

HISTÓRIA DA EVANGELIZAÇÃO

Introdução aos paradigmas e modelos de missão

de Mémore Restori e Stefano Raschiatti¹

1. INTRODUÇÃO

João Paulo II, na mensagem do dia Mundial das Missões de 2001, incentivava o Povo de Deus a colocar-se a caminho para levar a Evangelho de Jesus a todos os povos, com essas palavras:

A missão é “anúncio jubiloso de um dom, que se destina a todos e, por conseguinte, há de ser proposto a todos com maior respeito da liberdade de cada um: o dom da revelação do Deus Amor, que ‘amou de tal modo o mundo que lhe deu o seu Filho único’ (Jo 3,16) (...) A Igreja, portanto, não pode subtrair-se à atividade missionária junto dos povos, e permanece tarefa prioritária da *missio ad gentes*, o anúncio de que é em Cristo, ‘Caminho, Verdade e Vida’ (Jo 14,6), que os homens encontram a salvação” (NMI 56). É um convite para todos, é um apelo urgente ao qual deve ser dada uma resposta imediata e generosa. É preciso ir! É necessário pôr-se a caminho sem hesitações, como Maria, a Mãe de Jesus; como os pastores que despertaram ao primeiro anúncio do Anjo; como Madalena quando viu o Ressuscitado (JOÃO PAULO II. *Mensagem para o Dia Mundial das Missões 2001*).

Neste convite há um anseio em retomar “a grande aventura da evangelização” (cf. NMI 58) com novos métodos, novos modelos e novos paradigmas. Papa Francisco renovou este apelo convocando para “uma nova etapa evangelizadora marcada pela alegria do Evangelho” (cf. EG 1).

Dois mil anos de história se passaram e a ação evangelizadora parece ainda estar no começo (cf. RMI 1), continuamente se encarnando e se ajustando aos diversos contextos e momentos históricos. Nesse dinamismo, houve diferentes e múltiplas maneiras de entender essa missão. Por isso, hoje resulta quase impossível avaliá-la historicamente, por ter sido uma realidade extremamente “rica, complexa e dinâmica” (EN 17). “Por conseguinte, nunca podemos arrogar-nos delinear a missão com extrema nitidez e autoconfiança. Em última análise, a missão permanece indefinível; ela nunca deveria ser encarcerada nos limites estreitos de nossas próprias predileções. O máximo que podemos esperar é formular algumas aproximações do que a missão significa” (BOSCH 2007, p. 26).

Nessa aparente *liquidez* da ação missionária, precisamos ter presente um dado de fé fundamental: o Espírito é o agente principal da Evangelização (cf. EN 75), sua presença ilumina a Igreja a discernir os

¹ Mémore Restori é leigo italiano residente no Brasil desde 1983. É bacharel em Teologia pela Pontifícia Universidade Urbaniana, pós-graduado com especialização em Ensino Religioso pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR), e mestre em teologia com Concentração em Missiologia pelo Instituto Teológico São Paulo de Estudos Superiores (ITESP).

Pe. Stefano Raschiatti, missionário xaveriano, italiano, no Brasil desde 1990, é mestre em Teologia Dogmática com Concentração em Missiologia pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, SP, doutorando em teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Foi Secretário Executivo do Centro Cultural Missionário de Brasília, Assessor do Conselho Missionário Nacional e da Conferência dos Religiosos do Brasil. Atualmente é diretor do Centro Cultural Conforti em Curitiba, PR.

“sinais dos tempos” para “relançar com fidelidade e audácia sua missão nas novas circunstâncias latino-americanas e mundiais” (DAP 11). À luz deste elemento hermenêutico, podemos reconstruir uma história da evangelização que nos ajuda a entender melhor caminhos, resistências, avanços, recuos, deslocamentos, acontecimentos históricos como memória profética e penitencial para o presente, e como perspectiva projetual e esperançosa para o futuro.

A fé cristã é uma fé intrinsecamente histórica. Deus se comunica através de seres humanos e de suas relações, mediante eventos, circunstâncias, encontros e desencontros. Cada período histórico manifesta uma concepção peculiar da fé cristã, ressignificando o sentido da ação evangelizadora diante de desafios e de questões conjunturais, numa interpretação que procura oferecer respostas concretas desde o papel exercido pela comunidade cristã em cada contexto sócio-cultural.

Podemos afirmar que as diversas situações históricas têm características profundamente diferentes entre elas na própria maneira de entender o ser humano, a sociedade, o mundo, a vida, Deus: “em cada época, os cristãos compreenderam e experimentaram sua fé de um modo apenas parcialmente comensurável com a compreensão e a experiência dos crentes de outras épocas” (BOSCH 2007, p. 228). É por isso que podemos falar de diferentes *paradigmas*, *estruturas conceituais*, *padrões de pensamento* que se sucederam e que mudaram a maneira de se relacionar com a revelação, de compreendê-la e de transmiti-la.

Indagar nos paradigmas históricos da missão nos permite reconstruir um caminho de como a Igreja refletiu e comunicou a fé sem se fixar – e às vezes fixando-se – em modelos, linguagens e definições preestabelecidas.

2. CONCEITO DE PARADIGMA E MODELO

2.1 PARADIGMA

O conceito de *paradigma* começou a ser utilizado a partir do trabalho do físico e filósofo da ciência Thomas Kuhn, “*A Estrutura das Revoluções Científicas*” (1962). Nesta obra Kuhn sustentava que “a ciência, na realidade, não cresce cumulativamente (como se mais conhecimento e pesquisa nos aproximassem cada vez mais das soluções finais dos problemas), mas, antes, mediante ‘revoluções’” (BOSCH 2007, p. 230), isto é, através de mudanças paradigmáticas de conceitos e visões.

Esta afirmação vem mostrar que o paradigma representa o horizonte, a estrutura e o cenário onde se desenvolve o trabalho da comunidade científica. Portanto, trata-se de uma realidade complexa, constituída por leis e teorias científicas, princípios éticos, concepções culturais, procedimentos metodológicos, modalidades de comunicação e transmissão das teorias, na qual se inspira uma determinada comunidade. É um conjunto de elementos científicos e extra-científicos que abrange fatores sociais, culturais e psicológicos.

No que se refere às “revoluções científicas”, *paradigma* é o termo usado para identificar a passagem de uma *estrutura de conhecimento* a outra mais integrada, que soluciona os empasses da estrutura anterior. Os tempos para que uma revolução aconteça podem ser bastante prolongados, mas a passagem haverá de produzir profundas mudanças no quadro conceitual, na visão de mundo e na compreensão das coisas. De certa forma, sempre provocará uma espécie de “revolução copernicana”, um surgimento de uma nova cosmovisão que supera e torna obsoleta a cosmovisão anterior.

Fica claro que o conceito de mudança de paradigmas conforme o pensamento de Kuhn não pode ser aplicado “*tout court*” à teologia. Nas ciências naturais, o novo paradigma, geralmente, substitui o antigo de maneira definitiva e irreversível. Ao contrário na teologia, antigos e novos paradigmas podem conviver durante certo tempo (cf. BOSCH 2007, p. 232).

Isso permite superar categorias mutuamente excludentes do “absoluto” e do “relativo”:

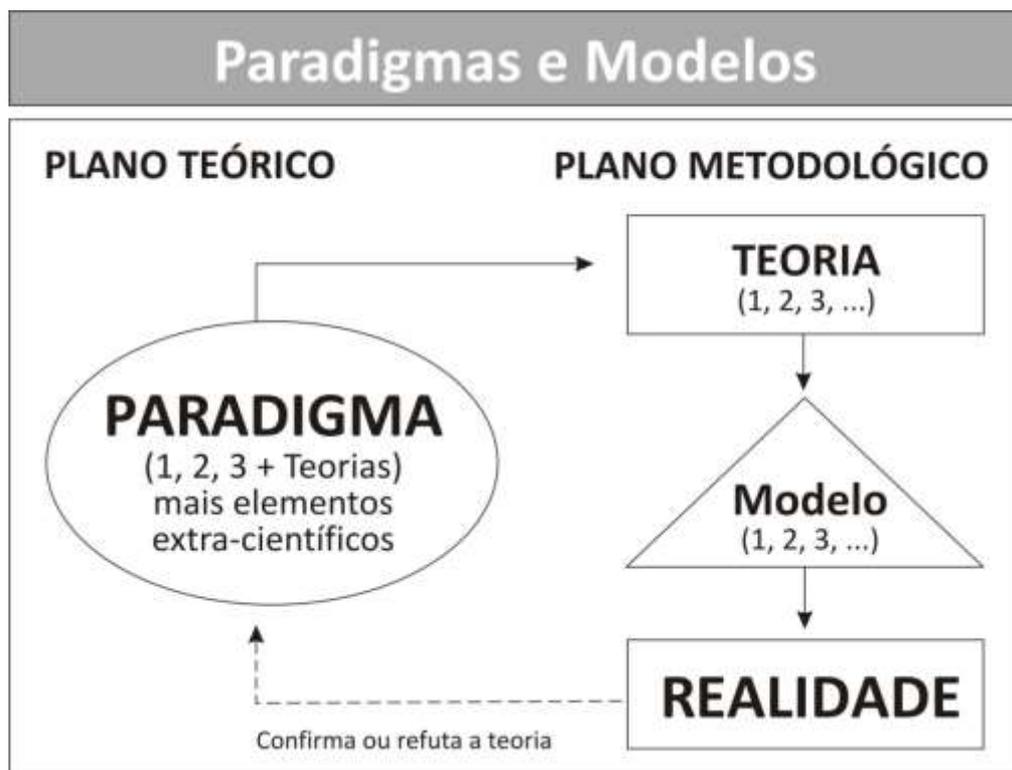
Nossas teologias são parciais e influenciadas cultural e socialmente. Elas jamais podem reivindicar serem absolutas. Isso, contudo, não as torna relativistas, como se estivéssemos a sugerir que na teologia – uma vez que jamais podemos, em realidade, conhecer “de forma absoluta” – tudo seja válido (BOSCH 2007, p. 233).

