

Simpósio sobre a Missionação

Organização:

- Comissão Episcopal Missões
- Obras Missionárias Pontifícias
- Faculdade de Teologia UCP | Lisboa

Comissão Científica:

Prof. Doutor José Jacinto de Farias
Prof. Doutor José Nunes
Prof. Doutor Peter Stilwell

Comissão Executiva:

D. Manuel Neto Quintas | Presidente CEM
Pe. José Augusto Leitão | Presidente IMAG
Ir. Maria Celeste Lúcio | IMAG
Pe. Tony Neves | MISSÃO PRESS
Pe. Daniel Henriques | Famões - Ramada
Pe. Vítor Mira | Leiria
Cátia Vieira | FEC
Pe. Manuel Durães Barbosa | **Secretário**



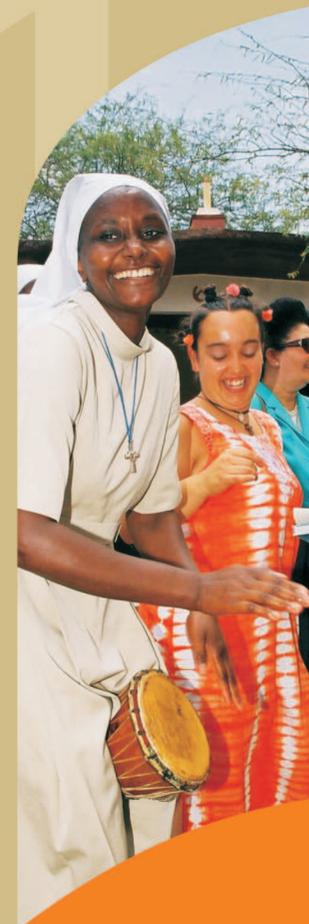
OBRAS MISSIONÁRIAS PONTIFÍCIAS

Rua Ilha do Príncipe, 19 | 1170-182 LISBOA

Tlf. 21 814 84 28 | Fax 21 813 96 11

Homepage: www.opf.pt | Email: missio.omp@netcabo.pt

ACTAS DO SIMPÓSIO SOBRE A MISSIONAÇÃO



Diálogo, Testemunho e Profecia

PARA UMA MISSÃO AD GENTES
NO III MILÉNIO



Actas

Diálogo, Testemunho e Profecia

PARA UMA MISSÃO *AD GENTES*
NO III MILÉNIO

Ficha Técnica:

Título:
ACTAS DO SIMPÓSIO SOBRE A MISSIONAÇÃO

Edição:
OBRAS MISSIONÁRIAS PONTIFÍCIAS
Rua Ilha do Príncipe, 19
1170-182 LISBOA

Execução Gráfica:
CRICE-estúdios gráficos, lda.

Tiragem:
2000 exemplares

Depósito Legal:
219831/04

Apresentação

P. MANUEL DURÃES BARBOSA, C.S.Sp.
Secretário do Simpósio

O Simpósio sobre a Missionação realizou-se, como previsto, no Auditório Cardeal Medeiros da Universidade Católica Portuguesa – Lisboa, entre 3 e 4 de Junho de 2004.

Com o tema escolhido **“Diálogo, Testemunho e Profecia – Para uma Missão ad gentes no terceiro mil nio”**, pretendia-se uma reflexão aprofundada e abrangente, tendo em conta as diversas facetas do hoje da Missão. Os textos agora publicados, seguindo a ordem da apresenta o no Simpósio, bem como as **“Linhas de força”** e **“Apelos e desafios”** das CONCLUSÕES, na parte final do livro, manifestam, neste sentido, claramente a orienta o e a preocupa o dos organizadores deste Simpósio.

Selectivo por natureza, dada a sua estrutura o e carácter reflexivo, os participantes não ultrapassaram as duas centenas! As expectativas eram, com certeza, de um maior número. Em todo o caso, é bom recordar quais os destinatários: pastores (bispos, p rcos...), animado-

res de instituição ou comunidade, animadores de movimentos e associações laicais, para além dos Directores Diocesanos das Obras Missionárias Pontifícias, Institutos de Vida Consagrada e Institutos Missionários *Ad Gentes*.

Esta iniciativa, como ponto de partida de um processo mais longo e extenso, constitui uma caminhada de sensibilização da Igreja portuguesa para a dimensão missionária universal e *ad gentes* em particular. Haverá, num futuro próximo, outras iniciativas, tendentes a envolver todas as Dioceses e, se possível, o maior número de paróquias.

O culminar de todo este caminho será, sem dúvida, a realização de um Congresso Missionário Nacional, em moldes e ano a definir melhor, com representantes de todas as Dioceses, onde haverá espaço para uma experiência de reflexão, comunhão e celebração.

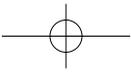
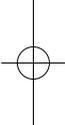
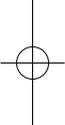
Como afirma Renato Corti, a propósito dos termos **Missão** e **Missões**: “quanto mais o tema e a perspectiva missionária são colocados em primeiro plano por parte da Igreja, ela coloca-se em condições de enfrentar a sua tarefa de educação na fé e de consolidação da fé na velha Europa. A missão cura a Igreja e dá-lhe nova juventude.”

A Igreja portuguesa, tendo consciência que a história é a agenda da missão, necessita, a meu ver, de um novo impulso, a fim de descobrir a beleza dos novos caminhos da evangelização.

