

MISSIOLOGIA POLICÊNTRICA:  
EM BUSCA DE CONVERGÊNCIA NO PENSAR, NO DECIDIR E NO AGIR NAS  
MISSÕES

Felipe Fulanetto<sup>1</sup>

*Introdução*

Atualmente, um dos termos mais recorrentes no universo missiológico é policentrismo, o qual, inclusive, figurou entre os conceitos-chave do último Congresso do Movimento Lausanne, realizado em Seul, Coreia do Sul, em 2024. Embora relativamente recente no vocabulário aplicado ao contexto eclesial, o termo possui implicações práticas significativas para a teologia e para a práxis missionária. O policentrismo procura descrever e conceituar uma realidade já experimentada no cotidiano da igreja—especialmente no campo das missões—marcada pelo surgimento e fortalecimento de múltiplos centros de iniciativa, envio e tomada de decisão. Assim, ele reconhece que a missão de Deus é hoje conduzida por uma rede global e diversificada de agentes, comunidades e tradições, cujo papel na formulação e implementação da missão tem crescido de maneira notável, principalmente com o crescimento das igrejas em diversos países.

Quando Kenneth Scott Latourette publicou *The Emergence of a World Christian Community* (1951), sua análise refletia uma realidade cristã já muito distinta daquela de William Carey, que 159 anos antes elaborara mapas e estatísticas para impulsionar o movimento missionário moderno. Contudo, o contraste mais significativo não está entre Carey e Latourette, mas entre o mundo de Latourette e o de Patrick Johnstone, cujo livro *O Futuro da Igreja Global* (2011) descreve as transformações ocorridas entre 1950 e 2000 como “sem paralelos na história” (Johnstone, 2017:94). Conforme Yeh (2016:216), se o século XIX foi “O Grande Século das Missões”, o século XX tornou-se “O Grande Século do Cristianismo Mundial”. Nesse período, a força missionária global cresceu de modo extraordinário: de cerca de 17 mil missionários em 1900 para 43 mil em 1962, chegando a 200 mil em 2000 e possivelmente 300 mil em 2010 (Johnstone, 2017:228). Esse avanço resultou sobretudo do protagonismo das igrejas dos países majoritários, que passaram a enviar mais missionários que o próprio Ocidente, confirmando a previsão de González de que “a missão ‘até os confins da terra’ se transformará em missão ‘desde os confins da terra’” (2009:558).

A experiência brasileira ilustra esse dinamismo. Segundo dados oficiais, a população evangélica passou de 9% em 1991 para 27% em 2022, alcançando aproximadamente 60 milhões de pessoas entre todas as tradições protestantes. Paralelamente, a pesquisa da Associação de Missões Transculturais Brasileiras (AMTB) indica a presença de cerca de 19 mil missionários transculturais brasileiros (DP-AMTB, 2022). No contexto da Igreja do Nazareno, observa-se um avanço significativo: após envios esporádicos nas décadas de 1990 e 2000, a organização das Missões Globais no Brasil, em 2018, impulsionou um processo

---

<sup>1</sup> Felipe Fulanetto é natural de Campinas-SP, casado com Jéssika Fulanetto e pai do Pietro. Formado em Teologia e mestre em Missiologia pelo Centro Evangélico de Missões (CEM) e mestrando em Organizational Leadership pela California Baptist University (CBU). Pastor da Igreja do Nazareno Monte Moriá em Campinas-SP, serve como coordenador do Seminário Teológico Nazareno do Brasil (STNB) Polo Campinas, membro do Departamento de Pesquisa da AMTB e coordenador da Mobilização Missionária no Brasil. Autor e organizador de dois livros.

contínuo de envio, resultando atualmente em 29 missionários brasileiros. Assim, confirma-se a previsão de Johnstone (2017:119) de que a contribuição missionária do Brasil tende a crescer de modo considerável no cenário global.

Essas estatísticas eclesiásticas supracitadas também são evidenciadas dentro da Igreja do Nazareno, que surgiu como uma denominação predominantemente norte-americana e paulatinamente transformou-se uma igreja global, tal como podemos verificar nas atuais nacionalidades dos seis superintendentes gerais de 2025, sendo dois norte-americanos, um guatemalteco, um colombiano, um moçambicano, e uma alemã. Também podemos verificar que dos aproximadamente 2,7 milhões de membros, 80% não estão localizados nos EUA, mas principalmente em países como Moçambique, Brasil, Benin, Bangladesh, Índia, Haiti, Guatemala, México e Etiópia (Church of the Nazarene, 2024).

