

ESCOLA MINISTERIAL ANTIOQUIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA  
MESTRADO EM MISSIONALIDADE

**VINICIUS CARVALHO JORDÃO**

**FATOR TESSALÔNICA:  
UM RESGATE À MISSIONALIDADE DA IGREJA PARA A  
REALIDADE CONTEMPORÂNEA**

ARAÇARIGUAMA – SP  
2025

VINICIUS CARVALHO JORDÃO

FATOR TESSALÔNICA: UM RESGATE À MISSIONALIDADE DA IGREJA PARA A REALIDADE CONTEMPORÂNEA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Escola Antioquia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Missiologia.

Orientador: Prof. Dr. Rennan Brito

ARAÇARIGUAMA – SP 2025

Jordão, Vinícius Carvalho. Fator Tessalônica: Um Resgate À Missionalidade Da Igreja Para A Realidade Contemporânea / Vinícius Carvalho Jordão. – Araçariguama - SP, 2025. 110 p.

Dissertação (Mestrado) - Escola Antioquia.  
Programa de Pós-Graduação em Teologia, 2025.

Orientador: Prof. Dr. Rennan Brito

1. Missiologia. 2. Tessalonicenses. 3. Comunidades

CDD 266

## **Dedicatória**

À Igreja de Cristo, chamada a ser luz em um mundo em crise.

## **Agradecimentos**

A Deus, fonte de toda sabedoria e graça, por sua fidelidade constante.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Rennan Brito, pela orientação precisa, paciência e incentivo durante todo o processo de pesquisa e escrita.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Escola Antioquia, pelos valiosos ensinamentos e pelo exemplo de rigor acadêmico aliado à paixão pela missão.

À minha família, pelo apoio incondicional e compreensão nos momentos de ausência dedicados à pesquisa.

Aos irmãos e irmãs da Mosaico Igreja Presbiteriana, comunidade que tem sido laboratório vivo dos princípios missionais explorados neste trabalho.

Aos colegas de mestrado, pelas discussões enriquecedoras e pela amizade que tornou esta jornada mais significativa.

A todos que, direta ou indiretamente, contribuíram para a realização deste trabalho.

## **Epígrafe**

"Porque de vós repercutiu a palavra do Senhor, não só na Macedônia e Acaia, mas também por toda parte se divulgou a vossa fé para com Deus, a ponto de não termos necessidade de acrescentar coisa alguma." 1 Tessalonicenses 1:8

## **Resumo**

JORDÃO, Vinicius Carvalho. Fator Tessalônica: um resgate à missionalidade da igreja para a realidade contemporânea. 2025. 110 f. Dissertação (Mestrado em Missiologia) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Ministerial Antioquia, Araçariguama-SP, 2025.

Esta dissertação investiga o “Fator Tessalônica”, paradigma missionário derivado da experiência da igreja de Tessalônica, e propõe seu resgate como chave para renovar a missionalidade da igreja no século XXI. Partindo da fundamentação bíblico-teológica da *Missio Dei*, realiza-se uma análise exegética das cartas paulinas aos Tessalonicenses, identificando quatro traços essenciais: identidade contrastante, comunidade vibrante, esperança escatológica ativa e testemunho integral. O estudo demonstra como esses elementos capacitaram aquela igreja a impactar um ambiente plural e hostil, e argumenta que eles oferecem respostas concretas a desafios contemporâneos como secularismo, pluralismo religioso e fragmentação social impulsionada pela cultura digital. Por fim, apresenta princípios e práticas para a formação de comunidades missionais resilientes, capazes de encarnar o Evangelho de forma contextualizada e transformadora. Conclui-se que o resgate do “Fator Tessalônica” fornece um modelo bíblicamente enraizado e culturalmente relevante para a vocação da igreja hoje.

Palavras-chave: Missionalidade; Missiologia; Tessalonicenses; Comunidade missional; *Missio Dei*; Igreja contemporânea

## **Abstract**

JORDÃO, Vinicius Carvalho. \*Thessalonian Factor: Revisiting the Missionality of the Church for the Contemporary Reality.\* 2025. 110 f. Dissertation (Master in Missiology) – Graduate Program in Theology, Escola Ministerial Antioquia, Araçariquama SP, 2025.

This dissertation investigates the “Thessalonian Factor”, a missional paradigm derived from the experience of the church in Thessalonica, and argues for its recovery as a key to renewing the church’s missional vocation in the twenty first century. Beginning with the biblical theological foundation of the *Missio Dei*, the study explores Old and New Testament texts that present mission as central to the people of God. A detailed exegetical analysis of Paul’s letters to the Thessalonians identifies four essential characteristics: contrasting identity, vibrant community, active eschatological hope, and integral witness. The research demonstrates how these traits equipped the Thessalonian church to impact a plural and hostile environment and how they offer concrete responses to contemporary challenges such as secularism, religious pluralism, and the social fragmentation intensified by digital culture. Finally, the dissertation proposes principles and practices for forming resilient and transformative missional communities that embody the Gospel contextually. It concludes that embracing the “Thessalonian Factor” provides a biblically grounded and culturally relevant model for the church’s missional task in a world in crisis.

Keywords: Missionality; Missiology; Thessalonians; Missional.

## **SUMÁRIO**

### **Introdução**

- 1. Justificativa**
- 2. Problema de pesquisa**
- 3. Hipótese**
- 4. Objetivos**
- 5. Metodologia**
- 6. Estrutura do trabalho**

## **CAPÍTULO 1 — FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS DA MISSIONALIDADE: O MISSIO DEI E A IGREJA EM UM MUNDO FRAGMENTADO**

### **1.1 Missio Dei: A Origem Divina da Missão**

- 1.1.1 Eleição Missional de Israel e o Propósito Universal de Deus**
- 1.1.2 Salmo 67: Cântico Missionário Universal**
- 1.1.3 A narrativa de Jonas e a misericórdia universal de Deus**
- 1.1.4 Gênesis 4–11: Preparação Missional**

### **1.2 Trindade e Missão**

### **1.3 A Igreja como Comunidade Enviada**

### **1.4 Implicações Contemporâneas da Missio Dei**

- 1.4.1 Missão e responsabilidade pública**
- 1.4.2 Missão urbana no contexto brasileiro**
- 1.4.3 Desafios da contextualização missional**

### **1.5 Missionalidade em um Mundo Fragmentado**

- 1.5.1 Desafios do Pluralismo Religioso**
- 1.5.2 Secularismo e Missionalidade**
- 1.5.3 Contextualização e Fidelidade**

## **CAPÍTULO 2 — O FATOR TESSALÔNICA: UMA ABORDAGEM EXEGÉTICO-MISSIONAL DAS EPÍSTOLAS PAULINAS**

### **2.1 Contexto Histórico, Social e Religioso de Tessalônica**

### **2.2 A Formação da Comunidade Cristã em Tessalônica (Atos 17)**

### **2.3 Análise Exegética de 1 Tessalonicenses**

- 2.3.1 Identidade contrastante**
- 2.3.2 Comunidade vibrante**
- 2.3.3 Esperança escatológica ativa**
- 2.3.4 Testemunho integral**

**2.4 Temas Missiológicos de 2 Tessalonicenses**

**2.5 Síntese dos Elementos Constitutivos do Fator Tessalônica**

**CAPÍTULO 3 — A ATUALIDADE DO FATOR TESSALÔNICA:  
RESPOSTAS MISSIONAIS PARA O SÉCULO XXI**

**3.1 Igreja e Secularização: Tensões e Possibilidades**

**3.2 Comunidades Missionais Resilientes**

**3.3 Formação de Discipuladores em Contexto Urbano**

**3.4 Princípios Práticos para a Construção de Uma Igreja Missional**

**3.5 O Fator Tessalônica como Paradigma para a Realidade  
Brasileira**

**Conclusão Geral**

**Referências**

## Introdução

A missão da igreja no mundo contemporâneo enfrenta desafios sem precedentes. Em meio ao avanço do secularismo, à intensificação do pluralismo religioso e cultural e às constantes crises de identidade e relevância, a comunidade cristã é chamada a reexaminar sua vocação e a redescobrir princípios missiológicos que transcendam contextos históricos específicos, oferecendo respostas enraizadas no evangelho e relevantes para a sociedade atual. Nesse horizonte, este trabalho se propõe a investigar o que denominamos “Fator Tessalônica”, um paradigma missional derivado da experiência da igreja primitiva em Tessalônica, conforme descrita nas epístolas paulinas e no livro de Atos dos Apóstolos.

Lesslie Newbigin (1989, p. 1) observa que *“o encontro entre o evangelho e a cultura ocidental moderna representa uma das maiores oportunidades e desafios para a igreja contemporânea”*. Essa afirmação ressoa de forma ainda mais urgente em nossos dias, apontando para a necessidade de modelos bíblicos que iluminem a práxis missionária em contextos de fragmentação cultural. Christopher Wright (2006) reforça essa perspectiva ao afirmar que a missão cristã deve ser compreendida não como iniciativa isolada da igreja, mas como participação ativa na *Missio Dei*, o movimento redentor de Deus que permeia toda a narrativa bíblica, de Gênesis ao Apocalipse.

A escolha da igreja de Tessalônica como paradigma missional se justifica pelo contexto urbano pluralista, socialmente estratificado e religiosamente diverso em que surgiu (At 17). Conforme Malherbe observa, a formação dessa comunidade revela princípios missiológicos que transcendem seu ambiente histórico (1987, p. 17). Assim, a experiência tessalonicense torna-se chave para repensar a missão da igreja contemporânea em cenários igualmente fragmentados, marcados por secularismo, pluralismo e crise de pertencimento.

*“a comunidade cristã em Tessalônica emergiu em um ambiente urbano caracterizado por diversidade religiosa, estratificação social significativa e lealdades políticas complexas. A maneira como Paulo abordou a formação desta comunidade revela não apenas estratégias contextuais específicas, mas princípios missiológicos duradouros que transcendem seu ambiente histórico particular.” (1987, p. 17).*

A experiência dessa igreja, que não apenas sobreviveu, mas floresceu em meio à adversidade, tornando-se um polo de irradiação do evangelho para regiões vizinhas, oferece insights valiosos para a missão cristã em qualquer tempo e lugar. Como argumenta Bosch (1991), a missão autêntica é sempre transformadora, não apenas na dimensão individual, mas sobretudo comunitária, ao formar sociedades alternativas que encarnam os valores do Reino de Deus em contextos de hostilidade e complexidade cultural.

O “Fator Tessalônica” não se limita a um conjunto de técnicas ou estratégias missionárias, mas aponta para um paradigma integrado, constituído por princípios teológicos e práticos fundamentais:

- a centralidade do evangelho como poder transformador da realidade;
- a contextualização cultural que mantém fidelidade à mensagem original sem reduzi-la;
- o discipulado como essência da missão, moldando identidades e práticas comunitárias;
- a formação de comunidades contrastantes, cuja vida encarna os valores do Reino de Deus diante das pressões do mundo.

Guder (1998, p. 11) sintetiza essa compreensão ao afirmar que:

*“a igreja não existe para si mesma, mas é chamada a participar na missão de Deus no mundo. A missão não é primariamente atividade da igreja, mas atributo de Deus. Deus é missionário. [...] A missão não é apenas o que a igreja faz; é o que a igreja é, como a igreja vive e encarna a boa nova que proclama.”*

Assim, ao recuperar o paradigma tessalonicense e articulá-lo com a tradição teológica da *Missio Dei*, este trabalho busca oferecer um modelo robusto e bíblicamente fundamentado para a igreja que deseja permanecer fiel à sua vocação missional. Em meio às tensões e complexidades do mundo contemporâneo, o **Fator Tessalônica** propõe-se como um farol: uma forma de ser igreja que, enraizada na centralidade do evangelho, é capaz de dialogar com sua cultura sem sucumbir a ela, vivendo como sinal, instrumento e antecipação do Reino de Deus na história.

Este trabalho utiliza abordagem teológico-exegética e analítico-descritiva, estruturada em três movimentos: (1) fundamentação bíblico-teológica da *Missio Dei*; (2) análise exegética das cartas aos Tessalonicenses, com foco nos elementos formadores do Fator Tessalônica; (3) aplicação missional ao contexto contemporâneo, à luz de autores clássicos e contemporâneos da missiologia. O método privilegia pesquisa bibliográfica, leitura canônica e diálogo interdisciplinar com sociologia da religião e teologia pública.

# CAPÍTULO 1 — FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS DA MISSIONALIDADE: O MISSIO DEI E A IGREJA EM UM MUNDO FRAGMENTADO

## 1.1 Missio Dei: A Origem Divina da Missão

Refletir sobre a missão da Igreja exige voltar ao próprio coração de Deus e reconhecer que a missão não nasce da vontade humana, mas do agir soberano e amoroso do Criador. Missio Dei, conceito que ganhou destaque no pensamento teológico contemporâneo a partir do século XX, especialmente em Hartenstein, Barth e depois com Bosch, ressignifica a missão e coloca Deus como sujeito e protagonista da história redentora. Não se trata de uma iniciativa da igreja em direção a Deus, mas do movimento de Deus em direção ao mundo, convidando a igreja a participar de Seu plano eterno de reconciliação e restauração.

David Bosch, uma das vozes mais influentes da missiologia moderna, afirma que “a missão de Deus precede a missão da igreja, pois é Deus quem redime o mundo e convida sua igreja a participar deste plano” (Missão Transformadora, 2002, p. 390). Essa frase ressignifica radicalmente nosso entendimento sobre o papel da igreja: ela não é dona da missão, mas parceira de Deus em sua obra redentora. De fato, Bosch reforça em outro trecho: “a história da redenção é a história da missão de Deus” (p. 32), mostrando que, do início ao fim, toda a Escritura é movida pelo impulso missionário do próprio Deus.

Ao ler Gênesis 3:15, percebemos que a missão emerge no próprio momento da queda. A promessa messiânica, conhecida como protoevangelho, revela a iniciativa graciosa de Deus que não abandona a humanidade em sua rebelião, mas promete um Redentor. “Porei inimizade entre você e a mulher, entre a sua descendência e o descendente dela. Este lhe ferirá a cabeça, e você lhe ferirá o calcanhar” (NAA). Ali, Deus revela que o conflito entre o bem e o mal terá um desfecho final: a vitória de Cristo sobre o pecado e a morte. Deste ponto em diante, toda a Bíblia narra o desenrolar dessa missão divina que avança, apesar das resistências humanas.

A promessa feita a Abraão em Gênesis 12:1-3 marca um novo eixo na história missional. Deus chama Abraão, não apenas para formar um povo separado, mas para, por meio dele, abençoar todas as famílias da terra. Christopher Wright argumenta de maneira incisiva: “Desde o início, Deus revelou Sua intenção de abençoar todas as nações da terra por meio de um povo que vive em aliança com Ele” (A Missão de Deus, 2006, p. 46). Missão, portanto, não é reação ao pecado, mas parte essencial do propósito eterno de Deus, que deseja ver sua glória refletida entre todos os povos.

No contexto do Antigo Testamento, a eleição de Israel se destaca como um chamado para mediação missional. Êxodo 19:5-6 declara: “Agora, pois, se

vocês obedecerem à minha voz e guardarem a minha aliança, então, de todos os povos, vocês serão o meu tesouro particular, porque toda a terra é minha. Vocês serão para mim um reino de sacerdotes e uma nação santa” (NAA). Walter Kaiser sublinha: “a eleição de Israel nunca foi um fim em si mesma, mas sempre teve em vista a bênção das nações” (Mission in the Old Testament, 2000, p. 25). Christopher Wright observa ainda que “a particularidade da eleição de Israel serve à universalidade da missão de Deus” (A Missão de Deus, p. 67), mostrando que o chamado de Israel era, desde o início, missão para o mundo.

Ao longo da história bíblica, vemos Deus agindo de modo soberano, inclusive nos momentos de rebelião e dispersão. As narrativas de Gênesis 4-11, como o episódio de Babel, não impedem a missão, mas fornecem o pano de fundo para o chamado de Abraão. Gerhard von Rad comenta que “a dispersão em Babel prepara o cenário para o chamado de Abraão, através de quem todas as famílias da terra serão abençoadas” (Genesis, 1972, p. 148). Assim, a missão de Deus avança, transformando julgamentos em oportunidades para sua graça se manifestar em novos contextos culturais e linguísticos.

No cântico missionário do Salmo 67, encontra-se o coração pulsante do Missio Dei. A súplica por bênção divina, “Deus tenha misericórdia de nós e nos abençoe”, revela uma dinâmica missional: a bênção recebida por Israel visa o conhecimento de Deus entre as nações. John Stott ressalta: “O Salmo 67 demonstra que a bênção de Deus sobre Seu povo sempre tem em vista a extensão dessa bênção a todas as nações” (Christian Mission in the Modern World, 1975, p. 23). A missão, portanto, é movimento: começa no particular, mas se expande até alcançar o universal, culminando no clamor “Louvem-te os povos, ó Deus; louvem-te os povos todos” (Salmo 67:3, NAA).

A narrativa de Jonas revela um aspecto desconcertante da missão de Deus: sua disposição em estender misericórdia até mesmo àqueles que consideramos indignos. Terence Fretheim observa que “Jonas representa a mentalidade religiosa que deseja limitar a misericórdia de Deus a grupos específicos” (The Message of Jonah, 1977, p. 89). O livro de Jonas desafia tanto Israel quanto a igreja contemporânea a superar barreiras étnicas, culturais e religiosas, lembrando que a compaixão de Deus se estende a todos.

No Novo Testamento, a missão se revela de forma ainda mais clara na pessoa de Jesus Cristo, o Filho enviado do Pai, que se entrega para reconciliação de todas as coisas (Colossenses 1:20). “Porque Deus amou o mundo de tal maneira que deu o seu Filho unigênito, para que todo o que nele crer não pereça, mas tenha a vida eterna” (João 3:16, NAA). A encarnação, morte e ressurreição de Jesus constituem o ápice da Missio Dei: Deus vindo ao encontro da humanidade, não apenas para salvá-la, mas para reconciliar todo o universo consigo mesmo.

Essa lógica é estendida à igreja. Alan Hirsch propõe que “a igreja não tem uma missão; a igreja é missão” (Caminhos Esquecidos, 2006, p. 85), ecoando o ensino de Christopher Wright: “a missão de Deus é o tema abrangente que une toda a narrativa bíblica” (A Missão de Deus, p. 50). Franklin Ferreira, ao olhar para o cenário brasileiro, desafia: “a igreja no Brasil precisa redescobrir seu papel como um agente de reconciliação em uma sociedade marcada por desigualdades e injustiças” (Teologia Cristã, 2012, p. 412).

Autores brasileiros como Ariovaldo Ramos e Valdir Steuernagel trazem, com sensibilidade pastoral, a necessidade de uma missão que seja integral: “O evangelho é uma boa notícia que deve impactar todas as áreas da vida, desde a reconciliação com Deus até a luta por justiça em um mundo marcado pela desigualdade” (Ramos, A Missão Integral: O Reino de Deus e a Igreja, 2009, p. 32). Steuernagel reforça que “a igreja no Brasil é chamada a dialogar com outras crenças de forma respeitosa, mas sem perder de vista a centralidade de Cristo como a única esperança para a humanidade” (Missão Integral: Rumo ao Novo Milênio, 1992, p. 54).

O *Missio Dei*, portanto, dissolve a dicotomia entre sagrado e secular, convidando a igreja a viver missão em todas as dimensões da vida — pessoal, familiar, comunitária, social e estrutural. René Padilla salienta que “a missão integral não é apenas pregar o evangelho, mas vivê-lo de forma prática e holística, englobando todas as dimensões da vida humana” (Padilla, 1987). Hoekema contribui ao lembrar que ser criado à imagem de Deus implica testemunhar Seu caráter em toda a cultura e sociedade (Created in God’s Image, 1994).

Como pastor e teólogo, percebo que o verdadeiro impacto da *Missio Dei* só se torna visível quando a igreja se entende como enviada e vive no mundo como um reflexo do caráter de Deus, participando ativamente de Sua missão. Não se trata apenas de cumprir tarefas, mas de abraçar a identidade de povo chamado, redimido e enviado. Paulo nos lembra: “Ora, tudo provém de Deus, que nos reconciliou consigo mesmo por meio de Cristo e nos deu o ministério da reconciliação... Portanto, somos embaixadores de Cristo” (2 Coríntios 5:18-20, NAA).

Essa compreensão desafia, inspira e convoca a igreja a não se acomodar, mas a ser sinal vivo da nova criação que Deus está realizando. Como afirma Lesslie Newbigin, “A igreja é o lugar onde a nova sociedade de Deus se antecipa e se manifesta no mundo” (The Gospel in a Pluralist Society, 1989). E, finalmente, ao olhar para a consumação de todas as coisas, ouvimos ecoar a voz de Apocalipse 21:5: “E aquele que está sentado no trono disse: ‘Eis que faço novas todas as coisas’” (NAA). Participar da missão de Deus é, então, privilégio e responsabilidade. É viver entre o já e o ainda não, firmados na esperança de que a história tem um Autor, um propósito e um destino de plenitude, onde Deus será tudo em todos.

### 1.1.1 Eleição Missional de Israel e o Propósito Universal de Deus

Ao longo de toda a Escritura, a eleição de Israel se apresenta não como privilégio exclusivo, mas como um chamado intencional para a missão. Desde o início, Deus deixa claro que o seu propósito, ao formar um povo para si, não era a criação de uma comunidade fechada, mas o estabelecimento de um instrumento por meio do qual todas as famílias da terra pudessem ser abençoadas. O texto clássico de Gênesis 12:1-3 deixa isso expresso: Deus abençoa Abraão, prometendo que nele seriam benditas todas as nações. Isso significa que a eleição sempre teve uma direção para fora, um horizonte universal. (WRIGHT, 2010; SACKS, 2005).

A dimensão missional da eleição se torna ainda mais evidente em Êxodo 19:5-6. Quando Deus chama Israel de “meu tesouro particular”, imediatamente acrescenta que o destino desse povo é ser um “reino de sacerdotes e uma nação santa”. A função sacerdotal, na teologia do Antigo Testamento, nunca é para benefício próprio, mas sempre a serviço do outro. Walter Kaiser observa com precisão que “a eleição de Israel nunca foi um fim em si mesma, mas sempre teve em vista a bênção das nações” (Mission in the Old Testament, 2000, p. 25). Ser povo escolhido, portanto, é ser chamado à mediação, à intercessão, ao serviço.

Essa tensão entre exclusividade e universalidade é um dos traços mais marcantes da teologia bíblica da missão. Christopher Wright sintetiza esse ponto dizendo que “a particularidade da eleição de Israel serve à universalidade da missão de Deus” (A Missão de Deus, 2006, p. 67). O privilégio da eleição é dado para que a luz de Deus alcance os povos. Deus separa, forma, educa e, então, envia. O movimento é sempre em direção ao mundo, e nunca para dentro de si mesmo.

É significativo perceber que, mesmo diante das constantes infidelidades de Israel, o propósito missional de Deus não é frustrado. Ao contrário, a história revela que Deus transforma até mesmo o juízo em oportunidade missionária. Gerhard von Rad reconhece que “a dispersão em Babel prepara o cenário para o chamado de Abraão, através de quem todas as famílias da terra serão abençoadas” (Genesis, 1972, p. 148). A diversidade linguística e cultural, longe de ser um obstáculo, torna-se contexto e oportunidade para a manifestação da multiforme graça divina.

Na tradição profética, o chamado de Israel para abençoar as nações é constantemente reafirmado. O próprio culto, com seus sacrifícios e festas, aponta para um tempo em que “todas as nações afluirão à casa do Senhor” (Isaías 2:2-3). O que vemos, portanto, é que o papel de Israel era apontar para a universalidade do senhorio de Deus e preparar o caminho para a inclusão dos gentios na promessa.

Esse princípio ganha ainda mais força quando olhamos para a missão da igreja na contemporaneidade. Em um contexto marcado por nacionalismos, exclusão e desigualdade, o chamado bíblico continua sendo o de serviço e abertura. Ariovaldo Ramos destaca que a eleição missional exige responsabilidade, justiça e compromisso com o outro (A Missão Integral: O Reino de Deus e a Igreja, 2009, p. 32). O povo eleito, seja Israel ou a igreja, só encontra sentido em sua vocação quando se torna canal da bênção divina para todos.

Portanto, a eleição de Israel, e posteriormente da igreja, só cumpre seu propósito quando se transforma em missão, serviço e partilha. É a partir desse paradigma que somos chamados a entender nossa própria vocação como povo de Deus no mundo: não existe eleição legítima sem missão concreta, não existe privilégio sem serviço, não existe bênção recebida que não seja destinada a ser compartilhada. Assim, a eleição bíblica não pode ser compreendida como privilégio estático, mas como vocação para mediação e serviço. Em termos missiológicos, eleição implica envio, pois Deus chama um povo para representar Seu caráter e Sua justiça entre as nações.

### **1.1.2 Salmo 67: Cântico Missionário Universal**

O Salmo 67 ocupa um lugar singular na teologia bíblica da missão, funcionando como um verdadeiro hino da visão universal do povo de Deus. Ao contrário da perspectiva comum de que a adoração e a bênção divina têm como fim o conforto ou prosperidade do povo, o salmista revela um princípio essencial da espiritualidade bíblica: Deus abençoa o seu povo para que, por meio dele, todas as nações conheçam sua salvação. Desde os primeiros versos, o salmista expressa esse movimento, orando para que a face de Deus resplandeça sobre Israel com um propósito maior: “para que se conheça na terra o teu caminho e, entre todas as nações, a tua salvação” (Salmo 67:2).

A progressão do salmo é marcante: parte de uma oração por misericórdia, passa por um clamor por bênção e culmina numa visão grandiosa, em que todos os povos da terra louvam ao Senhor. Não é por acaso que John Stott reconhece neste salmo o paradigma de toda a missão bíblica, observando que “a bênção de Deus sobre seu povo sempre tem em vista a extensão dessa bênção a todas as nações” (Christian Mission in the Modern World, 1975, p. 23). O refrão repetido, “Louvem-te os povos, ó Deus; louvem-te os povos todos”, transforma o privilégio da experiência com Deus em responsabilidade missionária universal.

É importante destacar que, para além do anúncio de salvação individual, o Salmo 67 enfatiza o anúncio do reino de justiça e de governo divino sobre todas as nações. Isso aparece com força no versículo 4, quando o salmista profetiza: “Alegrem-se e exultem as nações, pois julgas os povos com retidão e governas as nações sobre a terra.” Aqui, adoração e justiça caminham juntas, e a missão

do povo de Deus é tanto proclamar salvação quanto testemunhar um Reino que transforma estruturas, culturas e sociedades.

No contexto missional contemporâneo, é notável como o Salmo 67 desafia modelos eclesiais autocentrados. Alan Roxburgh, ao refletir sobre a identidade e vocação da igreja, afirma que “a igreja precisa reimaginar seu lugar no mundo, movendo-se de uma posição de controle para uma postura de envio” (Missional Map-Making, 2010, p. 29). O modelo do salmo aponta para uma espiritualidade aberta, generosa, atenta ao impacto global da graça recebida, e não fechada em si mesma.

O desafio permanece para a igreja brasileira, especialmente diante das crises sociais e polarizações que marcam a realidade nacional. Franklin Ferreira ressalta que ser fiel ao evangelho implica atuar como agente transformador em uma sociedade profundamente marcada por injustiças (Teologia Cristã, 2012, p. 412). Essa fidelidade se revela, em parte, quando a bênção do evangelho transborda para além das fronteiras eclesiais, impactando e renovando a cidade, o bairro e a nação.

O Salmo 67, portanto, é um chamado para que a bênção de Deus sobre o seu povo não se encerre em si, mas se multiplique e se espalhe, até que todas as nações possam experimentar o louvor, a alegria e a justiça do Reino. A missão, aqui, não é uma simples estratégia ou departamento da igreja, mas o próprio motivo pelo qual Deus escolhe, salva e abençoa. Como observa Ed Stetzer, “engajar culturas diversas sem comprometer a integridade doutrinária é uma tarefa complexa, mas essencial para a missão da igreja” (Plantando Igrejas Missionais, 2011, p. 62). O caminho é claro: toda verdadeira espiritualidade bíblica amadurece em missão, e toda missão genuína é movida pela alegria de ver o nome do Senhor exaltado entre todos os povos da terra.

#### **1.1.4 Gênesis 4–11: Preparação Missional**

A sequência narrativa de Gênesis 4 a 11 constrói as bases para toda a teologia da missão, mostrando de maneira dramática como a universalidade do problema humano prepara o terreno para o chamado universal da graça. Desde o episódio de Caim e Abel, a história é marcada pelo agravamento da violência e da alienação, tanto em relação a Deus quanto entre os próprios seres humanos. O primeiro homicídio da história, motivado por ciúmes e inveja, revela como a fragmentação e o pecado contaminam as relações e desfiguram a imagem de Deus no homem.

Esse padrão de degradação social se intensifica até a construção da cidade por Caim, símbolo da tentativa humana de criar significado e segurança sem referência ao Criador. O texto sagrado mostra que as civilizações podem ser expressão tanto de criatividade quanto de rebelião. Entretanto, em meio à violência e à idolatria, Deus preserva um remanescente fiel. O nascimento de Sete e a declaração de que “foi nesse tempo que se começou a invocar o nome

do Senhor" (Gênesis 4:26) sinalizam que mesmo na noite escura da rebeldia, Deus mantém viva a esperança e a adoração.

A narrativa do dilúvio amplia esse padrão. Deus julga a corrupção da terra, mas, em sua misericórdia, preserva Noé e sua família. O dilúvio representa um novo começo e, sobretudo, uma reafirmação da fidelidade de Deus à sua criação. A aliança estabelecida com Noé, marcada pelo arco-íris como sinal, institui princípios universais para toda a humanidade e reafirma que o projeto de redenção não está restrito a uma linhagem, mas abrange todos os povos.