A publicação e correspondente divulgação deste livro das ACTAS DO SIMPÓSIO pelas diferentes Dioceses de Portugal, pretende ser um instrumento de reflexão e trabalho nas mãos dos pastores e comunidade cristã, enquanto sujeitos activos da missão.

Perspectivas Actuais da Missão Ad Gentes

Por PROF. DOUTOR JOSÉ NUNES



Actas do Simpósio sobre a Missionação

1. As considerações que aqui se fazem, no início deste Simpósio, constituem uma reflexão teórico-prática sobre a Missão «ad Gentes», portanto, trata-se de uma reflexão teológico-pastoral – ou não fosse a Missão uma realidade fundamentalmente operativa.

Por outro lado, procurar-se-á dar conta das diversas vertentes dessa realidade que, evidentemente, serão aprofundadas ao longo destes dias, em distintas conferências e debates. É intenção, pois, de oferecer como que um pano de fundo sobre toda esta temática.

2. Um primeiro dado que não será de muito difícil constatação é o de que a Missão ad Gentes conhece hoje uma fase de afrouxamento. As palavras são do próprio J. Paulo II, logo no início da sua encíclica *Redemptoris Missio*, de 1990: «A Missão de Cristo Redentor, confiada à Igreja, está ainda bem longe do seu pleno cumprimento. No termo do segundo milénio, após a sua vinda, uma visão de conjunto da humanidade mostra que tal missão está ainda no começo e que devemos empenhar-nos com todas as forças no seu serviço (...) A missão específica ad gentes parece estar numa fase de afrouxamento, contra todas as indicações do Concílio e do Magistério posterior. Dificuldades internas e externas enfraqueceram o dinamismo missionário da Igreja ao serviço dos não cris-

Actas do Simpósio sobre a Missionaçã

tãos: isto é um facto que deve preocupar todos os que acreditam em Cristo»¹.

Este afrouxamento, porém, é sobretudo verificável em termos quantitativos, isto é, no volume da prática missionária em geral e na diminuição da figura do missionário clássico. Mas o mesmo não se pode dizer do imenso cuidado posto na qualidade da missão ou do extraordinário florescimento da missionologia – dito de outra forma, o grande desenvolvimento da reflexão teológica sobre a missão.

3. Diversas causas, internas e externas à própria Igreja, podem estar na origem deste afrouxamento missionário. Por exemplo, a falta de testemunho cristão (e lembremos que já os padres conciliares, na L.G.19, afirmavam que o ateísmo dos nossos dias é também consequência da falta de responsabilidade dos cristãos...); a separação entre fé e cultura ou, por outro lado, a indevida identificação entre fé e uma só cultura – o que fez e faz com que o cristianismo seja visto como retrógrado, inimigo do progresso e desrespeitador de muitos povos e culturas; um certo horizontalismo da nossa cultura de hoje, o que condiciona uma mensagem cristã que não pode prescindir de espiritualidade e a coloca muitas vezes numa difícil situação de proposta contra-cultural; etc., etc. Mas entre as múltiplas causas que estarão na origem deste afrouxamento missionário, há uma que se prende com alguma confusão no vocabulário teológico relativo às várias dimensões da tarefa evangelizadora da Igreja e precisa de ser esclarecida, sob pena de continuar a provocar alguma desmobilização face à acção missionária. O que é, efectivamente, «missão»? O que entendemos por «evangelização» e por «missão ad gentes»?
4. O Concílio Vat. II, sem deixar de considerar a concreta actividade missionária ad gentes e os seus agentes específicos, privilegiou uma reflexão teológica de fundo sobre

¹ J.Paulo II, Redemptoris Missio, nn.1-2

Actas do Simpósio sobre a Missionaço

a missão da Igreja no seu conjunto, fundamentada desde logo no mistério trinitário e ontologicamente constitutiva do seu ser. A este respeito, lembremos algumas afirmações do Decreto Ad Gentes: «A Igreja peregrina é por sua natureza missionária» (n.2); «a actividade missionária é, em última instância, a manifestação do propósito de Deus ou epifania e sua realização no mundo e na história» (n.9); a missão «funda-se na vontade do Pai» (n.7), «por mandato de Cristo e pela força do Espírito Santo» (n.5). 4.

Esta importante e renovada missionologia dos Padres conciliares provocou uma certa mudança no vocabulário da reflexão teológica sobre a questão. Dum modo geral, passou a empregar-se o singular «missão» em vez do plural «missões». Houve até quem escrevesse reflexões com o título: «Das missões à missão».² Por outro lado, dez anos depois do Concílio, esse extraordinário documento que é a «Evangelii Nuntiandi», privilegiou um outro vocábulo: a «evangelização». A verdade, porém, é que o termo «evangelização» é ali usado para designar a vasta e complexa realidade que o Concílio apelidara de «missão»! É esta imprecisão no vocabulário, usando-se muitas vezes distintos termos para falar da mesma realidade, que provocou no espírito de não poucos cristãos e até agentes evangelizadores alguns pronunciamentos deste género: tudo é missão... pode e deve ser-se missionário em qualquer lugar... todos os cristãos são missionários... os missionários estrangeiros devem até 'demitir-se' (abandonar as terras de missão)... etc., etc. Não é difícil imaginar que tudo possa ter contribuído para um afrouxamento da tarefa missionária ad gentes...