<b>TOP 10 dos países com mais membros</b>	
1. Estados Unidos	544.383
2. Moçambique	215.087
3. Brasil	150.667
4. Benin	140.405
5. Bangladesh	117.093
6. Índia	105.026
7. Haiti	104.079
8. Guatemala	97.895
9. México	64.958
10. Etiópia	59.954

Estatísticas de 2024 da Igreja do Nazareno

Atualmente, a Igreja do Nazareno está presente em 165 áreas mundiais, com um total de 466 missionários enviados a partir de 60 diferentes áreas mundiais e servindo em 81 países. Esses dados evidenciam, de maneira clara, que a denominação constitui um corpo internacional e diversificado. No entanto, essa diversidade, embora significativa, não é suficiente por si só. É necessário avançar para além da representatividade geográfica e tornarmos, de fato, uma igreja policêntrica, na qual múltiplos contextos culturais participem ativamente da reflexão teológica, da tomada de decisões e do envio missionário—e não apenas componham uma variedade de nacionalidades. Por essas razões que hoje o paradigma missionário mudou e os antigos modelos de envio—monocêntrico e monocultural—devem abrir espaço para estratégias mais policêntricas e multiculturais—parcerias multilaterais entre diversos países e culturas.

### *A Cultura e sua Influência na Missiologia*

Todos nós sabemos da importância da missiologia para o estudo teológico e suas implicações práticas e teóricas, no entanto, devemos nos perguntar qual o papel que a cultura atua dentro do desenvolvimento da teologia missional. O que acontece quando irmãos e irmãs de diferentes culturas leem a Bíblia? Será que todos nós interpretamos a palavra de Deus da mesma forma? Não existiria uma cosmovisão cristã única e universal? A teologia e missiologia não são supraculturais ao ponto de serem aplicáveis em todos os povos?

As respostas para essas perguntas são relevantes para a igreja inteira em cada cenário cultural e não somente para os missionários que vivem em contextos transculturais. Goheen asseverou que o tema “é fruto da própria natureza do evangelho” e acrescenta que ele “inevitavelmente assumirá uma forma cultural”, por isso, “a questão não é saber se o evangelho é moldado pela cultura; a única dúvida é se a contextualização do evangelho é fiel ou não” (2019:214).

Hiebert (2010), de uma forma simples e prática, explicou como as nossas ações são influenciadas diretamente pelas nossas crenças. Para ele, tudo o que fazemos, sentimos, gostamos, proibimos etc. é derivado dos nossos valores mais internos, isto é, a cosmovisão de uma cultura. Essa compreensão das culturas é fundamental para o nosso entendimento missiológico que iremos elaborar adiante, pois Charles Van Engen (2017) exemplificou a influência que os paradigmas teológicos geram diretamente na prática do indivíduo, pois da mesma forma que a cosmovisão cultural é determinante para as práticas das pessoas, assim também os paradigmas missiológicos e teológicos influenciam diretamente nas práticas missionárias. Van Engen advoga que toda prática missionária é oriunda de paradigmas missiológicos, mas, ao mesmo tempo, todo paradigma é confrontado diretamente pela prática, por meio da análise crítica das ações. Dessa forma, tanto a academia como a prática devem depender uma da outra e auxiliar-se mutuamente.

Diante desse cenário, torna-se essencial compreender a missiologia desenvolvida por cada povo, pois sua visão de missão está diretamente vinculada ao modo como o movimento missionário se configura em sua própria realidade histórica e cultural. Com isso, podemos, então, buscar uma unidade global da reflexão missiológica—isto é, por uma missiologia policêntrica—que constitui o propósito fundamental deste trabalho.

Ademais, devemos pontuar que sempre houve, ao longo da jornada da igreja cristã, intentos por parte de teólogos e líderes eclesiais de fazer a fé ser melhor compreendida e adaptada na cultura hodierna. Realmente não é uma prerrogativa somente da igreja dos dias atuais. Com isso, iremos apresentar abaixo algumas dessas tentativas e suas terminologias.

### *Indigenização da Teologia*

O termo indigenização remonta ao século XIX, aos escritos de Henry Venn (1796-1873) e Rufus Anderson (1797-1880), que desenvolveram uma teoria de igrejas indígenas conhecida como os três autos (autopropagável, autossustentável e autogovernável).<sup>2</sup> A terminologia não deve ser confundida com a palavra *índio*, porém “autóctone” seria a associação mais adequada e utilizada no Brasil (Nicholls, 2013:25). Venn e Anderson usaram o conceito *indígena* emprestado da biologia, assim John Terry explica:

---

<sup>2</sup> Outros nomes recentes associados ao paradigma da indigenização e da contextualização são John Nevius, Roland Allen, Mel Hodges, Donald McGravan, Alan Tippet e Don Richardson (VAN ENGEN, 2017:149).