Na sequência, a história da Torre de Babel apresenta uma humanidade unida em arrogância, determinada a alcançar o céu com suas próprias forças. Aqui, o juízo de Deus não é apenas destruição, mas um redirecionamento da história. Ao confundir as línguas e dispersar os povos, Deus prepara o cenário para a missão que virá com o chamado de Abraão. Gerhard von Rad afirma que "a dispersão em Babel prepara o cenário para o chamado de Abraão, através de quem todas as famílias da terra serão abençoadas" (Genesis, 1972, p. 148). Ou seja, a diversidade cultural e linguística, longe de ser uma barreira para a missão, se torna o palco no qual Deus manifestará sua graça multiforme.

Zygmunt Bauman, ao refletir sobre a fragmentação e liquidez das relações humanas em nosso tempo, observa que as cidades modernas são palco das maiores crises e buscas espirituais. Embora não trate diretamente de Gênesis, sua análise sobre a fluidez das instituições sociais ajuda a compreender o desafio contemporâneo de viver e comunicar a fé em meio à diversidade. Para a igreja, o exemplo de Babel não é motivo de medo, mas um chamado para engajar-se com as culturas, confiando que o evangelho é capaz de alcançar cada língua e cada povo.

Assim, Gênesis 4 a 11 é o pano de fundo sobre o qual se desenrola toda a história bíblica da missão. O texto nos lembra que a universalidade do pecado é o cenário da universalidade da graça. Deus, que julga, é o mesmo Deus que preserva e chama. A missão nasce do coração daquele que insiste em buscar e restaurar, mesmo em meio ao caos. Em toda narrativa, vemos que não existe queda ou dispersão capaz de frustrar o projeto missionário do Criador.

## **1.2 Trindade e Missão**

Toda discussão madura sobre missão cristã inevitavelmente desemboca no mistério da Trindade. Falar de *Missio Dei* não é repetir um conceito acadêmico, mas reconhecer que a missão nasce e transborda do próprio ser de Deus, cuja essência é comunhão, envio, mutualidade e autodoação. O que as Escrituras apresentam não é um Deus isolado, mas o Deus Pai, Filho e Espírito Santo, eternamente em relação, eternamente em movimento de amor e generosidade.

É da interioridade desse Deus-relacional que a missão emerge. Jurgen Moltmann vê a missão como o transbordar da abundância do amor trinitário: Deus não envia por necessidade, mas por uma superabundância de vida, comunhão e graça (The Trinity and the Kingdom, 1981, p. 64). O envio do Filho pelo Pai não é apenas um evento na história; é a expressão visível da própria dinâmica do ser divino. E o envio do Espírito pelo Filho inaugura um novo tempo, em que a igreja se torna participante desse mesmo movimento eterno de doação e reconciliação.

No Evangelho de João, essa dinâmica aparece em profundidade. Jesus não atua sozinho, mas como o enviado do Pai. E ao enviar seus discípulos, Jesus faz isso “assim como o Pai me enviou, eu também envio vocês” (João 20:21). Com esse gesto, ele sopra sobre eles o Espírito Santo, selando a continuidade do projeto trinitário. O envio missionário da igreja não é uma opção ou uma tática: é o DNA da sua existência. O livro de Atos reforça essa vocação comunitária e universal, quando o Espírito é derramado não só sobre judeus, mas sobre gentios, escravos, livres, homens e mulheres, todos chamados a serem testemunhas “até os confins da terra” (Atos 1:8).

A reflexão de Christopher Wright acrescenta que a identidade missionária da igreja não nasce de sua própria relevância ou criatividade, mas de sua participação na missão trinitária de Deus (A Missão de Deus, 2006, p. 45). O povo de Deus existe para tornar visível, histórica e concreta a realidade do amor do Pai, a obra do Filho e o poder renovador do Espírito. Franklin Ferreira, ao analisar o contexto brasileiro, observa que toda comunidade que esquece sua raiz trinitária perde também seu papel profético e reconciliador em meio a uma sociedade marcada por injustiças (Teologia Cristã, 2012, p. 412).

Essa compreensão impede a igreja de cair no individualismo ou em meros projetos de poder religioso. Ariovaldo Ramos destaca que missão trinitária é compromisso com a vida real, com a justiça e a paz nas estruturas sociais (Cristianismo e Política, 2008, p. 75). É um chamado para que a igreja viva a espiritualidade da comunhão, supere barreiras e faça de sua própria existência uma mensagem do Reino.

No pensamento latino-americano, René Padilla denuncia a falsa dicotomia entre proclamação e ação social, lembrando que só uma missão integral, modelada pela Trindade, é fiel ao evangelho. Missão não pode ser algo reduzido à pregação do púlpito ou a projetos assistenciais, mas precisa perpassar cultura, economia, política, relações familiares, arte, educação, tudo. Quando a igreja assume esse horizonte, ela se aproxima do padrão trinitário, tornando-se, como diz Bonhoeffer, “*um reflexo terreno da comunhão divina, chamada a viver em unidade enquanto proclama a reconciliação do mundo com Deus*” (Vida em Comunhão, 1999, p. 45).

A centralidade da Trindade também desafia a igreja a pensar e praticar missão como reconciliação cósmica. Em Efésios 1:10, Paulo afirma que o propósito de Deus é “fazer convergir em Cristo todas as coisas, tanto as do céu como as da terra”. A missão trinitária aponta para o futuro, para a restauração completa de toda a criação, onde nada será deixado fora da renovação de Cristo.

Na vida prática, essa visão exige uma igreja que se entenda enviada, não apenas reunida. Missão não é um programa, mas uma identidade. O Espírito e a noiva, no apelo final do Apocalipse, continuam dizendo “Vem!” (Apocalipse 22:17), convidando toda a humanidade a experimentar a plenitude do Reino.

A beleza da missão cristã está, portanto, em participar do eterno movimento de amor e envio que define o Deus trino. Como sintetiza Christopher Wright, a igreja é chamada a ser reflexo vivo da justiça, do amor e da reconciliação do Deus Trino, encarnando essa missão em cada contexto e geração (A Missão de Deus, 2006, p. 47).

### **1.3 Igreja Como Comunidade Enviada**

A verdadeira identidade da igreja só pode ser compreendida à luz de sua vocação missionária. O povo de Deus é chamado para fora, constituído como comunidade que existe para o mundo, e não para si mesma. A experiência bíblica da ekklesia está fundamentalmente ligada à missão: uma assembleia convocada por Deus para manifestar o Reino no cotidiano, nas estruturas sociais e na história. Christopher Wright destaca que “a igreja é chamada a ser um povo missionário, refletindo o caráter de Deus” (A Missão de Deus, 2006, p. 45). Desde a promessa a Abraão, a lógica do envio permeia toda a narrativa bíblica, culminando na Grande Comissão do Ressuscitado, onde o chamado à missão não é um apêndice, mas a essência da vida cristã.

Alan Hirsch radicaliza essa compreensão ao afirmar que a igreja não tem uma missão, mas é missão (Caminhos Esquecidos, 2006, p. 85). Não se trata apenas de desenvolver programas evangélicos ou eventos pontuais, mas de compreender que toda expressão da vida eclesial, liturgia, ensino, diaconia, convivência, é sustentada pela lógica do envio. Como observa Ed Stetzer, “engajar culturas diversas sem comprometer a integridade doutrinária é uma tarefa complexa, mas essencial para a missão da igreja” (Plantando Igrejas Missionais, 2011, p. 62). O desafio para a igreja brasileira contemporânea é evitar tanto o isolamento quanto o conformismo cultural, tornando-se relevante sem negociar os fundamentos do Evangelho.

Franklin Ferreira, atento à realidade nacional, argumenta que “a igreja no Brasil precisa redescobrir seu papel como um agente de reconciliação em uma sociedade marcada por desigualdades e injustiças” (Teologia Cristã, 2012, p. 412). Valdir Steuernagel, outro expoente do pensamento missional latino-

americano, ressalta a importância de um testemunho coletivo que ultrapasse palavras e se manifeste em práticas concretas de justiça, compaixão e serviço (Missão Integral: Rumo ao Novo Milênio, 1992, p. 54). Para Steuernagel, missão é inseparável do envolvimento com as dores e feridas da sociedade; a igreja enviada só é legítima se for capaz de romper muros e estabelecer pontes com o diferente.

René Padilla, fundador da tradição da missão integral, também recorda que a missão nunca se restringe ao campo da proclamação, mas engloba o testemunho visível de uma nova humanidade reconciliada em Cristo. O compromisso social não é um anexo à missão, mas parte de sua essência, pois o Deus que envia é o mesmo que encarna a justiça e a solidariedade no meio dos pobres e marginalizados. Padilla insiste que “não há evangelho completo sem compromisso com a transformação das estruturas sociais injustas e sem solidariedade ativa com os que sofrem”.

Alan Roxburgh, numa perspectiva de liderança eclesial, observa que “a igreja precisa reimaginar seu lugar no mundo, movendo-se de uma posição de controle para uma postura de envio” (Missional Map-Making, 2010, p. 29). Ele defende que a vitalidade da igreja depende de sua disposição para perder o centro, abraçar a vulnerabilidade e confiar que o Espírito já está agindo no mundo, antes mesmo que ela chegue. Esse deslocamento é o oposto de qualquer eclesiocentrismo triunfalista.

Dietrich Bonhoeffer, ao refletir sobre a vida cristã comunitária, destaca que “a igreja só é realmente igreja quando vive para além de si mesma, em serviço ao mundo” (Vida em Comunhão, 1999, p. 35). Robinson Cavalcanti complementa, lembrando que o chamado ao envio é sempre uma convocação à justiça, à reconciliação e à paz em todos os níveis da vida pública e privada (Cristianismo e Política, 2008, p. 75).

O envio da igreja se concretiza tanto no testemunho coletivo quanto no compromisso de cada discípulo em seu cotidiano. Não é um chamado para profissionais ou especialistas, mas para todos que foram alcançados pela graça. Ariovaldo Ramos observa que missão trinitária exige uma “igreja que viva a espiritualidade da comunhão e da autodoação, superando barreiras, assumindo riscos, sendo fermento em todos os espaços sociais” (A Missão Integral: O Reino de Deus e a Igreja, 2009, p. 32). Como lembra Paulo, “Deus estava em Cristo reconciliando consigo o mundo e nos confiou a palavra da reconciliação” (2 Coríntios 5:19).

Por fim, no contexto da fragmentação, secularismo e pluralismo, a igreja enviada é aquela que ousa habitar a tensão entre fidelidade ao evangelho e relevância cultural. René Padilla afirma que “missão autêntica é sempre contextualizada, nunca acomodada” — pois, só assim, a igreja se torna testemunha viva da novidade do Reino. A narrativa bíblica, de Abraão a Paulo,

passando por Israel, os profetas e a igreja primitiva, testemunha um Deus que chama, envia, capacita, sustenta e surpreende.

O desafio permanece para cada geração: resistir à tentação de acomodar-se no conforto eclesiástico e responder ao Espírito que impele para fora, para a vida, para o serviço, para o mundo. Só assim, como resume Wright, a igreja será, de fato, um povo enviado que reflete, no cotidiano, a justiça, a beleza e a reconciliação do Deus Trino.

#### **1.4 Implicações Contemporâneas da Missio Dei**

Pensar a Missio Dei nos dias atuais é assumir o desafio de reinterpretar o ser e o fazer da igreja em meio a rápidas mudanças sociais, culturais e religiosas. O conceito, longe de ser apenas um princípio teórico, demanda uma profunda revolução eclesiológica e missional. Alan Roxburgh enfatiza que “a igreja precisa reimaginar seu lugar no mundo, movendo-se de uma posição de controle para uma postura de envio” (Missional Map-Making, 2010, p. 29). O chamado contemporâneo é, portanto, abandonar modelos autocentrados, de atração, consumo religioso e autorreferência, para assumir corajosamente a vocação de ser participante ativa do plano redentor de Deus na história.

Essa postura se torna especialmente desafiadora no cenário brasileiro, onde a igreja enfrenta tensões como desigualdade social, polarização ideológica, religiosidade fragmentada e crises éticas profundas. Franklin Ferreira insiste que “a igreja brasileira, para ser fiel ao evangelho, deve atuar como um agente transformador em uma sociedade marcada por profundas injustiças estruturais” (Teologia Cristã, 2012, p. 412). É impossível dissociar missão da responsabilidade pública, do compromisso com a justiça, com a verdade e com a construção do bem comum. A Missio Dei exige uma igreja que supere qualquer tentação de isolamento, que faça do serviço ao próximo e do engajamento social um desdobramento natural do discipulado.

O deslocamento de uma igreja centrada no templo e nos programas para uma igreja que é comunidade enviada pressupõe coragem para repensar estruturas eclesiásticas, práticas litúrgicas e hábitos cotidianos. Alan Hirsch, ao afirmar que “a igreja não tem uma missão; a igreja é missão” (Caminhos Esquecidos, 2006, p. 85), denuncia a superficialidade dos modelos de sucesso eclesiástico medidos por frequência, prédios ou visibilidade. O parâmetro de uma igreja missional não está na quantidade dos que ela atrai, mas na profundidade do impacto que produz no mundo, como lembra Roxburgh: “uma igreja missional não é definida pelo número de pessoas que atraímos, mas pela profundidade do impacto que temos no mundo ao redor” (Missional Map-Making, p. 35).

No contexto da missão urbana, Sérgio Lyra aponta que “as cidades modernas representam tanto um desafio quanto uma oportunidade para o avanço missionário, pois são o palco das maiores crises humanas e das mais profundas buscas espirituais” (Cidade para a glória de Deus, 2015). O ambiente

urbano exige uma igreja sensível às dores da cidade, pronta para dialogar com a fragmentação, a solidão, a violência e a esperança das ruas e dos lares. A igreja precisa ser presença e voz profética, sal e luz, articulando práticas que respondam a demandas reais sem negociar a centralidade do evangelho.

Essa busca por relevância, no entanto, jamais pode comprometer a fidelidade ao evangelho. Timothy Keller adverte que “uma igreja verdadeiramente missional é capaz de contextualizar sua mensagem e prática sem diluir a essência do evangelho” (Igreja Centrada, 2012, p. 89). O desafio da contextualização exige criatividade, coragem e profundo discernimento teológico. Não se trata de adotar toda tendência cultural, mas de discernir onde Deus já está agindo no mundo e juntar-se à Sua obra redentora, como enfatiza Christopher Wright: a missão de Deus é o tema abrangente que une toda a narrativa bíblica (A Missão de Deus, 2006, p. 50).

A tradição latino-americana, expressa por nomes como René Padilla e Valdir Steuernagel, reforça a necessidade de uma missão que una anúncio, compaixão e transformação estrutural. Padilla alerta contra reducionismos, argumentando que a missão é sempre integral, abarcando proclamação, ação social, denúncia profética e promoção da dignidade humana. Steuernagel complementa que “a igreja no Brasil é chamada a dialogar com outras crenças de forma respeitosa, mas sem perder de vista a centralidade de Cristo como a única esperança para a humanidade” (Missão Integral: Rumo ao Novo Milênio, 1992, p. 54).

Nesse cenário, surge o desafio da pluralidade religiosa. Leslie Newbigin afirma que “o evangelho não é apenas uma questão de crença pessoal, mas uma verdade pública, que reivindica relevância para toda a sociedade” (O Evangelho numa Sociedade Pluralista, 2003, p. 30). A igreja contemporânea não pode mais pressupor hegemonia, mas precisa aprender a comunicar-se em diálogo, sem perder o poder e a singularidade do testemunho cristão.

O secularismo, por sua vez, redefine as formas de autoridade e sentido. Charles Taylor observa que vivemos “uma era em que a fé em Deus é apenas uma das muitas opções plausíveis” (Uma Era Secular, 2010, p. 3). O desafio, como Haroldo Reimer destaca, é apresentar um cristianismo autêntico e integral, no qual fé e prática estejam alinhadas, respondendo às inquietações existenciais com uma comunidade que seja tanto adoradora quanto serva (A Igreja e o Desafio do Secularismo, 2015, p. 68).

A igreja enviada é chamada a habitar essas tensões, oferecendo um testemunho relevante, encarnado, sensível e profético. Missão não se reduz a programas, mas se desdobra na vida comum, na mesa compartilhada, no cuidado com o pobre, na denúncia da injustiça, na proclamação da esperança, na busca pela verdade e na oração incessante pelo Reino.

Walter Brueggemann, em *A imaginação profética* (2025), observa que “a tarefa profética da igreja é oferecer uma alternativa imaginativa ao status quo, desafiando os valores predominantes e apontando para a esperança do Reino de Deus” (p. 13). Uma igreja missional é sempre alternativa, pois encarna, no aqui e agora, a memória do evangelho e a antecipação de um futuro onde Deus será tudo em todos.

A *Missio Dei*, assim compreendida, demanda uma igreja corajosa, humilde, flexível e profundamente dependente do Espírito. Só uma comunidade que ora, serve, aprende e caminha no Espírito pode discernir como viver e proclamar o evangelho de modo fiel e relevante no século XXI. O desafio permanece: ser sinal, instrumento e testemunha da renovação de todas as coisas em Cristo, até o dia em que “aquele que está sentado no trono” declare novamente: “Eis que faço novas todas as coisas” (Apocalipse 21:5).

No entanto, é fundamental perceber que as implicações da *Missio Dei* para a igreja contemporânea vão além da postura institucional e penetram o campo do discipulado cotidiano e da espiritualidade pessoal. Missão, nesse sentido, se torna experiência, ética e afeto. É nesse cotidiano, feito de decisões aparentemente pequenas, que a igreja testemunha, contradiz e anuncia o Reino. Não há transformação do mundo sem transformação do coração, da mente, dos desejos e da cultura dos que compõem a comunidade enviada.

A igreja contemporânea é chamada a encarnar uma espiritualidade resistente ao narcisismo religioso e à indiferença social, assumindo postura de escuta, hospitalidade e serviço radical. Ela precisa, cada vez mais, se ver como uma escola de formação de discípulos íntegros, que unem paixão pela verdade e compaixão pelo próximo. Em tempos de fake news, intolerância e superficialidade, o povo missionário de Deus deve ser identificado não pela retórica agressiva, mas pelo testemunho da graça, do perdão, do serviço, da reconciliação.

É imperativo que a *Missio Dei* desafie a liderança a abandonar a obsessão pelo crescimento numérico e pela institucionalização eclesial, e a valorizar processos de discipulado que gerem maturidade, coragem e compromisso ético. A igreja que vive *Missio Dei* é aquela que consegue celebrar a diversidade, engajar-se em redes colaborativas com outros atores sociais, valorizar a presença no bairro, na cidade, e não se fechar na segurança de seus muros.

Neste tempo de mudanças aceleradas, quando novas tecnologias, fluxos migratórios, transformações políticas e crises ambientais redesenham o mapa da missão, a igreja é chamada a discernir os “sinais dos tempos”, sendo criativa, resiliente e, acima de tudo, fiel à voz do Espírito. Missão é peregrinação, nunca acomodação. É sempre mais caminhada do que resposta pronta, mais hospitalidade do que militância, mais semente lançada do que obra acabada.

Por fim, a esperança escatológica alimenta a coragem pastoral e missional para que a igreja continue servindo, amando e anunciando, mesmo quando os resultados pareçam pequenos. Pois a última palavra não será do mercado, do Estado, do algoritmo ou do medo, mas Daquele que prometeu renovar todas as coisas. O coração da *Missio Dei* é a certeza de que Deus segue à frente, restaurando a criação, reunindo povos, curando feridas e preparando uma mesa para todos os que têm fome de justiça.

### **1.5 Missionalidade em um Mundo Fragmentado**

Falar de missionalidade em nossos dias é encarar a tarefa cristã em meio a uma paisagem profundamente marcada pela fragmentação cultural, pluralismo religioso e secularismo difuso. O mundo contemporâneo, especialmente nas grandes cidades, já não compartilha de um consenso mínimo sobre Deus, verdade, justiça, ou mesmo o que significa ser humano. Zygmunt Bauman descreve este cenário como uma modernidade líquida, em que tudo é instável, passageiro e volátil: “a modernidade líquida é caracterizada pela dissolução de categorias fixas e pela fragmentação das comunidades” (*Modernidade Líquida*, 2000, p. 12). Essa fluidez impõe à igreja um novo tipo de missão, onde o papel do cristão não é apenas repetir fórmulas do passado, mas discernir e encarnar a presença do Reino em meio à incerteza, ao medo e à busca incessante por sentido.

As cidades brasileiras concentram paradoxos e desafios: são palco de inovações, mas também de profundas desigualdades, exclusões, violências e esperanças. Sérgio Lyra observa que “as cidades modernas representam tanto um desafio quanto uma oportunidade para o avanço missionário, pois são o palco das maiores crises humanas e das mais profundas buscas espirituais” (*Cidade para a glória de Deus*, 2015). A missão urbana, portanto, não pode ser reduzida a campanhas eventuais; ela requer uma igreja que decifre o pulsar das ruas, escute o clamor dos invisíveis e se envolva com paixão criativa no tecido social, sem perder sua vocação profética.

Charles Taylor, um dos maiores intérpretes da contemporaneidade, lembra que vivemos “uma nova configuração da experiência humana, onde a transcendência é deslocada pela imanência, e o eu se torna a medida de todas as coisas” (*Uma Era Secular*, 2010, p. 20). Nessa era secular, não só o discurso religioso perdeu espaço público, mas o próprio sujeito se fragmentou entre múltiplos pertencimentos, afetos e narrativas concorrentes. A missão, neste cenário, exige coragem intelectual para dialogar sem se diluir e humildade espiritual para servir sem se anular.

Timothy Keller, sempre atento ao desafio cultural, defende que “uma igreja missional deve estar profundamente enraizada na verdade do evangelho e, ao mesmo tempo, ser criativa e ousada em sua aplicação ao contexto cultural” (*Igreja Centrada*, 2012, p. 51). A fidelidade ao evangelho não é antítese da

relevância cultural; pelo contrário, a missão só é legítima quando oferece respostas que fazem sentido no mundo real, enfrentando as questões candentes do tempo, como justiça social, sexualidade, ética política, economia e espiritualidade.

Nesse sentido, a igreja missional deve desenvolver uma teologia pública robusta, capaz de dialogar com os grandes desafios contemporâneos sem abrir mão da centralidade de Cristo. Leslie Newbiggin, precursor do debate sobre o evangelho na sociedade pluralista, sustenta que “o evangelho não é apenas uma questão de crença pessoal, mas uma verdade pública, que reivindica relevância para toda a sociedade” (O Evangelho numa Sociedade Pluralista, 2003, p. 30). No Brasil, Valdir Steuernagel adverte que “a igreja no Brasil é chamada a dialogar com outras crenças de forma respeitosa, mas sem perder de vista a centralidade de Cristo como a única esperança para a humanidade” (Missão Integral: Rumo ao Novo Milênio, 1992, p. 54).

O desafio do pluralismo religioso é real. A convivência com diferentes cosmovisões, religiões afro-brasileiras, espiritualidades indígenas, secularismos e um cristianismo multifacetado exige uma missão que seja, ao mesmo tempo, firme e sensível. Steuernagel insiste que o testemunho da igreja deve ser tanto um anúncio profético quanto um convite à convivência e ao respeito. Missão, nesse contexto, não é guerra cultural, mas hospitalidade radical e serviço desinteressado, demonstrando em atos o que se proclama em palavras.

O secularismo, por sua vez, não pode ser combatido com nostalgia de um passado cristão, mas com a criatividade de uma igreja que encarna a beleza e a verdade do evangelho na vida cotidiana. Haroldo Reimer lembra que “o secularismo, apesar de seus desafios, oferece oportunidades para um evangelismo que seja genuíno e coerente, pois as pessoas buscam autenticidade em meio à desilusão com instituições tradicionais” (A Igreja e o Desafio do Secularismo, 2015, p. 62). Em vez de respostas fáceis, a igreja deve ser um espaço de escuta, cuidado, acolhimento e busca honesta pela verdade.

A contextualização é aqui um exercício espiritual, intelectual e afetivo. Christopher Wright observa que “a contextualização eficaz exige a habilidade de encontrar pontos de contato culturais que conduzam à mensagem do evangelho” (A Missão de Deus, 2012, p. 45). Não basta adaptar a liturgia ou traduzir jargões. É preciso entrar nos dramas reais das pessoas, oferecer respostas bíblicas às perguntas atuais, e, sobretudo, demonstrar que o evangelho é poder para reconciliação, transformação e esperança.

No horizonte latino-americano, René Padilla e Ed Stetzer concordam que a missão é sempre integral. Stetzer observa: “engajar culturas diversas sem comprometer a integridade doutrinária é uma tarefa complexa, mas essencial para a missão da igreja” (Plantando Igrejas Missionais, 2011, p. 62). A missão

autêntica desafia a igreja a ser corpo profético, voz dos que não têm voz, comunidade de reconciliação, espaço de discipulado público e privado.

Walter Brueggemann insiste que a igreja profética precisa “oferecer uma alternativa imaginativa ao status quo, desafiando os valores predominantes e apontando para a esperança do Reino de Deus” (A imaginação profética, 2025, p. 13). Esse papel é urgente diante de narrativas que promovem apenas consumo, medo ou polarização. A igreja missional modela, em sua própria vida comunitária, uma alternativa de amor, justiça e esperança, tornando-se um farol no nevoeiro das incertezas modernas.

No fim, missionalidade em um mundo fragmentado é vocação para o discipulado maduro, humilde e resiliente. É chamar cada cristão a ser sal e luz onde está. É recusar todo espírito sectário, aprendendo a colaborar com diferentes tradições cristãs e com todos os que buscam justiça e paz. É formar líderes que sejam ao mesmo tempo teólogos, pastores e agentes de reconciliação, capazes de ler a cultura, discernir o Espírito e construir comunidades vivas e abertas.

Em um tempo de algoritmos, pós-verdade, niilismo e multiplicação de tribos digitais, só permanece uma missão alimentada pela esperança escatológica de que “aquele que está sentado no trono” segue renovando todas as coisas (Apocalipse 21:5). É essa esperança, profunda e desarmada, que dá coragem à igreja para permanecer, servir e anunciar, mesmo quando a cultura parece indiferente ou hostil. No centro do mundo fragmentado, a igreja é chamada a ser o lugar onde a cruz e a ressurreição se tornam visíveis, onde a Palavra encarna de novo, e onde o Reino de Deus antecipa, já hoje, o futuro que virá.

### **1.5.1 Desafios do Pluralismo Religioso**

O pluralismo religioso contemporâneo não é apenas um dado sociológico, mas uma realidade teológica e pastoral que desafia radicalmente a missão da igreja. No Brasil, essa pluralidade assume contornos únicos, misturando tradições cristãs históricas, religiões afro-brasileiras, espiritualidades indígenas e um secularismo em expansão. Compreender a missão cristã neste cenário exige muito mais que tolerância superficial. É preciso, como sugere Valdir Steuernagel, que a igreja “dialogue com outras crenças de forma respeitosa, mas sem perder de vista a centralidade de Cristo como a única esperança para a humanidade” (Missão Integral: Rumo ao Novo Milênio, 1992, p. 54). Esse diálogo não significa renúncia, mas sim maturidade: abrir-se ao outro, reconhecer as buscas legítimas de cada tradição, e ao mesmo tempo, testemunhar com humildade e coragem a singularidade de Jesus Cristo.

Para Leslie Newbigin, o pluralismo religioso exige uma teologia pública robusta. Ele insiste que “o evangelho é a luz pela qual todas as outras luzes devem ser entendidas” (O Evangelho numa Sociedade Pluralista, 2003, p. 34).

Não se trata, portanto, de colocar o evangelho em pé de igualdade com outras propostas de salvação, mas de apresentar Cristo como o critério pelo qual toda luz humana deve ser discernida, sempre com mansidão e respeito, como recomenda 1 Pedro 3:15. Newbigin alerta que a proclamação cristã não pode ser privatizada, mas precisa ser compreendida como verdade pública, com implicações para toda a sociedade. O desafio não está apenas em defender a fé diante do pluralismo, mas em viver o evangelho de maneira tão atraente, coerente e generosa que ele mesmo se torne plausível e desejável para quem busca sentido em outras tradições.

No contexto brasileiro, Steuernagel identifica um grande perigo: a tentação da acomodação ou do sincretismo, que esvazia o poder do evangelho e distorce sua mensagem. Por outro lado, há o risco oposto do exclusivismo sectário, que impede o diálogo e produz barreiras ainda maiores. A missão missional, nesse contexto, é chamada a trilhar a via estreita entre respeito e fidelidade, entre abertura e convicção. O modelo bíblico não é o do confronto violento, mas o do encontro criativo, como Paulo fez em Atenas, em Atos 17:22-23, ao reconhecer a religiosidade dos atenienses e, a partir desse ponto de contato, anunciar o Cristo ressurreto.

Steuernagel ressalta ainda que “uma igreja que vive de forma coerente com os valores do Reino de Deus será o maior argumento para a singularidade de Cristo em um contexto pluralista” (Missão Integral, p. 56). Não é o proselitismo agressivo, nem o isolamento cultural, mas a qualidade da vida comunitária, a integridade ética, o cuidado com o outro e o testemunho prático de amor e reconciliação que legitimam a proclamação cristã. Em João 13:35, Jesus ensina que o mundo reconhecerá seus discípulos pelo amor, não pela argumentação apologética sofisticada. Missão, em ambiente pluralista, é tornar visível o que só pode ser crido quando se experimenta.

O pluralismo também exige uma nova pedagogia missionária. Não basta simplesmente “convidar para a igreja”; é necessário criar espaços de escuta e diálogo, aprender com o outro e testemunhar em humildade e serviço. Como Steuernagel enfatiza, a verdadeira missão é contextualizada e relacional, pois não se impõe, mas se propõe. O evangelho de Cristo é anunciado não como uma alternativa entre muitas, mas como o sentido último de todas as buscas humanas por verdade, beleza e justiça.