5. Creio que hoje, serenamente, é já possível equacionar a relação que necessariamente existe entre os conceitos «evangelização» e «missão», e também, por outro lado, distinguir claramente as realidades a que eles se referem.

Na tarefa evangelizadora da Igreja, na 'evangeliza-

² Cf., por exemplo, P.Thion, NRT 107/1985, pp.520-536; 698-721.

Actas do Simpósio sobre a Missionaço

ção', podemos e devemos distinguir três grandes áreas ou grupos destinatários dessa acção eclesial: a) as comunidades cristãs com estruturas adequadas e sólidas, as quais devem ser objecto de um contínuo aprofundamento da fé e dum maior despertar para o compromisso com a missão universal; b) os grupos imensos de baptizados que perderam o sentido vivo da fé ou já não se reconhecem como membros da Igreja, levando uma vida à margem de Cristo e do seu Evangelho; necessitam de uma 'nova evangelizaço'; c) os povos, grupos humanos e contextos sócio-culturais onde Cristo e o Evangelho não são conhecidos ou faltam comunidades cristãs maduras – esta é a realidade que consideramos tradicionalmente como pedindo a 'missão ad gentes'.³

Assim, verificamos que 'evangelizaço' é algo de mais abrangente que 'missão ad gentes', sendo esta uma das áreas importantes da tarefa evangelizadora da Igreja. Poderíamos dizer que se toda a missão ad gentes é evangelizaço, nem toda a evangelizaço é missão ad gentes!

6. A missão ad gentes é, pois, algo de específico, não se deve confundir sequer com a 'nova evangelizaço' (apesar de as duas terem semelhanças entre si...). Quais serão, então, as notas específicas da missão ad gentes? Creio que as podemos sintetizar em quatro:
- a) referência ao negativo – a palavra 'negativo' não é aqui empregue em sentido moral ou pejorativo. Na missão há esta referência ao 'negativo' no sentido de que se está na presença de não-cristãos, não baptizados, não conhecedores de Jesus Cristo. Portanto, não se trata apenas de re-iniciar alguém à fé, não é apenas um neo-catecumenato; é levar o kerigma aos que têm estado à margem ou independentes do fenómeno cristão configurado em Igreja.⁴
 - b) espiritualidade do envio e do êxodo – a missão implica

³ Cfr J.Ramos Guerreiro, Teologia Pastoral, BAC, Madrid 1995, pp.237-238.

⁴ Cfr A.Seuimois, Fé, religiões e culturas, Ed.Missões, Cucujães 1997, p.24.

Actas do Simpósio sobre a Missionação

agentes, missionários. E aqueles que se enfrentam ao mundo não-cristão são, de facto, os autenticamente missionários. Dão um salto no desconhecido, quer dum ponto de vista cultural e ideológico quer, quase sempre, dum ponto de vista geográfico. Há um deixar qualquer coisa, há um 'partir', uma deslocação. Não esqueçamos, aliás, a etimologia da palavra missão: 'mittere', isto é, enviar. E tudo isto reclama um carisma correspondente. O carisma missionário é dado a toda a comunidade eclesial, mas condensa-se nesta ou naquela pessoa concreta que sente a chamada à missão e generosamente a acolhe.

- c) pregação explícita – é verdade que muitos pensam que a proclamação explícita do Evangelho é algo já superado, já que vivemos em ambiente dominado pela ortopraxis, a liberdade e a permissividade. Há quem pense que toda a tarefa pastoral deve reduzir-se a dar um testemunho de vida autêntica e que a pregação directa do Evangelho até poderia constituir uma violação da liberdade das consciências... Já na E.N. o Papa Paulo VI equacionava esta questão ao falar da importância da linguagem testemunhal (n.21) mas sem esquecer que «a pregação permanece sempre como algo de indispensável» (n.42). A verdade é que diante dum mundo ou pessoas não-cristãs o anúncio explícito da palavra de Deus é indispensável, pois ninguém se consegue evangelizar a si mesmo se não conhece o próprio Evangelho e, sobretudo, o que a missão procura é que as pessoas ou as culturas se encontrem e confrontem, elas mesmas, com Jesus e o seu Evangelho, e não que se liguem afectivamente a um qualquer missionário que lhes dá um exemplo de vida cativante e edificante...
- d) a auto-realização eclesial – a concretização deste processo missionário é a conversão e entrada na comunidade, muitas vezes com a constituição de uma Igreja local que não é apenas mais uma parte do todo (Igreja universal) mas sim um novo acontecimento e um novo

Actas do Simpósio sobre a Missionação

marco na História da Salvação. E a tarefa destes novos convertidos e destas novas Igrejas não é apenas a da edificação da vida comunitária ‘ad intra’, mas sim a penetração do Evangelho em toda a realidade sócio-cultural. O processo missionário não é, pois, apenas um momento, mas sim um longo processo de inculturação.

7. Referia, anteriormente, que estas notas específicas da missão ad gentes apresentavam semelhanças com a ‘nova evangelização’, no sentido de que também nesta há uma referência ao negativo (são os não-evangelizados), uma espiritualidade do  xodo (  necessário ir até junto daqueles que não vêm à comunidade,   paróquia, aos movimentos eclesiais, etc.), uma necessidade de pregação explícita (de facto trata-se de baptizados desconhecedores do Evangelho de Jesus Cristo) e um apelo   vivência eclesial (há que desafiar tais baptizados a uma efectiva pertença e vivência comunitária). Contudo, em rigor, os espaços e os destinatários da missão ad gentes são diversos dos da nova evangelização.