O termo 'índigena' vem da biologia e indica uma planta ou animal nativo de uma área. Os missiologistas adotaram a palavra e a usaram para se referir a igrejas que refletem os distintivos culturais de seu grupo linguístico. (Moreau; Netland; Van Engen, 2000:483)

O conceito dos três autos foi um avanço importante para o crescimento em maturidade das igrejas locais em suas respectivas culturas de forma autóctone. Contudo, não passou despercebido de críticas sobre a sua eficácia e pressupostos (Van Engen, 2017). Apesar de Venn e Aderson não desenvolverem propriamente uma indigenização da teologia, os missiologistas posteriores levaram adiante o conceito e lançaram luz na teologia sobre a realidade da cultura, apontando para que as igrejas recém-plantadas também pudessem teologizar. Todavia, essa terminologia é extremamente atrelada ao período colonialista e soa como imposição de alguém de fora, induzindo as igrejas a fazerem o que eles querem, com isso levando a comunidade missiológica a rejeitar o uso desse conceito, assim como Bruce Nicholls e Harvie Conn ratificam (Nicholls, 2013:25s; Moreau; Netland; Van Engen, 2000:328s).

### *Teologia Contextual*

Nicholls, ao criticar o termo indigenização, como contraproposta, preferiu utilizar *contextualização*, que tinha sido empregada por Shoki Coe e Aharon Sapsezian em 1972 (NICHOLLS, 2013:25s). Em seu livro *Contextualização: uma teologia do evangelho e cultura*, escrito em 1979, Nicholls estabelece fundamentos do que seria uma teologia contextualizante, consolidando sua tese em fundamentos bíblicos, fugindo dos erros do sincretismo. Necessitamos salientar que a nossa discussão não é sobre o conceito tão conhecido como “contextualização missionária”, que consiste na apresentação do evangelho de forma verbal e com ações contextualizadas à cultura que o missionário está inserido, mas o que estamos a falar é sobre a *contextualização da teologia*.

Há teólogos e missiologistas, tanto dos países majoritários como dos ocidentais, que em resposta ao colonialismo imposto nos séculos anteriores, levaram o conceito da teologia contextual em termos mais progressistas (Moreau; Netland; Van Engen, 2000:225s). No afã para desenvolverem uma teologia independente de chancela estrangeira, foram produzidas dezenas de teologias que o ponto de partida da elaboração teológica é o contexto e depois a Bíblia, criando assim um relativismo bíblico. Bosch, inclusive, aponta que, nas teologias contextuais, há um forte apelo socioeconômico e revolucionário político, sendo uma tentativa de ruptura epistemológica da teologia tradicional (2009:503s). Por esse motivo, essa terminologia sofre restrições em alguns círculos teológicos que hesitam em dar-lhe apoio total (Moreau; Netland; Van Engen, 2000:329). Ademais, devemos alertar que, em muitos casos, a teologia contextual ignora as teologias das gerações passadas ao dar mais ênfase à cultura e que o termo ainda transmite a ideia de um estrangeiro que labuta para contextualizar a teologia de fora para o povo local.

### *Teologia Local*

A próxima terminologia utilizada é mais referenciada dentro dos escritos do catolicismo romano e ecumênico (MOREAU; NETLAND; VAN ENGEN, 2000:329). Os inícios das conversas da teologia local são apontados para 1962 no Concílio Vaticano II e posteriormente com Papa Paulo VI em 1975 (SCHREITER, 1985:2). Em defesa da teologia local, Schreiter (1985) a define sendo uma teologia feita por não profissionais, mas pela própria comunidade local da igreja com suas experiências eclesiais. Então, posteriormente,

um teólogo profissional a sistematiza, mas não a determina. Vale pontuar que alguns escritores protestantes utilizam o termo teologia local sem a conotação teológica católica, mas usam a palavra “local” como adjetivo de “teologia” sem atribuições teológicas. Novamente, vemos algumas pontas soltas que suscitam preocupações quanto à epistemologia e à hermenêutica da teologia local, as quais podem, seriamente, levar ao sincretismo e ao etnocentrismo.