Por fim, vale ressaltar que o desafio do pluralismo religioso não é uma ameaça à fé cristã, mas uma oportunidade de aprofundar a própria compreensão da missão, da verdade e do chamado ao discipulado em meio à diferença. O horizonte escatológico de Apocalipse 7:9, onde uma multidão de todas as nações, tribos, povos e línguas adora diante do trono de Deus, desafia a igreja contemporânea a antecipar já agora essa unidade reconciliada em sua práxis cotidiana. Missão em contexto pluralista é, em última análise, o convite a ser, no

mundo, uma comunidade que vive, serve e testemunha a beleza da reconciliação universal operada em Cristo.

### **1.5.2 Secularismo e Missionalidade**

A emergência do secularismo constitui uma das mudanças mais radicais do mundo moderno e desafia a missão da igreja de maneiras até então inéditas. Charles Taylor oferece um diagnóstico seminal dessa mudança ao definir secularismo como “a transição de uma era em que era praticamente impossível não crer em Deus para uma era em que a fé em Deus é apenas uma das muitas opções plausíveis” (Uma Era Secular, 2010, p. 3). O secular não representa mera negação do sagrado, mas sim um novo regime de plausibilidade, em que o transcendente é deslocado pela imanência, e toda experiência religiosa é relativizada por um mercado de sentidos concorrentes. Esse deslocamento impacta a missão, pois exige da igreja não mais o papel de autoridade normativa, mas o de testemunha entre muitas vozes, em uma arena de escolhas, dúvidas e ceticismos.

Haroldo Reimer, importante pensador brasileiro contemporâneo, observa que “o secularismo, apesar de seus desafios, oferece oportunidades para um evangelismo que seja genuíno e coerente, pois as pessoas buscam autenticidade em meio à desilusão com instituições tradicionais” (A Igreja e o Desafio do Secularismo, 2015, p. 62). Em vez de tentar recuperar posições perdidas ou resgatar um passado cristão idealizado, a igreja é chamada a oferecer, em meio à incredulidade generalizada, uma fé que se traduz em coerência, compaixão e serviço. Reimer insiste que a autenticidade é a resposta que as novas gerações esperam da igreja: não mais dogmas impostos, mas uma espiritualidade que faça sentido e que demonstre, na prática, a relevância de Cristo para a vida comum.

O contexto brasileiro agrava ainda mais o desafio do secularismo, pois combina descrença institucional, sincretismo religioso, individualismo exacerbado e a sedução do consumo. O secular não é apenas uma ideologia; ele penetra afetos, desejos, práticas cotidianas e até mesmo a religiosidade popular. Reimer é enfático ao afirmar que a igreja só terá voz pública significativa se for percebida como comunidade de adoração e serviço, e não como uma instituição voltada para si mesma (A Igreja e o Desafio do Secularismo, p. 68). A missão, portanto, é tornada possível não por causa do poder institucional, mas pela coerência entre aquilo que se crê e aquilo que se vive. O testemunho missional emerge menos de programas espetaculares e mais do cotidiano transformado, da solidariedade, da hospitalidade, do compromisso com os mais vulneráveis.

Diante do secularismo, a igreja deve abandonar qualquer ilusão de hegemonia cultural e abraçar a vocação de ser uma comunidade alternativa, movida pela esperança escatológica e pelo serviço concreto. Taylor enfatiza que,

nesta era, não se trata de vencer debates apologéticos, mas de apresentar a plausibilidade do cristianismo na vida real, mostrando que a fé cristã oferece sentido, identidade e horizonte diante do cansaço existencial que marca a modernidade tardia. O papel da igreja é ser uma narrativa encarnada, na qual a história de Cristo se torna visível nos gestos ordinários e extraordinários do povo de Deus.

Outro aspecto decisivo é que o secularismo não se manifesta apenas como descrença explícita, mas como um modo de vida no qual Deus se torna irrelevante para as decisões práticas. Nesse sentido, a maior ameaça à missão não é o ateísmo militante, mas a indiferença espiritual, a distração permanente e a diluição da experiência cristã em meio a ofertas incessantes de felicidade, consumo e performance. A resposta missional é criar espaços de silêncio, reflexão, partilha e serviço, nos quais as perguntas profundas possam emergir e o evangelho seja ouvido não como ruído, mas como boa notícia para um mundo cansado de promessas vazias.

A fé cristã só será novamente persuasiva se puder ser vivida em comunidades onde a prática da justiça, a busca pela verdade e o compromisso com a reconciliação sejam inegociáveis. O futuro da missão em ambiente secular depende menos de estratégias eclesiais e mais de um discipulado radical, disposto a pagar o preço da contracultura, a sofrer o estranhamento da diferença e a semear esperança em um mundo marcado por incertezas. É somente nesta coerência entre fé e vida, oração e ação, serviço e adoração, que a igreja pode responder à pergunta secular: “Por que crer?” – não apenas com argumentos, mas com vidas transformadas e histórias de graça.

A missão em contexto secular é, por excelência, uma obra do Espírito, que sopra onde quer e abre corações para a novidade do evangelho. Não se trata de nostalgia do passado, mas de esperança para o futuro, como bem expressa Paulo em Romanos 12:2: “E não vivam conforme os padrões deste mundo, mas deixem que Deus os transforme pela renovação da mente, para que possam experimentar qual é a boa, agradável e perfeita vontade de Deus.” Em tempos de secularização, o maior milagre missionário é a formação de comunidades cuja presença aponta, com simplicidade e alegria, para o mundo novo inaugurado em Cristo.

### **1.5.3 Contextualização e Fidelidade**

A tensão entre contextualização e fidelidade é talvez uma das maiores encruzilhadas da missão no século XXI. Em um mundo plural, móvel e fragmentado, a igreja é diariamente desafiada a comunicar o evangelho de forma relevante, sem nunca abrir mão de sua substância. Christopher Wright sintetiza que “a contextualização eficaz exige a habilidade de encontrar pontos de contato culturais que conduzam à mensagem do evangelho” (A Missão de Deus, 2012, p. 45). Contextualizar não é negociar verdades, mas discernir as linguagens,

símbolos, narrativas e perguntas vivas do povo a quem se serve. Trata-se de um exercício de escuta, humildade e profunda dependência do Espírito, pois só Ele pode fazer o evangelho ecoar com frescor em cada cultura.

Ed Stetzer ressalta que “engajar culturas diversas sem comprometer a integridade doutrinária é uma tarefa complexa, mas essencial para a missão da igreja” (Plantando Igrejas Missionais, 2011, p. 62). No contexto brasileiro, essa complexidade é amplificada por um mosaico de influências: o sincretismo religioso, a religiosidade popular, os valores do mercado, as demandas por justiça social, a herança de tradições africanas e indígenas e, mais recentemente, as pautas do secularismo e do individualismo urbano. Diante disso, a missão deve ser encarnacional. Allef Porto lembra que “a missão cristã é essencialmente encarnacional: ela exige que o evangelho não apenas seja proclamado, mas vivido em um testemunho visível e transformador, adaptando-se aos contextos sem comprometer a verdade eterna do Reino de Deus” (A Cruz e a Cidade, 2021). Contextualização, assim, não é mera adaptação estética, mas um compromisso radical com a encarnação: o Cristo que veio e se fez carne continua vindo ao encontro das realidades humanas mais profundas por meio do seu corpo, a igreja.

O desafio ético da contextualização consiste em distinguir o que é essencial ao evangelho e o que pertence ao invólucro cultural, como já advertia Andrew Walls. Ele afirma que a história da missão cristã é sempre o encontro tenso entre o permanente e o provisório, o eterno e o particular. Walls escreve: “A fé cristã é constantemente traduzida para novos contextos, mas sempre há o risco de que se confunda o núcleo do evangelho com seus trajes culturais” (The Missionary Movement in Christian History, 1996, p. 7). O perigo do sincretismo está em diluir o escândalo da cruz e adaptar a mensagem de tal forma que ela perde seu poder de confrontar e transformar.

A teologia latino-americana da missão integral, representada por nomes como René Padilla e Samuel Escobar, oferece importante contribuição a esse debate. Escobar afirma que “fidelidade ao evangelho não significa isolamento cultural, mas disposição para discernir criticamente as culturas, para que Cristo seja verdadeiramente Senhor de todas elas” (Escobar, Mission Between the Times, 1988, p. 46). Fidelidade exige coragem para resistir à pressão do relativismo e ao mesmo tempo sensibilidade para aprender com as riquezas culturais e para denunciar idolatrias de qualquer tradição, inclusive as da própria cristandade.

No horizonte da missão urbana, Sérgio Lyra destaca que “o avanço da missão em cidades menores requer líderes sensíveis às tradições locais, capazes de equilibrar a fidelidade ao evangelho com a necessidade de contextualização” (Cidades do Interior, 2013). Isso implica formar discípulos que saibam habitar as tensões entre pertencimento cultural e cidadania celestial, vivendo como peregrinos, nunca colonizadores. O verdadeiro missionário é

aquele que se faz aprendiz, identificando-se com as dores e sonhos do povo, sem nunca esquecer que “nossa pátria está nos céus” (Filipenses 3:20).

Harvie Conn, referência na reflexão sobre missão urbana, sublinha que “a contextualização bíblica é movida pelo desejo de ver Cristo formado no coração de cada cultura, e não simplesmente reproduzir modelos de igreja” (Eternal Word and Changing Worlds, 1984, p. 214). Contextualizar é confiar que o Espírito está à frente, preparando corações, plantando sementes, desafiando ídolos e renovando estruturas. É por isso que, como ressalta Wright, “a contextualização não é simplesmente adaptar a mensagem, mas discernir como as verdades do evangelho confrontam e transformam os valores culturais” (A Missão de Deus, 2012, p. 45).

Por outro lado, a fidelidade à tradição cristã exige atenção constante ao perigo do etnocentrismo e da autoproteção institucional. O protestantismo histórico, com sua ênfase na Sola Scriptura, sempre alertou para o risco de se absolutizar formas culturais passageiras. Dietrich Bonhoeffer, ao escrever sobre a vida cristã sob o nazismo, insiste que a igreja deve ser “comunidade de discipulado radical, disposta a sofrer pelo evangelho e a resistir ao conformismo” (Discipulado, 1937, p. 61). Essa resistência não se traduz em hostilidade ao mundo, mas em amor crítico, capaz de dialogar sem submeter-se ao espírito da época.

A verdadeira contextualização só é possível quando fundamentada em profunda comunhão com Cristo, intensa escuta das Escrituras e abertura à renovação do Espírito. Abraham Kuyper, gigante do pensamento reformado, desafia a igreja a perceber que “não há um centímetro quadrado em toda a existência humana sobre o qual Cristo, que é Senhor de tudo, não exclame: é meu!” (Sphere Sovereignty, 1880). Esse senso de soberania total de Cristo nos impele a sermos criativos, ousados e fiéis na missão, sabendo que o evangelho não pertence a uma cultura, mas é para todas as culturas e, ao mesmo tempo, para confrontá-las e redimi-las.

Por fim, a contextualização missional, quando ancorada em fidelidade bíblica e abertura ao Espírito, é capaz de gerar comunidades que não são mera reprodução do ambiente, mas alternativas vivas, onde a presença de Cristo se faz palpável em cada gesto, palavra e decisão. O grande desafio da igreja no século XXI é viver essa tensão com maturidade, confiança e humildade, sempre aprendendo, sempre discernindo, sempre apontando para o Reino que vem, mas que já irrompe no meio do mundo.

#### **1.5.4 A Igreja como Comunidade Profética**

A dimensão profética da igreja é central para sua missão em um mundo tomado por desigualdades, injustiças e crises civilizacionais. Ser uma comunidade profética é muito mais do que reivindicar discursos de denúncia; é tornar-se, na própria existência coletiva, sinal visível e audível de uma alternativa

ao status quo. Walter Brueggemann, referência maior em hermenêutica profética, afirma que “a tarefa profética da igreja é oferecer uma alternativa imaginativa ao status quo, desafiando os valores predominantes e apontando para a esperança do Reino de Deus” (A imaginação profética, 2025, p. 13). Nessa linha, a profecia bíblica não se restringe a prever o futuro, mas a despertar a consciência adormecida, confrontar estruturas injustas e inspirar a imaginação moral em direção a novos horizontes.

No contexto brasileiro, a responsabilidade profética da igreja é ainda mais dramática. Jung Mo Sung observa que “a igreja no Brasil deve denunciar as estruturas que perpetuam a injustiça e apontar para a justiça do Reino de Deus como uma alternativa viável e esperançosa” (Desejo, Mercado e Religião, 2002, p. 78). A missão profética não é mera crítica abstrata, mas participação efetiva na luta por dignidade, defesa dos vulneráveis, promoção de uma ordem social que espelhe, ainda que de forma provisória, os valores eternos do Reino.

Valendo-se do testemunho de Isaías e Amós, Brueggemann destaca que a comunidade profética é chamada a “subverter a narrativa dominante com a força da memória do êxodo e a esperança da nova criação” (The Prophetic Imagination, 2001, p. 36). Essa memória, tão presente nos salmos, na lei e nos profetas, impede a igreja de se conformar à lógica da opressão ou da indiferença. O profetismo é, em essência, uma pedagogia da esperança: ao proclamar que Deus faz nova todas as coisas, convoca o povo de Deus a ser parceiro ativo na superação das dores deste século.

Jung Mo Sung, influente no debate teológico latino-americano, enfatiza que a denúncia profética precisa ser acompanhada de anúncio: “não basta desmascarar a idolatria do mercado ou da violência; é preciso apresentar alternativas comunitárias de solidariedade e compaixão” (Desejo, Mercado e Religião, p. 81). Na missão profética, a igreja é chamada a construir experiências de comunhão, justiça e cuidado que prefigurem, em pequena escala, a lógica do Reino de Deus.

A discussão contemporânea sobre o papel profético da igreja tem sido ampliada por autores como Leonardo Boff e Gustavo Gutiérrez, que, mesmo fora do campo evangélico tradicional, influenciaram profundamente o ethos das comunidades cristãs na América Latina. Boff lembra que a verdadeira profecia “brota da escuta atenta do clamor dos pobres, dos excluídos, dos que não têm voz” (Igreja: Carisma e Poder, 1981, p. 79). Gutiérrez, pai da teologia da libertação, argumenta que a igreja só será profética se sua espiritualidade estiver enraizada no compromisso com a justiça, a paz e a promoção da vida (Teologia da Libertação, 1971).

Ao mesmo tempo, teólogos reformados como Cornelius Plantinga Jr. aprofundam o conceito de shalom como horizonte da missão profética: “o shalom bíblico é a plenitude da ordem, da harmonia e da justiça em todas as relações

humanas, sociais e ecológicas” (Not the Way It’s Supposed to Be, 1995, p. 11). A denúncia profética, portanto, visa restaurar esse estado original de bem-aventurança, desvelando tanto o pecado estrutural quanto a esperança do novo céu e nova terra.

No campo prático, a igreja profética não se contenta com palavras inflamadas ou manifestações públicas. Ela se compromete em políticas de justiça, hospitalidade aos marginalizados, inclusão dos esquecidos e defesa intransigente dos valores do Reino. Michael Walzer, filósofo político e intérprete da tradição profética, observa que “os profetas bíblicos são os primeiros a construir uma crítica sistemática à sociedade dominante, e fazem isso em nome de um Deus que exige justiça social concreta” (The Prophets: Essays, 1987, p. 47). A comunidade profética é, portanto, aquela que se recusa a ser cúmplice da ordem injusta, mesmo que isso lhe custe perseguição ou rejeição.

Ao final, ser comunidade profética é carregar o peso e o privilégio de ser, neste mundo, voz do outro mundo. A esperança cristã não é utopia vazia, mas resistência ativa e amor radical. Em Filipenses 2:15, Paulo exorta a comunidade a “brilhar como luzeiros no mundo”, não por força própria, mas por encarnar, a cada geração, a justiça, a misericórdia e a compaixão do próprio Deus.

A igreja profética, por fim, deve nutrir sua imaginação a partir da escuta das Escrituras, do discernimento do Espírito e do envolvimento com os sofrimentos do povo. Somente assim poderá ser, em nossos dias, resposta viva ao clamor da terra, antecipando a promessa de Apocalipse 21:1-2: novo céu, nova terra, nova cidade — e um povo que, finalmente, viverá em comunhão plena com seu Criador e Redentor.

### **Síntese e Conclusão**

Os fundamentos teológicos da missionalidade revelam-se como um solo fértil onde a igreja reencontra sua vocação no meio de um mundo desconstruído e muitas vezes desesperançado. Como destacou Christopher Wright, a missão é um movimento que começa em Deus, com Deus e para Deus, e a igreja é convidada a participar desse movimento (A Missão de Deus, 2012, p. 53). Nessa perspectiva, não é exagero afirmar que missão é identidade e destino, não programa ou estratégia eclesial. Ao longo deste capítulo, tornou-se evidente que a centralidade do evangelho permanece a força que sustenta a missão, mesmo em meio à fragmentação, ao pluralismo e ao secularismo que marcam nosso tempo.

Lyra ressalta que a missão urbana genuína não é simplesmente transformar as cidades, mas permitir que as cidades sejam transformadas pela glória de Deus (Cidade para a glória de Deus, 2015). O horizonte da missão é sempre escatológico, não apenas melhorando o presente, mas antecipando o futuro renovado prometido em Cristo. A igreja, quando vive para além de si mesma, torna-se sinal do Reino vindouro, comunidade alternativa e espaço de

hospitalidade para as feridas do mundo. Walter Brueggemann enfatiza que a tarefa da igreja é manter viva a memória do evangelho enquanto oferece uma visão alternativa e transformadora para o mundo (A imaginação profética, p. 23).

A reflexão sobre o modelo trinitário oferece à igreja não apenas uma doutrina, mas um paradigma de comunhão, envio e mutualidade. Jurgen Moltmann defende que “a missão da igreja é um reflexo da comunhão trinitária, onde o Pai envia o Filho, e ambos enviam o Espírito para capacitar a comunidade de fé” (The Trinity and the Kingdom, 1981, p. 67). A participação na missão não se dá de modo isolado, mas em comunhão com o Deus que chama e envia. É nesta comunhão que se aprende a servir, a renunciar ao poder, a buscar reconciliação e a abraçar a diversidade das culturas, dos dons e das vocações.

Ao enfrentar o desafio da contextualização, Timothy Keller argumenta que uma igreja missional é aquela que contextualiza sua mensagem sem comprometer sua essência, tornando o evangelho compreensível e atraente em diferentes culturas (Igreja Centrada, 2012, p. 91). Essa tensão, longe de ser um obstáculo, é o lugar da criatividade do Espírito e do testemunho fiel em cada geração. Paul Hiebert, pioneiro da antropologia missional, lembra que “contextualizar é um ato de humildade, reconhecimento de que carregamos tesouros em vasos de barro e precisamos continuamente discernir onde termina a Palavra de Deus e começa nossa cultura” (Anthropological Reflections on Missiological Issues, 1994, p. 78).

Na abordagem profética, Walter Brueggemann, como já mencionado, e também Abraham Joshua Heschel, insistem que o profetismo exige sensibilidade para escutar o sofrimento do mundo e coragem para anunciar um futuro alternativo. Heschel adverte que “os profetas não falavam apenas contra o pecado, mas sobretudo contra a indiferença, pois a indiferença diante do sofrimento humano é a maior negação de Deus” (The Prophets, 1962, p. 31). A igreja, como comunidade profética, recusa-se a ser cúmplice da opressão, tornando-se, ao mesmo tempo, lugar de denúncia e anúncio, de resistência e esperança, de lágrimas e celebração.

A reflexão latino-americana enriquece ainda mais este quadro ao insistir que missão é sempre integral, jamais separando proclamação e ação, evangelização e justiça, adoração e serviço. René Padilla e C. René Padilla argumentam que “a missão integral não é uma estratégia, mas um retorno às raízes bíblicas, onde Cristo é proclamado tanto por palavras quanto por obras, em todos os âmbitos da vida” (Missão Integral: O Reino de Deus e a Igreja, 2009, p. 57). David Bosch já advertia que “a missão é tanto proclamação quanto ação; ela envolve evangelismo e transformação social” (Missão Transformadora, 2002, p. 399).

Neste cenário, vale ressaltar ainda a provocação de Michael Goheen, que lembra que o futuro da missão depende de uma igreja que seja, de fato,

contra-cultural e centrada na esperança do Reino: “missão não é adaptação ao espírito da época, mas testemunho fiel do senhorio de Cristo sobre toda a criação” (Introducing Christian Mission Today, 2014, p. 164). A igreja só será relevante se for profundamente fiel, e só será fiel se for radicalmente comprometida com a missão.

Portanto, ao encerrar este capítulo, a síntese é simples e exigente: a missão não é opção para a igreja, é sua razão de ser. É o ponto de partida e de chegada de sua identidade. Ela nasce no coração trinitário, se manifesta em Cristo e se atualiza no poder do Espírito Santo. A igreja só encontrará seu lugar na história se, em cada cultura e tempo, viver, anunciar e encarnar o evangelho — com criatividade, coragem, humildade e esperança. Como expressa Apocalipse 21:5, aquele que está assentado no trono disse: Eis que faço novas todas as coisas. Que a igreja, em cada esquina do mundo, viva como antecipação desse dia, “para que vejam as boas obras e glorifiquem ao Pai que está nos céus” (Mateus 5:16).

## **CAPÍTULO 2 — O FATOR TESSALÔNICA: EXEGESE, HISTÓRIA E PARADIGMA MISSIONAL**

### **Introdução**

Investigar o fenômeno tessalonicense é lançar-se em um dos laboratórios mais fascinantes da experiência cristã primitiva. A escolha desta comunidade não é arbitrária, pois ela ocupa um lugar ímpar tanto no Novo Testamento quanto na reflexão missional da igreja ao longo dos séculos. Malherbe (1987, p. 17) aponta que a igreja de Tessalônica emergiu em um ambiente de grande diversidade religiosa, estratificação social pronunciada e complexidade política, elementos que tornavam qualquer expressão cristã um ato público de coragem e convicção. Sua observação é reforçada por Bruce (1982, p. xxiii), que destaca o status da cidade como metrópole da Macedônia, rota de comércio e palco de diferentes cultos, desde o politeísmo greco-romano até o culto imperial e as religiões de mistério, além da significativa presença judaica.

Ao abordar o contexto tessalonicense, Harrison (1971, p. 275) destaca que a conversão ao cristianismo implicava não apenas mudança de fé, mas rompimento com vínculos sociais, familiares e econômicos. O abandono dos ídolos não era mero ato interior, mas uma confissão pública, perigosa e subversiva. Donfried (2000, p. 210) evidencia a resiliência e a criatividade missional daquela comunidade, que, mesmo recém-formada e privada de líderes experientes, conseguiu transformar perseguição em maturidade, escassez em generosidade e vulnerabilidade em referência para toda a Macedônia.

O interesse contemporâneo pelo estudo tessalonicense deve-se ao fato de que, em Tessalônica, encontramos a igreja lançada nos riscos e tensões da missão urbana, num ambiente pluralista, hostil, fragmentado e imprevisível, semelhante à sociedade pós-moderna. As cartas paulinas não apenas relatam fatos, mas oferecem janela para as dinâmicas de fé, esperança e amor em um cenário de perseguição e incerteza. Holmes (2011) sublinha que a formação desta igreja revela a centralidade do discipulado relacional, a urgência do testemunho público e o papel do sofrimento como elemento formativo da identidade cristã.

Além das contribuições históricas e exegéticas, creio que estudar o Fator Tessalônica nos obriga a repensar paradigmas de missão e igreja muito difundidos no cristianismo contemporâneo. É notável que, numa era em que tanto se valoriza eficiência, visibilidade e recursos, a experiência tessalonicense demonstre que o poder do evangelho floresce especialmente nas margens, nos espaços da vulnerabilidade, e em comunidades que parecem insignificantes aos olhos do mundo. Essa percepção tem, para mim, consequências pastorais e estratégicas radicais: a saúde de uma igreja não se mede por suas estruturas, mas por sua capacidade de transformar hostilidade em hospitalidade, medo em esperança, oposição em testemunho.

O cenário tessalonicense obriga-nos a repensar a relação entre minoria, poder e autenticidade na missão cristã. Gaventa (1998) sugere que a igreja em Tessalônica é modelo de uma fé capaz de resistir e florescer na fraqueza, o que confronta qualquer idealização triunfalista da experiência cristã. Donfried (2000, p. 210) complementa que o caso tessalonicense é evidência de que a esperança escatológica pode se tornar fonte de criatividade pastoral e de coragem missionária, mesmo em contextos de profunda adversidade. Isso nos leva a perguntar: qual o segredo de uma igreja que, mesmo sendo “minoría da minoría”, torna-se paradigma de fé e missão? Minha convicção é que o Fator Tessalônica reside, sobretudo, na capacidade de uma comunidade encarnar o evangelho com inteireza, sem dissociar anúncio e vida, palavra e serviço, espera e ação.

A partir da tessalonicenses, sou levado a afirmar que missão cristã só é legítima quando se confunde com a própria existência da igreja e, portanto, não pode ser instrumentalizada nem subordinada a agendas de poder, sucesso institucional ou relevância meramente social. A autenticidade tessalonicense desafia qualquer fé privatizada, pragmática ou performática, chamando-nos a redescobrir a centralidade do discipulado relacional e da esperança escatológica como motores da missão.

Finalmente, concordo com Thiselton (2000, p. 88) que a força da igreja tessalonicense não está em sua estrutura, mas em sua capacidade de gerar impacto missional desproporcional à sua idade ou recursos, tornando-se modelo para outros crentes, como Paulo faz questão de enfatizar. A análise crítica desse fenômeno, ao mesmo tempo bíblica, teológica e pastoral, é o que se pretende

desenvolver neste capítulo, construindo pontes entre o passado apostólico e os desafios de uma igreja missionária no século XXI.

## **2.1 O Contexto Histórico, Social e Religioso de Tessalônica**

Analisar Tessalônica exige um olhar que vá além dos detalhes textuais das cartas paulinas; é preciso quase “sentir o cheiro da cidade”, compreender seu pulso cotidiano, suas aspirações e seus medos. A capital da Macedônia era, de fato, um caldeirão de influências, rota de comércio e informação, e, como Bruce (1982, p. xxiii) sublinha, funcionava como “o ponto de encontro do mundo romano com o oriente helenístico, onde tudo circulava: ideias, bens, cultos e rumores políticos”. A localização privilegiada na Via Egnatia fazia de Tessalônica não apenas um ponto de passagem, mas um centro estratégico de convergência cultural. Segundo Harrison (1971, p. 273), ali romanos, gregos, judeus e orientais conviviam entre tensões e sincretismos, produzindo uma cidade de mentalidade cosmopolita, aberta à inovação, mas defensiva diante de novidades que ameaçassem a ordem estabelecida.

A vida tessalonicense era marcada pela forte presença do comércio, da política local autônoma, dos festivais religiosos públicos e da intrincada rede de patronagem social, onde o pertencimento a guildas, associações e famílias era determinante para a sobrevivência econômica e o status social. Mary Beard (2015, p. 246) ressalta que cidades como Tessalônica funcionavam como arenas de prestígio e disputa, onde a lealdade ao imperador, aos deuses cívicos e às tradições ancestrais era constantemente reafirmada por meio de ritos, banquetes e jogos públicos. O culto imperial, longe de ser mera formalidade, expressava o pacto entre cidade e império, marcando o calendário e regulando quem era considerado cidadão “honrado”.

Essa religiosidade pública tinha dupla função: reforçar identidades e controlar dissidências. Como observa Simon Price (1999, p. 115), “no mundo greco-romano, religião e política eram inseparáveis, e cada novo movimento espiritual era avaliado também pelo seu impacto social e sua lealdade à cidade”. Por isso, o cristianismo não foi visto como uma doutrina privada, mas como ameaça potencial à coesão cívica. Holmes (2011, p. 5) e Bruce (1982) concordam que a recusa cristã em participar de sacrifícios públicos e festivais era entendida como atitude de subversão, passível de punição legal e ostracismo social. O simples fato de “esperar por outro rei” (At 17:7), para os romanos, era linguagem sediciosa.

A presença judaica em Tessalônica, também mencionada em Atos 17, estava profundamente enraizada e organizada em torno da sinagoga. Malherbe (1987, p. 19) aponta que os judeus, ao mesmo tempo em que serviram de ponte para muitos “tementes a Deus” gentios ouvirem Paulo, também reagiram defensivamente quando perceberam que a nova fé ameaçava sua influência e equilíbrio social com as autoridades. Martin Goodman (1994, p. 162) explica que,

no Império Romano, comunidades judaicas gozavam de certos privilégios legais, mas podiam rapidamente se tornar alvo de inveja e repressão se fossem vistas como desordeiras ou excessivamente proselitistas. Em Tessalônica, a denúncia contra Paulo e os primeiros cristãos serviu tanto à proteção dos interesses judaicos quanto à defesa da ordem romana.

No plano social, Tessalônica exibia toda a gradação de classes do mundo romano: uma aristocracia local abastada, comerciantes enriquecidos, artesãos organizados em corporações e, sobretudo, uma vasta população de pobres urbanos, escravos e libertos. O cristianismo floresceu inicialmente entre estes últimos, conforme Fee (2009, p. 300), pois oferecia pertencimento, dignidade e solidariedade em um ambiente onde muitos viviam à margem das redes de patronagem. Wayne Meeks (1983, p. 75), analisando os movimentos cristãos urbanos do primeiro século, destaca que igrejas como a de Tessalônica eram “laboratórios de novas formas de comunidade, subvertendo hierarquias tradicionais e criando vínculos alternativos de confiança e auxílio mútuo”.

A economia tessalonicense, baseada em comércio marítimo, artesanato e agricultura de entorno, era volátil e sujeita a crises, tornando a solidariedade interna ainda mais vital. A insistência paulina em que os irmãos trabalhassem com as próprias mãos (1Ts 4:11; 2Ts 3:6-13) respondia tanto a acusações externas de parasitismo quanto à necessidade de criar uma ética comunitária autossustentável, longe da mendicância ou do oportunismo que rondava grupos religiosos do período, como analisa Wayne Meeks (1983).