8. Impõe-se, neste momento, a abordagem, ainda que sucinta, de uma outra vertente da missionologia: quais as metodologias missionárias hoje propostas pela Igreja ou, dito de outra forma, quais as grandes perspectivas para a praxis missionária na actualidade? Creio que a Missão é hoje entendida e proposta a partir de três grandes orientações: a inculturação, a libertação ou promoção humana, o diálogo inter-religioso.⁵ Trata-se, respectivamente, da relação do Evangelho com as culturas, com as realidades sócio-político-econ micas, com as grandes tradições religiosas. Aliás, são estas três perspectivas as enunciadas

⁵ Cfr o título bem sugestivo e bem na linha aqui traçada da obra de A.Pieris, *Inculturaci n, Liberación y Diálogo inter-religioso*, ed.Verbo Divino, Estella 2001; cfr também J.Nunes, *As sucessivas teologias da missão em África*, in *Actas do Congresso Internacional de História*, vol.IV, UCP, Braga 1993, pp.477-487.

Actas do Simpósio sobre a Missionaço

por J. Paulo II na Redemptoris Missio (nn.52-54 para a inculturaço; nn.55-57 para o diálogo inter-religioso; nn.58-59 para o desenvolvimento e promoço humana).

- a) inculturaço – diz respeito a uma missáo evangelizadora que respeita profundamente as culturas sem, por outro lado, abdicar da radical novidade do evangelho. Há como que um dar e receber: o Evangelho de Jesus é 'boa novidade' e pedirá a purificaço de todas as crenças, mentalidades, usos e costumes, leis e instituições de determinada cultura; esta, por sua vez, oferecerá à vida cristã de determinada Igreja local todos os elementos para a vivência e expressão da fé cristã. O objectivo do processo de inculturaço será, pois, o aparecimento de diversos cristianismos, cada qual, na unidade da mesma fé e na comunhão universal, a viver originalmente e com características próprias o Evangelho comum a todos os cristãos.
- b) diálogo inter-religioso – face às grandes tradiçoões religiosas da humanidade, a Igreja abandonou há muito a perspectiva excludente e condenatória do axioma 'fora da Igreja não há salvaço'. Propõe-se um diálogo em três grandes vertentes: de vida e oraço, de colaboraço, doutrinal.⁶ A Igreja não se demite de propor o Evangelho e o Evangelho todo aos crentes de outras religiões, mas fá-lo como proposta dialogante e na convicço de que também ela, Igreja, tem muito a receber da espiritualidade e testemunho de vida desses seus irmãos que professam outros credos.
- c) libertaço – a missáo que Jesus confiou aos seus discípulos, sabemos-lo bem, não foi apenas de ordem cultural ou sacramental: pregar a Boa Nova e baptizar não fazem esquecer a necessidade de curar os doentes e expulsar os demónios. Já a E.N. lembrava que «entre evangelizaço e promoço humana – desenvolvimento e libertaço – existem laçoos profundos» (n.31) e, nesse

⁶ Cfr os dois magníficos documentos do actual Conselho Pontifício para o diálogo inter-religioso: Diálogo e Missáo (1984) e Diálogo e Anúncio (1991).

Actas do Simpósio sobre a Missionação

sentido, a missão da Igreja não há-de ser desempenhada apenas em estilo assistencial-caritativo, mas tendo «como algo importante e urgente que se construam estruturas mais humanas, mais justas, mais respeitadoras dos direitos das pessoas e menos opressivas e menos escravizadoras» (n.36).

Não será de esquecer, porém, uma correc o importante a todas estas perspectivas e que vem sendo assinalada e reclamada por alguns teólogos da missão: a necessidade de a missão ad gentes ser entendida como ‘profecia’, isto é, como anúncio profético e aten o crítica permanente face a todas as possíveis cedências em que possam cair quer a inculturaço, quer o diálogo inter-religioso, quer os planos de reforma social. De facto, de que adiantaria uma inculturaço em que o respeito por uma cultura particular conduzis-se ao confronto tribal com outras culturas particulares? De que adiantaria o diálogo inter-religioso se se tornasse irrelevante para a erradica o dos fundamentalismos? De que adiantariam os discursos e ajudas aos países pobres e sub-desenvolvidos se o fosso entre ricos e pobres não parasse de aumentar? Eis por que a missão tem de ser, necessariamente, profecia, reserva de sentido crítico e questionante de tudo e todos, em qualquer momento e qualquer lugar. Profecia que, em palavras de Michel Amaladoss, levará a Igreja e os missionários em concreto a serem muitas vezes incompreendidos e politicamente pouco correctos: num mundo post-moderno, «ser contra-cultural é ser profético».⁷

9. Ainda uma breve palavra, antes da conclusão, sobre a importante realidade dos agentes ou sujeitos da missão ad gentes. Já antes lembr mos que, se a missão   res-

⁷ Cfr Michel Amaladoss, *Mission in a post-modern world. A call to be counter-cultural*, *Mission Studies* 13/1996, pp.68-79. Esta perspectiva já começara a ser enunciada pelo mesmo autor em ‘La mission comme proph tie’, *Spiritus* 33 (1992), pp.263-275.