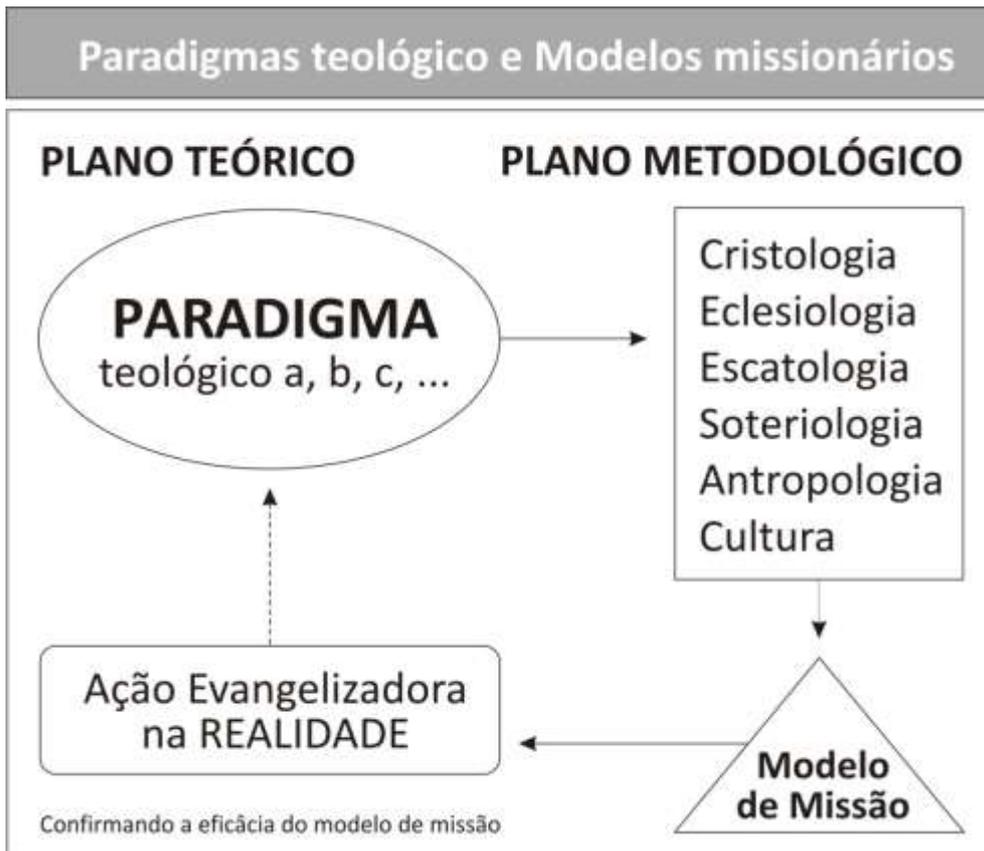
Deveras, “para a pessoa cristã, isso significa que qualquer mudança de paradigma só pode acontecer com base no Evangelho e por causa do Evangelho, porém jamais contra ele” (cf. Küng 1987:194, apud BOSCH 2007, p. 234).

2.2 MODELO

A palavra “modelo” diz respeito ao “modo” ou ao “método” de como é conduzida uma ação, fundamentada por sua vez num paradigma de conhecimento. A partir de uma determinada cosmovisão, poderíamos ter vários modelos consequentes. Por isso, o termo “modelo” apresenta certas dificuldades pelo seu amplo leque semântico e pela complexidade de seu uso nas ciências: que relação o modelo tem com a teoria e qual o papel que desempenha em relação à realidade? O resultado do modelo de ação sobre a realidade irá confirmar ou refutar a teoria que fundamenta o próprio modelo.

Visualização das relações: Paradigma – Modelo – Realidade





A não confirmação da eficácia de um determinado “modelo de missão” pode desencadear na prática evangelizadora um processo que, desligando-se do paradigma teológico fundante, procura novos caminhos de ação para responder aos desafios da realidade. Este mesmo processo irá questionar o paradigma teológico fundante, apontando mudanças no quadro teológico paradigmático e, se for necessário, até à substituição do mesmo.

Com efeito, há uma circularidade hermenêutica e dinâmica entre teoria e práxis. Não há uma aplicação indutiva de uma teoria sobre a práxis, nem uma práxis que não proceda implícita ou explicitamente de uma teoria ou de uma visão de mundo pré-constituída. Há sim uma troca de informações necessária para que uma determinada ação se torne significativa.

3. MUDANÇAS DE PARADIGMAS NA TEOLOGIA DA MISSÃO

Vários teólogos e historiadores procuraram reler a história da evangelização com essas categorias interpretativas, assumindo o risco de aplicar esquemas um tanto gerais – e afinal redutivos – mas tentando compreender como a comunidade cristã, entre erros e acertos, entendeu ou não entendeu, cumpriu ou não cumpriu com sua tarefa essencial de anunciar o Evangelho e de “fazer discípulos todos os povos” (Mt 28,19), dialogando ou não com as culturas e com os outros, relacionando-se de maneira complementar ou alternativa diante das diversas realidades, tendo um impacto significativo ou relativo sobre os contextos. Isso nos permite compreender como chegamos até os dias de hoje, como foram elaboradas determinadas convicções de fé e de que forma foram propostas. Essa situação nos desafia a

buscar respostas apropriadas ao engajar-nos na missão ao mundo de hoje, tão profundamente diferente das épocas anteriores.

3.1 ALGUNS ESQUEMAS INTERPRETATIVOS DE TEÓLOGOS E MISSIÓLOGOS.

a) **Severino Dianich**, teólogo, na obra *“Chiesa in missione - Per una ecclesologia dinâmica”* (1985), analisando a teologia da história das missões, aponta seis *modelos* de missão que perpassam transversalmente as diversas épocas históricas:

- 1) **Missão cumprida**: parte da convicção que a tarefa de anunciar a Boa Nova ao mundo foi cumprida; de agora em diante, cada indivíduo é responsável por si e a Igreja se dedica à atividade pastoral.
- 2) **Missão adiada**: o reino de Deus é uma realidade escatológica que chegará até nós, revogando a relevância de qualquer ação humana em promovê-lo ou edificá-lo (postura ascética).
- 3) **Missão escondida**: esse modelo dá ênfase à misteriosa ação de Deus na história e à participação testemunhal e martirial da Igreja no anúncio de um Reino da qual é instrumento e sinal (cf. LG 1).
- 4) **Missão “contra gentes”**: é a missão de conquista e de luta animada pela perspectiva de formar um só povo de Deus, aniquilando qualquer possibilidade da existência de outros povos.
- 5) **Missão “ad gentes”**: é a missão estrangeira moderna, que tem como objetivos a conversão das almas e a implantação da Igreja nos territórios não-cristãos (*plantatio ecclesiae*).
- 6) **Missão histórico-salvífica**: é a redescoberta da fundamental missionariedade da Igreja e da missão como elemento estruturante de sua identidade e de seu agir.

b) **Mario Menin**, missiólogo, no artigo *“Storia e modelli della presenza missionaria della Chiesa”* (2008), faz uma análise dos modelos de presença missionária da Igreja ao longo da história. No trabalho, ele privilegia os momentos mais significativos da caminhada evangelizadora colocando em destaque os sujeitos da missão em sete diversas conjunturas históricas, dando origem a sete modelos de missão:

- 1) Os primeiros três séculos: a missão por “osmose”, pelo testemunho dos simples cristãos.
- 2) A evangelização dos povos germânicos e eslavos: a missão dos príncipes e dos bispos “*peregrini pro fide*”.
- 3) O movimento monástico: o primeiro grande “movimento missionário” particularmente no norte da Europa.
- 4) As cruzadas ou “peregrinações armadas”, a missão “*contra gentes*” e volta ao espírito do Evangelho pelas ordens mendicantes.
- 5) A evangelização da América: o monopólio do “padroado”.
- 6) Algumas tentativas de inculturação na Ásia Oriental: a questão dos ritos chineses. Figuras de destaque: Roberto De Nobili, Francisco Xavier, Alessandro Valignano, Matteo Ricci.
- 7) África: a evangelização colonial entre luzes e sombras.