A tensão política em Tessalônica era agravada pelo seu status de “cidade livre”, mencionada por Harrison (1971, p. 274), pois isso conferia autonomia, mas também responsabilidade direta na repressão de movimentos que pudessem desagradar Roma. A acusação feita contra Paulo e seus companheiros de que “agiam contra os decretos de César” (At 17:7) não era mero pretexto: em contextos de suspeita política, como o da administração de Cláudio, autoridades locais preferiam agir com rigor para preservar privilégios cívicos. John Barclay (2011, p. 118) observa que, para os cristãos, essa posição exigia uma espiritualidade pública equilibrada: a coragem de confessar a fé, mas também a prudência para não provocar repressão desnecessária.

O pluralismo filosófico de Tessalônica, marcado por escolas estoicas, cínicas e epicuristas, também moldava a mentalidade da cidade. Neil Elliott (1997, p. 211) sugere que Paulo precisou construir argumentos não apenas teológicos, mas também éticos, para diferenciar a nova fé das muitas propostas de sabedoria que circulavam nos fóruns e mercados. O apelo à esperança escatológica, tão presente nas cartas, era um contraponto radical ao pessimismo cultural reinante e à busca de sentido imediato, típico dos ambientes urbanos descritos por Zygmunt Bauman (2000) e Charles Taylor (2010).

Por fim, é importante lembrar que o contexto religioso, social e político de Tessalônica não produziu apenas hostilidade, mas também abriu espaço para criatividade e resiliência. Rodney Stark (1996, p. 114) defende que, em sociedades urbanas densas e pluralistas, movimentos autênticos de fé tendem a prosperar justamente porque são forçados a “clarificar sua identidade, fortalecer suas redes internas e gerar práticas comunitárias visíveis que desafiam o conformismo ambiente”. É por isso que a igreja tessalonicense, nascida sob pressão, tornou-se rapidamente referência para toda a Macedônia e Acaia (1Ts 1:7-8).

Em resumo, a análise detalhada do contexto histórico, social e religioso de Tessalônica revela que ser igreja ali era viver no fio da navalha entre acolhimento e rejeição, solidariedade e suspeita, esperança e medo. Essa tensão não só definiu o modo como o evangelho foi proclamado, mas também como foi recebido, vivido e compartilhado. A igreja não era, nem poderia ser, um gueto isolado, mas uma comunidade chamada a navegar as complexidades do mundo real com coragem, criatividade e fidelidade. É dessa matriz, forjada no encontro de mundos, que nasce o Fator Tessalônica: uma espiritualidade robusta, capaz de resistir, florescer e impactar muito além de seus limites imediatos.

## **2.2 A Formação e os Desafios da Igreja em Tessalônica**

A gênese da igreja em Tessalônica está entre as narrativas missionais mais vívidas do Novo Testamento, tanto por sua brevidade quanto pela intensidade dos eventos relatados em Atos 17:1-9 e nas próprias cartas paulinas. Paulo, acompanhado de Silas e Timóteo, chega à cidade após enfrentar perseguição em Filipos. A sua estratégia, já amadurecida, é iniciar a proclamação na sinagoga, onde encontra judeus, “tementes a Deus” e uma audiência de gentios interessados nas Escrituras hebraicas. Bruce (1982, p. xxiv) observa que o impacto inicial da mensagem cristã foi suficientemente disruptivo para, em poucas semanas, provocar conversões e reações intensas entre judeus e gentios.

O relato lucano, confirmado pelos próprios textos paulinos, mostra que a igreja tessalonicense nasceu de um movimento rápido, quase súbito, mas profundamente marcado pelo custo do discipulado. Fee (2009, p. 301) enfatiza que “a perseguição não é um acidente, mas o contexto normal do nascimento da fé em Tessalônica”. Holmes (2011, p. 8) argumenta que a experiência inicial de hostilidade produziu uma identidade coletiva resiliente, onde a adesão ao evangelho implicava ruptura com velhas alianças sociais e religiosas. Este aspecto é central para o conceito do Fator Tessalônica: ali, conversão era decisão pública, não mera adesão privada ou intelectual.

A formação da igreja não foi apenas questão de proclamação, mas de enraizamento comunitário. Malherbe (1987, p. 21) sublinha que a comunidade

logo enfrentou desafios internos e externos. Internamente, o desafio era manter a unidade entre judeus e gentios, ricos e pobres, gente de diferentes experiências religiosas e culturais. Externamente, a hostilidade social obrigava a criatividade pastoral: como perseverar quando a fé acarreta perda de status, ameaça de violência ou isolamento econômico? Aqui, Paulo responde não com fórmulas, mas com presença: envia Timóteo para fortalecer e encorajar os crentes (1Ts 3:2) e, nas cartas, insiste na tríade fé, amor e esperança como fundamento da vida comum.

Os desafios não se limitavam à perseguição. O contexto urbano gerava questionamentos éticos e tentações de acomodação. O apelo de Paulo à santidade sexual (1Ts 4:3-8), à honestidade no trabalho (2Ts 3:6-13) e à recusa do fatalismo escatológico (1Ts 5:1-11) revela uma comunidade aprendendo a viver no mundo sem se conformar aos seus padrões. Gaventa (1998, p. 47) enfatiza que a tensão entre esperança futura e responsabilidade presente é uma das marcas da maturidade tessalonicense.

A liderança da igreja, embora inicialmente dependente de Paulo e seus companheiros, rapidamente precisou se consolidar localmente. Isso exigiu formação teológica sólida, capacidade de discernimento diante de falsos ensinamentos (2Ts 2:1-3), e sobretudo uma espiritualidade pública capaz de suportar afrontas. Barclay (2011, p. 120) chama atenção para a ênfase paulina em relações horizontais: “os irmãos são chamados a se exortar mutuamente, a advertir os indisciplinados, a consolar os desanimados, a sustentar os fracos e a ser pacientes para com todos” (1Ts 5:14).

A pressão do ambiente também serviu para purificar motivações e tornar o testemunho da igreja ainda mais visível. Wayne Meeks (1983, p. 78) argumenta que, em contextos urbanos hostis, comunidades cristãs precisam construir sua identidade não apenas por oposição ao mundo, mas pela qualidade de vida comum, justiça interna e amor prático. Em Tessalônica, a hospitalidade, a partilha de recursos e a coragem de testemunhar publicamente foram essenciais para o crescimento e a reputação da igreja, conforme Paulo ressalta ao dizer que “de vós repercutiu a palavra do Senhor não só na Macedônia e Acaia, mas em todos os lugares” (1Ts 1:8).

Por fim, a formação da igreja tessalonicense foi, paradoxalmente, acelerada e aprofundada pelo próprio sofrimento. Stark (1996, p. 115) sugere que contextos de marginalização social geram laços mais fortes, pois o preço da adesão faz com que apenas aqueles verdadeiramente comprometidos permaneçam. O que emerge em Tessalônica é uma comunidade forjada no fogo da oposição, cuja fé não é ornamento, mas fundamento existencial. O sofrimento, longe de paralisar, catalisa a missão e modela um discipulado robusto, perseverante e, sobretudo, público.

Esta experiência histórica e espiritual, profundamente encarnada no contexto de Tessalônica, é também um espelho para a igreja contemporânea que busca relevância em ambientes urbanos plurais, competitivos e, não raro, hostis. O Fator Tessalônica nasce desse terreno de incerteza e desafio, convidando a igreja de hoje a recuperar a coragem de testemunhar com alegria, resiliência e esperança, não apesar da oposição, mas exatamente por causa dela.

### **2.3 Estrutura Teológica e Missional das Cartas**

A teologia paulina expressa nas cartas aos tessalonicenses revela uma arquitetura pastoral singular, cujo alicerce é a interação viva entre doutrina, ética e missão. Não se trata de tratados sistemáticos, mas de cartas de cuidado, orientação e formação de uma comunidade sob tensão. Bruce (1982, p. xxviii) observa que 1 e 2 Tessalonicenses são documentos onde a urgência pastoral se encontra com uma escatologia vívida e uma eclesiologia de presença pública. Para Paulo, a missão nunca é apêndice, mas essência da vida cristã.

O primeiro elemento estruturante é a tríade fé, amor e esperança (1Ts 1:3; 5:8), que, como Fee (2009, p. 301) nota, serve tanto de diagnóstico da vitalidade espiritual da igreja quanto de antídoto contra as tentações do ambiente. A fé, ancorada no evangelho anunciado e recebido “não somente em palavra, mas também em poder, no Espírito Santo e em plena convicção” (1Ts 1:5), funda a identidade cristã. O amor, manifestado em serviço mútuo, hospitalidade e solidariedade (1Ts 4:9-10), desafia os modelos sociais excludentes da cidade e reconfigura os vínculos de pertença. A esperança, por sua vez, não é fuga do presente, mas força que sustenta a ética do cotidiano, pois projeta a vida cristã para além das perdas e sofrimentos imediatos (1Ts 4:13-18).

Holmes (2011, p. 12) argumenta que a teologia tessalonicense é intrinsecamente missional porque, em vez de retrair-se diante da hostilidade, a igreja é chamada a “fazer ressoar” a palavra do Senhor em toda a região (1Ts 1:8). Aqui, missão não é apenas proclamação verbal, mas testemunho de uma vida alternativa no meio da cidade. As exortações de Paulo à santidade, ao trabalho honesto, à rejeição do ócio e à prática da paz (1Ts 4:11-12; 5:13-15) têm sentido missional: a igreja se torna visível exatamente na diferença ética e relacional que produz.

Donfried (2000, p. 215) nota que a escatologia perpassa toda a experiência cristã tessalonicense, servindo de lente para interpretar tanto o sofrimento presente quanto a esperança futura. O ensino sobre a volta do Senhor (1Ts 4:13–5:11; 2Ts 1:5–2:12) não é mera especulação apocalíptica, mas motivação para perseverança, santidade e engajamento. A iminência do retorno de Cristo não desmobiliza a igreja, mas a mobiliza para uma vida de expectativa ativa, resistência ao desânimo e compromisso radical com o evangelho.

A estrutura missional das cartas também se expressa no compromisso com o discipulado integral. Malherbe (1987, p. 23) enfatiza que Paulo não apenas instrui, mas modela, visitando, enviando representantes e escrevendo para fortalecer a fé, corrigir desvios e animar a prática. O discipulado aqui é comunitário, relacional e encarnacional: todos são responsáveis uns pelos outros, e cada membro é chamado a viver de modo digno de Deus (1Ts 2:12).

Esse padrão relacional e missionário se distingue dos modelos contemporâneos de religiosidade privatizada. Barclay (2011, p. 126) destaca que, para Paulo, não há evangelho verdadeiro sem comunidade visível, não há esperança escatológica sem ética presente, e não há missão sem sofrimento. A tensão entre alegria e tribulação (1Ts 1:6) torna-se o ambiente de amadurecimento e de testemunho mais eloquente da igreja tessalônica.

Nessa arquitetura teológica, a igreja emerge como uma “comunidade enviada” (Wright, 2006, p. 45), cuja vocação é ser luz no contexto das trevas culturais, ética nas relações públicas e esperança para além do horizonte imediato. A natureza missional da igreja é evidenciada não apenas em seu crescimento, mas em sua fidelidade sob pressão, em seu testemunho de unidade e serviço, e em sua capacidade de transformar hostilidade em palco para a manifestação do amor e do poder de Deus.

A estrutura teológica e missional das cartas, portanto, não é mero pano de fundo: ela é o segredo do Fator Tessalônica, pois revela uma igreja cujo vigor não depende de recursos, estabilidade ou reconhecimento social, mas da intensidade com que fé, amor e esperança são vividos no cotidiano, em meio a desafios reais, com os olhos sempre fixos na promessa do Senhor que virá.

## **2.4 Análise Exegética Detalhada**

Analisar as cartas paulinas aos tessalonicenses é confrontar um texto que opera em múltiplas camadas de significado, em que cada expressão carrega consigo uma bagagem cultural, teológica e pastoral. Abraham Malherbe (1987, p. 19) afirma que não se trata de um simples exercício de filologia, mas de “discernir o tecido vivo de uma igreja jovem, formada em meio à tensão entre continuidade com as Escrituras judaicas e ruptura com o mundo gentílico”. Malherbe enxerga no texto tessalônico um convite a escutar as ressonâncias históricas, culturais e espirituais que permeiam cada linha.

Gordon Fee (2009, p. 299) observa que as epístolas a Tessalônica não foram produzidas no isolamento, mas em resposta direta a demandas urgentes, inquietações éticas e teológicas de uma comunidade real, situada em um ambiente hostil e plural. Fee destaca que cada elemento da correspondência foi entrelaçado de propósito pastoral, visando não apenas corrigir desvios ou informar, mas formar o ethos de uma igreja em construção.

F.F. Bruce (1982, p. xxvii) ressalta que a genialidade de Paulo reside em conseguir costurar temas universais como esperança escatológica, ética do trabalho, sofrimento e solidariedade em uma techedura literária concisa, precisa e profundamente orientada ao cotidiano da comunidade. Segundo Bruce, as cartas não são tratados teológicos abstratos, mas um verdadeiro manual de sobrevivência para a igreja que vive às margens de um império que tudo relativiza, subjugando a fé à esfera do privado.

Nesse sentido, o exame exegético destas cartas exige rigor e sensibilidade para perceber o movimento contínuo de Paulo entre as dimensões do já e do ainda não da experiência cristã. Donfried (2000, p. 210) aponta que a escatologia tessalônica é mais do que um conjunto de doutrinas sobre o fim dos tempos. Trata-se de uma lente que reconfigura toda a ética, o trabalho, o sofrimento e a esperança. O futuro escatológico, aqui, irrompe o presente e obriga os crentes a viverem como cidadãos do Reino antes do tempo.

Michael Horton (2011, p. 154) observa que o modo como Paulo estrutura a correspondência, alternando entre exortação, ação de graças, ensino e oração, revela uma preocupação não só em resolver dúvidas pontuais, mas em inculcar uma cosmovisão enraizada no evangelho da graça soberana. Para Horton, é precisamente esta visão cristocêntrica, fundada na centralidade da promessa e do cumprimento em Cristo, que permite à igreja tessalônica enfrentar as ambiguidades morais e as pressões culturais de uma cidade profundamente plural.

Beverly Gaventa (1998, p. 52) enfatiza a coragem existencial presente em cada passagem, pois Paulo não evita as sombras da morte, do luto, da dúvida, mas atravessa esses temas apontando para a esperança última da ressurreição e da parousia. Segundo Gaventa, a densidade pastoral da carta só é compreendida quando se reconhece o quanto ela foi escrita sob o peso da urgência e do amor por uma comunidade ferida.

Anthony Thiselton (2000, p. 88) propõe que a força do texto tessalônico está em sua performatividade comunitária. As palavras de Paulo não apenas informam, mas criam realidade, dando forma a uma nova identidade coletiva. Os vocábulos escolhidos, os paralelos com a Septuaginta, as referências à tradição profética, tudo é mobilizado para engendrar uma igreja cuja fé é ao mesmo tempo resistência e missão.

Wayne Meeks (1983, p. 87) destaca o caráter profundamente contracultural da ética proposta nas cartas. Enquanto a cultura dominante valorizava o status, o clientelismo e a manutenção das hierarquias sociais, Paulo constrói uma alternativa baseada na mutualidade, no trabalho honesto, na solidariedade e na abertura ao sofrimento como via de maturidade.

Richard Hays (1997, p. 111) observa que o recurso contínuo à Escritura Hebraica serve não apenas como prova de autoridade, mas como pano de fundo

narrativo que permite à comunidade tessalonicense se perceber como parte de uma grande história de redenção. A reapropriação de termos como *ekklēsia* e a inversão do vocabulário cívico são movimentos deliberados de subversão cultural, que inscrevem a igreja em uma nova narrativa pública.

Leon Morris (1984, p. 47) e Craig Keener (2012, p. 403) ressaltam a densidade escatológica da correspondência. O horizonte da *parousia* não é uma fuga do mundo, mas um chamado à santidade e à missão. Como diz Morris, a esperança do retorno de Cristo se traduz em ética prática, e Keener complementa que é a expectativa do Reino vindouro que arma os crentes com coragem para viverem contra a correnteza do tempo presente.

Ao traçar esse panorama, percebemos que a análise exegética das cartas tessalonicenses não se esgota em questões filológicas ou históricas. Trata-se de mergulhar em uma dinâmica de tensão criativa entre passado, presente e futuro, entre contexto e transcendência, entre identidade e missão. O que emerge é um mosaico vibrante, em que cada palavra, saudação ou advertência ecoa a sabedoria de uma comunidade que ousou viver o evangelho na contramão de seu tempo.

O leitor contemporâneo, portanto, encontra nestas cartas não um relicário de doutrinas, mas um roteiro de formação espiritual e missional, capaz de inspirar comunidades a encarar os desafios de um mundo fragmentado, secular e marcado pela idolatria de novos deuses. Ben Witherington III (2006, p. 65) afirma que Paulo não oferece receitas, mas convoca a igreja a ser laboratório do Reino, onde fé, amor e esperança se tornam visíveis, tangíveis e transformadores.

Esta análise exegética detalhada, à luz dos grandes intérpretes e das tensões presentes nas cartas, permitirá, nos próximos pontos, examinar com minúcia o vocabulário, os paralelos bíblicos, as implicações éticas e teológicas, além das aplicações para a igreja contemporânea, desvelando, assim, o verdadeiro coração do Fator Tessalônica.

#### **2.4.1. Vocabulário Grego e Expressões-Chave**

Um exame verdadeiramente exegético das cartas aos tessalonicenses não pode ignorar o poder formativo e simbólico do vocabulário grego. Paulo, como mestre da retórica e conhecedor das Escrituras hebraicas, seleciona palavras de profundo peso teológico e sociocultural, cuidadosamente costurando, em cada termo, uma teologia do cotidiano capaz de sustentar uma igreja em meio à adversidade.

A tríade inicial de 1Ts 1:3 já introduz uma revolução semântica. “Ἔργον τῆς πίστεως καὶ κόπος τῆς ἀγάπης καὶ ὑπομονὴ τῆς ἐλπίδος” (*ergon tēs pisteōs, kopos tēs agapēs, hypomonē tēs elpidos*) transcende o uso tradicional. “Ergon” (obra, ação) aplicado à fé, desafia o dualismo grego entre pensamento e prática,

pois fé bíblica se traduz em obras públicas, visíveis, e não em mera crença interior (cf. Dunn, 1998, p. 106). “Kopos” (trabalho árduo) associado ao amor aponta para uma ética sacrificial, onde amor se mede não pelo sentimento, mas pela disposição de investir-se no outro até o limite do esgotamento, tema fortemente presente em todo o corpus paulino (Morris, 1984, p. 55).

Já “hypomonē” (ὑπομονή), o termo para perseverança, é tratado por Fee (2009, p. 301) como o “cerne da espiritualidade apostólica”, porque envolve uma espera paciente, não passiva, mas cheia de expectativa escatológica. D.A. Carson (2013, p. 247) acrescenta que, no contexto greco-romano, hypomonē era associada à virtude dos mártires e atletas, mas Paulo a reorienta para o âmbito comunitário, onde a perseverança não é apenas suportar, mas sustentar uns aos outros até a chegada do Senhor.

No termo “ἐκκλησία” (ekklēsia), Paulo opera uma reconfiguração radical. Bruce (1982, p. xxx) lembra que, na polis grega, ekklēsia designava a assembleia de cidadãos livres, mas Paulo transporta esse conceito para um novo paradigma: a assembleia convocada não pela linhagem sanguínea, mas pela ação graciosa de Deus em Cristo. William Barclay (1974, p. 33) observa que essa apropriação do termo cria uma tensão com a sociedade tessalônica, pois declara uma nova cidadania que relativiza todas as demais identidades.

O verbo “ἐπιστρέφειν” (epistrephō), “converter-se”, em 1Ts 1:9, é central para a identidade tessalônica. Malherbe (1987, p. 73) enfatiza que tal verbo carrega a ideia de uma guinada radical, um ato público de recusa aos “εἰδώλων” (eidōlōn, ídolos). No contexto social da cidade, essa conversão significava alienação dos rituais públicos, dos banquetes em honra às divindades locais e das redes econômicas construídas em torno dos templos. Gorman (2016, p. 123) expande a análise ao mostrar que epistrephō implica não só abandonar práticas religiosas, mas também romper laços políticos e econômicos, tornando os crentes vulneráveis à marginalização.

O termo “εἰδώλων” (eidōlōn) merece menção especial. Não era apenas uma palavra religiosa, mas indicava todo um sistema de valores, práticas e alianças que sustentavam a ordem cívica. John Ziesler (1990, p. 74) aponta que a recusa dos ídolos era entendida como subversão do bem comum, capaz de atrair hostilidade estatal e social.

A escatologia também ganha densidade semântica no uso de “παρουσία” (parousia), recorrente em toda a correspondência (1Ts 2:19, 3:13, 4:15, 5:23). Donfried (2000, p. 215) observa que parousia, nos documentos oficiais do império, era usada para designar a visita triunfal de um rei ou imperador. Ao empregar tal vocábulo para a vinda de Cristo, Paulo produz uma inversão teológica e política: o verdadeiro Senhor não é César, mas Jesus ressuscitado, cuja chegada redefine o tempo, o poder e a esperança. Richard Bauckham (2010, p. 200) reforça que tal linguagem força a comunidade a viver

na tensão entre o “já” e o “ainda não”, ancorando o presente na esperança da consumação futura.

Outra expressão decisiva aparece em 1Ts 4:17, “ἄρπαγησόμεθα” (harpagēsometha, seremos arrebatados). O termo, carregado de simbolismo apocalíptico, sugere uma esperança que transcende a mera sobrevivência, remetendo à transformação total, à comunhão plena com Cristo, mas, como ressalta Gaventa (1998, p. 62), sua função principal é consolar e fortalecer uma igreja enlutada e perseguida.

Ademais, “πνεῦμα” (pneuma, espírito), presente em 1Ts 1:5, “ἐν δυνάμει καὶ ἐν πνεύματι ἁγίῳ” (em poder e no Espírito Santo), articula a dinâmica carismática e missional da igreja. Craig Keener (2012, p. 414) destaca que a experiência do Espírito não era mero adorno devocional, mas força vital que capacitava os crentes a perseverarem diante da hostilidade, mantendo o testemunho público com ousadia.

No campo ético, termos como “ἁγιασμός” (hagiasmos, santidade; 1Ts 4:3, 4:7), “ἀγάπη” (agapē, amor; 1Ts 4:9), e “φιλαδελφία” (philadelphia, amor fraternal; 1Ts 4:9) tecem uma espiritualidade relacional, marcada pela separação do mal, pelo compromisso mútuo e pela integração do novo convertido em uma família alternativa, como aponta Fee (2009, p. 305) e Hays (1997, p. 117). Barclay (1974, p. 85) vê aqui uma “revolução nos valores familiares”, pois a ekklēsia se propõe a criar um espaço de afeto, inclusão e mutualidade jamais experimentado no universo helênico.

Por fim, o vocabulário das cartas não é mero artifício literário, mas instrumento de formação espiritual, social e política. Cada palavra é escolhida para desafiar, consolar, instruir e, sobretudo, criar uma nova realidade comunitária. Anthony Thiselton (2000, p. 89) ressalta que a performatividade do texto, ou seja, sua capacidade de gerar aquilo que enuncia, é a marca do gênio paulino: ao nomear, Paulo cria o mundo que deseja ver.

Integrando o testemunho dos intérpretes antigos e modernos, fica evidente que a densidade vocabular das cartas aos tessalonicenses oferece um roteiro para comunidades contemporâneas redescobrirem, em cada termo, a força transformadora do evangelho. A ekklēsia que nasce da conversão (epistrephō), vive em perseverança (hypomonē), caminha em santidade (hagiasmos), e espera ativamente a parousia, torna-se laboratório de esperança e resistência no coração de qualquer cidade, em qualquer tempo.

#### **2.4.2 Paralelos Bíblicos e Implicações Teológicas**

O fenômeno da conversão “dos ídolos para Deus” em 1 Tessalonicenses 1:9 não é apenas um evento individual, mas a irrupção de um novo modo de ser comunidade, como observa Malherbe (1987, p. 73), gerando implicações sociais, políticas e econômicas que se tornam perceptíveis e até ameaçadoras no

contexto urbano de Tessalônica. O termo grego *epistrophō* indica não só um movimento religioso, mas uma metanoia pública, um deslocamento existencial que redesenha os contornos da identidade e da pertença social. Paulo, ao usar este termo, ressoa a denúncia profética de Isaías 44:9-20 e Jeremias 2:11, onde idolatria é a alienação fundamental do ser humano, causa primária do desvio ético e da injustiça estrutural. Brueggemann (1997, p. 185) aprofunda esse ponto ao lembrar que “os ídolos sempre sustentam e legitimam sistemas opressores” e a conversão genuína implica o dismantelamento dessas lealdades, com efeitos práticos na ética do trabalho, nas relações familiares e até na economia local.

O eco veterotestamentário não é mero adorno. Ele é, na verdade, o ambiente conceitual em que Paulo ancora sua teologia. Ben Witherington III (2006, p. 311) destaca que, para o apóstolo, abandonar os ídolos é subverter as estruturas que conferem sentido, honra e segurança à cidade gentílica. É nesse abalo de fundamentos que se manifesta o caráter profundamente contracultural do evangelho, fazendo do discipulado cristão uma ruptura visível com as alianças religiosas, políticas e econômicas da pólis. J. I. Packer (1996, p. 73), analisando a antropologia paulina, observa que idolatria, para Paulo, é o deslocamento do centro da adoração do Criador para qualquer elemento da criação, o que gera não só miséria espiritual, mas desordem social e moral.

Quando Paulo aborda a esperança escatológica em 1 Tessalonicenses 4:13-18, ele opera um duplo movimento hermenêutico: vincula a promessa da ressurreição à tradição apocalíptica de Daniel 12:2 e à proclamação central do querigma cristão, sobretudo como sintetizado em 1Coríntios 15:20-28. Ao exortar os tessalonicenses a não se entristecerem “como os demais que não têm esperança”, Paulo não incentiva alienação do presente, mas convoca a comunidade a uma vida corajosa e solidária em meio ao sofrimento. Beverly Gaventa (1998, p. 52) salienta que a esperança escatológica cristã é sempre resistência: ela produz uma ética alternativa, pois quem vive à luz da ressurreição enfrenta as adversidades com horizonte ampliado e energia renovada para o serviço.

A dimensão prática dessa fé aparece de modo vívido nas instruções sobre o trabalho e a solidariedade em 2 Tessalonicenses 3:6-13. Meeks (1983, p. 87) nota que a ética laboral paulina é resposta direta a contextos urbanos marcados por desigualdade, dependência e ociosidade destrutiva. O trabalho, para Paulo, não é mera sobrevivência, mas vocação divina, um chamado a participar do cuidado com o mundo e do sustento da comunidade, em oposição tanto ao desprezo aristocrático romano quanto ao parasitismo de certos grupos religiosos de seu tempo. Timothy Keller (2014, p. 162), lendo Paulo nesse ponto, argumenta que a dignidade do trabalho na comunidade cristã é manifestação concreta do Reino de Deus, integrando fé e ação, espiritualidade e vida cotidiana.

Já a tríade “fé, amor e esperança” (1Ts 1:3), ecoando Colossenses 1:4-5 e 1Coríntios 13:13, é reinterpretada no ambiente tessalonicense para além de uma abstração devocional. A análise de Andrew Lincoln (2012, p. 121) demonstra que Paulo concebe fé como adesão ativa e corajosa ao evangelho, amor como serviço sacrificial e esperança como fundamento prático de resiliência e renovação moral. No contexto tessalonicense, estas virtudes servem de antídoto contra a fragmentação social e o individualismo competitivo, alimentando uma comunidade cuja missão não se esgota na autopreservação, mas transborda em generosidade e testemunho público.

Ao reler esses temas na tradição reformada, Herman Bavinck (2004, p. 201) enfatiza que a conversão bíblica nunca é dualista, separando o espiritual do social, mas envolve todo o ser humano e todas as esferas da vida. Para Bavinck, o evangelho transforma culturas ao transformar pessoas e suas práticas cotidianas, justamente o que se observa em Tessalônica. Além disso, Kevin Vanhoozer (2005, p. 324) destaca que o drama da conversão neotestamentária é sempre corporativo, pois a igreja, ao romper com os ídolos, assume para si a missão profética de desafiar e renovar as imaginações coletivas.

A partir dessa análise, fica evidente que o Fator Tessalônica não é um slogan eclesialístico, mas uma síntese de dinamismo missionário, coragem contracultural e esperança radicalmente encarnada. A conversão dos ídolos para Deus, a esperança escatológica e a ética laboriosa e solidária se entrelaçam numa espiritualidade integral, que desafia não só as estruturas do mundo antigo, mas também as idolatrias, ansiedades e injustiças de nosso tempo. Como diz D. A. Carson (2012, p. 407), a igreja viva é aquela que consegue, em cada geração, traduzir o chamado à santidade em renovação social e serviço amoroso, demonstrando que o evangelho é sempre poder de Deus para a transformação pessoal e coletiva.

### **2.4.3 Aplicações Contemporâneas**

A exegese das cartas aos tessalonicenses oferece uma matriz inestimável para o discernimento e a renovação da igreja em nossos dias, especialmente diante dos desafios postos pela pluralidade religiosa, pelo avanço do secularismo e pelas novas configurações da idolatria. Assim como Tessalônica era uma cidade atravessada por múltiplas lealdades, marcada por tensão entre tradição e inovação, entre pressões sociais e busca por sentido, também o cenário urbano contemporâneo desafia a igreja a reimaginar sua vocação e presença pública.

Neste horizonte, a espiritualidade robusta que Paulo propõe emerge como antídoto necessário ao esvaziamento da fé diante da cultura do desempenho, da ansiedade do consumo e da fragmentação das relações humanas. Timothy George (2013, p. 91) aponta que a carta aos tessalonicenses

é uma advertência contra o nominalismo religioso e um convite à autenticidade, ao testemunho visível e à coragem de assumir publicamente o seguimento de Cristo mesmo sob risco de rejeição. Não se trata apenas de resistir, mas de florescer, enraizando-se no evangelho de tal modo que a igreja se torne sinal de esperança, justiça e reconciliação em meio ao caos social.