Actas do Simpósio sobre a Missionação

ponsabilidade de toda a Igreja, não é menos verdade que o carisma do envio se concretiza em rostos concretos, em homens e mulheres que se disponibilizam para a missão ad gentes.

Ora, sem prescindir da importância – quantitativa e qualitativa – da tarefa missionária levada a cabo pelos membros de numerosos institutos religiosos missionários, masculinos e femininos, e muitas vezes partindo dos espaços das velhas cristandades para os continentes dos novos mundos (o que não só continua a justificar-se como é uma imperiosa necessidade), a verdade é que tanto a reflexão teológica como a prática missionária são hoje marcadas por duas notas relativamente recentes:

- a) em primeiro lugar, a consciência de que os sujeitos principais da missão – respondendo aos impulsos do espírito de Deus – são as Igrejas locais no seu conjunto (cfr. RM 62-64), razão pela qual não deve centrar-se exclusivamente esta questão na figura do tradicional e mais individual missionário que a história da Igreja sempre conheceu. A missão é da responsabilidade de toda a Igreja, a qual se entende como Povo de Deus no mundo e apelando todo o evangelizado a evangelizar (EN 24). E se o Concílio Vat. II sublinhou magnificamente e em muitos lugares a realidade do sacerdócio comum dos fiéis e a responsabilidade missionária de todo o cristão (por exemplo: LG 12-14, 34-36; AG 20-21...), toda essa perspectiva ganhou concretização extraordinária na figura do voluntariado missionário ou do laicado missionário, hoje visível em todo o mundo (cfr. RM 71-72) e que em Portugal conta com algumas dezenas de entidades bem activas e florescentes;
- b) em segundo lugar, a consciência de que a missão não pode nem deve ser levada a cabo apenas no sentido das velhas cristandades para o das jovens igrejas ou continentes menos evangelizados, mas que é não só verificável como salutar uma circulação cada vez maior entre todas as Igrejas locais em solidária partilha de

Actas do Simpósio sobre a Missionaço

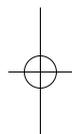
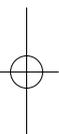
animação missionária. Isso faz com que as jovens Igrejas sejam chamadas, quanto antes, à missão universal (cfr. AG 20 e RM 62) e isso faz também com que sejam valorizados todos os agentes missionários das comunidades cristãs (a RM 73-74 fala da obra dos catequistas e de muitos outros ministérios de evangelização missionária). Supera-se assim, naturalmente, a antiga querela sobre quem estava capacitado para a tarefa missionária: se os estrangeiros ou os autóctones, se os clérigos ou os leigos, etc. Afinal, é toda a comunidade local e com todas as suas forças vivas que é chamada à missão.

10. Finalmente, em jeito de conclusão, será útil recordar que toda esta reflexão e prática missionária têm contado com o indispensável contributo de muitas investigações, como a das ciências históricas (para o estudo das metodologias missionárias), das ciências antropológicas (que descobriram e pedem a consideração do valor e dignidade de todos os povos e culturas), da eclesiologia (para a correcta fundamentação teológica da missão ou para a justa defesa da corresponsabilidade na prática missionária), das ciências bíblicas (que ajudam à sempre actual perspectiva universalista do cristianismo), etc. A missionologia tem florescido justamente com o contributo de todas estas reflexões, ou não se encontrasse ela numa verdadeira encruzilhada de disciplinas teológicas e diversos ramos do saber. É o que será desenvolvido e ficará patente, certamente, com as várias intervenções deste simpósio.



Fundamentação Bíblica da Missão

PROF. DOUTOR ANTÓNIO COUTO



Actas do Simpósio sobre a Missionação

I. DOENÇA DE TODOS E VONTADE SALVÍFICA UNIVERSAL DE DEUS

Abrimos a Bíblia e encontramos a humanidade tal como hoje a conhecemos, marcada pela cobiça e pela inveja. É assim desde aquela cena no jardim com aquela mão fechando-se sobre um fruto imaginado, desejo ardente para os olhos (Gn 3,6), que nos tornaria iguais a deus, um deus imaginado: totalitário, prepotente, invejoso e ciumento (Gn 3,1-5). É assim desde aquele fratricídio de Caim, que, por inveja e ciúme, mata o seu irmão Abel (Gn 4,1-16). É assim desde que o tirano Nimrod, pai do imperialismo (Gn 10,8-12), coloca outro “princípio” (*re’sh t*) (Gn 10,10), o da prepotência e tirania, em clara dissonância com o da doçura da palavra Primeira e criadora de Deus, que abre o Livro do G nesis (Gn 1,1).

Significativamente foi para *oriente* e para o *passado* que foi atirada a humanidade do jardim (Gn 3,24), por causa do pecado. Caim, perdido,   procura de si mesmo, continua esta viagem errática para *oriente* e para o *passado* (Gn 4,16). Finalmente, quando o narrador nos informa de que toda a humanidade tinha emigrado para *oriente* e para o *passado* (Gn 11,2), ficamos a saber que a humanidade está acantonada em Babel (Gn 11,1-9), no *vale* (*biq’ah*) do país de Senaar (Gn 11,2), que traduz bem os vales onde todos vamos ficando sepultados⁸.