### *Etnoteologia*

Esse termo, a *etnoteologia*, segue a tendência global nas ciências de buscar estudos específicos não ocidentais, tais como etno-história, etnomusicologia, etnolinguística, etnopsicologia, etnobotânica, etnomedicina, dentre outros. Ele é derivado da palavra grega ἔθνος (*ethnos*), que, em português, é traduzida como *etnia* (grupos socioculturais) e mais a palavra *teologia*. Portanto, *etnoteologia* seria a aplicação da teologia dentro de um grupo sociocultural (etnia).

Charles Kraft em seu livro na década de 70, propôs a etnoteologia, que, em sua definição, é a interseção disciplinar da antropologia e teologia cristã “que se dedica a uma abordagem interpretativa do estudo de Deus, homem e interação homem-divino”, e acrescenta dizendo que apesar da etnoteologia ter maiores implicações missionárias, ela “não serviria simplesmente como serva das missões” (2001:364s).

Harvie Conn afirma que “a etnoteologia encontrou ampla, mas não generalizada, aceitação nos círculos evangélicos protestantes” (Moreau; Netland; Van Engen, 2000:329). Barbara Burns é uma das críticas sobre a etnoteologia de Charles Kraft afirmando que no cerne dela, “a cultura tem precedência e o relativismo é o resultado” (Burns, 2011:78). Conn acrescenta que outro erro das etnoteologias é a falta de conexão do particularismo com a universalidade do evangelho, pois, assim como Bosch defende, as igrejas só possuem a característica de particulares na virtude da catolicidade da uma santa igreja (2009:546). O mesmo alerta que fizemos para as teologias contextuais vale para aqui também, pois podem cair no erro de ignorar as teologias das gerações passadas ao darem mais ênfase à cultura. Por esses motivos, não usaremos essa terminologia para o nosso estudo.

### *Teologia Transcultural*

A quinta terminologia que iremos dialogar será a *Teologia Transcultural* apresentada por Paul Hiebert em 1985. Sua premissa é a relação da Bíblia, teologia e cultura, demonstrando que o documento principal da teologia é a Bíblia; porém, inevitavelmente, elas são frutos dos contextos culturais e históricos dos seres humanos que as fizeram. Ademais, ele afirma que todas “as teologias humanas são apenas entendimento parciais da Teologia como Deus vê” (2010:198). Para Hiebert, há uma diferença entre teologia com “T” maiúsculo e “t” minúsculo: a primeira é concernente aos conceitos supraculturais imutáveis da teologia, enquanto a segunda refere-se às expressões socioculturais de interpretar a Bíblia e entender a Deus. Justamente essa relação entre o supracultural e o contextual é onde residem as maiores confusões teológicas para uma teologia globalizada.

Hiebert não é ingênuo com relação aos riscos de uma teologia transcultural que propõe; de fato, ele apresenta vários problemas, mas em todas continua advogando a necessidade de que as igrejas do mundo inteiro tenham espaço no labor teológico. Ele aponta para o erro de que, nessa caminhada das novas teologias, podemos cair no equívoco de usarmos a teologia ocidental como o padrão final para medir as demais. Porém, para Hiebert,

o padrão é a revelação bíblica (2010:215). Ele também advertiu sobre o erro cometido no passado quando os ocidentais controlaram a teologia de uma igreja nova em outro país por medo de não terem a verdadeira teologia. (2010:217). Devemos admitir que essa atitude não é somente de ocidentais, pois missionários de países majoritários podem ser tão etnocêntricos quanto foram os europeus e norte-americanos. Necessitamos tomar cuidado para não cair no mesmo erro de sermos controladores e donos da verdade.

Na teologia transcultural, compreendemos que existe uma comunidade hermenêutica global que, apesar dos contextos particulares de cada igreja, tem a responsabilidade de ouvir a igreja maior da qual faz parte, compartilhando e vigiando-se mutuamente ao desenvolverem a teologia. Justamente assim, Hiebert afirma que, nesse diálogo, “pode emergir uma teologia transcultural que transcenda diferenças culturais, criando uma metateologia que compare teologias, explore os desvios culturais de cada uma e busque encontrar elementos universais bíblicos” (2010:218).