O compromisso com a esperança escatológica, central no pensamento paulino, precisa ser resgatado em nossas comunidades, não como fuga da história, mas como fundamento de ação transformadora. Michael Goheen (2011, p. 218) defende que a esperança do retorno de Cristo gera um ethos de urgência missionária, criatividade cultural e serviço abnegado, pois quem espera o futuro de Deus não se acomoda às injustiças do presente. A igreja, por sua vez, deve discernir seu tempo, como Paulo ensina em 1Ts 5:1, recusando tanto a acomodação conformista quanto a hostilidade beligerante diante do mundo. Para isso, a fé tessalônica serve de modelo: coragem para romper com velhas lealdades, disposição para sofrer por amor a Cristo e criatividade para viver o evangelho de modo relacional, público e contagiante.

Nessa direção, John Webster (2016, p. 183) destaca que a ética relacional do evangelho implica criar comunidades de graça, capazes de perdoar, incluir e servir, revelando uma alternativa plausível às formas empobrecidas de pertencimento oferecidas pela sociedade de consumo e pelo individualismo moderno. A vida cristã, quando encarnada nos moldes do Fator Tessalônica, recupera o vigor de uma fé integral e contracultural, que desafia não apenas as estruturas religiosas tradicionais, mas também os sistemas de poder, exclusão e idolatria que operam de modo quase invisível em nossa cultura.

A missão relevante e transformadora, portanto, não é fruto de estratégias de marketing eclesial, mas do reencontro com o núcleo do evangelho: a reconciliação com Deus, a criação de novas formas de comunidade e o anúncio de uma esperança que resiste ao desespero coletivo. Como pontua Christopher J. H. Wright (2010, p. 211), somente uma igreja profundamente enraizada em Cristo pode responder com fidelidade e criatividade aos dilemas contemporâneos, tornando-se de fato “luz para as nações” no sentido bíblico e missional.

Por fim, como sintetiza Sinclair Ferguson (2007, p. 264), o verdadeiro teste de uma igreja viva não está em sua capacidade de adaptar-se a cada moda cultural, mas em sua disposição de perseverar, amar e testemunhar com alegria mesmo quando isso significa nadar contra a corrente. O Fator Tessalônica, à luz dessa análise exegética e teológica, permanece um convite urgente para que comunidades cristãs contemporâneas, pequenas ou grandes, novas ou antigas, possam não apenas sobreviver, mas florescer e transformar suas cidades pela força revolucionária da esperança, do amor e da fé em Jesus Cristo.

## 2.5. O que é o Fator Tessalônica? Definição, Natureza e Elementos Constitutivos

O Fator Tessalônica pode ser compreendido como um paradigma teológico e missional de caráter normativo, emergente tanto da narrativa de Atos 17 quanto das epístolas paulinas dirigidas à comunidade de Tessalônica. Esse paradigma ilumina a natureza da igreja e sua vocação em qualquer tempo ou lugar, revelando que a missão cristã não é um apêndice da vida eclesial, mas a própria essência da existência da igreja. Em sua raiz, o Fator Tessalônica expressa como uma comunidade jovem, minoritária e aparentemente frágil, foi capaz de produzir um impacto missionário duradouro e transformador, irradiando o evangelho em toda a Macedônia e além (1Ts 1:8).

Trata-se, portanto, de um conceito que transcende a mera descrição histórica de um episódio do primeiro século. O que emerge das cartas paulinas não é apenas uma fotografia de uma igreja em circunstâncias específicas, mas um modelo paradigmático que oferece às comunidades cristãs de todos os tempos um espelho e um desafio: viver de modo fiel ao evangelho em meio ao pluralismo cultural, à perseguição social e às adversidades espirituais. Em termos teológicos, o Fator Tessalônica constitui a síntese de quatro dimensões interdependentes que, quando vividas em conjunto, configuram uma comunidade cristã autêntica, resiliente e transformadora.

Essas quatro dimensões; identidade contrastante, comunidade fraterna e laboriosa, esperança escatológica atuante e testemunho integral e expansivo, não representam elementos isolados, mas aspectos complementares que se sustentam mutuamente. Juntas, elas desenham o contorno de uma eclesiologia missional que permanece válida tanto para os contextos urbanos do século I quanto para os desafios pós-modernos do século XXI.

**Em primeiro lugar**, a identidade contrastante (1Ts 1:9–10) aponta para a ruptura radical da igreja tessalonicense com o ambiente religioso de sua época. A conversão descrita por Paulo não foi apenas uma mudança interna ou espiritual, mas uma redefinição pública da existência. Abandonar os ídolos significava desafiar as estruturas religiosas, culturais e até políticas da cidade, uma vez que os cultos aos deuses estavam entrelaçados com a vida cívica e comercial. Essa decisão não apenas os colocava em rota de colisão com o status quo, mas também moldava uma comunidade que encarnava, de forma visível, uma alternativa cultural fundamentada no senhorio de Cristo. Essa identidade contrastante ensina à igreja contemporânea que não há missão sem diferenciação, e que fidelidade ao evangelho implica confrontar ídolos antigos e modernos — do consumismo ao individualismo, da idolatria do poder às falsas seguranças da sociedade secularizada.

**Em segundo lugar**, a Comunidade e Testemunho Visível (1Ts 1:3–5; 7–8; 4:9–12) revela que a missão não é sustentada por estratégias institucionais

sofisticadas, mas pela força do amor mútuo e da vida cotidiana. Paulo elogia a fraternidade tessalonicense, mas os exorta a crescer ainda mais, para que sua fé se tornasse visível diante dos de fora. Em uma sociedade marcada pelo patronato e pela dependência, a ética do trabalho honrado e do cuidado mútuo transformava-se em testemunho concreto do evangelho. A comunidade tessalonicense não era apenas um grupo religioso; era uma rede de solidariedade que encarnava uma nova forma de viver, onde fé, amor e trabalho eram dimensões inseparáveis. Para a igreja de hoje, esse aspecto recorda que missionalidade exige uma vida comunitária robusta, capaz de resistir às pressões externas não por meio da força institucional, mas pela integridade relacional e pela prática diária do amor.

**O terceiro elemento é** a esperança escatológica atuante (1Ts 1:3; 4:13–18). Longe de produzir escapismo, essa esperança conferia à comunidade tessalonicense coragem e perseverança diante da perseguição. O horizonte do retorno de Cristo moldava sua ética presente, dando-lhes a capacidade de transformar o sofrimento em maturidade espiritual. Essa esperança escatológica os impedia de sucumbir ao desespero do ambiente helenístico, marcado pelo fatalismo, e os capacitava a viver em resiliência e alegria, mesmo diante de hostilidade. Para a igreja contemporânea, em um tempo marcado por crises sociais, políticas e ecológicas, a esperança escatológica continua sendo motor ético indispensável: ela não aliena, mas fortalece a ação no mundo, oferecendo uma visão de futuro que legitima a perseverança no presente.

**Por fim, o quarto traço é** o testemunho expansivo (1Ts 1:8; 5:12–24). Paulo destaca que a fé tessalonicense não permaneceu restrita ao espaço interno da comunidade, mas se espalhou “por toda parte”. Essa expansão não se deveu apenas à proclamação verbal, mas à coerência entre fé professada e vida praticada. O testemunho tessalonicense era integral porque unia liturgia e ética, pregação e solidariedade, espiritualidade e compromisso social. Era também expansivo porque ultrapassava fronteiras geográficas, impactando toda a Macedônia e Acaia. Para a igreja contemporânea, isso significa que a missão não pode se reduzir a discursos internos ou a uma espiritualidade intimista: ela deve transbordar em transformação cultural, impacto social e anúncio visível do evangelho em todos os âmbitos da vida.

Portanto, o Fator Tessalônica emerge como um arquétipo de igreja contracultural e culturalmente relevante. Ele mostra que a vitalidade missional da comunidade cristã não depende de recursos externos, mas da fidelidade interna ao evangelho, da robustez da vida comunitária e da perseverança sustentada pela esperança. Em sua síntese, o paradigma tessalonicense revela a capacidade de uma igreja gerar impacto missionário duradouro não porque se adapta às pressões de sua cultura, mas porque encarna, de forma visível e integral, a realidade do Reino de Deus.

Esse arquétipo desafia a igreja contemporânea a recuperar sua vocação missionária como sinal, instrumento e antecipação do Reino de Deus (NEWBIGIN, 1989), demonstrando que a missão não é apenas o que a igreja faz, mas o que ela é em sua essência (GUDER, 1998). Assim como a igreja de Tessalônica floresceu em meio à perseguição, a igreja atual é chamada a viver o mesmo paradigma em sociedades secularizadas e pós-modernas, tornando-se um testemunho irresistível do evangelho em suas cidades e culturas.

## **PRIMEIRO ELEMENTO: DINÂMICA DE CONVERSÃO E CONTRACULTURA**

### **1. Identidade contrastante (1Ts 1:9–10)**

A primeira marca constitutiva do Fator Tessalônica encontra-se naquilo que podemos chamar de sua identidade contrastante, uma característica profundamente enraizada na experiência de uma conversão radical, pública e inegociável. Essa conversão rompeu, de forma inequívoca, com os ídolos culturais que dominavam a vida religiosa, política e econômica da cidade, estabelecendo em seu lugar uma adesão exclusiva ao Deus vivo e verdadeiro. Paulo, ao escrever aos tessalonicenses, expressa essa realidade com clareza e concisão: *“porque eles mesmos anunciam de nós qual a entrada que tivemos para convosco, e como dos ídolos vos convertestes a Deus, para servir ao Deus vivo e verdadeiro, e para esperar dos céus a seu Filho”* (1Ts 1:9–10). Este breve enunciado contém, em sua estrutura, a essência da identidade cristã: uma ruptura com o passado idolátrico, uma mudança radical de rota e uma nova vida de serviço e esperança em Cristo.

A densidade cultural do termo “ídolos” aqui não pode ser subestimada. Em Tessalônica, uma cidade cosmopolita situada em posição estratégica entre o Oriente e o Ocidente, os cultos pagãos não eram meras opções devocionais particulares, mas constituíam parte inseparável do tecido social. Participar da vida cívica, engajar-se no comércio ou manter laços familiares frequentemente implicava em práticas religiosas vinculadas aos deuses locais e imperiais. Abandonar os ídolos, portanto, não era uma decisão individualizada de foro íntimo, mas uma ruptura visível com o sistema que estruturava a pólis. Era uma afronta à ordem estabelecida, uma denúncia silenciosa da insuficiência das divindades e uma escolha arriscada que comprometia status social, estabilidade econômica e até segurança pessoal. Como observa Malherbe (1987, p. 73), essa decisão custou aos tessalonicenses rejeição, exclusão e perseguição, pois os colocou em rota de colisão com as expectativas tradicionais da cidade.

É nesse contexto que Paulo descreve o processo da conversão como uma verdadeira escada espiritual, composta por três degraus inseparáveis: abandonar os ídolos, converter-se a Deus e servir ao Deus vivo e verdadeiro. Essa escada revela não apenas os movimentos exteriores da fé, mas a lógica teológica profunda pela qual a identidade cristã é gerada.

## 1.1 Abandono dos ídolos

O primeiro degrau da escada descrita por Paulo é o abandono dos ídolos (*apo tōn eidōlōn*, ἀπὸ τῶν εἰδώλων). O termo *eidōlon* significa literalmente “imagem” ou “representação”, mas no contexto greco-romano designava divindades cultuadas em templos, estátuas, símbolos cívicos e até expressões religiosas vinculadas ao culto imperial. Abandonar os ídolos, portanto, não era simplesmente deixar práticas devocionais privadas; tratava-se de romper com toda uma ordem social e religiosa que estruturava a vida cotidiana. Em Tessalônica, importante centro portuário e comercial da Macedônia, a participação em guildas profissionais, associações cívicas e festas públicas estava inevitavelmente atrelada a sacrifícios e rituais pagãos. Assim, ao abandonar os ídolos, os cristãos tessalonicenses não apenas rejeitaram deuses, mas também romperam vínculos com sistemas econômicos, políticos e familiares que lhes garantiam pertencimento social.

Esse abandono envolvia um custo altíssimo. Malherbe (1987, p. 73) observa que a decisão cristã implicou em perda de status, marginalização e conflitos familiares. A ruptura não era apenas espiritual, mas culturalmente visível: significava não participar de cultos obrigatórios, recusar homenagens públicas ao imperador, rejeitar símbolos de proteção espiritual que permeavam até as casas e comércios. Essa decisão era percebida como traição à cidade, afronta às tradições e até risco à prosperidade coletiva, já que a religião cívica era vista como responsável pela proteção dos cidadãos. Assim, o abandono dos ídolos foi o primeiro e mais contundente sinal de que a identidade cristã estava agora em contraste radical com a cultura dominante.

Teologicamente, esse abandono ecoa o primeiro mandamento de Êxodo 20:3 — “*Não terás outros deuses diante de mim*”. Os tessalonicenses, ao romper com os ídolos, estavam não apenas fazendo uma escolha ética, mas reconfigurando sua adoração e redefinindo o centro de sua lealdade. Aqui se revela o caráter contracultural do evangelho: ele não tolera adições superficiais, mas exige morte a um estilo de vida moldado pela idolatria. A fé cristã nasce como uma negação radical de qualquer poder que reivindique o lugar de Deus.

## 1.2 Conversão como mudança de rota

O segundo degrau é a conversão, expressa no verbo grego *epistrephō* (ἐπιστρέφω), que significa literalmente “voltar-se”, “girar-se”, “mudar de direção”. Esse termo era usado tanto em contextos religiosos para indicar retorno a um deus quanto em contextos cotidianos para descrever alguém que muda de caminho. Em Atos 14:15, por exemplo, Paulo convida os gentios a “se voltarem dos ídolos vãos ao Deus vivo”. A ideia é de uma mudança radical de rota — não apenas negar o passado, mas reorientar o presente e o futuro em direção ao Deus verdadeiro.

É fundamental compreender que essa conversão não foi apenas subjetiva, restrita ao interior da consciência. Trata-se de uma reorientação existencial integral, que envolvia identidade, valores, vocações e relações sociais. O cristão tessalonicense não apenas deixou de acreditar nos ídolos, mas assumiu uma nova vida pública centrada em Cristo. Isso significava redefinir suas práticas econômicas, sua ética sexual, seus compromissos cívicos e até suas relações familiares. O ato de “converter-se” não podia ser escondido: era um testemunho visível de lealdade exclusiva a Cristo e, por isso, profundamente contracultural.

Do ponto de vista missiológico, *epistrophō* carrega ainda o sentido de arrependimento ativo. Não basta “descreer” de algo; é necessário “virar-se” para outra realidade. Essa conversão tessalonicense foi, portanto, um processo de negação e afirmação: negação dos ídolos e afirmação do Deus vivo. Nesse sentido, ela revela que a fé cristã é sempre mais do que crença — é um reposicionamento de toda a vida diante do senhorio de Cristo. O contraste não estava apenas em ideias, mas em práticas concretas que distinguiam os cristãos de seus concidadãos.

Assim, a conversão tessalonicense foi contracultural porque não cabia dentro do pluralismo religioso da cidade. Ela não era uma nova opção dentro do mercado de deuses, mas uma ruptura exclusiva e radical, que exigia fidelidade total e pública ao Cristo ressurreto.

### **1.3 Serviço ao Deus vivo e verdadeiro**

O terceiro degrau da escada é o serviço ao Deus vivo e verdadeiro. Aqui, Paulo utiliza o verbo *douleuō* (δουλεύω), cujo sentido central é “servir como escravo”, implicando total submissão, dedicação e obediência. O termo não descreve uma atividade ocasional de culto, mas uma condição permanente de existência: toda a vida passa a ser marcada por serviço contínuo ao Senhor. É importante notar que Paulo não apresenta o evangelho como uma libertação que conduz à autonomia, mas como uma libertação que conduz a um novo senhorio. Se antes os tessalonicenses eram escravos de ídolos que não podiam salvar, agora se tornaram servos do Deus vivo, cuja vida se manifesta e cuja verdade molda a existência.

A expressão “Deus vivo e verdadeiro” (θεῶ ζῶντι καὶ ἀληθινῶ) é carregada de teologia veterotestamentária. No Antigo Testamento, o Deus de Israel é frequentemente contrastado com ídolos mortos e impotentes (cf. Jr 10:10; Sl 115:4–7). Chamá-Lo de “vivo” significa afirmar que Ele age, sustenta e governa a história; chamá-Lo de “verdadeiro” significa declarar que Ele é o único real e confiável, em oposição às falsas divindades. O serviço a esse Deus redefine toda a existência, pois Ele se torna o alvo último da vida.

Esse serviço não era apenas litúrgico, restrito ao culto comunitário. Envolvia a prática cotidiana da fé: trabalhar com honestidade (1Ts 4:11–12),

amar fraternalmente (1Ts 4:9), perseverar em meio à perseguição (1Ts 2:14), viver em santidade (1Ts 4:3–7). O serviço tessalonicense era integral: unia ética, espiritualidade, missão e comunidade. Assim, o ápice da escada não é apenas a negação dos ídolos, nem apenas a conversão interior, mas uma vida inteira reorganizada em função do Deus vivo.

Do ponto de vista missional, esse serviço tornava-se testemunho público. Ao viver para servir a Deus, os tessalonicenses mostravam que sua lealdade última não estava na cidade, no império ou nos deuses locais, mas em Cristo. Isso constituía uma proclamação silenciosa, mas poderosa, de que a verdadeira liberdade está em servir ao Senhor.

Assim, podemos dizer que a identidade contrastante tessalonicense foi gerada por um processo de negação, reorientação e dedicação. Eles primeiro negaram os ídolos que sustentavam a ordem cultural; em seguida, reorientaram sua rota de vida, convertendo-se radicalmente a Deus; e, finalmente, passaram a viver em função de um novo alvo, servindo de forma plena ao Deus vivo. Essa dinâmica não apenas redefiniu suas vidas individuais, mas constituiu uma comunidade inteira que encarnava, de forma coletiva, a contracultura do Reino de Deus.

No contexto contemporâneo, essa identidade lança um chamado profético. Os ídolos modernos; consumismo, individualismo, nacionalismo, hedonismo, tecnologia, poder e sucesso, exigem devoção e moldam sociedades inteiras. Como recorda John Stott (2013, p. 115), “os ídolos mudam de forma, mas não de essência; continuam sendo substitutos de Deus que exigem devoção e prometem vida, mas entregam escravidão e morte.” Abandonar esses ídolos, converter-se a Deus e servi-Lo com exclusividade significa que a igreja deve resistir à tentação de sincretismo e viver como sinal visível de uma realidade alternativa: o Reino de Cristo.

É importante enfatizar que essa contracultura cristã não se traduz em sectarismo ou hostilidade contra a sociedade, mas em uma vida marcada por coragem, clareza e amor. A identidade contrastante não isola, mas testemunha; não afasta, mas oferece alternativa; não nega o mundo, mas o confronta com a possibilidade de uma vida plena em Cristo. Nesse sentido, a igreja tessalonicense se tornou um sinal vivo do Reino de Deus em meio ao pluralismo cultural e religioso, encarnando a verdade de que fidelidade ao evangelho significa viver em contraste radical com os ídolos de cada tempo, ainda que isso custe rejeição, perda social ou perseguição.

Portanto, a identidade contrastante da igreja de Tessalônica não é apenas uma descrição histórica de um grupo do primeiro século, mas um paradigma permanente para a igreja em todos os tempos e culturas. O Fator Tessalônica começa exatamente aqui: na coragem de rejeitar os ídolos, mudar

radicalmente de rota e viver em serviço ao Deus vivo, configurando-se como uma comunidade alternativa do Reino, no coração das culturas humanas.

## **SEGUNDO ELEMENTO: COMUNIDADE E TESTEMUNHO VISÍVEL**

### **2. Comunidade e Testemunho Visível (1Ts 1:3–5; 7–8; 4:9–12)**

A comunidade tessalonicense não era apenas um agrupamento religioso entre tantos outros que floresciam no mundo greco-romano do primeiro século. Ela não se resumia a uma associação devocional ou a uma assembleia de pessoas que compartilhavam certas convicções espirituais. Ao contrário, sua própria existência, forma de vida e modo de se relacionar tornaram-se sinal visível, plausível e verificável da eleição de Deus. Paulo não fundamenta essa convicção em impressões subjetivas ou em experiências isoladas, mas nos frutos concretos e consistentes que percebia na vida deles.

Ele recorda, diante de Deus, não apenas declarações formais de fé, mas um padrão de vida que evidenciava transformação real. Essa lembrança é parte essencial da oração paulina: ele trazia à memória, na presença do Pai, a autenticidade do testemunho tessalonicense, que não se apoiava em discursos ou fórmulas litúrgicas, mas em uma prática encarnada. Em suas palavras:

*“<sup>3</sup> lembrando-nos, diante do nosso Deus e Pai, da operosidade da fé que vocês têm, da dedicação do amor de vocês e da firmeza da esperança que têm em nosso Senhor Jesus Cristo. <sup>4</sup> Sabemos, irmãos amados por Deus, que ele os escolheu,<sup>5</sup> porque o nosso evangelho não chegou a vocês somente em palavra, mas também em poder, no Espírito Santo e em plena convicção...” (1Ts 1:3–5).*

Desde os primórdios de sua história, portanto, os tessalonicenses foram testemunho encarnado do que significa ser o povo eleito de Deus. Sua vida comunitária, marcada por fé que operava, amor que se desgastava e esperança que perseverava, constituía confirmação palpável da eleição divina. Paulo reconhece que ali havia algo que ultrapassava a capacidade humana: o evangelho não se reduziu a retórica, mas revelou-se como poder transformador do Espírito Santo.

#### **2.1 A demonstração concreta: fé, amor e esperança**

Ao descrever a essência dessa comunidade, Paulo utiliza um tripé teológico e existencial que se tornou característico de sua teologia: fé, amor e esperança (1:3). Não se trata de virtudes abstratas, idealizadas ou restritas ao campo interior da subjetividade. Pelo contrário, são realidades encarnadas, que ganham carne e osso na vida cotidiana.

- **Fé operosa (ergon tēs pisteōs):** O termo *ergon* (ἔργον) remete a trabalho, obra, produção. Para Paulo, a fé autêntica nunca permanece inativa ou meramente contemplativa; ela **gera frutos**,

modifica o agir, reconfigura prioridades e se expressa em obras concretas. Não é mero assentimento intelectual ou racionalismo religioso, mas confiança viva que se traduz em transformação prática.

- **Amor dedicado (kopos tēs agapēs):** O substantivo *kopos* (κόπος) não designa apenas um esforço comum, mas o trabalho árduo até a fadiga, o desgaste sacrificial em benefício de outros. O amor cristão não é sentimentalismo barato, mas praxis concreta que implica suor, renúncia e entrega. A *agapē* (ἀγάπη) paulina é uma disposição ativa de se doar, mesmo quando isso exige sacrifício pessoal.

- **Esperança firme (hypomonē tēs elpidos):** O termo *hypomonē* (ὑπομονή) indica perseverança, resistência paciente diante de pressões externas e sofrimentos. Não é uma esperança frágil ou meramente utópica, mas uma **esperança que suporta**, que se mantém inabalável em meio à perseguição, porque está ancorada no Cristo ressurreto e em suas promessas. Essa esperança reorienta o olhar para o futuro e confere sentido à perseverança no presente.

Esse trípede de fé, amor e esperança não é acidental ou periférico, mas **constitui evidência tangível da autenticidade da fé cristã**. Paulo não se contenta com discursos: ele reconhece que a fé verdadeira deve ser visível em obras; o amor verdadeiro deve se expressar em sacrifício; a esperança verdadeira deve permanecer estável diante das adversidades.

Por isso, ao observar os tessalonicenses, Paulo não apenas se alegra, mas testemunha o agir da graça. Essas marcas demonstravam que eles haviam sido alcançados pelo evangelho de modo integral, confirmando que sua fé não era superficial, mas fruto de uma obra divina.

## 2.2 A consequência: certeza da eleição

Diante desse testemunho, Paulo pode afirmar com convicção e sem hesitação: “Sabemos... que ele os escolheu” (1:4). Aqui, o verbo *eklegomai* (ἐκλέγομαι) carrega a força da teologia paulina da eleição: trata-se de uma escolha soberana e graciosa, realizada por Deus desde antes da fundação do mundo, não com base em méritos humanos, mas no beneplácito de sua vontade (cf. Ef 1:4–5).

O que é notável em 1Ts 1:4 é que essa eleição não é apresentada como especulação metafísica ou como doutrina abstrata, mas como realidade verificável. A vida marcada pela fé operosa, pelo amor sacrificial e pela esperança perseverante é prova de que eles são o povo amado de Deus. Paulo não diz que supõe ou imagina; ele sabe (*oidamen*, οἶδαμεν).

Essa certeza apostólica não nasce de especulação filosófica nem de mero otimismo humano, mas da observação pastoral de frutos objetivos. O decreto eterno de Deus, invisível aos olhos humanos, manifesta-se

concretamente na transformação da vida comunitária. A eleição, portanto, não é apenas um mistério inacessível, mas uma realidade que pode ser percebida pelos sinais claros da graça atuando em uma comunidade.

Assim, os tessalonicenses tornaram-se prova viva do amor eletivo de Deus. Sua perseverança, seu amor sacrificial e sua fé operosa não podiam ser explicados pela lógica da cultura ou pela força da retórica de Paulo, mas apenas pela intervenção divina. Essa convicção dá a Paulo não apenas alegria, mas também segurança apostólica de que estava diante de um povo realmente chamado, transformado e selado pelo Espírito.

### 2.3 O evangelho em poder (1Ts 1:5)

Paulo faz questão de esclarecer que a transformação tessalonicense não pode ser atribuída apenas à qualidade de sua pregação ou à receptividade natural dos ouvintes. Ele escreve:

“o nosso evangelho não chegou a vocês somente em palavra, mas também em poder, no Espírito Santo e em plena convicção” (1Ts 1:5).

Aqui, quatro elementos se articulam de forma inseparável: palavra, poder, Espírito Santo e plena convicção.

1. **Não somente em palavra:** O evangelho certamente é palavra (*logos*), mensagem articulada que pode ser compreendida intelectualmente. Contudo, se ele se reduzisse a uma construção retórica, a fé dos tessalonicenses seria apenas produto de persuasão humana. Paulo rompe com qualquer noção de que a conversão se dá por força de oratória ou por argumentos filosóficos. O evangelho não é mera ideia, mas acontecimento divino que irrompe na história.

2. **Mas também em poder (*dynamis*):** O termo *dynamis* (δύναμις) denota força ativa, eficácia, energia transformadora. Na teologia paulina, ele descreve tanto o poder de Deus manifesto na ressurreição (Rm 1:4; Ef 1:19–20) quanto o poder que acompanha a proclamação do evangelho (Rm 1:16: “o evangelho é o poder de Deus para a salvação de todo aquele que crê”). Para os tessalonicenses, esse poder não foi teórico: rompeu cadeias espirituais, libertou-os da idolatria (1:9) e reconfigurou sua cosmovisão.

3. **No Espírito Santo (*en pneumatī hagiō*):** É o Espírito quem aplica a obra de Cristo e torna eficaz a mensagem. Ele não apenas confirma a palavra, mas regenera, convence, instrui e sela os crentes (cf. Jo 16:8–15; Ef 1:13–14). O termo *en pneumatī* destaca que a ação evangelística não é neutra, mas um ato pneumatológico: é o Espírito quem cria a nova realidade comunitária.

4. **Em plena convicção (*plērophoria*):** Esse termo indica segurança plena, certeza completa, convicção existencial que vai além da persuasão intelectual. Não se trata apenas de o pregador estar convicto, mas de a comunidade ter recebido a palavra com profunda certeza de sua veracidade e poder. Essa convicção não nasce de deduções lógicas, mas da experiência do Espírito confirmando a verdade do evangelho no coração dos ouvintes.

Dessa forma, Paulo evidencia que a fé dos tessalonicenses não era fruto de manipulação ou mera adesão cultural, mas consequência da intervenção sobrenatural de Deus. A eleição, visível nos frutos da comunidade (1:3), encontra sua raiz aqui: o evangelho chegou não como teoria, mas como poder transformador.

A importância missiológica disso é decisiva. No mundo helenístico, abundavam mestres itinerantes, sofistas e pregadores que buscavam discípulos por meio de eloquência e técnicas de convencimento. Ao sublinhar que sua mensagem não dependeu disso, Paulo mostra que a igreja não nasceu de um “mercado religioso”, mas de uma ação soberana do Espírito. Assim, o Fator Tessalônica nos recorda que missão autêntica não se mede pela sofisticação da forma, mas pelo poder de Deus que gera vida nova.

#### **2.4 O caráter paradigmático de “modelo” (*typos*) (1Ts 1:7)**

Após descrever como o evangelho chegou a Tessalônica, Paulo mostra o impacto desse acontecimento:

“de maneira que vos tornastes modelo (*typos*) para todos os crentes na Macedônia e na Acaia” (1Ts 1:7).

O termo grego *typos* (τύπος) possui um campo semântico amplo e rico:

- Originalmente, referia-se à marca deixada por um golpe ou impressão (como o molde em metal ou o carimbo na argila).
- Em seguida, passou a designar uma forma a ser reproduzida, um padrão normativo.
- No uso paulino, pode significar tanto “figura” (cf. Rm 5:14: Adão como *typos* de Cristo) quanto “exemplo a ser seguido” (cf. Fp 3:17).

Aplicado à igreja tessalônica, o termo indica que sua vida comunitária tornou-se impressão visível do evangelho, algo que outros podiam contemplar e imitar. A comunidade não apenas recebeu a palavra, mas encarnou-a de tal modo que se transformou em referência translocal.

Isso tem profundas implicações eclesiológicas. Normalmente, pensamos em modelos de igreja baseados em estruturas, liturgias, números ou estratégias. Paulo, ao contrário, reconhece como modelo uma comunidade pequena,

perseguida e sem poder político, mas cuja coerência de vida era inegável. O paradigma não estava em grandeza institucional, mas na ética vivida (Thiselton, 2000, p. 88).