“Oriente” e “passado” dizem-se, na língua hebraica, com o mesmo termo *qedem*, sendo que “futuro” se diz *’ah’r t*, que significa também “costas” e “atrás de”. Esta maneira de dizer implica que o homem bíblico caminhe para o futuro de costas, orientando-se pelo passado que tem   sua frente e que

⁸ Ezequiel falar  de um outro vale (*biq’ah*) (Ez 3,22.23; 8,4; 37,1.2), na Babil nia, repleto de ossos secos, sem nenhuma esperanç , mas   beira do milagre. A. LaCOCQUE, *De la mort à la vie* ( z quiel 37), in A. LaCOCQUE, P. RICOEUR, *Penser la Bible*, Paris, Seuil, 1998, p. 191-222; D. I. BLOCK, *The Book of Ezekiel. Chapters 25-48*, «The New International Commentary on the Old Testament», Grand Rapids, Eerdmans, 1998, p. 392. E o Salmo 23,4 fala do «vale da sombra da morte» (*g ’ tsalmawet*). Em última  n lise, são os vales onde todos vamos ficando sepultados.

Actas do Simpósio sobre a Missionação

v  aumentar continuamente, alargando os horizontes ⁹. Ora, a progressiva caminhada para oriente e para o passado, que os textos que estamos a ler documentam, anula os horizontes e atira inevitavelmente a humanidade contra a morte ou contra o muro branco do cemitério. Está correcto, dado que a Bíblia também refere que a morte é fruto do pecado (Sb 1,12-13; Rm 5,12; 6,23; 7,11; 1 Cor 15,56), não, porém, no sentido de que   sanção do pecado, mas no sentido de que o pecado   atrac o, fascínio, pela morte, pela vitalidade da morte, em última análise, idolatria, que é a recondu o da existência humana para dentro do princípio natural, sol e solo¹⁰. Atrac o fatal pelo cemitério. Desenfreada correria para a morte.

Reduzida a cinzas a “bendita diferença” da palavra ¹¹, isto é, anulada a escuta da palavra primeira e criadora e interpe-lante e anulada igualmente a palavra segunda e responsável, anulada a palavra verdadeira que é sempre desejo de outra palavra¹² – falar   não dizer tudo¹³ –, nasce em Babel uma nova humanidade, acantonada, e que fala uma só língua (Gn 11,1.6); pior do que isso, em que todos,   uma, não dizem, mas ordenam a mesma coisa da mesma maneira (Gn 11,3.4). Nova humanidade acantonada, sintomaticamente auto-condenada a «fazer tijolo» (Gn 11,3), para construir

⁹ P. BOMAN, *Das hebr ische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Gotinga, 3.ª ed., 1959, p. 128s.; H. W. WOLFF, *Antropología del Antiguo Testamento*, Salamanca, Sigueme, 1975, p. 123-124; N. LOHFINK, *Liberté et Répétition. Compréhension chrétienne de l’histoire*, in N. LOHFINK, *L’Ancien Testament. Bible du chrétien aujourd’hui*, Paris, Centurion, 1969, p. 155, e nota 8; M. ROSE, *Une herméneutique de l’Ancien Testament. Comprendre – se comprendre – faire comprendre*, Genebra, Labor et Fides, 2003, p. 77.

¹⁰ P. BEAUCHAMP, *D’Une montagne à l’autre. La loi de Dieu*, Paris, Seuil, 1999, p. 185. Trata-se, em  ltima análise, da subst ncia da idolatria, que consiste na recondu o da existência humana para dentro do princípio natural, que cont m a morte. C. DI SANTE, *Il concetto di Dio negli scritti rabbinici*, in A. PANIMOLLE (ed.), *Dio-Signore nella Bibbia (Dizionario di Spiritualit  Biblico-Patristica [= DSBP], 13)*, Roma, Borla, 1996, p. 132-134, e nota 17.

¹¹ E. BIANCHI, *Adamo, dove sei? Commento esegetico-spirituale ai capitoli 1-11 del libro della Genesi*, Magnano, Qiqajon, Comunidade de Bose, 2.ª ed., 1994, p. 287.

¹² A. W NIN, *Pas seulement de pain... Violence et alliance dans la Bible*, Paris, Cerf, 1998, p. 36.

¹³ P. BEAUCHAMP, *L’Un et l’Autre Testament. II. Accomplir les  critures*, Paris, Seuil, 1990 [= *L’Un et l’Autre Testament, II*], p. 23.

Actas do Simpósio sobre a Missionação

para si mesma uma cidade, uma torre, um nome (Gn 11,4). Nova humanidade e nova identidade sem Deus e sem filia o, entenda-se sem palavra Primeira e criadora e sem palavra segunda e responsável, sem recita o, sem diferença e sem distância, em que somos nós a fazer o nosso nome, entenda-se um deus   nossa imagem e   nossa medida, um  dolo, entenda-se um mundo em circuito fechado, em que cada um é simultaneamente dono e escravo de si mesmo¹⁴. É o estilo de vida daqueles que se v em a si mesmos como centro do mundo e como senhores absolutos – DONOS – de tudo e de todos; portanto, completamente s s. A posse   solidão. Quando estamos rodeados apenas de objectos, estamos s s¹⁵. E   de objectos que falamos, quando reduzimos os outros a coisas que podemos possuir, usar ou deitar fora¹⁶. É o estilo de vida que os profetas criticam asperamente, como quando Sofonias põe a grande cidade de N nive a dizer: «Eu, eu, e mais ninguém» (Sf 2,15), Isaías faz dizer   grande Babil nia: «Eu, eu, e fora de mim não há ninguém» (Is 47,7.9), Ezequiel põe o Fara o do Egipto a afirmar: «Eu fiz-me a mim mesmo» (Ez 29,3). É ainda contra este estilo de vida que se insurge solenemente Deus, quando afirma: «Não é, de facto, bom que o homem esteja s » (Gn 2,18a).