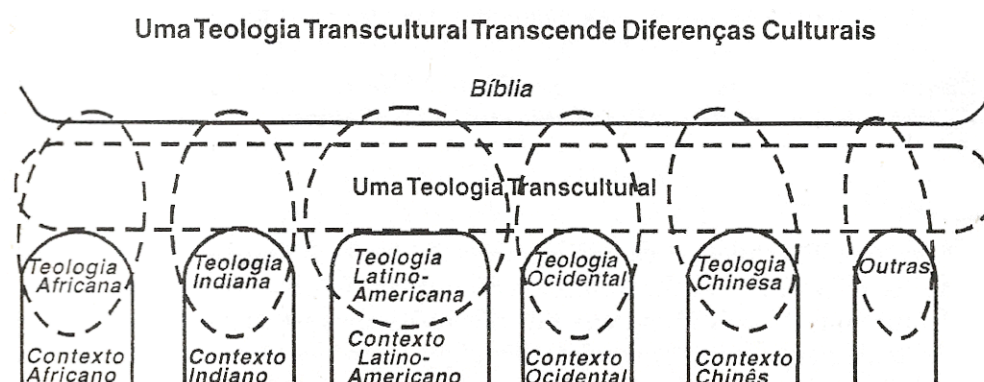


Figura 1 - Teologia Transcultural de Paul Hiebert. Retirada do seu livro “O Evangelho e a Diversidade das Culturas”

Hiebert estabelece três princípios para teologia transcultural, sendo eles: 1) Supracultural: Transcende os limites e preconceitos das culturas humanas, apesar de ser desenvolvida dentro de seus contextos; 2) Histórica e Cristológica: Deve centrar-se nos atos de Deus na história narrada da Bíblia e na pessoa de Cristo; 3) Guiada pelo Espírito: É o Espírito Santo que guia a teologia para ser feita em humildade, no amor redentor, sem condenação e em comunhão (2010:220).

Com esses fundamentos da teologia transcultural podemos eliminar o erro do intervencionismo ocidental que ocorre na indigenização da teologia, também lança fora o equívoco do etnocentrismo da teologia local, e, por fim, corrige o isolacionismo e relativismo da teologia contextual e da etnoteologia ao não levarem em consideração a evolução teológica na história e na perda de uma verdade supracultural. Portanto, a teologia transcultural é o método teológico mais assertivo para a nossa presente proposta. Porém, apesar de usarmos o seu método, preferimos propor uma outra terminologia que veremos a seguir.

### *Teologia Policêntrica*

Queremos propor o uso da “teologia policêntrica” para o mesmo método que Paul Hiebert atribuiu para teologia transcultural, porém com outro nome. A proposta da teologia policêntrica vem a calhar por se constituir como uma metateologia, concatenando conceitos das demais terminologias aqui apresentadas e apontando para uma dinâmica policêntrica.

Não obstante, primeiramente, devemos reiterar um princípio basilar para o desenvolvimento da teologia policêntrica, a saber, a centralidade da Bíblia no seu labor teológico. Para não cairmos nos erros supracitados de outras metodologias, jamais devemos colocar a Bíblia e a cultura em pé de igualdade, isto é, a Bíblia é a resposta final, objetiva e supracultural. Sem sombras de dúvidas, a cultura é importante para o nosso entendimento bíblico/teológico – assim como falamos até o momento – porém, não devemos nos esquecer de que a palavra de Deus é a verdade absoluta revelada de Deus e jamais devemos mudar seus princípios em detrimento da cultura.

Dito isso, prosseguindo sobre o desenvolvimento da teologia policêntrica, carecemos de uma definição de policentrismo. Ela é a ligação de duas palavras, a primeira derivada do grego *polus* que significa muito(s), abundante, muitas vezes etc., a segunda palavra também do grego *kentrikós*, com o significado de centro ou central. Portanto, policentrismo significa aquilo que tem mais de um centro, mas interligados. O conceito de policentrismo é atribuído a vários ramos científicos, tais como o direito, a biologia, a linguística, a arquitetura, a política, a antropologia, a geologia e afins. Dentro da missiologia, o uso pela primeira vez do termo é atribuído a Allen Yeh no seu livro *Polycentric Missiology* de 2016.

Uma das razões para defendermos o uso da teologia policêntrica, consiste no persistente erro intrínseco em nós de cometermos etnocentrismo. Alguns teólogos e missiólogos poderão obter a consciência da importância da cultura no desenvolvimento da teologia e valorizarem esse aspecto, a tal ponto de lisonjear as teologias oriundas de contextos transculturais, entendendo que não há uma hierarquia teológica ou a mais “pura”. Não obstante, há uma barreira que ainda devemos transpor, pois é possível valorizar e defender a tese de que outros devem desenvolver suas teologias e ainda não buscar aprender com os demais, com isso, mantendo a teologia e a missiologia monocêntricas, onde cada um está desenvolvendo o seu saber sem haver conexão e diálogo entre si. A teologia policêntrica sugere o rompimento dessa barreira e a busca pelo caminho da retroalimentação da construção do saber policêntrico.