Assim, a noção de *typos* reforça um princípio missional: a igreja não é apenas proclamadora de um conteúdo, mas encarnação visível desse conteúdo. Ela é chamada a ser plausibilidade social do evangelho, um corpo que, por sua maneira de viver, torna crível a mensagem que anuncia.

Além disso, a expressão “para todos os crentes na Macedônia e na Acaia” indica que o impacto não foi restrito ao local. A igreja de Tessalônica tornou-se paradigma para regiões inteiras. Em um contexto sem meios de comunicação modernos, a reputação da comunidade se espalhou pela força do testemunho.

Isso nos leva a uma lição atual: igrejas não influenciam o mundo apenas por meio de programas ou visibilidade midiática, mas sobretudo por meio da consistência de seu ser. Quando uma comunidade vive fé operosa, amor sacrificial e esperança perseverante, ela se torna *typos*, molde vivo que inspira outros a imitarem o evangelho.

## 2.5 O amor fraternal como ethos comunitário (1Ts 4:9–10)

Paulo escreve:

“Quanto, porém, ao amor fraternal (*philadelphia*), não necessitais que vos escreva, porque vós mesmos sois ensinados por Deus (*theodidaktoi*) a amar-vos uns aos outros; e, na verdade, já o fazeis para com todos os irmãos em toda a Macedônia; mas exortamo-vos, irmãos, a progredirdes cada vez mais” (1Ts 4:9–10).

Aqui, o apóstolo nos introduz a um dos traços mais revolucionários da comunidade cristã: o **amor fraternal como ethos central**.

### 1. O termo *philadelphia* (φιλαδελφία)

- No mundo helenístico, *philadelphia* era um termo fortemente ligado à **vida familiar**. Ele designava o amor entre irmãos de sangue, algo restrito ao espaço privado da casa.
- Ao aplicar esse termo à comunidade cristã, Paulo rompe paradigmas: a igreja passa a ser compreendida como **família alternativa**, composta não por laços biológicos, mas por vínculos espirituais no sangue de Cristo. Escravos e livres, gregos e bárbaros, homens e mulheres agora são chamados a se reconhecer como irmãos e irmãs.
- Esse deslocamento semântico é uma verdadeira revolução social. Enquanto a sociedade romana estava estruturada pelo patronato,

onde relações eram utilitárias e hierárquicas, a comunidade cristã se organizava na lógica da reciprocidade e da graça.

## 2. **O termo theodidaktōi (θεοδιδάκτοι, “ensinados por Deus”)**

- Essa expressão é única em todo o Novo Testamento e carrega um peso teológico imenso. Ela ecoa a promessa de Jeremias 31:33 — “escrevei a minha lei no coração deles” — e Hebreus 8:10 — a nova aliança na qual Deus mesmo seria o instrutor do seu povo.
- O amor cristão não é fruto de convenções sociais ou de códigos morais externos; ele é obra direta do Espírito Santo, que inscreve a lei do amor nos corações regenerados. Assim, o ethos comunitário nasce da graça, não da imposição.

## 3. **Amor como kopos (κόπος, “trabalho árduo”)**

- Já em 1:3, Paulo havia descrito o amor tessalonicense como *kopos tēs agapēs* (“labor do amor”). *Kopos* não significa afeto suave, mas esforço até a exaustão, como o cansaço de quem se sacrifica em prol do outro.
- Isso mostra que o amor cristão não é sentimentalismo, mas praxis. Ele se manifesta em hospitalidade, solidariedade, cuidado mútuo e disposição de sofrer pelo bem do próximo.

## 4. **Amor como plausibilidade missionária**

- Ao dizer que os tessalonicenses já praticavam esse amor “para com todos os irmãos em toda a Macedônia”, Paulo mostra que o ethos fraternal tinha alcance missionário. O amor não se restringia ao espaço interno, mas se tornava visível e inspirador para outras comunidades.
- Esse transbordamento confirma que a comunidade não era apenas grupo fechado, mas cartão de visitas do evangelho. O amor fraternal funcionava como argumento público da autenticidade da fé cristã.

Assim, o *philadelphia* cristão é mais do que virtude privada: é o DNA da comunidade messiânica, sinal de que o evangelho cria uma nova sociedade. O ethos da fraternidade substitui a lógica do patronato e torna-se visibilidade concreta do Reino em meio a uma cultura fragmentada.

### **2.6 O trabalho digno como expressão da fé (1Ts 4:11–12)**

Paulo prossegue sua exortação:

“esforçai-vos (*philotimeisthai*) por viver tranquilamente, cuidar dos vossos próprios negócios e trabalhar com as próprias mãos (*ergazomai*), como

já vos ordenamos; a fim de que andeis dignamente para com os de fora e não necessiteis de coisa alguma” (1Ts 4:11–12).

Aqui, temos uma ética cristã do trabalho que desafia profundamente a cultura helenística.

### 1. **Ambicionar a tranquilidade – *philotimeisthai* (φιλοτιμείσθαι)**

- O verbo *philotimeisthai* significa literalmente “amar a honra” ou “buscar prestígio”. Nas elites greco-romanas, era usado para designar a ambição por glória pública, títulos e reconhecimento.
- Paulo aplica ironicamente o termo para inverter valores: a verdadeira “ambição” do cristão não é prestígio social, mas **sobriedade, simplicidade e vida tranquila**. O evangelho redefine o conceito de honra.

### 2. **Cuidar dos próprios negócios**

- Essa expressão pode aludir a pessoas que, talvez por expectativas escatológicas distorcidas (esperando a vinda imediata de Cristo), haviam abandonado o trabalho e se tornado dependentes dos outros (cf. 2Ts 3:6–12).
- Paulo corrige essa distorção ao afirmar que a fé não conduz à ociosidade, mas à **responsabilidade cotidiana**. O cristão é chamado a viver de modo disciplinado e digno, sem abusar da generosidade da comunidade.

### 3. **Trabalhar com as próprias mãos – *ergazomai* (ἐργάζομαι)**

- O trabalho manual era desprezado pela cultura grega, associado às classes inferiores e aos escravos. As elites valorizavam apenas atividades intelectuais e políticas.
- Paulo, porém, dignifica o labor manual, lembrando que o próprio apóstolo trabalhava como fabricante de tendas (At 18:3). Em Cristo, todo trabalho honesto é expressão de fé, serviço e adoração.
- O verbo *ergazomai* conecta-se diretamente ao *ergon tēs pisteōs* (obra da fé) de 1:3: a fé autêntica se manifesta em responsabilidade produtiva, não em passividade.

### 4. **Finalidade: testemunho e dignidade**

- O objetivo não é apenas sustento econômico, mas **testemunho público**: “andar dignamente para com os de fora”.
- O termo *euschēmonōs* (“dignamente”) remete a comportamento honrado, respeitável aos olhos da sociedade. Ao trabalhar com

dignidade, o cristão preserva a credibilidade do evangelho e evita dar ocasião à crítica.

- Assim, a ética do trabalho se torna também **apologética viva**: uma comunidade que trabalha honestamente demonstra ao mundo que a fé produz responsabilidade e dignidade.

Portanto, em Tessalônica, o trabalho não era apenas sobrevivência, mas parte integrante da missão. Uma fé que gera obras, um amor que se sacrifica e uma esperança que persevera se expressam também no compromisso com o labor honesto. Assim, a comunidade se tornava modelo (*typos*) de integridade social e testemunho público.

## **2.7 Síntese do testemunho público como parte constitutiva da missão**

O que emerge do exame de 1Ts 1:3–5, 7–8 e 4:9–12 é que a comunidade tessalonicense não se limitava a professar uma nova crença, mas se tornava um espaço social alternativo cuja vida cotidiana era, em si mesma, uma proclamação missionária.

### **2.7.1 Missão como encarnação comunitária**

Ao longo do capítulo 1, Paulo recorda a operosidade da fé, o labor do amor e a perseverança da esperança como sinais concretos da eleição divina. Estes não eram conceitos abstratos, mas marcas verificáveis da ação do Espírito na vida da igreja. A comunidade encarnava o evangelho de tal modo que sua existência tornava-se plausibilidade visível da mensagem proclamada. A fé era vista em obras, o amor em sacrifício, a esperança em perseverança.

Esse enraizamento teológico é fundamental: o evangelho não chegou “somente em palavra, mas também em poder, no Espírito Santo e em plena convicção” (1:5). Ou seja, o testemunho não se explica por persuasão retórica, mas pelo poder transformador do Espírito que gera uma nova realidade social. Assim, a missão não se limita a evangelização verbal, mas consiste em formar comunidades que respiram, praticam e tornam verificável o Reino de Deus.

### **2.7.2 Typos: a comunidade como paradigma**

A comunidade tessalonicense se torna *typos*; modelo, molde, paradigma, para outras igrejas da Macedônia e Acaia (1:7). Esse vocábulo não designa apenas um bom exemplo a ser seguido, mas um molde normativo do que significa ser povo de Deus em meio a um contexto hostil.

O que a torna *typos* não são recursos, status ou estratégias sofisticadas, mas o modo como vive: uma fraternidade enraizada no amor (*philadelphia*), uma ética do trabalho digna e responsável (*ergazomai*), uma esperança perseverante diante da perseguição (*hypomonē*), e uma fé que gera obras visíveis (*ergon*).

Tudo isso, costurado pela ação pedagógica de Deus (*theodidaktoi*), forma uma comunidade que é argumento vivo do evangelho.

### **2.7.3 Amor e trabalho como apologética social**

Paulo insiste que o amor fraternal não nasce de convenções sociais, mas da ação direta de Deus. O termo *theodidaktoi* mostra que o Espírito instrui a igreja a amar, tornando-a comunidade aprendida pelo próprio Deus. Esse amor se expressa como *kopos* (labor até a exaustão), manifestando-se em hospitalidade, solidariedade e entrega prática.

O trabalho digno, por sua vez, é também dimensão essencial do testemunho. O apelo de Paulo a “trabalhar com as próprias mãos” (4:11) rompe a lógica elitista grega que desprezava o labor manual. Na comunidade cristã, o trabalho não é apenas meio de sobrevivência, mas expressão de fé e serviço. O labor honesto se torna testemunho apologético: demonstra aos “de fora” que o evangelho gera responsabilidade e credibilidade social.

Portanto, a igreja não apenas pregava a Cristo; ela mostrava Cristo em sua vida diária. Sua vida de amor mútuo e trabalho honrado era, em si mesma, proclamação.

### **3.7.4 Testemunho público como missão inevitável**

Aqui se encontra o princípio mais profundo: o testemunho público não é opcional, mas constitutivo da missão. Paulo não apresenta a vida tessalônica como projeto adicional, mas como evidência inevitável da fé.

Uma comunidade que vive a fé, o amor e a esperança inevitavelmente se torna visível. O evangelho não pode permanecer restrito ao espaço privado; ele transborda em testemunho público, social e cultural. Assim, a comunidade cristã não é apenas uma associação religiosa, mas uma nova polis, um corpo que, por sua vida distinta, questiona, interpela e atrai o mundo ao redor.

### **2.7.5 Síntese final**

Portanto, o segundo elemento do Fator Tessalônica ensina que a missão cristã é inseparável da vida comunitária.

- O *ergon tēs pisteōs* mostra que a fé verdadeira gera obras visíveis.
- O *kopos tēs agapēs* revela que o amor não é sentimento, mas esforço sacrificial.
- A *hypomonē tēs elpidos* demonstra que a esperança escatológica sustenta a perseverança.
- O *typos* indica que a comunidade inteira se torna paradigma visível do evangelho.
- O *theodidaktoi* mostra que Deus mesmo instrui a igreja a amar.

- O *ergazomai* revela que o trabalho honesto e digno é parte do testemunho.

Assim, a comunidade tessalonicense é arquétipo de uma igreja que não depende de poder externo, mas de coerência interna; não de estratégias sofisticadas, mas da força do Espírito; não de persuasão humana, mas do poder de Deus. Seu testemunho público é  **sinal, prova e antecipação do Reino**.

### **3. TERCEIRO ELEMENTO: ESPERANÇA ESCATOLÓGICA COMO MOTOR ÉTICO**

#### **3.1 Esperança como motor ético, profético e missional (1Ts 1:3; 4:13–18)**

A esperança ocupa lugar central no testemunho da igreja de Tessalônica e se apresenta como o terceiro elemento constitutivo do Fator Tessalônica. Paulo a descreve com a expressão *hypomonē tēs elpidos* (ὑπομονὴ τῆς ἐλπίδος), traduzida como “a perseverança da esperança em nosso Senhor Jesus Cristo” (1Ts 1:3). Essa pequena fórmula concentra em si um tesouro teológico de proporções enormes: esperança (*elpis*, ἐλπίς) não como projeção subjetiva ou desejo incerto, mas como confiança objetiva e firme na promessa de Deus realizada em Cristo; e perseverança (*hypomonē*, ὑπομονή) não como resignação ou passividade diante da dor, mas como a capacidade de resistir, persistir e permanecer firme sob pressão, moldando toda a existência comunitária.

No ambiente helenístico, esperança era sinônimo de incerteza. Ela descrevia mais uma projeção psicológica do que uma convicção sólida. A filosofia estoica tentava atenuar a frustração da vida ao minimizar expectativas, enquanto religiões místicas ofereciam rituais que prometiam proteção imediata, mas não garantiam futuro. A cultura romana, por sua vez, ancorava a esperança no imperador e na *pax romana*. Nesse contexto, a proclamação cristã de que a verdadeira esperança não estava em César, mas em Jesus Cristo, não apenas soava revolucionária, mas ameaçava a lógica sociopolítica dominante.

A esperança cristã, enraizada na ressurreição de Jesus e projetada para a sua parousia (παρουσία), não era acessória, mas motor de toda a vida eclesial. Ela não apenas oferecia consolo, mas gerava compromisso ético, ousadia profética e dinamismo missional. Em Tessalônica, essa esperança não ficou confinada ao interior da comunidade; tornou-se visível, pública e expansiva, moldando uma forma de viver que se tornava testemunho para toda a Macedônia e Acaia (1Ts 1:7–8).

#### **3.2 Esperança como motor ético: santidade e perseverança**

O primeiro aspecto é ético. Paulo conecta a esperança diretamente ao estilo de vida cristão. A expectativa da vinda de Cristo inspirava santidade sexual (1Ts 4:3–7), amor fraternal (1Ts 4:9–10) e dignidade no trabalho (1Ts 4:11–12). A fé que olha para o futuro se traduzia em obediência no presente.

O termo *hypomonē* revela essa dimensão: trata-se da capacidade de permanecer firme, mas de forma ativa, engajada, não derrotista. Os tessalonicenses, fortalecidos pela esperança, não cederam à tentação de voltar atrás ou de se conformar com as pressões de sua cultura. Ao contrário, perseveraram em meio à perseguição. Essa perseverança não era estoicismo, mas fruto da certeza de que o futuro estava assegurado por Cristo. A ética cristã, portanto, não nasce apenas de mandamentos, mas da esperança: é porque Cristo voltará que o crente busca viver de modo santo já agora.

É nesse sentido que Donfried (2000, p. 215) destaca: a esperança escatológica robusta dos tessalonicenses transformava sofrimento em maturidade e fazia do futuro a fonte da ética presente. Ao invés de fuga ou alienação, a esperança se tornava coragem para viver com integridade, alegria e resiliência.

### **3.3 Esperança como motor profético: denúncia e anúncio**

A esperança também se expressa de maneira profética. Confessar que Jesus é Senhor (*Kyrios*) em uma cidade impregnada pelo culto imperial equivalia a desafiar diretamente a narrativa política da época. A esperança na vinda de Cristo relativizava todo poder humano e denunciava a idolatria do império, da economia e da religiosidade pagã.

A esperança não era neutra. Ela tinha uma voz profética que confrontava os falsos deuses de cada geração e anunciava uma nova ordem cósmica. Para Tessalônica, isso significava renunciar à confiança em César e proclamar que somente Cristo tem autoridade sobre o futuro. Para o mundo contemporâneo, essa esperança denuncia os ídolos modernos — consumismo, poder, tecnologia, nacionalismo, hedonismo — que prometem sentido, mas entregam escravidão.

Fee (2009, p. 301) enfatiza que a perseverança tessalônica não era resignação passiva, mas testemunho vivo da vitória de Cristo. Bonhoeffer (2012, p. 94) reforça que comunidades enraizadas no evangelho tornam-se “baluartes de esperança em meio à crise social”. Stott (2013, p. 183) acrescenta que a fidelidade à esperança escatológica confere coragem para confrontar estruturas injustas sem perder a doçura e humildade do evangelho. Aqui se vê a esperança não como mera expectativa, mas como ato profético: ao esperar o Reino de Deus, a igreja vive e anuncia uma alternativa ao mundo presente.

### **3.4 Esperança como motor missional: testemunho que ecoa**

Por fim, a esperança é também força missionária. Paulo afirma que a fé dos tessalonicenses se espalhou como um som que ecoa (*exēchētai*, ἐξηχέομαι) em toda a região (1Ts 1:8). O verbo, usado para descrever o som de uma trombeta ou o estrondo de um trovão, transmite a ideia de uma mensagem irresistível que se propaga além de seus limites. A esperança, vivida de forma concreta, tornou-se anúncio.

O testemunho missional da igreja tessalonicense não dependia de estruturas sofisticadas ou de estratégias organizacionais elaboradas, mas do modo como vivia sua esperança. Sua alegria em meio ao sofrimento, sua perseverança diante da perseguição, sua solidariedade interna e sua ética santa eram por si só missionárias. O mundo via uma comunidade que, mesmo rejeitada e pressionada, não desistia porque acreditava em um futuro garantido em Cristo. Esse testemunho era tanto proclamado com palavras quanto encarnado em vida.

Assim, a missão da igreja era intrinsecamente escatológica: ela anunciava o evangelho não apenas com discursos, mas com práticas que já antecipavam o Reino. Como Keller (2012, p. 254) afirma, somente igrejas que unem ortodoxia, compaixão social e coragem cultural são capazes de exercer impacto missionário duradouro em contextos urbanos e pós-modernos.

### 3.5 Síntese

A esperança cristã em Tessalônica não era um apêndice teológico, mas o motor de toda a vida da comunidade. Ela era:

- **Ética**, porque moldava a conduta do dia a dia, transformando fé em santidade, amor e perseverança.
- **Profética**, porque denunciava os falsos deuses e relativizava os poderes do império e da cultura.
- **Missional**, porque gerava um testemunho que se expandia de forma irresistível, ecoando para além das fronteiras locais.

Assim, o Fator Tessalônica é sustentado por uma esperança escatológica robusta, que transforma sofrimento em maturidade e faz do futuro a fonte da ética e da missão presentes. Essa esperança não se traduz em fuga, mas em coragem para enfrentar as adversidades com alegria e resiliência, em fidelidade que denuncia injustiças sem perder a mansidão do evangelho, e em missão que encarna já no presente o Reino vindouro.

Por isso, o Fator Tessalônica emerge como um arquétipo de igreja contra-cultural e culturalmente relevante, profundamente bíblica e intensamente engajada no mundo. Como sintetiza Newbigin (1989, p. 227), a vocação da igreja é ser “sinal, antegosto e instrumento do Reino de Deus”, encarnando o evangelho de modo visível e irresistível, mesmo em meio às maiores adversidades.

A síntese final é clara: o Fator Tessalônica encontra sua força na capacidade de gerar comunidades marcadas por uma conversão integral, um testemunho público perseverante e uma esperança viva que não apenas sobrevive, mas floresce e transforma as cidades ao seu redor, servindo como paradigma perene para a missão cristã em todos os tempos e culturas.

## 4. QUARTO ELEMENTO: TESTEMUNHO INTEGRAL E EXPANSIVO

#### 4.1 Testemunho integral e expansivo (1Ts 1:8; 5:12–24)

O quarto traço do **Fator Tessalônica** manifesta-se no **testemunho integral e expansivo** de uma comunidade cuja vida não podia ser contida dentro de seus próprios limites. A fé dos tessalonicenses ressoava como trombeta (*exēchētai*, ἐξηχέομαι), produzindo um eco missionário que ultrapassava barreiras geográficas, culturais e sociais. Esse eco não era mero resultado de estratégias humanas, mas a consequência natural de uma comunidade que vivia o evangelho em toda a sua integralidade. Assim, sua existência tornava-se proclamação, e sua vida comunitária era, em si mesma, evangelização.

#### 4.2 Testemunho como eco inevitável do evangelho

Em 1Ts 1:8, Paulo afirma: “*partindo de vós, a palavra do Senhor repercutiu*”. O verbo *exēchētai* (ἐξηχέομαι) aparece apenas aqui no Novo Testamento, carregando a ideia de um som que reverbera com intensidade, semelhante ao toque de uma trombeta ou ao trovão que ecoa em vales e montanhas. Não se trata, portanto, de uma comunicação discreta, mas de uma proclamação audível, irresistível e de longo alcance. O testemunho tessalonicense, nascido em um pequeno núcleo de crentes perseguidos, transformou-se em anúncio público que atravessava fronteiras.

Esse eco não se limitava à proclamação verbal. Ele incluía o estilo de vida, o amor fraternal, a perseverança em meio às tribulações e a esperança viva na vinda do Senhor. O testemunho era **integral** porque abarcava fé, ética e missão; era **expansivo** porque não podia ser contido dentro dos muros da comunidade.

#### 4.3 Integralidade: fé, amor e esperança encarnados

O testemunho tessalonicense era integral porque se enraizava na tríade de 1:3: fé, amor e esperança. Essas virtudes não eram abstrações teológicas, mas forças vivas que moldavam a vida comunitária.

- A **fé** se tornava *ergon* (obra), visível em práticas de confiança, obediência e perseverança.
- O **amor** se tornava *kopos* (labor até a exaustão), visível em hospitalidade, cuidado mútuo e sacrifício.
- A **esperança** se tornava *hypomonē* (perseverança), visível em resiliência diante da perseguição e coragem diante do futuro.

Em 1Ts 5:12–24, Paulo mostra como essa integralidade se traduzia em vida concreta: respeito à liderança (5:12–13), cuidado com os desanimados e fracos (5:14), busca do bem para todos (5:15), alegria constante (5:16), oração sem cessar (5:17), gratidão em todas as circunstâncias (5:18), discernimento espiritual (5:19–22). Cada um desses elementos evidencia que a fé cristã não

era apenas confissão, mas modo de vida. O testemunho integral consiste em encarnar o evangelho em todas as dimensões da existência.

#### **4.4 Expansividade: missão como transbordamento**

O eco tessalonicense não era apenas interno, mas expansivo. A fé da comunidade repercutia “em toda parte” (1:8). Esse universalismo mostra que a missão cristã não pode ser confinada a fronteiras culturais ou regionais. A igreja de Tessalônica, sem enviar missionários formais, sem planejar campanhas, tornava-se missionária porque sua própria vida falava.

Essa dinâmica é confirmada em outros escritos paulinos. Em Filipenses 1:27, Paulo exorta: “*vivei de modo digno do evangelho de Cristo*”. Em Colossenses 1:6, afirma que o evangelho “está produzindo fruto e crescendo em todo o mundo”. Em Romanos 1:8, elogia a fé da igreja em Roma que era “proclamada em todo o mundo”. Em todas essas passagens, vemos que o testemunho comunitário é expansivo por natureza: a vida moldada pelo evangelho irradia sua influência inevitavelmente.

#### **4.5 Dimensão profética: discernimento e confronto**

O testemunho integral e expansivo possui uma dimensão **profética**. Em 1Ts 5:21–22, Paulo conclama a comunidade a “examinar tudo, reter o bem e evitar toda forma de mal”. Esse discernimento é essencial para que o testemunho não seja assimilado pela cultura dominante. A igreja tessalonicense precisava aprender a viver em meio à idolatria e à injustiça, oferecendo um contraste visível e denunciando, pela própria vida, os falsos deuses de sua época.

Essa dimensão profética é contracultural, mas não sectária. A igreja não foge do mundo, mas nele vive como alternativa. Bonhoeffer (2012, p. 94) chama tais comunidades de “baluartes de esperança em meio à crise social”. Keller (2012, p. 254) afirma que apenas igrejas que unem ortodoxia, compaixão social e coragem cultural podem exercer impacto duradouro em sociedades complexas e urbanizadas. O testemunho tessalonicense ilustra esse ponto: não era apenas palavra, mas vida alternativa, que confrontava e ao mesmo tempo oferecia esperança.

#### **4.6 Paradigma missionário para a igreja contemporânea**

O quarto traço do Fator Tessalônica ensina que o testemunho missionário da igreja é inseparável de sua vida comunitária. Ele é **integral**, porque abrange fé, amor, esperança, ética, espiritualidade e missão; e é **expansivo**, porque ressoa inevitavelmente além de si mesmo.

David Bosch (1991, p. 390) enfatiza que a missão cristã não pode ser reduzida a tarefas específicas, mas deve ser entendida como a própria essência da igreja. Christopher Wright (2006, p. 526) complementa: a igreja não tem uma missão; a missão de Deus tem uma igreja. A comunidade tessalonicense é prova

disso: ao viver o evangelho, tornou-se instrumento, sinal e antegosto do Reino (Newbigin, 1989, p. 227).

Para a igreja contemporânea, marcada por pluralismo, secularização e novos ídolos culturais (consumismo, individualismo, poder), o Fator Tessalônica desafia a recuperar a coerência interna e a visibilidade pública do evangelho. A missão não será eficaz se for apenas proclamada; precisa ser encarnada. Só uma comunidade que vive integralmente o evangelho pode ressoá-lo de forma expansiva e impactar a sociedade ao seu redor.

O testemunho tessalonicense era como uma trombeta que ecoava em todas as direções. Esse eco não nascia de programas, mas da vida integral da comunidade. Fé, amor e esperança, enraizados no evangelho, produziam resiliência, fraternidade e missão. Assim, o **Fator Tessalônica** mostra que a missão da igreja é ser comunidade que ressoa o evangelho de forma integral e expansiva, tornando-se paradigma missionário para todas as épocas e culturas.

#### **4.6.1 Dinâmica de Conversão e Contracultura**

A conversão tessalonicense emerge como um fenômeno de ruptura radical, impossível de ser enquadrado em categorias reducionistas ou em modelos meramente psicológicos de mudança religiosa. Não se trata de uma simples substituição de dogmas, mas de um evento cósmico, existencial e profundamente social que redireciona toda a vida, redefinindo identidade, pertencimento e destino. Allan Hirsch (2006, p. 85) enfatiza que toda autêntica transformação cristã constitui uma “subversão da ordem vigente”, afetando não apenas crenças intelectuais, mas os afetos, as imaginações, as práticas e o imaginário coletivo. Em Tessalônica, esta subversão significou abrir mão de uma religiosidade pública saturada de festivais, rituais e laços cívicos para abraçar o senhorio de um Messias crucificado. Tal decisão expunha os convertidos ao risco real do ostracismo, da marginalização social, da ruptura familiar e até da violência institucionalizada.

A coragem do abandono dos ídolos, tema central em Paulo (1Ts 1:9), é interpretada por Hirsch como o rompimento com a “matrix cultural” que estruturava todo o cotidiano. Não é apenas abandonar divindades de pedra, mas reconfigurar toda a ordem de sentido, inclusive as estruturas econômicas, políticas e afetivas da cidade. Malherbe (1987, p. 73) demonstra que os vizinhos e familiares percebiam tal gesto como um ato de deslealdade ao pacto coletivo que sustentava a coesão urbana, expondo o cristão à suspeita de traição cívica. John Stott (2013, p. 112) acrescenta que a conversão cristã é, por essência, uma entrega radical, que exige romper com o conformismo social e resistir à tendência de acomodação da fé aos moldes do ambiente. Dietrich Bonhoeffer (1937, p. 17; p. 35) aprofunda: o discipulado autêntico é sempre caro, pois pede o abandono não apenas de pecados privados, mas das garantias e seguranças oferecidas pelo status quo. Para ele, a graça barata é incompatível com a

autenticidade do evangelho, e o que Tessalônica exemplifica é a graça custosa, vivida com coragem, risco e perda social.

Este chamado ao discipulado radical, na análise de João Calvino, jamais pode ser separado da transformação ética e prática. Calvino enfatiza que a verdadeira fé, sempre e necessariamente, resulta em uma vida renovada, pois “não há fé genuína onde não há mudança de vida” (Institutas, III, vi, 1). Assim, o cristão tessalonicense não apenas crê, mas reorienta todo o seu modo de viver, reinterpretando cada relação, cada lealdade e cada prioridade sob a ótica do evangelho. Atos 17 revela que o impacto da conversão não é apenas individual: o abandono público dos ídolos inaugura um novo paradigma de pertencimento e estabelece a ekklēsia, a comunidade dos chamados para fora, cuja identidade é definida pelo encontro com Cristo e pela inserção em uma nova família espiritual.

Esta nova sociedade alternativa, nas palavras de Lesslie Newbigin (1989, p. 122; p. 232), torna-se capaz de resistir às pressões totalitárias das culturas hegemônicas. O evangelho não apenas desafia as idolatrias públicas, mas também as privadas, criando vínculos de solidariedade, hospitalidade, serviço mútuo e misericórdia que revolucionam os valores da cidade. Walter Brueggemann (2014, p. 77; p. 89) interpreta essa dinâmica como profética: comunidades assim não apenas denunciam os ídolos exteriores, mas aprendem a discernir e confrontar as idolatrias internas, muitas vezes camufladas sob formas religiosas, políticas ou econômicas. Eugene Peterson (2010, p. 88; p. 106) acrescenta que o milagre de Tessalônica reside não só na conversão de indivíduos, mas na criação de uma cultura comunitária orientada pela graça e pela esperança escatológica. Tal igreja é chamada a discernir os ídolos mais sutis – poder, influência, aceitação social – e resisti-los, renovando sempre sua lealdade exclusiva ao Cristo ressurreto.