Ousadia do texto. O Deus bíblico, «que quer (*th lei*) que todos os homens sejam salvos (*s th nai*), e ao conhecimento (*ep gn sis*) da verdade venham (*elthe n*)» (1 Tm 2,4), não abandona esta humanidade invejosa e pecadora, não espera por ela   porta da sua eternidade¹⁷, mas vem ao seu encontro tal como ela é, respeitando-a e assumindo a imagem falsa que esta humanidade invejosa e mentirosa fez de Deus, desde Gn 3 até Gn 11, não para ser cúmplice com ela, tão-

¹⁴ Este desdobramento é uma das melhores defini es de idolatria. P. BEAUCHAMP, *La loi de Dieu*, p. 56-57.

¹⁵ Excelente leitura de A. J. HESCHEL, *L'uomo non é solo. Una filosofia della religione*, Mil o, Mondadori, 2001, p. 48.250.

¹⁶ A. W NIN, *Pas seulement de pain...*, p. 67; A. W NIN, *Abraham:  lection et salut. R flexions ex g tiques et th ologiques sur Gen se 12 dans son contexte narratif*, in *Revue théologique de Louvain*, 27, 1996, p. 6; A. W NIN, «Tu ne convoiteras pas», in *Spiritus*, 164, 2001, p. 321.

¹⁷ J. L. SKA, *La parola di Dio nei racconti degli uomini*, Assis, Cittadella, 2000, p. 69.

Actas do Simpósio sobre a Missionaçã

pouco para a julgar, mas para a transformar desde dentro, submetendo-se à sua inveja e violência. Deus não pode simplesmente apagar ou cancelar desde fora esta violência; tem de a atravessar com amor até ao fim, para verdadeiramente a perdoar¹⁸. É aí que se revela a inaudita doçura do domínio novo do Filho do Homem, que, atravessando e perdoadando a nossa violência, repõe o «estado de criação» onde nós tínhamos entretanto imposto o «estado de natureza», ainda que mais tarde amenizado pelas nossas «convenções» de razão¹⁹. Longa viagem. Condescendência de Deus. Misericórdia de Deus. Pedagogia de Deus. Homeopatia de Deus²⁰.

«Deus quer que todos os homens sejam salvos,/ e ao conhecimento da verdade venham». Esta segunda metade do versículo, que implica um movimento pessoal, positivo, da parte dos homens, tem sido muitas vezes ignorada. É universal a vontade salvífica de Deus. Mas Deus não salva o homem sem o homem. É aqui, em cunha, entre as duas afirmações expressas nas duas metades do versículo, que entra a estratégia da eleição de Deus, com o único eleito e a sua missão de salvação para todos. Missão exigente a do eleito enviado em missão de salvação para todos. Missão exigente também para os homens, pois devem vir ao conhecimento profundo da sua condição de pecadores e da salvação que agora lhes é (deve ser) oferecida.

II. ESTRATÉGIA DA ELEIÇÃO

2.1. Texto paradigmático fundamental da eleição (Gn 12,1-3)

É assim que, após essa longa história de cobiça e inveja, violência e morte, acompanhada por uma progressiva deslo-

¹⁸ P. BEAUCHAMP, Cinquante portraits bibliques. Dessins de Pierre Crassignoux, Paris, Seuil, 2000, p. 252.

¹⁹ P. BEAUCHAMP, Testament biblique. Recueil d'articles parus dans Études. Préface de Paul Ricoeur, Paris, Bayard, 2001, p. 174-176.

²⁰ Excelente leitura deste passo em P. BEAUCHAMP, Le Récit, la Lettre et le Corps. Essais bibliques, Paris, Cerf, nova edição aumentada, 1992, p. 256-258; P. BEAUCHAMP, L'Un et l'Autre Testament, II, p. 154-155.

Actas do Simpósio sobre a Missionaço

caço para oriente e para o passado, que vai desde o jardim, de Gn 3, até Babel, de Gn 11, somos confrontados com o texto paradigmático da eleição, que é Gn 12,1-3:

«¹Disse YHWH a Abrão: “*Vai para ti (leq-^lka)* do teu país, da tua parentela e da casa do teu pai, para o país que *eu te farei ver*. ²E eu farei de ti um grande povo e te abençoarei e engrandecerei o teu nome. Sê uma bênção! ³Abençoarei os que te abençoarem e amaldiçoarei os que te amaldiçoarem. E serão abençoadas em ti todas as famílias da terra”».

Este episódio do chamamento e da eleição de Abraão – note-se que o primeiro “judeu” é um pagão escolhido do meio do pecado universal das nações!²¹ –, postado logo a seguir à des-construção de Babel e à consequente dispersão no múltiplo, introduz a questão do Um. Abraão representa o Único. As “famílias” das Nações formam o todo. Um face a todos. E Deus quer que o todo seja abençoado através do Único²², instaurando para isso a principal diferença: a eleição²³. Quando, porventura, estaríamos à espera de que Deus intervisse para reunir, eis que intervém para separar ainda mais. De facto, a eleição é concebida como a grande diferença, em que o eleito, “um só” ou “alguns”, mas nunca “todos”²⁴, fica face ao universal²⁵. Esta oposição é requerida pelo conceito de eleição²⁶, que implica a escolha de “um só” ou de “alguns” para estabelecer o “bendito conflito”²⁷ com a totalidade²⁸.