c) **David Jacobus Bosch**, missiólogo da África do Sul, na grande obra *“Transforming Mission. Paradigm shifts in Theology of Mission”* (1991), referindo-se à teoria dos paradigmas de Thomas Kuhn, procurou compreender como a Igreja, através dos tempos, interpretou e executou sua missão. O trabalho do autor seguiu as subdivisões histórico-teológicas sugeridas por Hans Küng em sei grandes paradigmas (cf. BOSCH 2007, p. 227):

- 1) O paradigma apocalíptico do cristianismo primitivo (Küng): modelos neotestamentários de missão (Bosch).
- 2) O paradigma helenístico do período da patrística (Küng): o paradigma missionário da Igreja Oriental (Bosch).
- 3) O paradigma católico romano medieval (Küng): o paradigma missionário católico romano medieval (Bosch).
- 4) O paradigma protestante da Reforma (Küng): o paradigma missionário da Reforma (Bosch).
- 5) O paradigma moderno do Iluminismo (Küng): a missão na esteira do Iluminismo (Bosch).
- 6) O paradigma ecumênico emergente (Küng): elementos de um paradigma missionário ecumênico emergente (Bosch).

d) Stephen B. Bevans e Roger P. Schroeder, missiólogos americanos, na obra *“Constants in Context. A Theology of Mission for Today”* (2004), a partir do trabalho de teólogos contemporâneos, procuram revisitar o pensamento cristão ao longo da história apontando três “paradigmas teológicos” (A, B, C) que deram origem a “constantes” (cristologia – eclesiologia – escatologia – soteriologia – antropologia – cultura) e geram modelos missionários com características próprias:

1) Paradigma ortodoxo/conservador (Tipo A)

Esta corrente teológica teve o predomínio no passado e suas perspectivas ajudaram a articular o cristianismo dando sentido e significado aos cristãos daqueles tempos. Acentua a importância da lei e do direito, propõe uma cristologia “alta”, uma eclesiologia institucional, uma antropologia negativa, uma soteriologia eclesiocêntrica, uma escatologia futurista (fora da história) e individualista, uma concepção pessimista da cultura do outro.

Figura-chave: Tertuliano

Cultura: romana

Modelo de Missão: salvação das almas e propagação da igreja

2) Paradigma liberal (Tipo B)

Corrente teológica que se coloca em contraposição à teologia de tipo “A”, procurando oferecer uma vigorosa alternativa à visão “legalista”. É uma teologia mais “otimista”, que aceita e desenvolve uma compatibilidade entre revelação e razão, colocando seu enfoque na busca da “verdade”. Propõe uma cristologia inclusiva (cristãos anônimos), uma eclesiologia mística e sacramental, uma escatologia que leva a história humana à plenitude, uma soteriologia integral (alma e corpo), uma antropologia positiva e uma concepção otimista da cultura do outro.

Figura-chave: Orígenes

Cultura: helenista

Modelo de Missão: busca e descoberta da verdade

3) Paradigma radical/da libertação (Tipo C)

O enfoque dessa teologia está sendo posto sobre a “história” e sobre a vida concreta, onde Deus se revela. Caracteriza-se por uma cristologia “baixa”, uma eclesiologia peregrina, uma escatologia já inaugurada, uma soteriologia cósmica (continuidade entre o plano da criação e o plano da redenção), uma antropologia otimista e uma consideração essencial da cultura.

Figura-chave: Irineu.

Cultura: Oriente Médio

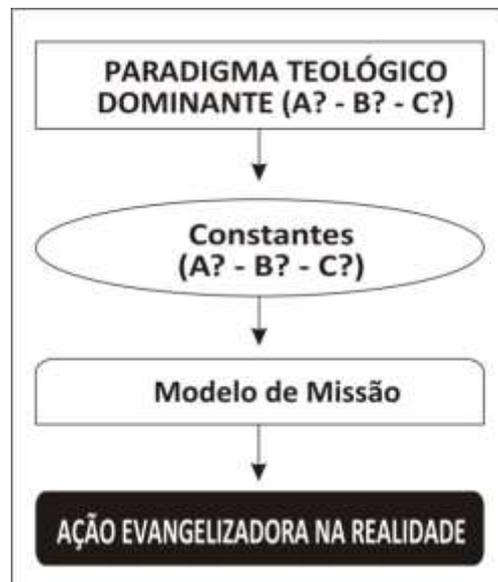
Modelo de Missão: compromisso pela libertação e transformação

A novidade do trabalho de Bevans e Schroeder consiste em ter apresentado a interdependência entre as correntes teológicas, as “constantes” (cristologia – eclesiologia – escatologia – soteriologia – escatologia – visão de cultura) e os modelos de missão. A partir do esquema fornecido, através de um processo inverso, isto é, partindo da configuração do contexto do interlocutor da evangelização e do modelo de missão utilizado pelo evangelizador, dispomos dos elementos para detectar as “constantes” que definem e orientam o modelo de missão. Tendo o conhecimento do modelo de missão e das “constantes” em jogo, a última etapa será a descoberta da corrente teológica fundante ou paradigma teológico.

Visualização da abordagem de Bevans e Schroeder com os três “paradigmas teológicos” (A; B; C)



Visualização da mesma abordagem com um só “paradigma teológico” dominante:



Notas sobre os gráficos:

- Na primeira representação, o embate vai se dar entre os diversos modelos sustentados pelos respectivos paradigmas teológicos.
- Na segunda representação, o embate vai se dar entre o único modelo dominante e a experiência vivida pelo evangelizador num determinado contexto.
- As sementes de uma possível mudança, brotarão da realidade fecundada pela ação do Espírito.

3.2 ALGUMAS CONCLUSÕES

Com base as abordagens analisadas, podemos considerar que:

- a) Cada modelo de missão está sempre vinculado a uma “corrente teológica” ou “paradigma teológico” que define tipos específicos de “constantes”.
- b) A multiplicidade de modelos de missão depende do fato de que há uma multiplicidade de “paradigmas teológicos” que se entrelaçam no tempo e no espaço convivendo mais ou menos harmoniosamente.
- c) As mudanças paradigmáticas que irão estabelecer novos modelos missionários sempre partem de “baixo”, isto é, da experiência evangelizadora. A presença da ação do Espírito fala sempre na história, através dos “sinais dos tempos”, a fim de conduzir a ação evangelizadora da Igreja (cf. At 16,6-10)

Remetemos o aprofundamento das temáticas aqui abordadas aos textos dos diversos autores que indicamos.

4. A AÇÃO DO ESPÍRITO CONDUZINDO A MISSÃO AO LONGO DA HISTÓRIA

“Nenhuma ambição terrena move a Igreja, mas unicamente este objetivo: continuar, sob a direção do Espírito Consolador, a obra de Cristo que veio ao mundo para dar testemunho da verdade, para salvar e não para julgar, para servir e não para ser servido” (GS 3).

Procurando desempenhar com fidelidade esta missão, “a Igreja, a todo momento, tem o dever de perscrutar os sinais dos tempos e interpretá-los à luz do Evangelho” (GS 4), isto é, “discernir nos acontecimentos, nas exigências e nas aspirações de nossos tempos (...) quais sejam os sinais verdadeiros da presença ou dos desígnios de Deus” (GS 11).

Este é o grande desafio para a Igreja desde sua origem: manter-se fiel ao Espírito que a conduz em sua ação evangelizadora.

Nessa perspectiva apresentamos brevemente alguns momentos históricos que formataram paradigmas e modelos missionários, como progressiva tomada de consciência da razão de ser da própria Igreja, do amadurecimento de sua intrínseca catolicidade, na obediência ao mandato do Ressuscitado.

4.1 O PARADIGMA MISSIONÁRIO DA CLANDESTINIDADE

A primeira comunidade cristã nasce no mundo judaico dominado pelo Império Romano, portando, “estrangeira” em sua casa por ser considerada uma seita judaica perseguida. A comunidade apesar

de ser obrigada a viver e celebrar sua fé na clandestinidade, sua presença na sociedade mostra-se relevante, questionadora, inspiradora, pelo fato de ser uma comunidade de “contraste”.

O paradigma missionário desta época encontra-se bem ilustrado na carta a Diogneto, do século II, onde emerge que a vida como um todo é missão e cada membro da comunidade é um missionário.² A missão acontece por “osmose” contagiando a sociedade e seus membros. Nessa fase o cristianismo difundiu-se rapidamente e de diversas maneiras, em particular nas regiões orientais do império romano e nas cidades. O instrumento para tal difusão foi o testemunho de vida dos cristãos que muitas vezes tiveram de enfrentar o martírio (cf. BEVANS 2010, p. 141).

Dentro deste paradigma, vão gestando-se dois modelos de missão: a missão entre os judeus e a missão entre os pagãos. O empasse entre esses dois modelos será superado a partir da ação do Espírito Santo que, através de sinais, conduz Pedro para um processo de conversão (cf. At 10). De fato, a narrativa da conversão do centurião Cornélio mostra, na realidade, a conversão de Pedro e da comunidade, entendendo que a missão precisava se abrir aos pagãos.