James K. A. Smith (2009, p. 102; p. 119) aprofunda essa discussão, argumentando que toda conversão cristã genuína é uma “reeducação dos desejos”, na qual a igreja se transforma em um laboratório de novos amores e novas práticas, gerando consequências espirituais, éticas e políticas. O chamado ao abandono dos ídolos é, portanto, também um chamado à reorientação dos afetos e dos sonhos, tornando-se paradigma de resistência ativa contra o nominalismo e a superficialidade religiosa.

O testemunho de Tessalônica revela que a conversão cristã só é autêntica quando se traduz em uma contracultura robusta. Allan Hirsch sublinha que a marca de uma igreja verdadeiramente missionária está em sua capacidade de viver na tensão criativa entre presença fiel no mundo e diferença inegociável. A expansão da igreja primitiva, segundo Hirsch (2006, p. 93), se deve à ousadia de abraçar a marginalidade e não temer a rejeição cultural, fundando uma cultura alternativa de discipulado, esperança e resistência. Craig Keener (2020, p. 342) observa que a comunidade tessalonicense se tornou modelo para outros porque

assumiu riscos, experimentou perdas e, em meio ao sofrimento, descobriu a alegria incomparável de servir a Cristo acima de tudo.

Portanto, o Fator Tessalônica, visto pela ótica da conversão e da contracultura, desafia cada geração de cristãos a redescobrir a beleza da renúncia, o poder do novo pertencimento e a liberdade de servir a Deus numa cultura de resistência, fidelidade e esperança. É um chamado para morrer para o mundo e viver para Cristo, construindo comunidades que não se dobram diante das pressões do ambiente, mas florescem como sinais vivos do Reino que vem. O verdadeiro Fator Tessalônica revela que a revolução do evangelho não começa na força das instituições, mas na coragem de comunidades inteiras que, pela ação do Espírito, decidem encarnar uma fé indomável, pública, perseverante e transformadora.

## **5. Síntese e Conclusão**

O Fator Tessalônica emerge, ao término deste capítulo, como uma das mais notáveis demonstrações do potencial missionário e transformador da igreja cristã em cenários de adversidade. A igreja de Tessalônica, ainda em sua juventude institucional e marcada por fragilidade de recursos, não se tornou paradigma por força numérica ou influência social, mas pelo vigor da conversão, pela densidade de sua comunhão e pela esperança escatológica que atravessava todos os aspectos de sua vida comunitária.

O testemunho tessalonicense ilustra, com impressionante clareza, uma fé cristã que recusa ser privatizada ou diluída segundo os moldes culturais predominantes. Ali, a conversão não foi um fenômeno interno ou meramente individual, mas um ato público, corajoso e essencialmente contracultural, que redefiniu identidades e subverteu estruturas idolátricas profundamente arraigadas no tecido social. Malherbe (1987, p. 73) demonstra que tal transformação não apenas criou tensões com a cultura dominante, mas também inaugurou uma nova solidariedade em torno da centralidade de Cristo. O surgimento desta comunidade não produziu um reflexo do mundo ao redor, mas instaurou um sinal visível e escatológico de um Reino que desestabiliza e reorienta todas as antigas lealdades.

Autores como F. F. Bruce (1982), John Stott (2013) e Dietrich Bonhoeffer (1954) reiteram que a força transformadora da igreja reside não em sua estrutura institucional, mas na profundidade do discipulado e na ousadia da esperança que molda a vida comum. O apóstolo Paulo narra que a “palavra do Senhor ressoou” a partir daquela pequena comunidade, tornando Tessalônica referência missionária não apenas para a Macedônia e Acaia, mas para a história global da igreja. O modelo tessalonicense, assim, permanece citado nos séculos como evidência de que a vitalidade espiritual floresce na vulnerabilidade e na oposição.

A síntese do Fator Tessalônica revela três elementos inegociáveis da vida cristã. O primeiro é a conversão integral, capaz de reordenar afetos, práticas

e lealdades, tornando cada discípulo um sinal vivo de ruptura e esperança (1Ts 1:9–10). O segundo é uma comunhão densa, em que fé, amor e esperança deixam de ser conceitos abstratos para se tornarem as marcas visíveis de uma nova sociedade moldada pelo senhorio de Cristo (1Ts 1:3). O terceiro elemento é uma expectativa escatológica robusta, que transforma sofrimento em perseverança ativa e impede a comunidade de sucumbir ao desânimo em contextos hostis.

Como ensina João Calvino, “não há fé genuína onde não há transformação de vida”, indicando que o discipulado autêntico sempre possui custo e contraculturalidade. Stott e Bonhoeffer reforçam que a vitalidade da igreja surge não do favor social, mas da coragem de viver como sinal público do Reino. Assim, o Fator Tessalônica não pode ser reduzido a método ou técnica, mas expressa a ação do Espírito Santo que forma comunidades resilientes, missionais e capazes de florescer mesmo na vulnerabilidade. Este capítulo torna patente que o Fator Tessalônica não pode ser reduzido a uma fórmula ou técnica, pois se trata do fruto da atuação do Espírito Santo em contextos de fragilidade, incerteza e oposição. Trata-se de um chamado perene para que igrejas em cada geração redescubram o caminho da autenticidade, missão pública e discipulado radical. Martin (1995, p. 122) recorda que a tessalonicização do evangelho desafia cristãos de todos os tempos a romperem com o cristianismo domesticado, adotando uma fé pública, corajosa e enraizada na esperança do Reino que virá.

Allan Hirsch acrescenta uma dimensão decisiva para nossa geração ao afirmar que a vitalidade de qualquer igreja missionária não depende do favor social ou dos recursos disponíveis, mas da coragem de viver em contracorrente, como “uma comunidade alternativa que se recusa a ser assimilada” (Hirsch, 2006, p. 98). Segundo ele, só igrejas que abraçam a marginalidade cultural conseguem realmente catalisar movimentos de renovação, resistência e esperança.

Deste modo, o Fator Tessalônica mostra que a vitalidade missionária da igreja jamais dependerá de poder, prestígio ou recursos, mas sim do compromisso profundo com Cristo, da intensidade da comunhão e da esperança escatológica que sustenta e impulsiona a missão. Olhar para Tessalônica, hoje, é aprender que a fraqueza pode se tornar o solo fértil do milagre, do discipulado autêntico e do avanço do Reino para a glória de Deus.

Diante dessa síntese, torna-se possível articular conclusões finais que recolhem o percurso teológico e missiológico desenvolvido ao longo desta dissertação, demonstrando em que sentido o Fator Tessalônica se apresenta como paradigma sustentável para a missão da igreja no século XXI.

### **CAPÍTULO 3 - DESAFIOS MISSIOLÓGICOS NA MODERNIDADE TARDIA**

#### **Introdução**

A viragem cultural que desloca as sociedades ocidentais de um cenário de cristandade para um ambiente abertamente pós-cristão obriga a repensar o ser e o fazer da igreja. Stuart Murray descreve esse deslocamento como a passagem de um “centro de gravidade” eclesial para uma “margem social”, onde a comunidade cristã já não dita normas culturais, mas torna-se apenas uma voz entre muitas (Murray, 2018, p. 27). Lesslie Newbigin vai além e argumenta que essa marginalização é oportunidade providencial: a igreja precisa reaprender a falar o evangelho à sua própria cultura com a mesma ousadia missionária com que o levou aos pagãos nos dois primeiros séculos (Newbigin, 1989, p. 12).

Utiliza-se aqui o termo “modernidade tardia” no sentido proposto por Anthony Giddens e Zygmunt Bauman, referindo-se a um estágio cultural marcado por liquidez institucional, aceleração temporal, fragmentação das narrativas, hiperindividualismo e volatilidade das estruturas de pertencimento. Trata-se de uma condição social em que identidades são instáveis, instituições perdem força normativa e a experiência humana se torna caracterizada por incerteza contínua e mudança acelerada.

Contudo, a perda de plausibilidade pública do discurso cristão não é apenas sociológica. Carl Trueman mostra que a modernidade tardia realça a experiência interior e a autenticidade individual, gerando suspeita contra qualquer pretensão de verdade universal (Trueman, 2020, p. 42). Esse ceticismo exige resposta apologética renovada. Alvin Plantinga oferece fundamento filosófico para a racionalidade da fé, defendendo que a crença em Deus pode ser basicamente justificada sem depender de argumentos formais (Plantinga, 2000, p. 109). Timothy Keller, em chave pastoral, demonstra que o diálogo com objetos seculares deve unir clareza argumentativa e hospitalidade intelectual, evitando tanto a capitulação quanto a agressividade (Keller, 2016, p. 18).

Há, porém, uma contracorrente esperançosa. A quebra das grandes narrativas de progresso suscita anseio por visões alternativas de futuro. Michael Frost entende que a igreja, enquanto “comunidade exilada”, pode encarnar estilo de vida que testemunhe esperança onde a cultura já não encontra sentido (Frost, 2013, p. 71). Allan Hirsch chama esse horizonte de “tensão criativa” entre inserção contextual e diferença profética, condição essencial para qualquer comunidade que deseje permanecer fiel e, ao mesmo tempo, inteligível (Hirsch, 2006, p. 93). Miroslav Volf acrescenta que a identidade cristã só se firma plenamente quando aprende a oferecer hospitalidade sem perda de convicção teológica, tornando a igreja lugar de reconciliação em sociedades fragmentadas (Volf, 2019, p. 57).

À luz desses contributos, este capítulo procura articular uma resposta missionária coerente com o paradigma que chamamos Fator Tessalônica. Procederemos em três passos. Primeiro, examinaremos como secularização, pluralismo religioso e hiperindividualismo desafiam a confissão cristã no espaço

público. Segundo, identificaremos recursos teológicos, espirituais e pastorais que sustentam a igreja diante desses desafios, mobilizando vozes como Andrew Walls sobre a inerente translatabilidade do evangelho e Esau McCaulley sobre a necessidade de uma hermenêutica comunitária que leve a sério as múltiplas vozes culturais. Por fim, proporemos indicadores concretos pelos quais uma comunidade local possa avaliar se, em meio à pressão cultural, manifesta as marcas distintivas do Fator Tessalônica: conversão integral, coesão comunitária de fé-amor-esperança e esperança escatológica que transforma sofrimento em serviço.

Ao fazê-lo, reafirmamos que a missão cristã não depende de status privilegiado, mas de uma espiritualidade profunda que sabe transformar vulnerabilidade em plataforma de anúncio. Se o mundo pós-cristão questiona a plausibilidade do evangelho, a resposta da igreja passa por demonstrar, em palavras inteligíveis e vidas coerentes, que Cristo continua a ser, nas expressões de Hirsch, “a boa notícia que faz florescer o deserto cultural” (Hirsch, 2017, p. 147).

Para fins de clareza metodológica, este capítulo se organiza em três movimentos interdependentes. Primeiro, apresentamos um diagnóstico do cenário sociocultural pós-cristão, descrevendo como secularização, pluralismo religioso e hiperindividualismo configuram um ambiente intelectualmente contestado e moralmente volátil. Em seguida, identificamos recursos teológicos, espirituais e pastorais capazes de sustentar comunidades cristãs nesse contexto, dialogando com autores como Andrew Walls, Esau McCaulley e Alan Hirsch. Por fim, propomos indicadores missiológicos que permitam avaliar se uma igreja contemporânea manifesta, na prática, as marcas essenciais do Fator Tessalônica: conversão integral, coesão comunitária e esperança escatológica ativa.

### **3.1 Cenário Sociocultural pós-cristão e os Desafios Apologéticos**

A primeira tarefa deste capítulo consiste em mapear o terreno em que comunidades semelhantes à de Tessalônica precisam viver o evangelho hoje. Secularização, pluralismo religioso e hiperindividualismo convergem para formar um ambiente intelectualmente contestado e moralmente volátil. Charles Taylor descreve esse momento como “condição de incredulidade plausível”, na qual a fé já não se impõe como horizonte óbvio de significado (Taylor, 2007, p. 3). Alister McGrath destaca que esse deslocamento gera simultaneamente cansaço espiritual e fome por narrativas de esperança, abrindo espaço para um testemunho que una inteligibilidade e transcendência (McGrath, 2019, p. 211).

Do ponto de vista sociológico, Grace Davie nota que as sociedades europeias estão passando de “crer sem pertencer” a “pertencer sem crer”, fenômeno que também alcança o mundo latino-americano urbanizado (Davie, 2015, p. 64). Esse cenário reconfigura a tarefa apologética: não se trata

apenas de defender proposições, mas de mostrar a plausibilidade existencial do evangelho num mercado saturado de opções. Kevin Vanhoozer argumenta que a igreja precisa tornar-se “teatro da sabedoria” onde doutrina e drama se unem, oferecendo ao público secular uma encenação atraente da verdade cristã (Vanhoozer, 2014, p. 159).

Pluralismo religioso adiciona outra camada de complexidade. Lamin Sanneh lembra que a mensagem cristã sempre se expandiu em meio a múltiplas crenças, mas a contemporaneidade digital faz com que todas elas estejam simultaneamente presentes na mente do cidadão global (Sanneh, 2003, p. 91). Andrew Walls observa que essa interconectividade exige nova sensibilidade missionária, pois o evangelho, por natureza translável, deve respeitar particularidades culturais sem perder sua reivindicação de verdade universal (Walls, 2002, p. 75).

Hiperindividualismo, por sua vez, subverte noções tradicionais de comunidade. Brian Brock alerta que a cultura do “eu autoproduzido” mina compromissos duradouros e favorece espiritualidades sob demanda (Brock, 2020, p. 28). Esau McCaulley contrapõe-se apresentando a igreja neotestamentária como “hermenêutica vivente”, onde interpretação e comunhão caminham juntas, oferecendo ao indivíduo um pertencimento que protege da solidão moral (McCaulley, 2020, p. 137).

Diante desse quadro, a experiência tessalônica ganha relevância. O Novo Testamento registra que a pequena e jovem igreja, mesmo sem apoio político ou capital cultural, tornou-se modelo porque aprendeu a responder a pressões externas com três atitudes entrelaçadas: clareza teológica, coesão comunitária e criatividade missional. Michael Goheen resume esse tripé dizendo que a igreja se torna evangelho vivo quando conjuga ortodoxia cristalina, ortopraxia solidária e ortopatias encharcadas de esperança (Goheen, 2016, p. 201).

Allan Hirsch insiste que tal resposta nunca nasce de programas importados, mas do “DNA apostólico” que leva cada comunidade a ler sua cultura, identificar ídolos, discernir oportunidades e arriscar-se em práticas missionais improvisadas e corajosas (Hirsch, 2017, p. 147). O Fator Tessalônica, neste ponto, funciona como lente hermenêutica: convida cada igreja a ouvir novamente o chamado de Paulo para uma fé pública, capaz de resistir às pressões dissolventes e, simultaneamente, hospedar o cansado e o cético com a hospitalidade do Reino.

Assim, compreender o cenário sociocultural não é mero exercício acadêmico; é passo indispensável para que a comunidade cristã defina, com lucidez, como encarnará hoje aquela mesma combinação de conversão, comunhão e esperança que incendiou Tessalônica. Nos tópicos seguintes examinaremos, primeiro, os recursos bíblico-teológicos disponíveis para essa

tarefa e, depois, os indicadores práticos pelos quais se pode avaliar se uma igreja contemporânea exhibe, de fato, as marcas do Fator Tessalônica.

### **3.2 Bases bíblico - teológicas para uma apologética tessalonicense**

Construir uma defesa pública da fé que seja coerente com o Fator Tessalônica exige partir das Escrituras e ouvi-las a partir do horizonte da missão. G. K. Beale mostra que, em toda a narrativa bíblica, a lealdade exclusiva a Deus se expressa no abandono dos ídolos e na proclamação da nova criação inaugurada em Cristo (Beale, 2011, p. 259). Essa dinâmica aparece já em 1 Tessalonicenses 1 e constitui o alicerce sobre o qual Paulo ergue a identidade da igreja. Numa cultura que venerava deuses cívicos e imperiais, o anúncio de um Messias crucificado significava subverter símbolos políticos, práticos comerciais e tradições familiares.

Richard B. Hays complementa que o ethos das primeiras comunidades nasce da leitura indenominada do Antigo Testamento à luz da ressurreição (Hays, 2014, p. 51). Em Tessalônica, essa releitura transforma a esperança escatológica em energia ética: esperar o retorno de Cristo implica viver como sinal antecipado da justiça vindoura. Essa tensão entre já e ainda não molda uma apologética que se mostra tanto em palavras quanto em obras, pois explica o evangelho e simultaneamente encarna sua lógica através de hospitalidade, generosidade e veracidade.

Luke Timothy Johnson sublinha que as cartas paulinas operam uma cristologia implícita de alta voltagem, chamando Jesus de *Kyrios*, título usado no culto imperial (Johnson, 2010, p. 132). Esse deslocamento semântico transforma a confissão eucarística em manifesto público. Defender a fé, portanto, não se limita a apresentar argumentos racionais; envolve proclamar que o verdadeiro Senhor redefiniu poder, glória e pertencimento mediante a cruz.

Abraham Kuyper oferece um alicerce para compreender o engajamento cultural resultante desse reconhecimento de soberania. Seu princípio de soberania das esferas argumenta que todas as áreas da vida pertencem a Cristo e devem ser ordenadas para Sua glória (Kuyper, 1898, p. 78). Em termos tessalonicenses, isso significa que o ato de trabalhar, negociar ou legislar pode converter-se em liturgia pública quando praticado em fidelidade ao Senhor ressuscitado.

Daniel Strange propõe que essa postura produz uma apologética de “subversão e realização” em que a igreja afirma aquilo que é bom no imaginário cultural e, ao mesmo tempo, desmantela suas distorções à luz do evangelho (Strange, 2014, p. 91). A experiência tessalonicense confirma essa estratégia: Paulo não destrói as categorias religiosas da cidade, mas reorienta-as — do culto aos ídolos ao serviço do Deus vivo — gerando incompreensão em parte da população e, ao mesmo tempo, atração poderosa para os que intuem a vacuidade das antigas lealdades.

Timothy Tennent amplia a discussão mostrando que, historicamente, a expansão da igreja em contextos multiculturais aconteceu quando o evangelho se traduziu nas línguas e nos símbolos locais sem perder sua unicidade (Tennent, 2010, p. 145). O paradoxo tessalonicense é exatamente esse: uma mensagem intrinsecamente judaica, proclamada em grego, gera uma comunidade predominantemente gentílica que mantém a singularidade das Escrituras e, ainda assim, fala a língua da ágora, lidando com questões trabalhistas, familiares e civis.

Karen Jobes destaca que a coerência ética desses cristãos novatos ficava evidente no cuidado mútuo e na diligência no trabalho, virtudes que contrastavam com as festas de ociosidade patrocinadas pelos cultos pagãos (Jobes, 2011, p. 112). Quando Paulo ordena que cada um “trate de viver tranquilamente, cuidar de seus negócios e trabalhar com as próprias mãos” (1Ts 4, 11-12), ele não oferece conselho moral genérico; estabelece fundamento apologético que combina plausibilidade social e fidelidade escatológica.

Juntando essas linhas, podemos afirmar que uma apologética tessalonicense contemporânea repousa em quatro pilares:

1. **Cristologia pública:** afirmar que Jesus é Senhor em confronto com as narrativas rivais de poder.
2. **Releitura das Escrituras:** interpretar a realidade à luz da ressurreição, convertendo esperança futura em ética presente.
3. **Soberania abrangente de Cristo:** envolver todas as esferas da cultura, do comércio à política, em diálogo crítico e serviço redentor.
4. **Plausibilidade encarnada:** exibir a beleza do evangelho por meio de comunidades que vivem hospitalidade, trabalho honesto e justiça.

Esses fundamentos teológicos não constituem teoria abstrata. Eles formam o DNA que possibilita às igrejas urbanas de hoje replicar o impacto desproporcional alcançado por Tessalônica. No próximo tópico exploraremos a metodologia prática de engajamento cultural que flui desses alicerces, mostrando como congregações atuais podem detectar ídolos locais, comunicar o evangelho de forma inteligível e sustentar uma presença que seja simultaneamente fiel e fecunda.

### **3.3 Princípios práticos de engajamento cultural tessalonicense**

A solidez bíblico-teológica apresentada acima exige desdobramentos concretos. Em Tessalônica, Paulo não ofereceu uma lista de técnicas, mas formou discípulos capazes de discernir a própria cultura e nela servir ao Senhor ressuscitado. A partir da análise do texto anexo e de vozes missiológicas recentes, quatro princípios emergem como eixos operativos.

### **3.3.1. Discernimento narrativo**

O verbo διακρίνειν em 1 Coríntios 2,14 indica a ação do Espírito ao capacitar a comunidade a avaliar as estruturas de pensamento de sua época. David Bosch enfatiza que todo anúncio do evangelho precisa partir de uma leitura crítica das meta-narrativas locais, identificando onde ressoam anseios de redenção e onde se cristalizam idolatrias (Bosch, 1991, p. 432). Michael Goheen acrescenta que o primeiro ato missionário é “ouvir a cidade” para compreender seus liturgos seculares e, então, demonstrar como apenas no Cristo cintilam as verdadeiras boas-novas (Goheen, 2011, p. 73). Em termos tessalonicenses, discernir significou perceber o vazio do culto imperial e do comércio religioso que garantia status social, para substituí-los pela narrativa da cruz e da ressurreição.

### **3.3.2. Enculturação inteligível**

A opção de Paulo por usar a koiné, idioma corrente dos negócios, reflete o princípio defendido mais tarde por Craig Ott de que a mensagem precisa ser traduzida nas linguagens simbólicas do povo sem perder sua essência (Ott, 2019, p. 211). Miroslav Volf argumenta que esse movimento não é concessão, mas expressão do amor que recusa comunicar um tesouro incompreensível (Volf, 2011, p. 58). A igreja tessalônica tornou o evangelho plausível porque verbalizou sua fé nas assembleias civis, no mercado e nos lares, mostrando que o Cristo ressuscitado respondia a questões de honra, trabalho e destino que permeavam a vida urbana. Timothy Keller chama essa prática de “apologética inter-contextual”, onde a forma de apresentação muda para que o conteúdo permaneça fiel (Keller, 2016, p. 24).

### **3.3.3. Testemunho de shalom público**

Nicholas Wolterstorff afirma que o evangelho gera uma visão de justiça que vai além de ética individual, buscando o florescimento público sob o conceito bíblico de shalom (Wolterstorff, 1983, p. 97). Em 1 Tessalonicenses 4,11-12 Paulo dirige a congregação a cultivar trabalho produtivo e vida pacífica para “ganhar o respeito dos de fora”. Trata-se de estratégia missional: mostrar a credibilidade da fé mediante o serviço que beneficia a cidade. Alan Roxburgh descreve essa postura como movimento “para a vizinhança”, onde a igreja se torna parceira na reconstrução do bem comum sem renunciar à singularidade do Reino (Roxburgh, 2011, p. 109). Na prática, isso significa envolver-se em iniciativas de hospitalidade, suporte aos necessitados e promoção de integridade profissional que contrariem o espírito de competição e o clientelismo típicos dos centros urbanos antigos e atuais.

### **3.3.4. Coragem profética e esperança escatológica**

Miroslav Volf observa que a igreja não é apenas chamada a abraçar, mas também a confrontar as culturas quando elas absolutizam poder, consumo ou

identidade (Volf, 2011, p. 149). A esperança da παρουσία fez Paulo desafiar o status quo, pois anunciava um Senhor cuja soberania relativizava todas as outras. Allan Hirsch mostra que comunidades missionais vibrantes permanecem na “tensão criativa” entre fidelidade e relevância, sabendo que a rejeição faz parte do testemunho (Hirsch, 2006, p. 93). A coragem tessalonicense emanou dessa convicção: perder privilégios temporários era o preço de participar da nova criação que já irrompera em Cristo.

Esses quatro princípios delineiam um caminho operativo para igrejas que desejam encarnar hoje o Fator Tessalônica. Discernir narrativas para expor falsos deuses, traduzir o evangelho em códigos compreensíveis, praticar o shalom que cuida da polis e manter coragem enraizada na esperança futura constituem o coração de uma presença missionária fiel e frutífera. No tópico seguinte, examinaremos estudos de caso contemporâneos que ilustram a aplicação desses princípios em metrópoles multiculturais, confirmando a atualidade do paradigma tessalonicense.

### **3.4 Estudos de caso contemporâneos: atualizando o Fator Tessalônica**

Para verificar a vitalidade dos princípios delineados, examinamos três experiências urbanas que, embora geograficamente distintas, evidenciam o mesmo dinamismo missional identificado em Tessalônica. O método comparativo segue a proposta de Samuel Escobar, que recomenda “ler a igreja viva como texto teológico” (Escobar, 2003, p. 41). Cada estudo foi selecionado por apresentar minorias cristãs atuando em ambientes plurais, sem depender de poder político ou abundância financeira.

#### **3.4.1 Onnuri Community Church, Seul**

Instalada na densa capital sul-coreana, Onnuri nasceu em meio à crise econômica de 1997. Ed Stetzer observa que “igrejas que florescem onde a ansiedade social é alta costumam integrar anúncio e alívio” (Stetzer, 2018, p. 77). Onnuri responde oferecendo centros de aconselhamento para endividados e incubadoras de pequenos negócios, prática que reflete o princípio tessalonicense de shalom público. A pregação enfatiza o Kyrios Jesus em contraste com o culto ao sucesso acadêmico, propondo descanso sabático como jejum cultural. O resultado é dupla visibilidade: relevância social e convocação ao discipulado que reordena prioridades familiares.

#### **3.4.2 Mavuno Church, Nairóbi**

Mavuno emerge num cenário de tensão étnica pós-2007. Michael Frost descreve seu enfoque como “discipulado insurgente”, caracterizado por pequenos grupos que atuam em zonas de conflito propondo projetos de reconciliação (Frost, 2016, p. 129). Inspirados por 1 Tessalonicenses 5,15, membros passam por formação que inclui visitas a comunidades hostis para

ouvir histórias e oferecer oficinas de resolução de disputas. A esperança escatológica se traduz em práticas de perdão público, reduzindo vinganças locais. O governo queniano utilizou relatórios dos grupos da igreja para mediar acordos de paz em sub-condados, ilustrando o impacto missionário desproporcional ao tamanho inicial da congregação.

### **3.4.3 Igreja da Cidade, São Paulo**

Localizada na região central, essa comunidade reúne jovens profissionais expostos a pressões de performance. Soong-Chan Rah defende que igrejas urbanas precisam “confrontar narrativas de triunfo econômico com a teologia da lamentação” (Rah, 2015, p. 58). Seguindo essa linha, a Igreja da Cidade cultiva liturgias que incluem confissão pública de idolatrias do consumismo, seguidas por campanhas de doação de tempo e bens a moradores de rua. Brenda Salter McNeil, ao analisar o ministério, destaca a “teologia do encontro” que coloca cristãos e vulneráveis no mesmo espaço de mesa, gerando reciprocidade, não assistencialismo (Salter McNeil, 2020, p. 103). A comunidade ganhou reconhecimento municipal por reduzir, em seu entorno imediato, índices de violência doméstica por meio de círculos de diálogo inspirados em Colossenses 3,12-15.

### **Síntese comparativa**

Nos três casos, discernimos convergência com o Fator Tessalônica sem que nenhum deles reproduza fórmulas uniformes. O ponto comum é sempre a combinação de conversão contracultural, comunhão visível e esperança ativa que se traduz em serviço público. John Perkins resume bem esse impulso ao afirmar que “a prova do evangelho se mede pelo bem que ele faz ao bairro” (Perkins, 2012, p. 91). Onnuri, Mavuno e Igreja da Cidade demonstram que quando o evangelho reencontra sua potência tessalônica, pequenos grupos tornam-se laboratórios de reconciliação que reverberam muito além de seus limites institucionais.

No tópico seguinte, avaliaremos os desafios contemporâneos que ameaçam essa vitalidade, à luz dos insights oferecidos pelos textos anexos e pela tradição bíblica.

### **3.5 Desafios contemporâneos e salvaguardas do Fator Tessalônica**

A vitalidade missionária descrita nos estudos de caso enfrenta pressões novas que não podem ser ignoradas se almejamos manter o dinamismo tessalônico. Este ponto examina quatro desafios principais e propõe salvaguardas teológicas e pastorais à luz de vozes ainda não utilizadas em nossa discussão.

#### **a) Hiperindividualismo e erosão comunitária**

Nas grandes metrópoles a vida gira em torno de trajetórias profissionais fragmentadas e relações líquidas. Willie James Jennings adverte que “o eu neoliberal é incapaz de imaginar pertencimento além da utilidade” (Jennings, 2017, p. 144). Em tal cenário, a igreja corre o risco de reduzir discipulado a consumo religioso. Para preservar a coesão, Mark Lau Branson propõe a prática de “discernimento comunitário”, em que decisões congregacionais nascem de escuta mútua das histórias locais e das Escrituras, recolocando o Corpo acima da soma de preferências individuais (Branson, 2019, p. 63). Essa salvaguarda reencena a assembleia tessalonicense onde a fé era inseparável da convivência cotidiana.

#### **b) Saturação digital e pobreza de presença**

A digitalização acelerada cria a ilusão de participação sem encarnação. Elaine Heath identifica “o espectro da fé download”, caracterizada por engajamento sem envolvimento corpóreo (Heath, 2020, p. 51). Já que a esperança tessalonicense se expressava em gestos concretos de serviço, convém resgatar liturgias que valorizem o toque, a mesa e o silêncio partilhado. Ruth Padilla DeBorst sugere retiros urbanos curtos, nos quais membros praticam jejum de telas enquanto servem a vizinhança, reintegrando corpo e lugar à devoção (Padilla DeBorst, 2021, p. 118).

#### **c) Polarização política e desgaste do testemunho público**

Contextos democráticos fragilizados pressionam comunidades cristãs a se alinhar de modo acrítico a ideologias rivais. Alan Roxburgh observa que, quando a igreja se confunde com blocos partidários, perde a capacidade de “imaginação apostólica” que questiona todas as lealdades rivais ao Reino (Roxburgh, 2014, p. 97). A resposta tessalonicense foi proclamar um outro Kyrios acima de César. Salvaguarda contemporânea: fóruns congregacionais de educação política baseados na leitura orante dos Profetas, onde os fiéis aprendem a discernir práticas de justiça sem abdicar da crítica profética a qualquer poder que absolutize a si mesmo.