#### *Porque uma Missiologia Policêntrica?*

Em 1978, Johannes Verkuyl foi um dos pioneiros a pesquisar como cada país percebe a missão de Deus. Em seu livro *Contemporary Missiology*, dedicou-se a apresentar de forma mais consistente a missiologia na Alemanha, Holanda, Inglaterra, Escandinávia, Suíça, França e Estados Unidos. A África, América Latina e Ásia são também de interesse para Verkuyl, porém há pouco conteúdo, justamente porque na época era parco o material oriundo dessas regiões, sendo que o Brasil não passa de 39 palavras, isto é, três frases (1978:86).

Anos depois, William A. Dyness, diz que o estudo das teologias de diversas culturas será “uns dos empreendimentos mais importantes do estudo teológico nas próximas décadas” (1990:viii). Na mesma opinião, González afirma que os teólogos dos países majoritários cada vez mais tomarão o protagonismo da empreitada missionária e teológica (2009:558). Agora, nós dos países majoritários não devemos seguir com o ciclo vicioso de opressor e oprimido que, diante da nova realidade numérica dos cristãos, poderíamos empenhar-nos em demonstrar a superioridade da teologia ou missiologia dos países majoritários, mas, pelo contrário, devemos buscar uma missiologia que reflète a beleza de uma comunidade global, sendo verdadeiramente policêntrica.

O intento de desenvolver uma missiologia local tem sido um esforço global. Em 1986, Leslie Newbiggin se dedicou no desenvolvimento de uma missiologia ocidental através do

livro *Foolishness to the Greeks: The Gospel and Western Culture*. Posteriormente, temos David Bosch com o seu livro *post mortem Believing in the Future: Toward a Missiology of Western Culture* de 1995. E, recentemente, em 2019, Michael Goheen também se dedicou à uma missiologia da cultura ocidental no livro *A Missão da Igreja Hoje*.

Na África, o desenvolvimento de uma teologia africana é marcado a partir da data de 1956 com a publicação do artigo “Theological Education in Africa,” de Paul D. Fueter, que “sinalizou o reconhecimento da necessidade de desenvolver uma expressão africana da teologia” (Moreau; Netland; Van Engen, 2000:45s). Já para o contexto asiático, temos as expressões teológicas de japoneses como de Kazoh Kitamori ao desenvolver a “Teologia da dor de Deus” e de Kosuke Koyama com a “Teologia dos Búfalos,” elaborada no contexto tailandês, assim como a “Teologia Minjung” desenvolvida na Coreia do Sul e a “Teologia Dalit” na Índia (Moreau; Netland; Van Engen, 2000:88s). Para os latino-americanos temos como marco importante a criação da Fraternidade Teológica Latino-Americana (FTL) em 1970, da qual surgiram nomes que desenvolveram uma teologia e missiologia marcadas pela luta contra a desigualdade social, tais como Rene Padilha, Samuel Escobar, Valdir Steuernagel, entre outros. Convém destacar que a própria iniciativa da *Global Theology Conference* da Igreja do Nazareno constitui um exemplo concreto de missiologia policêntrica, ao promover um espaço de convergência teológica construído a partir das vozes de irmãs e irmãos de todas as regiões do mundo. Tal esforço é de inestimável valor, pois reconhece a riqueza das múltiplas perspectivas culturais e favorece a elaboração de uma reflexão missional verdadeiramente global.

Em vista de tudo isso, talvez devêssemos responder às perguntas: “Não seria suficiente uma missiologia para as macrorregiões (Ocidente, América-Latina, África, Ásia)? É necessário uma missiologia nacional?” É verdade que há muitas similaridades nos grandes blocos culturais, mas, ao mesmo tempo, há muita diferença entre cada nacionalidade. Por exemplo, dentro da América Latina, temos muitos pontos em comum, mas, ao mesmo tempo, somos tão diferentes ao compararmos brasileiros com peruanos; argentinos com equatorianos etc. Por isso acreditamos, à medida que a igreja ganha maturidade, torna-se necessário desenvolver uma missiologia aplicável a cada país, mas dentro de um escopo, como já discutimos, da missiologia policêntrica.

Creemos ser de suma importância a compreensão da missiologia nacional, mas não como uma forma de responder às nossas curiosidades, porém para impactar a prática missionária no dia-a-dia, direcionando para uma convulsão retroalimentada entre a teoria e a prática; pensamento crítico e pregação da Palavra; missiologia e teologia; missiólogo e missionário. Assim como Ott, Strauss e Tennent adverte que “compartilhar essas teologias dará à igreja uma compreensão mais rica e completa da verdade de Deus contida nas escrituras e ajudará a proteger cada expressão local do Corpo de Cristo do sincretismo” (2010:288).