Em outra frente o Espírito Santo escolhe Barnabé e Saulo para uma missão específica aos pagãos, cruzando fronteiras geográficas, ideológicas e culturais, dando origem a uma comunidade inclusiva com sua própria identidade: *“foi em Antioquia que os discípulos, pela primeira vez, receberam o nome de ‘cristãos’”* (At 11,26).

Os dois modelos encontraram um meio para superar as controvérsias e se abrirem para a missão universal na assembleia apostólica de Jerusalém (cf. At 15). Este amadurecimento, alcançado pelo diálogo e pela força do Espírito Santo, permitirá à Igreja chegar a anunciar a Boa Nova não só fora de Jerusalém e da cultura judaica, e sim, além dos confins do império, a todos os povos, aproveitando da rede de comunidades judaicas da diáspora, já instaladas há tempo nos diferentes contextos socioculturais.

Devemos lembrar que o livro dos Atos dos Apóstolos conta somente uma parte da história das origens da missão cristã, ou melhor, uma história paradigmática de cunho teológico, que provavelmente traça uma trajetória de tantas outras. Não temos notícias, por exemplo, de qual foi a

² “Os cristãos, de fato, não se distinguem dos outros homens, nem por sua terra, nem por sua língua ou costumes. Com efeito, não moram em cidades próprias, nem falam língua estranha, nem têm algum modo especial de viver. Sua doutrina não foi inventada por eles, graças ao talento e a especulação de homens curiosos, nem professam, como outros, algum ensinamento humano. Pelo contrário, vivendo em casas gregas e bárbaras, conforme a sorte de cada um, e adaptando-se aos costumes do lugar quanto à roupa, ao alimento e ao resto, testemunham um modo de vida admirável e, sem dúvida, paradoxal. Vivem na sua pátria, mas como forasteiros; participam de tudo como cristãos e suportam tudo como estrangeiros. Toda pátria estrangeira é pátria deles, a cada pátria é estrangeira. Casam-se como todos e geram filhos, mas não abandonam os recém-nascidos. Põe a mesa em comum, mas não o leito; estão na carne, mas não vivem segundo a carne; moram na terra, mas têm sua cidadania no céu; obedecem as leis estabelecidas, as com sua vida ultrapassam as leis; amam a todos e são perseguidos por todos; são desconhecidos e, apesar disso, condenados; são mortos e, deste modo, lhes é dada a vida; são pobres e enriquecem a muitos; carecem de tudo e tem abundância de tudo; são desprezados e, no desprezo, tornam-se glorificados; são amaldiçoados e, depois, proclamados justos; são injuriados, e bendizem; são maltratados, e honram; fazem o bem, e são punidos como malfeitores; são condenados, e se alegram como se recebessem a vida. Pelos judeus são combatidos como estrangeiros, pelos gregos são perseguidos, a aqueles que os odeiam não saberiam dizer o motivo do ódio” (Carta a Diogneto, Cap. V – Os mistérios cristãos).

origem da comunidade de Damasco (cf. At 9,19), de quem fundou a comunidade de Putéoli (cf. At 28,13) ou de Roma (cf. At 28,14), o que aconteceu ao eunuco etíope *“que prosseguiu sua viagem cheio de alegria”* (At 8,39) ou às comunidades da Samaria (cf. At 8,14).

Ainda mais, além das fronteiras romanas, o Evangelho seguiu os caminhos do comércio e das migrações, alcançando de maneira surpreendente terras ainda mais longínquas como a Índia e, poucos séculos mais tarde, a China. Na África, o cristianismo estava presente e permaneceu desde a época apostólica em países como Egito, Sudão e Etiópia, pela ação de pessoas influentes (cf. At 8,27) e pela evolução do movimento monástico. No ano de 301, a Armênia se define como primeira nação cristã.

Uma das principais ideias equivocadas que temos sobre a história do cristianismo é que esse teria sido uma religião ocidental, quando na realidade durante os primeiros mil anos foi mais difundido na Ásia e na África. Somente pouco antes do século XVI o Ocidente tornou-se o coração da cristandade na Europa.

O que salta aos olhos nesta primeira expansão cristã, é que foi realizada principalmente por pessoas comuns que não dependiam de alguma liderança. Com certeza, não faltaram evangelizadores que proclamavam explicitamente a Boa Nova, particularmente missionários e monges itinerantes, mas foi prevalentemente o testemunho informal, alegre e cotidiano dos simples cristãos que atraiu novos discípulos. Era algo que vinha de dentro dos corações, quase como um impulso entusiasta de vida que se comunicava por si no dia a dia, nos encontros entre as pessoas, nos bate-papos.

Essa comunicação informal contava com uma rede familiar de relações bastante aberta e inclusiva, mas também se ampliava pelos mercados e pelas redes sociais de comunicação. Na época do império romano existia uma extraordinária mobilidade de comerciantes, artesãos, migrantes, soldados e escravos, que iam e vinham por um excelente sistema viário. Mesmo assim o papel mais relevante para a evangelização foi o da casa de família, que reunia familiares, escravos, funcionários, vizinhos, onde aconteciam reuniões, debates, catequeses e celebrações litúrgicas.

O cristianismo dos primeiros séculos foi um fenômeno urbano, capilar e doméstico. Na época, como também muitas vezes hoje, a vida nas cidades era particularmente difícil, precária, marcada por epidemias, misérias, violência, conflitos sociais de todo tipo. As comunidades cristãs davam um testemunho de forte pertença, fraternidade e igualdade entre os membros, e organizavam serviços à sociedade na cura aos doentes, no abrigo aos órfãos, no socorro aos pobres, sem discriminações e sem exclusões, acolhendo a todos. Era uma nova comunidade que anunciava um novo tipo de sociedade, uma nova ética e uma nova fé, ganhando adeptos não por proselitismo, mas pela admiração.

Os novos adeptos eram introduzidos na comunidade por um caminho catecumenal, e tornavam-se por sua vez missionários pelo sacramento do batismo, ministrado junto à eucaristia e ao crisma na Vigília Pascal, depois de uma iniciação prolongada e exigente.

4.2 O PARADIGMA MISSIONÁRIO DA LIBERDADE CONTROLADA PELO ESTADO

Com a batalha da Ponte Mílvia, em Roma, na guerra civil entre Constantino e Magêncio, e a consequente vitória de Constantino por uma suposta intervenção divina, em 28 de outubro de 312, marcou o início de sua conversão ao cristianismo. No ano seguinte, em maio de 313, foi proclamado o “Edito de Milão” ou “Edito de Tolerância”. Esse documento, assinado pelo imperador do Ocidente, Constantino, e pelo imperador do Oriente, Licínio, foi dirigido ao governador da Bitínia comunicando as

disposições a respeito da nova política religiosa. A edição desse documento marcou uma nova era para o cristianismo, desencadeando um processo que o levará de religião minoritária a religião do Império.

A liberdade religiosa obtida pela Igreja não pode ser atribuída à conversão de Constantino. Deveras, os interesses do imperador falavam mais alto do que sua própria suposta fé. Tudo isso, a médio-longo prazo, terá um preço muito alto a ser pago, com a instrumentalização da Igreja a serviço das políticas imperiais que procuravam enfrentar diversos conflitos emergentes. Nesse novo contexto irá se constituir uma relação de subordinação da Igreja ao Estado, atribuindo ao chefe do Estado a competência de regular a doutrina, a disciplina e a organização da Igreja.

Portanto, na tentativa de manter a unidade do Império, que já começava a se fragmentar, devido à péssima atuação político-administrativa e a se defender das frequentes invasões bárbaras, Teodósio, o último imperador, promulga o Edito de Tessalônica (380), elevando, desse modo, o cristianismo à religião de Estado, tornando cristão o Império Romano.

Edito dos imperadores Graciano, Valentiniano (II) e Teodósio Augusto, ao povo da cidade de Constantinopla. Queremos que todos os povos governados pela administração da nossa clemência professem a religião que o divino apóstolo Pedro deu aos romanos, que até hoje foi pregada como a pregou ele próprio, e que é evidente que professam o pontífice Dâmaso e o bispo de Alexandria, Pedro, homem de santidade apostólica. Isto é, segundo a doutrina apostólica e a doutrina evangélica cremos na divindade única do Pai, do Filho e do Espírito Santo sob o conceito de igual majestade e da piedosa Trindade. Ordenamos que tenham o nome de cristãos católicos quem sigam esta norma, enquanto os demais os julgamos dementes e loucos sobre os quais pesará a infâmia da heresia. Os seus locais de reunião não receberão o nome de igrejas e serão objeto, primeiro da vingança divina, e depois serão castigados pela nossa própria iniciativa que adotaremos seguindo a vontade celestial. Dado o terceiro dia das Kalendas de março em Tessalônica, no quinto consulado de Graciano Augusto e primeiro de Teodósio Augusto.

O teor do Edito permite afirmar que a religião cristã não só ganhou a liberdade de expressão e de culto, mas também o direito de reprimir e perseguir outras crenças religiosas. Os cristãos de perseguidos e mártires tornam-se perseguidores. As conversões, a partir de agora, não são mais fruto da convivência, do testemunho cotidiano dos cristãos, da “osmose” que acontecia no dia a dia, da opção de fé, e sim procedentes de uma imposição de ordem política: a pertença ao Estado deve ser selada pela pertença religiosa ao cristianismo.