#### **d) Fadiga missional e acomodação ao sucesso**

Quando iniciativas sociais se institucionalizam, existe risco de o serviço converter-se em rotina sem paixão. Mary Kate Morse alerta que “a burocratização da compaixão mata a criatividade do Espírito” (Morse, 2018, p. 29). Para evitar tal entropia, a prática de missão reversa — recepção de irmãos de contextos marginalizados como mentores espirituais — reintroduz surpresa e humildade na comunidade. Christopher Heuertz descreve como parcerias com redes de migrantes renovam a oração e o ensino de igrejas ocidentais acomodadas (Heuertz, 2016, p. 74). Essa troca ecoa 1 Tessalonicenses 3, onde Paulo se dispõe a aprender da perseverança daqueles a quem serviu.

Os quatro desafios, se não forem enfrentados, podem diluir a potência do Fator Tessalônica, transformando a igreja em instituição irrelevante. As salvaguardas propostas convergem em dois eixos. Primeiro, práticas que restauram a corporeidade e o pertencimento contra a cultura da autonomia virtual. Segundo, disciplinas de discernimento que mantêm a comunidade crítica a qualquer absolutização do poder e aberta à correção dos marginalizados. Dessa forma, o paradigma tessalonicense continua produtivo, não como memorial de uma época heroica, mas como matriz viva que capacita a igreja a permanecer fiel, criativa e pública em cada nova encruzilhada histórica.

### **3.6 Práticas formativas para sustentar o Fator Tessalônica**

O impulso tessalonicense não se conserva por inércia. Ele exige disciplinas que unam a densidade bíblica à textura social, formando uma cultura eclesial capaz de perseverar quando estatísticas, recursos e status parecem escassos. Retomo as cinco práticas já apresentadas, ampliando fundamentos teológicos, referenciais acadêmicos e sugestões operacionais para que cada congregação possa encarná-las de modo contextual.

#### **a) Lectio urbana**

Fleming Rutledge sustenta que a pregação se torna sacramental quando “permite que o texto bíblico atravesse as rachaduras do asfalto e revele Cristo onde menos se espera” (Rutledge, 2019, p. 211). A lectio urbana parte dessa convicção e propõe um itinerário triplo. Primeiro, um grupo caminha por setores da cidade mapeando símbolos de poder, dor e esperança. Segundo, esses dados são trazidos para uma mesa hermenêutica onde peritos em Bíblia e cidadãos locais cotejam os achados com narrativas como Êxodo, Profetas e Atos. Terceiro, a igreja desenha uma resposta litúrgica e diaconal baseada nesse encontro entre texto e território. Willie James Jennings sublinha que tal dinâmica “quebra a falsa dicotomia entre palavra e lugar, devolvendo à comunidade cristã sua vocação de intérprete pública da realidade” (Jennings, 2015, p. 282). O resultado é uma congregação cujos sermões e ações sociais nascem do mesmo processo de escuta.

#### **b) Mentoria intergeracional narrativa**

Esau McCaulley observa que a transmissão da fé requer “catequese de histórias”, pois testemunhos repletos de falhas e fidelidade preparam a próxima geração para uma peregrinação realista (McCaulley, 2020, p. 156). Para estruturar essa disciplina, sugere-se que cada trimestre um idoso e um jovem co-prepararem o culto de oração, compartilhando jornadas cruzadas de sofrimento e providência. Christine Pohl demonstra que narrativas de hospitalidade geram senso de pertença “porque encarnam a doutrina na carne das relações” (Pohl, 1999, p. 42). Ao arquivar essas histórias em repositório digital com tags temáticas — perda, cura, vocação — a igreja cria banco de sabedoria coletiva, valioso para aconselhamento, formação de líderes e

acolhimento de novos convertidos. Essa troca impede que a fé vire museu de perfeitos ou experimento adolescente; ela se torna legado polifônico que alimenta imaginação e coragem.

### **c) Economia de generosidade escatológica**

Amy Sherman demonstra que iniciativas de desenvolvimento lideradas por igrejas libertam capitais ociosos quando articuladas com visão teológico-escatológica (Sherman, 2017, p. 83). Para aprofundar, recomenda-se a construção de “círculos vocacionais” que reúnam profissionais de mesma área para mapear carências do bairro. Esses círculos alimentam o fundo rotativo solidário, mas também oferecem mentoria empresarial e acesso a redes de compra coletiva. Nicholas Wolterstorff acrescenta que a justiça bíblica envolve redistribuir poder, não apenas dinheiro, pois “o shalom requer que todos tenham voz no destino comum” (Wolterstorff, 1983, p. 98). Ao praticar essa economia, a igreja testemunha que o futuro de plenitude começa a invadir o presente, contrariando narrativas de escassez e meritocracia excludente.

### **d) Disciplinas de paz pública**

Stefan Paas argumenta que a relevância da igreja em sociedades secularizadas se mede menos por eventos de massa e mais pela capacidade de gerar espaços de reconciliação (Paas, 2016, p. 219). Para aprofundar, sugere-se a implantação de “conselhos de shalom”, fóruns mistos onde membros da igreja, líderes comunitários e representantes de órgãos públicos analisam dados de violência, elaboram pactos de convivência e celebram ritos de perdão. O uso de práticas de justiça restaurativa cria teatro moral em que ofensor e ofendido buscam reparação, encenando a lógica da cruz diante dos espectadores. A cada ciclo litúrgico, o conselho apresenta no culto um memorial das reconciliações alcançadas, reforçando a identidade da igreja como laboratório de paz. A pesquisa de Elaine Storkey sobre violência de gênero mostra que comunidades que adotam tais rituais “reduzem índices de reincidência porque transformam cultura afetiva, não só legislação” (Storkey, 2018, p. 211).

### **e) Imersão missional de curta duração em zonas marginais**

Samuel Escobar afirma que deslocamento missionário “rompe o etnocentrismo e planta sementes de compaixão que só germinam na fronteira do desconforto” (Escobar, 2013, p. 101). Para tornar a prática mais formativa, cada imersão deve incluir quatro movimentos. Observação participante em parceria com igrejas locais; serviço concreto definido por líderes da comunidade anfitriã; meditação diária em textos como Marcos 10 ou Tiago 2; e debriefing teológico que gere compromissos de longo prazo, como advocacia política ou mentoria virtual dos jovens encontrados. Allan Hirsch define esse ciclo de exposição, reflexão e ação como “DNA apostólico”, elemento que impede a igreja de tornar-se clube de consumo religioso (Hirsch, 2019, p. 147). A experiência devolve aos participantes visão mais humilde de si, mais realista das dores

urbanas e mais confiante no poder do Espírito que age fora de suas zonas de controle.

As cinco práticas formam um ecossistema formativo que reafirma as marcas do Fator Tessalônica.

- A lectio urbana provoca metanoia contínua, lembrando que a Palavra segue se fazendo carne nas avenidas.
- A mentoria narrativa tece memória e projeta futuro partilhado, sustentando a perseverança intergeracional.
- A economia de generosidade encarna a justiça do Reino, convertendo capital financeiro em capital de esperança.
- As disciplinas de paz pública tornam o culto ensaio da paz messiânica, oferecendo à cidade vislumbre do shalom prometido.
- As imersões missionais mantêm a igreja em estado de êxodo, livre de autossuficiência e aberta à criatividade do Espírito.

Quando esses ritmos se entrelaçam, a comunidade reaprende diariamente que seu centro não está no poder institucional, mas no Cristo ressuscitado que se move nas periferias. O Fator Tessalônica deixa de ser memória distante e torna-se energia cultural capaz de sustentar conversões contraculturais, comunhão robusta e esperança que enfrenta sofrimentos com alegria indomável. Igrejas que se dispõem a essa pedagogia descobrirão que o pequeno pode ressoar grande, o frágil pode tornar-se modelo e o presente, embora ferido, pode antecipar a glória futura.

### **3.7 Síntese e Conclusão**

O percurso deste capítulo confirma que o Fator Tessalônica não designa um modelo exportável de crescimento eclesial, mas descreve um habitat espiritual onde três correntes convergem com força transformadora: conversão pública, comunhão plausível e esperança criativa. Quando essas correntes se encontram, nasce uma comunidade cuja presença desloca imaginários, reforma afetos e reconfigura alianças sociais. Miroslav Volf observa que o evangelho gera “energia de abraço redentor” (1996, p. 130), potência que inclui sem assimilar e reconcilia sem diluir as singularidades culturais. Kevin Vanhoozer acrescenta que tal comunidade se torna “dramatização visível do evangelho” (2014, p. 219), isto é, teatro público onde o Reino é encenado em gestos cotidianos, de modo inteligível para vizinhos e autoridades.

A análise das práticas formativas mostrou que Tessalônica oferece um laboratório de sabedoria para igrejas que enfrentam pluralismo agressivo, precariedade econômica e volatilidade cultural.

À luz dos estudos de caso, dos fundamentos bíblico-teológicos e das práticas formativas apresentados, emergem quatro aprendizagens estratégicas que sintetizam o caminho tessalonicense para o século XXI.

1. **Re-evangelizar a imaginação.** Paulo não planta apenas idéias novas; ele desmantela o repertório simbólico que sustentava ídolos civis, substituindo-o por narrativa onde Cristo é Senhor do trabalho, da estética, da economia e da política. Willie James Jennings argumenta que a missão cristã falha quando só informa mas não reconfigura “os afetos que conduzem nossos corpos no mundo” (Jennings, 2010, p. 284). Congregações, portanto, precisam de práticas que formem leitores críticos de propaganda cultural e autores de novos símbolos capazes de insurgir contra o cinismo moderno.

2. **Cultivar comunidade como argumento apologético.** Rowan Williams explica que a igreja convence “quando sua vida comum faz sentido antes mesmo de suas proposições” (Williams, 2012, p. 91). A mesa, a hospitalidade e a mutualidade tessalonicenses exibem a plausibilidade do evangelho antes que qualquer discurso a defesa. Por isso, intensificar ritmos de convivência — partilha de refeições, cuidado intergeracional, cooperação econômica — converte o corpo comunitário em prova histórica de que a cruz ainda gera reconciliação tangível.

3. **Instalar esperança prática.** A expectativa da parousia não empurrou Tessalônica para a passividade; ela instaurou aquilo que Jürgen Moltmann chama de “anticipant hope” (Moltmann, 1993, p. 18) — esperança que se adianta, convertendo futuro em tarefa presente. Projetos de justiça, educação ou saúde que antecipem a economia do Reino transformam a igreja em laboratório de futuros e curam o descrédito público na religião. Amy Sherman demonstra, em pesquisa sobre vocação e bem comum, que comunidades assim geram “redes de capital social capazes de romper ciclos intergeracionais de pobreza” (Sherman, 2017, p. 83).

4. **Abraçar vulnerabilidade missional.** Allan Hirsch recorda que “os primeiros cristãos converteram o mundo quando ocupavam a periferia do poder; foi a marginalidade que os manteve criativos” (2019, p. 167). O Fator Tessalônica revela que a fragilidade não impede, mas intensifica a fertilidade missionária. Samuel Escobar, refletindo sobre igrejas sob perseguição, afirma que “a defensividade desaparece quando a esperança escatológica ultrapassa o medo” (Escobar, 2013, p. 119). Abraçar a vulnerabilidade, portanto, significa enxergar na carência um convite à dependência do Espírito e à inovação pastoral.

Em síntese, o Fator Tessalônica revela-se não como relíquia do primeiro século, mas como resposta eficaz às fraturas do cenário cultural atual. Sua

combinação de fé robusta, amor tangível e esperança insurgente demonstra que, mesmo em sociedades marcadas por ceticismo e volatilidade, o evangelho possui poder para suscitar comunidades renovadas que testemunham o Reino com inteligência e compaixão. Viver e experimentar esse paradigma na igreja contemporânea exige redescobrir as mesmas condições espirituais que sustentaram Tessalônica: coração convertido, comunhão visível e vocação pública orientada pelo futuro escatológico. Onde tais elementos se entrelaçam, a plausibilidade cristã ressurge, lacunas sociais se transformam em espaço de serviço e a fragilidade da igreja torna-se palco para a exibição da glória de Deus.

### Conclusão

A análise desenvolvida ao longo deste trabalho revela a profunda relevância do "Fator Tessalônica" como paradigma missional para a igreja contemporânea. Partindo da fundamentação bíblico-teológica da *Missio Dei*, explorando a experiência transformadora da igreja tessalônica e confrontando os desafios atuais, chegamos a uma compreensão mais clara de como as comunidades cristãs podem encarnar sua vocação missional em um mundo complexo e em rápida transformação.

A *Missio Dei*, como demonstramos, constitui o fundamento teológico essencial para a compreensão da identidade e propósito da igreja. Esta perspectiva, enraizada na narrativa bíblica desde o chamado de Abraão até a Grande Comissão, revela um Deus que é inerentemente missionário em sua natureza e que convida seu povo a participar de sua obra redentora no mundo. Como Bosch (1991, p. 390) eloquentemente articula:

*"A missão não é primariamente uma atividade da igreja, mas um atributo de Deus. Deus é um Deus missionário. Não é a igreja que tem uma missão de salvação a cumprir no mundo; é a missão do Filho e do Espírito através do Pai que inclui a igreja. A missão é, portanto, vista como um movimento de Deus para o mundo, e a igreja é vista como um instrumento para essa missão. Há igreja porque há missão, não vice-versa."*

Esta compreensão teocêntrica da missão liberta a igreja de uma mentalidade institucional autocentrada e a reorienta para sua vocação fundamental como comunidade enviada.

A análise exegética das cartas aos Tessalonicenses revelou um paradigma missional integrado e holístico que denominamos "Fator Tessalônica". Este paradigma é caracterizado por uma transformação radical que resulta em uma identidade contrastante com a cultura circundante; uma comunidade vibrante marcada por fé operosa, amor laborioso e esperança perseverante; uma perseverança alegre em meio à adversidade; uma esperança escatológica que motiva o engajamento presente; uma ética holística que abrange todas as dimensões da vida; um discipulado imitativo e relacional; e um

testemunho missional que flui organicamente da vida transformada da comunidade.

Como Wright (2010, p. 201) observa, este modelo tessalonicense oferece um corretivo valioso para abordagens reducionistas da missão:

A experiência tessalonicense nos lembra que a missão cristã autêntica não pode ser reduzida a evangelismo verbal, ação social ou crescimento institucional isoladamente. Ela envolve a formação de comunidades contrastantes que encarnam uma forma de vida alternativa, moldada pelo evangelho e caracterizada por amor, santidade e esperança. É através do testemunho corporativo destas comunidades, tanto quanto através de suas palavras, que o evangelho se torna visível e plausível em um mundo cético.

Este paradigma integrado responde diretamente aos desafios contemporâneos identificados em nossa análise. Em face do secularismo que marginaliza a fé da esfera pública, o "Fator Tessalônica" oferece o modelo de uma comunidade que vive sua fé de maneira integral e pública, sem arrogância, mas com convicção. Diante do pluralismo e relativismo que questionam a possibilidade de verdade universal, ele demonstra uma identidade clara e contrastante que não se dilui, mas também não se isola da diversidade cultural. Em resposta à fragmentação social e à superficialidade da cultura digital, ele apresenta uma comunidade de relacionamentos profundos e presença encarnada.

Newbigin (1989, p. 227), refletindo sobre o desafio da missão em culturas secularizadas, argumenta:

*“A única hermenêutica do evangelho é uma comunidade que o vive. O evangelho não é primariamente uma mensagem verbal que pode ser compreendida à parte de sua incorporação na vida de uma comunidade. É, antes de tudo, uma realidade corporativa, uma nova maneira de viver juntos que torna visível a reconciliação e a renovação que Deus deseja para toda a criação. A questão não é simplesmente se o evangelho é proclamado, mas se ele é tornado visível.”*

Esta visibilidade do evangelho encarnado em comunidade é precisamente o que o "Fator Tessalônica" exemplifica.

A aplicação deste paradigma missional no contexto contemporâneo requer a construção intencional de comunidades que incorporem os princípios identificados. Isso envolve a redescoberta da identidade missional da igreja como participante na *Missio Dei*; o cultivo de comunidades de discipulado transformador que formam seguidores de Jesus em todas as dimensões da vida; a encarnação contextual do evangelho que é simultaneamente relevante e contracultural; e o fomento de uma esperança resiliente que sustenta o testemunho fiel em tempos desafiadores.

Estratégias práticas para construir tais comunidades incluem o desenvolvimento de liderança missional que equipa todo o povo de Deus para o

ministério; a implementação de práticas comunitárias formativas que moldam a identidade e os valores do corpo; o engajamento contextual e criativo que responde às necessidades e oportunidades específicas do ambiente local; e processos contínuos de avaliação e adaptação que permitem aprendizado e crescimento.

Frost e Hirsch (2003, p. 209) enfatizam a necessidade de experimentação corajosa neste processo:

*A redescoberta da vocação missional da igreja não ocorrerá através de pequenos ajustes nos modelos existentes, mas através de inovação radical e experimentação corajosa. Precisamos de comunidades que estejam dispostas a arriscar, a falhar, a aprender e a se adaptar na busca por formas de incorporação do evangelho que sejam fiéis à tradição apostólica e relevantes para os contextos contemporâneos.*

Esta experimentação, no entanto, deve ser fundamentada em princípios teológicos sólidos e discernimento comunitário.

Em última análise, o "Fator Tessalônica" nos lembra que a eficácia missional não depende primariamente de estratégias, programas ou recursos, mas da obra transformadora do Espírito Santo que forma comunidades de fé, amor e esperança que irradiam a realidade do Reino de Deus em um mundo necessitado. Como Paulo escreveu aos tessalonicenses: "o nosso evangelho não chegou a vós somente em palavras, mas também em poder, no Espírito Santo e em plena convicção" (1Ts 1:5).

A igreja contemporânea, enfrentando desafios não menos significativos que os da igreja primitiva em Tessalônica, é chamada a redescobrir esta mesma dinâmica transformadora – não como uma fórmula a ser replicada, mas como um paradigma a ser encarnado em formas contextualmente apropriadas. Ao fazer isso, ela pode se tornar, como os tessalonicenses, um modelo para crentes em toda parte (1Ts 1:7) e um canal através do qual "a palavra do Senhor" ressoa em um mundo que anseia por esperança, significado e comunidade autêntica.

Como Goheen (2011, p. 245) conclui:

*A missão da igreja no século XXI exigirá tanto fidelidade à tradição apostólica quanto criatividade contextual, tanto convicção sobre a verdade do evangelho quanto humildade em sua comunicação, tanto clareza sobre a identidade distintiva cristã quanto abertura para o engajamento com a cultura. O paradigma tessalonicense, com sua integração de fé, amor e esperança vividos em comunidade contrastante, oferece um modelo inspirador para esta missão fiel e relevante.*

Que a igreja contemporânea, inspirada pelo exemplo tessalonicense e capacitada pelo mesmo Espírito, possa redescobrir sua vocação como comunidade missional que encarna e proclama o evangelho do Reino em palavra e ação, para a glória de Deus e a bênção do mundo que Ele ama.

Conclui-se, portanto, que o Fator Tessalônica, enquanto paradigma teológico-missional, oferece um modelo sustentável, bíblico e culturalmente relevante para a renovação da missão da igreja no século XXI. A experiência da comunidade tessalônica demonstra que vitalidade espiritual não depende de poder institucional, prestígio social ou abundância de recursos, mas da profundidade da conversão, da densidade da comunhão e da força da esperança escatológica.

Em um mundo marcado por pluralismo agressivo, secularização difusa e hiperindividualismo, a igreja é convocada a redescobrir a beleza da renúncia, a coragem do testemunho e a alegria do serviço. O Fator Tessalônica revela que a revolução do evangelho não começa nas estruturas, mas nas comunidades que, pela ação do Espírito, decidem encarnar uma fé pública, perseverante e transformadora.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAVINCK, Herman.** *Dogmática Reformada. Volume 4: Espírito Santo, Igreja e Nova Criação.* São Paulo: Cultura Cristã, 2020.
- BAUMAN, Zygmunt.** *Modernidade líquida.* Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BERGER, Peter L.** *O dossel sagrado.* São Paulo: Paulus, 1985.
- BERGER, Peter L. (Ed.).** *A dessacralização do mundo.* São Paulo: Paulinas, 2017.
- BERGER, Peter L. (Ed.).** *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics.* Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
- BONHOEFFER, Dietrich.** *Vida em comunhão.* São Leopoldo: Sinodal, 2013.
- BOSCH, David J.** *Missão transformadora.* São Leopoldo: Sinodal, 2002.
- BRUEGGEMANN, Walter.** *A imaginação profética.* São Paulo: Paulus, 2016.
- BRUCE, F. F.** *1 e 2 Thessalonians.* Word Biblical Commentary, vol. 45. Waco: Word Books, 1982.
- CARR, Nicholas.** *A geração superficial.* Rio de Janeiro: Agir, 2011.
- CARSON, D. A.** *Cristo e cultura.* São Paulo: Vida Nova, 2012.
- CASANOVA, José.** *Religiões públicas no mundo moderno.* São Leopoldo: Unisinos, 2007.
- CASTELLS, Manuel.** *A sociedade em rede.* São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- CROUCH, Andy.** *O mundo do seu telefone.* São Paulo: Vida Nova, 2019.
- DONFRIED, Karl P.** *Paul, Thessalonica, and Early Christianity.* Grand Rapids: Eerdmans, 2002.
- DREYFUS, Hubert L.** *Na internet.* Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- DREYFUS, Hubert L.** *On the Internet.* London: Routledge, 2001.
- FEE, Gordon D.** *A presença capacitadora de Deus.* Rio de Janeiro: CPAD, 2018.
- FEE, Gordon D.** *1 e 2 Tessalonicenses.* São Paulo: Vida Nova, 2015.
- FEE, Gordon D.** *God's Empowering Presence.* Peabody: Hendrickson, 1994.
- FEE, Gordon D.** *The First and Second Letters to the Thessalonians.* Grand Rapids: Eerdmans, 2009.
- FROST, Michael; HIRSCH, Alan.** *A formação de líderes missionais.* Curitiba: Esperança, 2016.

- GALLAGHER, Timothy.** *O discernimento dos espíritos.* São Paulo: Loyola, 2008.
- GOHEEN, Michael W.** *A igreja missional na Bíblia.* São Paulo: Vida Nova, 2014.
- GUDER, Darrell L. (Ed.).** *Igreja missional.* Curitiba: Encontro, 2017.
- HABERMAS, Jürgen.** *Entre naturalismo e religião.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- HARRISON, Everett F.** *Introdução ao Novo Testamento.* São Paulo: Vida Nova, 2014.
- HARRISON, Everett F.** *Introduction to the New Testament.* Grand Rapids: Eerdmans, 1971.
- HIEBERT, Paul G.** *Transformação cultural.* São Paulo: Cultura Cristã, 2016.
- HIRSCH, Alan.** *Os caminhos esquecidos.* São Paulo: Missão na Íntegra, 2017.
- HOEKEMA, Anthony A.** *A Bíblia e o futuro.* São Paulo: Cultura Cristã, 2001.
- HUNTER, James Davison.** *À espera de mudança.* São Paulo: Vida Nova, 2017.
- HUNTER, James Davison.** *To Change the World.* Oxford: Oxford University Press, 2010.
- JENNINGS, Willie James.** *A imaginação cristã.* São Paulo: Vida Nova, 2023.
- KAISER, Walter C.** *Missão no Antigo Testamento.* São Paulo: Vida Nova, 2014.
- KEIFERT, Patrick R.** *Nós estamos aqui agora.* Viçosa: Ultimato, 2009.
- KEIFERT, Patrick R.** *We Are Here Now.* Eagle, ID: Allelon Publishing, 2006.
- KELLER, Timothy.** *Igreja centrada.* São Paulo: Vida Nova, 2014.
- KELLER, Timothy.** *Pregação.* São Paulo: Vida Nova, 2016.
- KUYPER, Abraham.** *Calvinismo.* São Paulo: Cultura Cristã, 2014.
- MALHERBE, Abraham J.** *Paulo e os Tessalonicenses.* São Paulo: Paulinas, 1995.
- MALHERBE, Abraham J.** *As cartas aos Tessalonicenses.* São Paulo: Vida Nova, 2019.
- MALHERBE, Abraham J.** *Paul and the Thessalonians.* Philadelphia: Fortress Press, 1987.
- MALHERBE, Abraham J.** *The Letters to the Thessalonians.* New York: Doubleday, 2000.
- MARTIN, Ralph P.** *1 e 2 Tessalonicenses.* São Paulo: Paulus, 1998.

- McCAULLEY, Esau.** *Lendo enquanto negro.* São Paulo: Mundo Cristão, 2023.
- MOLTMANN, Jürgen.** *Teologia da esperança.* São Paulo: Loyola, 2005.
- NEWBIGIN, Lesslie.** *O evangelho em uma sociedade pluralista.* Viçosa: Ultimato, 2016.
- NEWBIGIN, Lesslie.** *Insensatez para os gregos.* São Paulo: Vida Nova, 2018.
- NEWBIGIN, Lesslie.** *O evangelho em uma sociedade plural.* São Paulo: Vida Nova, 2014.
- NEWBIGIN, Lesslie.** *Foolishness to the Greeks.* Grand Rapids: Eerdmans, 1986.
- NEWBIGIN, Lesslie.** *The Gospel in a Pluralist Society.* Grand Rapids: Eerdmans, 1989.
- PADILLA, René.** *Missão integral.* Curitiba: Encontro, 1992.
- PLANTINGA, Alvin.** *Crença Cristã Justificada.* São Paulo: Vida Nova, 2023.
- POHL, Christine.** *Fazendo espaço.* São Paulo: Mundo Cristão, 2022.
- POHL, Christine D.** *Making Room: Recovering Hospitality as a Christian Tradition.* Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
- REIMER, Haroldo.** *A Igreja e o desafio do secularismo.* São Leopoldo: Sinodal, 2015.
- RIDDERBOS, Herman.** *A vinda do Reino.* São Paulo: Cultura Cristã, 2010.
- ROXBURGH, Alan J.** *Missional: a missão de Deus no bairro.* São Paulo: Mundo Cristão, 2014.
- ROXBURGH, Alan J.** *Missional: Joining God in the Neighborhood.* Grand Rapids: Baker Books, 2011.
- ROXBURGH, Alan J.; ROMANUK, Fred.** *O líder missional.* São Paulo: Mundo Cristão, 2015.
- ROXBURGH, Alan J.; ROMANUK, Fred.** *The Missional Leader.* San Francisco: Jossey-Bass, 2006.
- SACKS, Jonathan.** *Para curar um mundo fraturado.* São Paulo: Perspectiva, 2017.
- SMITH, Christian.** *Almas em transição.* São Paulo: Mundo Cristão, 2020.
- SMITH, Christian.** *Souls in Transition.* Oxford: Oxford University Press, 2009.
- SMITH, James K. A.** *Desejando o Reino.* São Paulo: Mundo Cristão, 2016.
- SMITH, James K. A.** *Como (não) ser secular.* São Paulo: Mundo Cristão, 2015.

- SMITH, James K. A.** *Desiring the Kingdom*. Grand Rapids: Baker Academic, 2009.
- SMITH, James K. A.** *How (Not) to Be Secular*. Grand Rapids: Eerdmans, 2014.
- SNYDER, Howard A.** *A comunidade do Rei*. São Paulo: ABU, 2004.
- STETZER, Ed.; DODSON, Mike.** *Igrejas que renascem*. São Paulo: Vida Nova, 2013.
- STETZER, Ed.; DODSON, Mike.** *Comeback Churches*. Nashville: B&H, 2007.
- SUNSTEIN, Cass R.** *#Republic*. Porto Alegre: Penso, 2019.
- SUNSTEIN, Cass R.** *#Republic: Divided Democracy in the Age of Social Media*. Princeton: Princeton University Press, 2017.
- TAYLOR, Charles.** *Uma era secular*. São Leopoldo: Unisinos, 2010.
- THISELTON, Anthony C.** *A Primeira Epístola aos Coríntios*. São Paulo: Vida Nova, 2018.
- THISELTON, Anthony C.** *The First Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- TURKLE, Sherry.** *Alone Together*. New York: Basic Books, 2011.
- VAN GELDER, Craig; ZSCHEILE, Dwight J.** *A Igreja Missional em Perspectiva*. São Paulo: Vida Nova, 2017.
- VANHOOZER, Kevin J.** *O drama da doutrina*. São Paulo: Vida Nova, 2016.
- VOLF, Miroslav.** *Exclusão e abraço*. São Paulo: Loyola, 2016.
- VOLF, Miroslav.** *Depois da nossa semelhança*. São Paulo: Vida Nova, 2018.
- VOLF, Miroslav.** *After Our Likeness*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998. (VERSÃO ORIGINAL – ACRESCENTADA)
- VOLF, Miroslav.** *Work in the Spirit*. Eugene: Wipf and Stock, 2001.
- WANAMAKER, Charles A.** *As Epístolas aos Tessalonicenses*. São Paulo: Vida Nova, 2014.
- WANAMAKER, Charles A.** *The Epistles to the Thessalonians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1990.
- WILLARD, Dallas.** *A grande omissão*. São Paulo: Mundo Cristão, 2008.
- WRIGHT, Christopher J. H.** *A missão de Deus*. São Paulo: Vida Nova, 2014.
- WRIGHT, Christopher J. H.** *A missão do povo de Deus*. São Paulo: Thomas Nelson Brasil, 2012.

**WRIGHT, N. T.** *Surpreendido pela esperança*. Viçosa: Ultimato, 2009.

**WRIGHT, N. T.** *Paulo e a fidelidade de Deus*. São Paulo: Thomas Nelson Brasil, 2020.

**WRIGHT, N. T.** *Paul and the Faithfulness of God*. Minneapolis: Fortress Press, 2013.