### *O Futuro e as Missões Policêntrica*

Acreditamos na aplicabilidade dessa proposta de estudo dentro das ações missionárias, sendo relevante não somente para a academia, mas para as práticas. Assim como Yeh (2016:209) defende que a missiologia não consiste somente em escrever livros ou pesquisa acadêmica, mas também em músicas, artes, pregações, congressos e outras expressões, compreender o paradigma missiológico de um determinado país terá implicações diretas com o campo missionário: na reflexão teológica da missão, práticas missionárias da igreja, vida e estratégias dos missionários, definições de treinamento e muito mais.

Com base nas estatísticas disponíveis e na realidade observável nas últimas décadas, estou convencido de que, tanto no presente quanto no futuro, a Igreja latino-americana, africana e asiática assumirá um papel cada vez mais proeminente como agente enviado de missionários. Entretanto, permanece um desequilíbrio significativo no campo da tomada de decisões. Uma realidade preocupante, que infelizmente se reproduz no contexto eclesial, é o princípio conhecido no mundo dos negócios como: “quem paga, manda”. As igrejas majoritárias ainda não dispõem dos mesmos recursos financeiros que as igrejas ocidentais, e esse fator impacta diretamente os processos decisórios, nos quais frequentemente observamos a predominância—por vezes unilaterais—de irmãos do hemisfério norte.

Na Igreja do Nazareno, embora avanços importantes tenham ocorrido, essa assimetria ainda é perceptível. Aproximadamente 95% dos recursos destinados ao Fundo de Evangelismo Mundial (FEM) provêm da região EUA/Canadá, o que, inevitavelmente, concentra ali a maior parte da capacidade decisória. Exemplo disso é que, em 118 anos de história, nunca houve uma Assembleia Geral realizada fora dos Estados Unidos; da mesma forma, praticamente todos os cultos de comissionamento missionário ocorrem em solo norte-americano, e as deliberações estratégicas de Missões Globais continuam emanando majoritariamente da sede localizada no país. Acredito que, para nos tornarmos verdadeiramente uma igreja policêntrica—capaz de valorizar e integrar o melhor de cada contexto cultural, será necessário abrir mão de certas estruturas centralizadas e buscar um consenso policêntrico, preservando, evidentemente, nossa tradição e identidade teológica.

Essa transição, contudo, requer também uma mudança profunda nas igrejas majoritárias, sobretudo no que se refere à conscientização financeira. O Brasil, por exemplo, embora seja um dos países com maior número de nazarenos no mundo, ainda enfrenta uma realidade desafiadora quanto à oferta missionária. Mesmo com avanços expressivos nos últimos anos, o percentual destinado ao FEM corresponde a menos de 1% dos recursos anuais recebidos pelas igrejas. Reconheço que muitos países ainda se encontram em processo de estruturação e não possuem maturidade missiológica suficiente para avançar com autonomia; outros, mesmo tendo estrutura consolidada, continuam operando sob uma postura predominantemente receptora e não enviada. Todavia, essas realidades somente serão transformadas mediante intensa mobilização missionária e uma delegação intencional de responsabilidades aos líderes nacionais, permitindo-lhes assumir plenamente seu papel. Caso contrário, a dependência de recursos externos continuará sendo perpetuada.

Outro aspecto positivo para essa proposta é concernente às equipes missionárias multiculturais, algo comum dentro das organizações, que há consequências muito positivas para o ministério, mas não estão isentas de conflitos, pois geram choques culturais e desconfortos em relacionamentos intracomunitários. Justamente nesse aspecto de ação missionária que o estudo do paradigma missiológico de cada país poderá colaborar para minimizar conflitos ao sabermos previamente como os missionários brasileiros, suíços, quenianos etc. pensam e agem em relação à missão. Quais são as expectativas do missionário da determinada nação sobre suas funções? Quais são os alvos mais desejados por eles? Qual é a forma mais eficaz de evangelização de acordo com a visão dele? Todas as perguntas são respondidas por meio de um estudo paradigmático e que reflete diretamente nas práxis missionárias.

Também podemos pontuar que encontrar os paradigmas missiológicos de cada país, poderá contribuir ao entendimento de quais são as expectativas da igreja ou organização enviada sobre o missionário. O que é um missionário? Qual sua função primária? Quais responsabilidades ele tem com a igreja e/ou organização enviada? Todas essas perguntas

podem ser respondidas ao sistematizarmos o paradigma missiológico de cada país e, depois, devemos buscar uma convergência global em prol de uma missiologia policêntrica.