Deste momento em diante, a Igreja começou a lidar com situações de estreita aliança com o poder secular no assim-chamado regime de cristandade. Estima-se que na época desta mudança, 10% da população do império já havia-se tornado cristã: um crescimento fora do comum. Contudo, o restante 90%, de agora em diante, devia-se tornar cristão por decreto.

Começaram assim as conversões em massa, sempre apontando primeiro à conversão do rei. O catecumenato foi aos poucos abandonado para dar lugar à instrução religiosa pós-batistal. A ação missionária passou da cidade ao campo, onde estava a maioria das pessoas a serem instruídas e catequizadas, desta vez por obra não dos simples cristãos, mas dos monges. Enfim, o movimento cristão estruturou-se em sua organização hierárquica como verdadeira instituição, elaborou e afinou sua doutrina por meio de concílios ecumênicos, encontrou em Roma o seu centro espiritual e disciplinar.

O protagonismo da vida religiosa monástica nesta fase da história da missão, levou a pensar à missão como uma vocação particular, mais que como parte essencial das promessas batismais. Contudo, a atuação dos religiosos, sobretudo no meio dos povos germânicos e saxões, colocou em evidência o aspecto do testemunho profético próprio do discipulado missionário. Eram homens enviados às fronteiras do império, trabalhavam a terra como os camponeses, tinham uma conduta de vida exemplar, conjugavam vida de oração com a ação manual e intelectual. Eram discretos, silenciosos, perseverantes, humildes, zelosos, inculturados e cultos: gente de grande visão. Por tudo isso, e por muito mais, eram admirados pelo povo e o povo com eles se identificava. A obra deles reconstruiu e sustentou a sociedade europeia depois da decadência do império romano.

4.3 O PARADIGMA MISSIONÁRIO DA CONQUISTA

Nesse novo contexto, a conversão das pessoas começou lentamente a assumir os tons de uma coerção forçada. “*Compellere intrare*”, “obriga-os a entrar”, era o grito de guerra lançado por Agostinho contra os donatistas.³ A passagem era tomada da tradução da Bíblia Vulgata de Lc 14,23: “obriga-os a entrar”, teria dito Jesus na parábola em que transeuntes eram convidados (obrigados) a participar do banquete. Os adversários do frei Bartolomé de las Casas, defensor dos índios na América espanhola no século XVI, desafiaram o dominicano a interpretar essa frase do Evangelho para explicar métodos de aproximação um tanto complacentes com os “selvagens”. Segundo esses teólogos, abordagens empáticas não teriam encontrado fundamento nas Escrituras.

Foi assim que, pelo menos desde Carlos Magno (†814) ao longo de toda Idade Média, o anúncio do Evangelho *ad gentes* concretizou-se em guerras santas e justas que arrasavam e impunham com a espada os povos não-cristãos. Na experiência fundante do “Novo Mundo”, a descoberta da América no final do século XV, a missão cristã foi mais uma vez cúmplice e parceira estratégica de uma aventura sangrenta de desencontro, de domínio e de negação do outro. “*Extra Ecclesiam nulla salus*” – “Fora da Igreja não há salvação” – declarava o dogma da Igreja contra os infiéis. “Salvar almas do fogo do inferno” era a convicção granítica dos missionários que usavam de todos os meios – e sacrificavam suas vidas – para batizar o maior número possível de pagãos até o século XX. A Bula papal “*Unam Sanctam*” do papa Bonifácio VIII (1302) afirmava: “Nós declaramos, afirmamos, definimos e anunciamos que é absolutamente necessário para a salvação que toda criatura humana se sujeite ao pontífice romano”. De forma semelhante, o Concílio de Florença (1441) declarou: “Não só os pagãos, mas também os judeus, hereges e cismáticos não terão parte na vida eterna. Eles irão para o fogo eterno que se preparou para o diabo e seus anjos, a não ser que se incorporem à Igreja Católica antes do fim de suas vidas” (cf. BOSCH 2007, p. 270).

Com esse pretexto, a bula do papa Nicolau V (1452) dirigida ao rei de Portugal, Afonso V, legitimava as incursões portuguesas nos territórios pagãos:

Outorgamos por estes documentos presentes, com a nossa Autoridade Apostólica, permissão plena e livre para invadir, buscar, capturar e subjugar sarracenos e pagãos e outros infiéis e inimigos de Cristo onde quer que se encontrem, assim como os seus reinos, ducados,

³ Os donatistas (cujo nome advém de Donato de Casa Nigra, bispo de Cartago) constituíram um grupo considerado herético e cismático. Eram moralmente rigorosos, e sustentavam que a Igreja não devia readmitir cristãos que negaram sua fé durante as perseguições. Os donatistas encontraram em Agostinho um adversário inflexível, e foram suprimidos com a força.

condados, principados, e outros bens [...] e para reduzir as suas pessoas à escravidão perpétua.

A própria palavra “missão”, enquanto termo técnico de uma atividade específica de difusão da fé entre os não cristãos surge nesta época de expansão e de conquista do Ocidente, a partir da descoberta da América, graças aos jesuítas, para caracterizar a evangelização entre os pagãos, contemporaneamente e conjuntamente aos projetos coloniais espanhóis e portugueses. Os laços entre a conquista espiritual e os interesses seculares eram tão estreitos que figuras como José de Anchieta puderam afirmar: “por isso nenhum fruto, ou ao menos pequeníssimo, se pode colher deles [os indígenas], se não se juntar a força do braço secular, que os dome e sujeite ao jugo da obediência” (ANCHIETA 1998, p. 55).

4.4 O SURGIMENTO DE MODELOS ALTERNATIVOS DE MISSÃO

A missão, assim como a conhecemos, nasce com a colonização e está definitivamente encravada na conquista, como se fosse a continuação moderna das cruzadas medievais. Os muitos exemplos de missionários abnegados que resistiram corajosamente à arrogância das potências coloniais e de suas políticas, não mudaram infelizmente o quadro geral. Todavia, deixaram seu recado profético como sementes no coração da história, na memória do povo de Deus.

4.4.1 No âmbito europeu: leigos envolvidos na “missão itinerante” buscando uma autenticidade evangélica na pobreza e na pregação.

No início do século XI a Igreja estava enfrentando uma profunda crise interna motivada pela corrupção do poder e da riqueza. A “reforma gregoriana” procurou enfrentar essa realidade tentando resgatar a vida e a experiência de fé das primeiras comunidades cristãs. Nesse contexto, a busca de uma vida autenticamente cristã despertou o surgimento de movimentos leigos motivados pela radicalidade do Evangelho. Na caminhada desses movimentos emergem dificuldades e resistências por parte da Igreja, que se transformaram até em perseguição.

Entre esses movimentos leigos lembramos:

- Os “humilhados”: movimento constituído por artesãos, operários e pessoas excluídas socialmente, todos comprometidos na evangelização testemunhada por uma vida de pobreza.
- Os Valdenses: conhecidos como os “Pobres de Lyon”, foi um movimento que nasceu na França através da escolha radical de pobreza do comerciante Pedro Valdo que se tornou um predicador itinerante.
- As beguinas e os begardos: dois movimentos de intensa espiritualidade cristã, respectivamente feminino e masculino, cujo nascimento se deu espontaneamente no contexto do despertar evangélico do século XII na Europa.
- Os Franciscanos: movimento nascido a partir de uma experiência mística de Francisco de Assis na Igreja de São Damião, respondendo ao chamado de Deus: “vai e reconstrói a minha Igreja”. É dever lembrar, como missionariamente relevante, o encontro amistoso de Francisco com o Sultão al-Malik al-Kamil, como também a figura de Raimundo Lulo (1232 – 1316), que adotou uma atitude de diálogo intercultural em relação aos muçulmanos, fundamentalmente distinta das cruzadas de seu tempo.

- Os Dominicanos: fundados por Domingos de Gusmão, no século XIII, foram homens altamente instruídos, excelentes pregadores e de vida simples, que viajavam por toda a Europa pregando, ensinando e enviando representantes até para a China. Assim como no movimento franciscano, mulheres estiveram envolvidas no apostolado desde o início da Ordem. Além da Ordem Conventual incluíram também uma Terceira Ordem de mulheres e homens que viviam o ideal e a espiritualidade dos movimentos mendicantes em suas vidas cotidianas.

4.4.2 No âmbito do “Novo Mundo”: vozes proféticas se levantam contra as injustiças e contra a exclusão em nome do Evangelho.

Foram exatamente os primeiros dominicanos que pisaram no Novo Mundo, na Ilha de São Domingos, a levantar a voz em defesa dos povos indígenas. Era o IV domingo de advento, 21 de dezembro de 1511, quando Antônio de Montesinos, proferiu esse sermão:

Todos vós estais em pecado mortal. Nele viveis e nele morrereis, devido à crueldade e tiranias que usais com estas gentes inocentes. Dizei-me, com que direito e baseados em que justiça, mantendes em tão cruel e horrível servidão os índios? Com que autoridade fizestes estas detestáveis guerras a estes povos que estavam em suas terras mansas e pacíficas e tão numerosas e os consumistes com mortes e destruições inauditas? Como os tendes tão oprimidos e fatigados, sem dar-lhes de comer e curá-los em suas enfermidades? Os excessivos trabalhos que lhes impondes, os faz morrer, ou melhor dizendo, vós os matais para poder arrancar e adquirir ouro cada dia ... Não são eles acaso homens? Não tem almas racionais? Vós não sois obrigados a amá-los como a vós mesmos? Será que não entendeis isso? Não o podeis sentir? Tende como certo que, no estado em que vos encontrais, não tendes mais chance de vos salvardes de que os muçulmanos e turcos, que não têm fé em Jesus Cristo.

Apesar da reação fortemente negativa dos colonizadores, Frei Antônio, junto à sua comunidade, não se retratou (cf. BEVANS 2010, p. 289). A postura da comunidade e a voz de Montesino representa um modelo de missão em defesas dos pobres e oprimidos dando voz a quem não tem voz.

Por sua vez, outro dominicano, Bartolomé de Las Casas, inspirado pelas palavras de Montesinos será um grande defensor dos povos indígenas, protagonista da controvérsia de Valladolid, Espanha, (1550), onde desafiou o humanista Juan Ginés de Sepúlveda, ganhando a causa diante de uma comissão de juristas e teólogos enviados pela Santa Sé. Após uma profunda conversão no ano de 1514, devida às crueldades assistidas e ao testemunho profético dos primeiros dominicanos, Las Casas contribuiu notavelmente para a promulgação das “Novas Leis” de 1543-1544 limitando os conquistadores de seus intentos de dominação (cf. NASCIMENTO FILHO 2005, p. 80-81).

O método missionário enunciado por Las Casas na sua obra *De único Modo*, se baseia na incompatibilidade entre Deus e a procura do Ouro. “Dios o Oro” é um dilema: ninguém pode servir a dois senhores. Numa carta de 20 de janeiro de 1531, Las Casas estabelece: a cobiça dos europeus causa a morte dos indígenas e é, conseqüentemente, o maior pecado contra Deus praticado no Novo Mundo. O legado de Las Casas nunca foi tão importante, para a ação missionária, como para os nossos dias:

“Onde quer que haja injustiças sociais, a exploração de poderosas nações sobre outras nações, a opressão do outro por questões étnicas e socioculturais, a marginalização dos indivíduos criados à imagem de Deus; onde quer que haja o aviltamento dos direitos das

minorias; onde quer que haja o uso da força e da coação sobre o outro; onde quer que haja quaisquer tipos de escravagismo e servilismos como aconteceu no período colonialista; [...], Frei Bartolomeu de Las Casas será sempre lembrado” (NASCIMENTO FILHO 2005, p.168).

Assim como Las Casas, outros missionários seguiram o mesmo caminho, mesmo dentro do paradigma da conquista. É o exemplo de Turíbio Alfonso de Mongrovejo que, chegando à América espanhola em 1581, ficou espantado com a miséria espiritual e material em que viviam os índios. Aprendeu a língua deles e passou a defendê-los contra os colonizadores, que os exploravam e maltratavam. Era venerado pelos fiéis e considerado um defensor enérgico da justiça, diante dos opressores. Por causa de sua extraordinária atividade missionária foi chamado o “Apóstolo do Peru”.

No âmbito da defesa dos escravos negros, se destaca a figura de Pedro Claver, missionário que em sua profissão religiosa contemplou um “quarto voto”: “para sempre escravo dos negros”. Membro da Companhia de Jesus e destinado às missões da Espanha, desenvolveu sua obra evangelizadora em Cartagena (Colômbia), onde se encontravam três portos negreiros da América Espanhola. Durante toda sua vida, a missão de Claver, foi servir os escravos que chegavam da África, inaugurando assim uma “ruptura de paradigma” em relação à “maldição de Canaã” (Gn 9,25-27), que justificava o racismo e a escravidão.

Todavia, um modelo missionário que nasce a “partir de baixo” não encontra igual comparação nas Américas com a mensagem guadalupana (1531), protagonizada pela Senhora do Tepeyac e Juan Diego, um índio asteca. Essa mensagem é constituída por elementos da cultura náhuatl num nível profundo que usa os símbolos da vida, da história e das crenças religiosas dos astecas. O evento foi inteligível e cheio de sentido para o povo nativo, mas não para os estrangeiros que acusavam os índios de idolatria. Os conquistadores reagiram rejeitando o relato de Juan Diego. Os missionários eram os que supostamente deviam receber as mensagens divinas e não os “infiéis”. Porém, a Senhora do Tepeyac confirmou sua eleição pelos despojados e oprimidos. É a ação do Espírito Santo agindo fora da “oficialidade” da Igreja, mostrando o “amor missionário” e materno de Deus que abre novos caminhos.

4.4.3 No âmbito asiático: algumas tentativas de “inculturação” na Ásia Oriental

O termo “inculturação” pode ser definido como um neologismo usado no âmbito da missiologia. O primeiro a fazer uso da palavra foi o jesuíta Joseph Masson em 1962 ao cunhar a expressão “*Catholicisme inculturé*” (“catolicismo inculturado”) no artigo “*L’Eglise ouverte sur le monde*” (“A Igreja aberta ao mundo”). Em 1977, no Sínodo dos Bispos sobre a Catequese, o Pe. Pedro Arrupe, superior geral dos jesuítas, apresentou a expressão “inculturação”. A ele se deve uma das mais claras definições do termo na distinção entre assimilação, adaptação e inculturação: “inculturação é a época na qual (...) a igreja local deixa de ser uma presença estrangeira e se alimenta da linfa que brota das raízes mais profundas do seu povo”.⁴ Logo o termo foi acolhido pelo Magistério Pontifício num discurso de João Paulo II à “Pontifícia Comissão Bíblica” (26/04/1979) e no mesmo ano na “Exortação Apostólica *Catechesi Tradendae*” (cf. BOSCH 2007, p. 535).

Em sua origem a fé cristã foi uma fé inculturada. Quando, porém, o cristianismo se tornou a religião do império, a Igreja passou a ser portadora de cultura. A expansão missionária, conseqüentemente,

⁴ Intervenção do Pe. Pedro Arrupe na apresentação do *Documento de Trabalho* da Companhia de Jesus sobre a Inculturação, em 30 de maio de 1978. Disponível em: <http://www.sufueddu.org/fueddus/inculturazione/0708/04_2_arrupe_inculturazione_oss_.pdf>. Acesso: 4/10/2017.

representou na maioria das vezes, um movimento civilizatório de uma cultura “superior” para culturas “inferiores”. No entanto, alguns missionários que evangelizaram na Ásia entre culturas milenárias, foram desafiados a buscar caminhos de “adaptação” mais em sintonia com o conceito de inculturação. O caminho trilhado não foi fácil, levou a incompreensões e desconfianças por parte de outros missionários, como também por parte da Igreja.

Francisco Xavier, chegando a Goa (Índia) em 1543, dá início à sua missão numa entrega total à salvação das almas: seu fervor tornou-se lendário. O modelo missionário de Xavier se caracteriza pela sua dedicação aos desprotegidos e excluídos da Índia, inclusive denunciando o estilo de vida dos colonizadores. Rompendo com a práxis missionária de unir a fé com a cultura portuguesa, procurou logo traduzir as orações e os cantos nas línguas locais. Embora fosse fortemente influenciado pela mentalidade do seu tempo, que olhava com certo preconceito as outras tradições religiosas, mudou sua atitude a partir de sua chegada ao Japão, abrindo caminhos de diálogo com a classe dirigente (*os daimyo*) e com os monges budistas. Enquanto na Índia ele havia aplicado mais uma forma de missão do tipo *tabula rasa*, que não levava em conta a cultura local, no Japão Xavier teve muito mais consciência da importância da cultura. Sem o amparo da colônia portuguesa, ele vestia-se como um local, empregava ajudantes japoneses e tentava explicar o Evangelho de maneira que eles pudessem entender. Não era suficiente ser um pregador profético do Evangelho: o diálogo também se fazia necessário.

Quem mergulhou mais nos costumes e tradições culturais do Japão foi o jesuíta italiano Alessandro Valignano, que chegou ao país em 1579. Nomeado “Visitador Pontifício no Oriente”, estava convencido de que os missionários precisavam definitivamente sair da esfera de domínio dos portugueses. O primeiro passo foi libertar a missão do padroado e da mentalidade de conquista. O modelo de missão desenvolvido foi fundamentado no diálogo, no conhecimento da cultura e numa aproximação *suave* ao povo. Elaborou um manual para ajudar os missionários a lidar com a cultura japonesa, e chegou a impedir que missionários vindos das Filipinas ou da Nova Espanha não entrassem nas nações da Ásia, para evitar a influência do modelo missionário de “conquista” típico do padroado das Américas.