### *Conclusão*

A reflexão desenvolvida neste artigo evidencia a urgência de uma abordagem policêntrica para a missão cristã no século XXI. Reconhecemos que a cultura molda profundamente a compreensão do Evangelho, revelando que a missão de Deus se manifesta em múltiplos contextos interligados. Nesse percurso, revisitamos categorias como “indigenização,” “teologia contextual,” “teologia local” e “etnoteologia,” identificando suas contribuições, mas também seus limites, sobretudo quando tendem ao sincretismo, ao etnocentrismo ou ao relativismo bíblico. Em contraste, propusemos a “Missiologia Policêntrica” como uma metateologia capaz de integrar diversos centros teológicos em diálogo permanente, preservando a verdade supracultural das Escrituras.

A pertinência dessa proposta se confirma pela reconfiguração do cristianismo global. O crescimento das igrejas do Sul e do Leste Global — evidenciado pelas estatísticas globais e pelos dados da Igreja do Nazareno, cuja membresia é majoritariamente não ocidental — demonstra que antigas “igrejas emergentes” se tornaram protagonistas missionárias. Hoje, países majoritários enviam mais missionários do que o Ocidente, transformando a missão “até os confins da terra” em missão “desde os confins da terra”. Nesse cenário, o desenvolvimento de missiologias nacionais, não expressa isolamento, mas cooperação na construção de uma reflexão global.

Por fim, afirmamos que uma missiologia policêntrica ultrapassa a teoria: ela demanda novas estruturas, relações mais equitativas e maior maturidade no trabalho multicultural. Trata-se de um imperativo ético e prático que convoca a igreja global a uma comunidade hermenêutica diversa, fiel às Escrituras e comprometida com a missão de Deus no mundo. Creio piamente que somente por meio do pensar, do decidir e do agir de forma policêntrica conseguiremos completar a tarefa de alcançar todos os povos não alcançados, pois uma igreja globalmente unida tem, verdadeiramente, acapacidade de chegar a todos os lugares para proclamar a salvação que há somente em Cristo Jesus (Atos 4:12).

### *Bibliografia*

- Associação de Missões Transculturais Brasileiras. (2022). *Força missionária brasileira transcultural* (Edição online). AMTB.
- Bosch, D. J. (1995). *Believing in the Future: Toward a Missiology of Western Culture*. Wipf and Stock.
- Bosch, D. J. (2009). *Missão Transformadora: Mudanças de Paradigmas na Teologia da Missão*. Editora Sinodal.
- Burns, B. H. (Ed.). (2011). *Contextualização Missionária: Desafios, Questões e Diretrizes*. Vida Nova.
- Church of the Nazarene. (2024). *Annual Church Statistical Report: 2024*. Global Ministry Center. <https://nazarene.org>.
- Goheen, M. W. (2019). *A Missão da Igreja Hoje: A Bíblia, a História e as Questões Contemporâneas*. Editora Ultimato.
- González, J. L. (2009). *Historia del Cristianismo: Obra Completa*. Editorial Unilit.
- Hiebert, P. (2010). *O Evangelho e a Diversidade das Culturas: Um Guia de Antropologia Missionária*. Vida Nova.

- Johnstone, P. (2017). *O Futuro da Igreja Global: História, Tendências e Possibilidades*. Danprewan.
- Kraft, C. (2001). *Culture, Communication, and Christianity: A Selection of Writings*. William Carey Library.
- Latourette, K. S. (1951). *The Emergence of a World Christian Community*. Harper & Brothers.
- Moreau, A. S., Netland, H., & Van Engen, C. (Eds.). (2000). *Evangelical Dictionary of World Missions*. Baker Books.
- Newbigin, L. (1986). *Foolishness to the Greeks: The Gospel and Western Culture*. Wm. B. Eerdmans.
- Nicholls, B. J. (2013). *Contextualização: Uma Teologia do Evangelho e Cultura*. Vida Nova.
- Ott, C., Strauss, S. J., & Tennent, T. C. (2010). *Encountering Theology of Mission: Biblical Foundations, Historical Developments, and Contemporary Issues*. Baker Publishing Group.
- Schreiter, R. J. (1985). *Constructing Local Theologies*. Orbis Books.
- Van Engen, C. (2017). *Transforming Mission Theology*. William Carey Library.
- Verkuyl, J. (1978). *Contemporary Missiology: An Introduction*. Wm. B. Eerdmans.
- YEH, Allen. (2016) *Polycentric Missiology: Twenty-First-Century Mission from Everyone to Everywhere*. Downers Grove: InterVarsity.