Por sua vez, outro jesuíta, Roberto De Nobili, chegando a Goa (Índia) em 1605, procurou desenvolver um modelo de missão na linha da “inculturação” no próprio contexto indiano. A visão de De Nobili se colocava em contraposição ao pensamento corrente de muitos missionários de seu tempo. Para Ele não havia incompatibilidade entre o ser cristão e o ser indiano. Ao contrário, era o missionário que devia se adaptar à sociedade indiana, ser *indus inter indos*. Logo percebeu a contradição que viviam os indianos em se tornarem cristãos: eles se tornavam estrangeiros entre o seu povo por adotarem um estilo de vida português. De Nobili aprendeu a língua oficial, as línguas locais e o sânscrito. Inclusive, permitia aos cristãos indianos de conservar suas tradições culturais e aceitava o antigo sistema de castas, com sua discriminação social e sua rigorosa separação. Adotou um estilo de vida austero tornando-se um mestre espiritual do cristianismo. Com toda esta preparação cultural e espiritual, De Nobili orientou sua ação missionária às castas superiores. Assumindo este modelo de missão foi duramente criticado. Todavia, não se esqueceu das castas inferiores, chegando a formar dois grupos de missionários para os dois grupos de castas.

Um dos maiores missionários da história da evangelização do Oriente, foi sem dúvida o também jesuíta Matteo Ricci, considerado pelo povo chinês “o sábio do ocidente”. O reconhecimento da

pessoa e do seu trabalho missionário pelo Imperador e pelo povo, testemunha o processo e o resultado do modelo missionário adotado para inculturar o Evangelho em terra chinesa.

Ricci chegou à China em 1583. No começo de sua missão, querendo manifestar e identificar sua presença de caráter religioso, adotou o estilo e as vestimentas dos monges budistas. Porém, em força de seus conhecimentos e de sua capacidade intelectual, se dedicou ao estudo do mandarim e da literatura clássica confuciana. Nesse contexto procurou conjugar a fé cristã e a filosofia confuciana. Essa riqueza intelectual não passou despercebida ao Imperador que o recebeu no palácio imperial, inclusive oferecendo-lhe alojamento, estabelecendo sua permanência em Pequim. Todos esses elementos serão decisivos para orientar e definir o seu modelo missionário: uma missão inculturada e orientada para as elites do país, sendo que Ricci atribuía muita importância à esfera intelectual, cultural e política. Um dos problemas maiores que enfrentou foi o culto aos antepassados, um sistema de ritos em honra e respeito aos antepassados típico da tradição chinesa e do confucionismo. Ricci chegou à conclusão que tais ritos tinham um caráter sociocultural e não religioso, portanto, não sendo um fenômeno de idolatria, permitia aos cristãos de participarem. Toda essa problemática terá seu desemboco na “controvérsia dos ritos” entre os missionários, que só terminou no século XVIII, quando o Papa Clemente XI, em 1715, e o Papa Bento XIV, em 1742, decidiram contra os jesuítas pela condenação desses ritos, prejudicando toda atividade apostólica na China e nos países vizinhos.

4.4.4 No âmbito africano: abrindo caminhos alternativos na epopeia colonial do século XIX

No começo do século XIX, houve uma entusiasta retomada da atividade missionária depois do vendaval da Revolução Francesa e, sobretudo, da prepotência napoleônica com suas ações destrutivas das estruturas eclesiais, até a detenção, a deportação e a morte em exílio do papa Pio VI (1775-1799). Terminada a perseguição, com a queda de Napoleão, o novo papa Pio VII, retornou a Roma já num contexto fundamentalmente transformado de uma sociedade afastada da tutela eclesial.

Assim como aconteceu com a primeira comunidade das origens, para a qual o conflito com o ambiente judaico e as perseguições que se sucederam, abriram de fato a possibilidade e a urgência do anúncio do Evangelho às nações pagãs como “novo mundo” a ser explorado, a Igreja do século XIX despertou para um renovado impulso missionário *ad gentes*, encontrando ulterior incentivo com a tomada de consciência da vastidão das terras e das populações não ainda alcançadas pela Boa Nova, particularmente em conexão com a descoberta da bacia do Rio Congo.

A nova estação missionária era inaugurada junto a uma nova colonização por parte do Ocidente, desta vez direcionada ao continente africano. Interesses políticos e geográficos entrelaçavam-se com interesses econômicos e com uma missão civilizadora instigada pelos progressos científicos e tecnológicos que prometiam resolver os problemas da humanidade. Se nas metrópoles europeias Igreja e Estado começaram andar por caminhos separados e conflitantes, nas novas colônias política e religião aliaram-se em vista da promoção de interesses recíprocos e comuns. Todo o movimento missionário do século XIX foi permeado por um senso iluminista de fé no progresso, de confiança da razão e, portanto, de superioridade da cultura ocidental. Inevitavelmente, os missionários tornaram-se agentes do imperialismo ocidental, com boas intenções, mas cegos diante de seu próprio etnocentrismo.

Muitos missionários resistiram corajosamente às potências coloniais e às suas políticas, colocando-se claramente ao lado das populações africanas, sempre dentro, porém, de um paradigma missionário eclesiocêntrico. Mais uma vez, os que tomaram essa postura não mudaram significativamente o caminho dos eventos. Todavia, deixaram suas marcas junto às próprias vidas, ceifadas ainda jovens pela malária, pelas fadigas, pelos perigos, pelas condições precárias proporcionadas pelas condições das viagens, do clima, do ambiente.

Daniel Comboni (1831 – 1881) foi um típico representante desta epopeia heroica da missão. Em 1859, depois de ter chegado à missão de Cartum, atual capital do Sudão, e percorrer o Nilo rio acima em sua primeira experiência missionária, concebeu um Plano pela Regeneração dos Africanos. Tinha compreendido que os missionários não podiam se adaptar ao clima africano, e por isso propunha de preparar sacerdotes e missionários africanos na própria África. O lema que ele criou dizia: “Salvar a África com a África”. Fundou em Verona (Itália) duas congregações, masculina e feminina, que pudessem dar continuidade a esse projeto. Morreu com 50 anos de vida depois de ter sido nomeado bispo, em 1877, do extenso Vicariato que abrangia praticamente toda a África Central.

Outro grande protagonista da evangelização da África foi Charles-Martial Allemand-Lavigerie (1825 – 1892). Nomeado bispo de Nancy na França em 1863 e sucessivamente arcebispo de Argel (Argélia), começou a tomar a peito a questão africana. Fundou em 1868 a Sociedade dos Missionários da África e um ano depois as Missionárias de Nossa Senhora da África. O método missionário que ele delineou baseava-se: (1) na distinção entre ação missionária e ação político-nacionalista das colônias; (2) na inserção profunda no meio do povo, por meio da aprendizagem da língua local e da convivência despojada; (3) na formação de um clero indígena dentro do próprio ambiente sociocultural; (4) na gradualidade do anúncio do Evangelho, evitando até de falar de religião, particularmente entre os muçulmanos, limitando-se somente às obras de caridade para “conquistar os corações”. Nomeado cardeal e primaz da África em 1882, Lavigerie, antes de morrer, promoveu uma campanha internacional contra a escravidão.

No mesmo caminho, encontramos a experiência original de Charles de Foucauld (1858 – 1916), como sinal de um novo conceito de missão que estava amadurecendo, saindo da epopeia colonial romântica. Nascido no meio aristocrático, alistou-se como oficial do exército da França e foi enviado na Argélia. Aos 23 anos deixa a vida militar para dedicar-se à exploração geográfica em Marrocos. Sucessivamente se converte a uma vida cristã mais autêntica tornando-se monge e regressando à Argélia em 1901 como sacerdote. Viveu junto aos *tuaregues* (povo *berbere* de religião muçulmana) procurando levar o Evangelho não tanto na base da pregação e sim do testemunho de vida simples, escondido, silencioso, inspirado na vida de Jesus em Nazaré. O método missionário de Charles de Foucauld retomava uma tradição muito antiga do movimento monástico na ação evangelizadora, com o elemento fundante e inovador da imitação de Cristo na vida cotidiana antes do seu ministério público. Escreveu as regras para os Eremitas do Sagrado Coração de Jesus, que contemplavam somente duas atividades: a imitação de Cristo e a adoração perpétua. Uma vida missionária baseada na aparente inutilidade e na vida partilhada com os outros.

4.5 O PARADIGMA MISSIONÁRIO DO CONCÍLIO VATICANO II

O século XIX foi a “época das certezas”, o “grande século” no qual os missionários cristãos trabalharam com um forte espírito voluntarista por toda a África, na Ásia, nas ilhas do Pacífico, na América Latina, na Nova Zelândia e Austrália, convencidos da objetividade de suas razões e com a

presunção de evangelizar o mundo todo em uma ou duas gerações, confiando num Reino dos Céus que avança na história por meio de empreendimentos humanos.

No século XX essas “certezas” se prolongaram por algum tempo, apesar da devastação causada por duas grandes guerras mundiais e da perda de influência da Igreja sobre as sociedades europeias. Os papas Bento XV (1914 – 1922) e, sobretudo, Pio XI (1922 – 1939) deram ainda um forte impulso à ação missionária colocando-a sempre mais no centro do interesse da Igreja.

Contudo, o certo é que essa missão estava sendo colocada em discussão por novas compreensões teológicas, novas compreensões da cultura e o início da era da descolonização. Um processo lento, mas gradativo, de mudança estava se manifestando em diversos movimentos de renovação: o movimento bíblico, centrado na volta às Escrituras e a uma releitura da Palavra, tendo presente a história em seu contexto atual; o movimento eclesiológico, que buscava superar o eclesiocentrismo e recuperar a categoria “Reino de Deus”; o movimento ecumênico, que sonhava com a restauração da unidade dos cristãos e com uma abertura do cristianismo a um verdadeiro diálogo com as religiões; o movimento laical, que reivindicava um lugar específico dentro da Igreja como sujeito e com identidade própria; o movimento teológico, que buscava colocar a teologia no interior do paradigma da racionalidade moderna; o movimento litúrgico, que se propunha gestar um novo rito, sobre novas bases teológicas e mais encarnado na cultura contemporânea, etc.

Passa-se de uma “época de certezas” para uma “época de fermentos” que irá desembocar na celebração do Concílio Ecumênico Vaticano II. Começa aos poucos aparecer de maneira clara a consciência de que a Igreja e o Ocidente precisam antes ser evangelizados, libertando-se de todo imperialismo, para poder contribuir com a evangelização dos outros. O Vaticano II efetuará uma verdadeira “virada copernicana” com o conceito de missão passando da noção de “missões”, como territórios e projetos de difusão da fé entre os não-cristãos, à noção de “missão” como essência estruturante da identidade e de toda atividade da Igreja. A missão é reconduzida no âmbito trinitário: na base desse desígnio está o “amor fontal”, a caridade de Deus Pai (cf. AG 2), o amor intratrinitário que transborda, tornando-se o fundamento da história da salvação.

O paradigma missionário do Vaticano II, tendo recolocado a missão no seu próprio âmago, isto é, no coração de Deus, aponta com clareza que “não é a Igreja que faz a missão, mas é a missão que faz a Igreja” (FRANCISCO 2015). A partir desse novo paradigma entende-se que a missão não é uma atividade, mas o centro de toda a vida eclesial e um dever fundamental do povo de Deus (cf. AG 35). A missão não pode mais ser reduzida a conceitos como “propagação da fé”, “cristianização”, “expansão da Igreja”, “conversão dos pagãos”, “salvação das almas” ou “implantação de novas Igrejas”. A missão de agora em diante deverá ser entendida como “anúncio jubiloso de um dom, que se destina a todos e, por conseguinte, há de ser proposto a todos com maior respeito da liberdade de cada pessoa, de cada povo, de cada cultura” (NMI 56).

A reflexão pós-conciliar do magistério pontifício, com a Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* de Paulo VI (1975), enriquecerá ulteriormente esta nova consciência ao aprofundar a evangelização como uma “realidade rica, complexa e dinâmica” (EN 17). Embora o ponto de chegada seja o anúncio explícito de Jesus Cristo (cf. EN 29), há outros elementos que não podem ser negligenciados: o testemunho de vida (cf. EN 41), a promoção da justiça, da libertação, do desenvolvimento e da paz no mundo (cf. EN 30; 31; 32; 33).

Por sua vez, a Encíclica *Redemptoris Missio* de João Paulo II (1991), chamará à atenção sobre três situações distintas: a missão *ad gentes*, o cuidado pastoral e a nova evangelização” (cf. RMI 33). No

que se refere à missão *ad gentes* o papa aponta novos âmbitos dessa específica missão: âmbitos territoriais, mundos e fenômenos sociais novos, áreas culturais, ou modernos areópagos (cf. *RMi* 37). Em segundo lugar “o diálogo inter-religioso foi incluído na carta encíclica como parte de uma compreensão estendida da missão. É importante, entretanto, destacar esse aspecto, uma vez que ele é relativamente novo no ensino missionário da Igreja e também porque, em anos passados, a ideia do diálogo inter-religioso parecia ter sido colocada em questão” (BEVANS; SCHROEDER 2016, p. 221).

5. CONCLUSÃO

Na atual realidade mundial configurada pela multiculturalidade, pelo pluralismo religioso, pela globalização excludente, pelos conflitos culturais e religiosos, pelas migrações com milhões de pessoas vivendo em condições sub-humanas em campos de refugiados, a missão é chamada a “fazer-se ao largo”, “lançar as redes”, isto é, encontrar novos modelos missionários para enfrentar os desafios do mundo contemporâneo, levando a esperança do Evangelho e resgatando a dignidade das pessoas.

Na exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, o Papa Francisco inicia sua exortação com as seguintes palavras: “quero, com esta Exortação, dirigir-me aos fiéis cristãos a fim de os convidar para uma nova etapa evangelizadora marcada por esta alegria [A Alegria do Evangelho] e indicar caminhos para o percurso da Igreja nos próximos anos” (*EG* 1). Entre os diversos caminhos, o papa Francisco aponta com clareza a dimensão de “uma Igreja em saída” (cf. *EG* 20-24).

Este novo paradigma, fundamentando-se na reflexão teológica do Vaticano II, convida a Igreja a colocar-se a caminho, com humildade e empatia, com as pessoas do nosso tempo para proporcionar “uma evangelização que ilumine os novos modos de se relacionar com Deus, com os outros e com o ambiente, e que suscite os valores fundamentais” (*EG* 74). Este é o grande desafio que a missão deve assumir nesse terceiro milênio: uma “firme decisão missionária capaz de impregnar todas as estruturas eclesiais e todos os planos pastorais de dioceses, paróquias, comunidades religiosas, movimentos e qualquer instituição da Igreja” (cf. *DAP* 365).

A força e a ousadia para buscar novos modelos de missão poderá ser encontrada no “modelo paradigmático das primeiras comunidades cristãs (cf. *At* 2,42-47), que souberam buscar novas formas para evangelizar de acordo com as culturas e as circunstâncias” (cf. *DAP* 369). Precisamos deixar-nos conduzir pelo Espírito Santo: “a docilidade ao Espírito permitirá acolher os dons da fortaleza e do discernimento” (*RMi* 87) para ter a coragem de enveredar em novos caminhos cada vez mais em sintonia com o projeto de Deus Pai.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANCHIETA, José de. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1988.

BEVANS, Stephen B.; SCHROEDER, Roger P. *Diálogo Profético, Reflexões sobre a missão cristã hoje*. São Paulo: Paulinas, 2016.

BEVANS, Stephen B.; SCHROEDER, Roger P. *Teologia per la missione oggi, Costanti nel contesto*. Brescia: Editrice Queriniana, 2010.

BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2004

BOSCH, David J. *Missão Transformadora*, Mudanças de Paradigmas na Teologia da Missão. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2007.

CELAM. *Documento de Aparecida (DAp)*. Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. São Paulo: Paulinas, 2007.

COLZANI, Gianni. *Pensare la missione*, Studi editi e inediti. Roma: Urbaniana University Press, 2012.

COLZANI, Gianni. *Missiologia Contemporanea*, Il cammino evangelico delle Chiese: 1945-2007. Milano: Edizioni São Paolo, 2010.

DIANICH, Severino. *Chiesa in Missione*, Per una ecclesiologia dinamica. Milano: Edizioni Paoline, 1985.

KONINGS, Johan. *A palavra se fez livro*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

MEDEIROS, Sílvio. Aula de história III: O Edito de Milão e a consolidação histórica do Cristianismo 2007. Disponível em: <<http://www.recantodasletras.com.br/redacoes/571238>>. Acesso: 01/09/2017.

MENIN, Mario. *Storia e modelli della presenza missionaria della Chiesa*. Rivista Missione Oggi. Publicado: Luglio 05, 2008.

NASCÍMENTO, Antonio José Filho do. *Bartolomeu de Las Casas*. Uma questão de alteridade com os Povos do Novo Mundo. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

SPATUZZI, Mimmo. *Missione Ad Gentes*. In: Cathopedia l'enciclopedia cattolica, 2014.

SUESS, Paulo. *Do ter missões ao ser missionário*, Contexto e texto do Decreto Ad Gentes revisitado 40 anos depois do Vaticano 2005. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/teopublica/018cadernosteologiapublica.pdf>>. Acesso: 17/09/2017.

SUESS, Paulo. *Travessia com Esperança*, Memórias Diagnósticos Horizontes. Petrópolis RJ: Editora Vozes, 2001.

XERES, Saverio. *Chiaro di Luna*. Tempi e fasi della missione nella storia della Chiesa. Milano: Ancora, 2008.

Discursos e Documentos Pontifícios

BENTO XVI. Discurso à Congregação para os Bispos, 20 de setembro de 2012.

FRANCISCO. Discurso aos participantes da plenária da Congregação para a Evangelização dos Povos – 3 de dezembro de 2015.

FRANCISCO. Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (EG) de 2013.

JOÃO PAULO II. Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte* (NMI) de 2001.

JOÃO PAULO II. Carta Encíclica *Centesimus Annus* (CA) de 1991.

JOÃO PAULO II. Carta Encíclica *Redemptoris Missio* (RM) de 1990.

PAULO VI. Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* (EN) de 1975.

VATICANO II. Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* – Sobre a Igreja no mundo de hoje (GS) de 1965.

VATICANO II. Decreto *Ad Gentes* (AG) de 1965.