²¹ P. BEAUCHAMP, *Le Récit, la Lettre et le Corps*, p. 255; P. BEAUCHAMP, *L’Un et l’Autre Testament. Essai de lecture*, Paris, Seuil, 1977 [= *L’Un et l’Autre Testament*, I], p. 264.

²² P. BEAUCHAMP, *L’Un et l’Autre Testament*, II, p. 241.

²³ P. BEAUCHAMP, *Le Récit, la Lettre et le Corps*, p. 257.

²⁴ P. BEAUCHAMP, *Testament biblique*, p. 95.

²⁵ P. BEAUCHAMP, *Le Récit, la Lettre et le Corps*, p. 255.

²⁶ P. BEAUCHAMP, *L’Un et l’Autre Testament*, I, p. 236-237.

²⁷ P. BEAUCHAMP, *Testament biblique*, p. 100.

²⁸ P. BEAUCHAMP, *L’Un et l’Autre Testament*, I, p. 238; H. SEEBASS, *bachar*, in G. J. BOTTERWECK, H. RINGGREN (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, II, Grand Rapids, Eerdmans, 1975, p. 83; M. CIMOSA, *L’elezione divina nell’Antico Testamento*, in *Elezione – Vocazione – Predestinazione* (Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica. I grandi temi della S. Scrittura per la «Lectio Divina»), Vol. 15, Roma, Borla, 1997, p. 26-27.

Actas do Simpósio sobre a Missionação

Note-se que o eleito, o único,   abençoadado sem condição («Abençoaerei e engrandecerei o teu nome») (Gn 12,2), sendo as “famílias” da terra abençoadas sob condição, a de abençoaerem o eleito: «Abençoaerei os que te abençoaerem e amaldiçoaerei os que te amaldiçoaerem» (Gn 12,3)²⁹.

Dá para entender que, para realizar o seu projecto de salvação para todos, Deus não opta por jogar pelo seguro e transferir a humanidade para longe dos lugares de violência e de morte, fruto da inveja e da cobiça, mas opta, ao contrário, por reproduzir o cenário do fratricídio de Caim, concedendo outra vez, sem qualquer justificaç o³⁰, a sua bênção a um eleito, instaurando assim uma nova separação, quem sabe, fonte outra vez de inveja, violência e morte³¹. Fica, portanto, claro que Deus renuncia   solução automática de regular tudo sozinho, dispensando as mediações humanas. A eleição significa que Deus não fará a salvação do homem sem o homem³².

Babel revelou que a humanidade, sob a sua forma cultural e política, está doente. Nestas condições, a eleição deve compreender-se como um remédio. Mas um remédio homeopático (*similia similibus curantur*)³³, reclamando, portanto, o consentimento e cooperação livre e responsável de todos: do eleito e do “não-eleito”.

2.2. A prova do eleito: entre a confiança e o ciúme

Do eleito em primeiro lugar.  , de facto, necessário que o eleito não encare a eleição como um privilégio a que se agarrar ciosamente em proveito próprio, querendo-a s  para si, e julgando os outros indignos dela³⁴. Ciumento é aquele que quer ser, sem mediação, *um com tudo*, dizendo de si mesmo: “*eu como todos; ninguém como eu*”³⁵. É, portanto, necess -

²⁹ P. BEAUCHAMP, L’Un et L’Autre Testament, II, p. 251.

³⁰ P. BEAUCHAMP, L’Un et l’Autre Testament, I, p.264.

³¹ A. W NIN, Abraham:  lection et salut, p. 9.

³² A. W NIN, Abraham:  lection et salut, p. 13.

³³ P. BEAUCHAMP, Le Récit, la Lettre et le Corps, p. 255.257; A. W NIN, Abraham:  lection et salut, p. 23.

³⁴ P. BEAUCHAMP, Le Récit, la Lettre et le Corps, p. 260.

³⁵ P. BEAUCHAMP, Le Récit, la Lettre et le Corps, p. 256.257.

Actas do Simpósio sobre a Missionaço

rio que o eleito vença esta tentação e não adopte face aos outros atitudes ciumentas, enviesadas ou desconfiadas, fazendo deles maus juízos, e abeirando-se deles de forma dissimulada e distorcida, carregado de preconceitos, mentira, violência e morte. Se adoptar tais atitudes incorrectas, o eleito é o responsável pelo fracasso da eleição, não superando a “prova” da eleição, antes perventendo-a, fazendo degenerar a bênção-salvação em maldiçoção e morte. Do eleito é, portanto, requerida a libertação do mundo do ciúme e da posse, do olhar cobiçoso e invejoso:

«*Vai para ti do teu país, da tua parentela e da casa do teu pai, para o país que eu te farei ver*».

Viagem do *haver* para o *a-ver*³⁶. E, ainda assim, *não para o nosso ver cobiçoso e invejoso*, bem documentado em Gn 3,6, naquele paratático e fatal:

«**E viu** (*ra'ah*) a mulher que era boa (*tób*) a árvore para comer e um desejo ardente (*ta'wah*)³⁷ para os olhos, e era desejável (*nehmad*)³⁸ a árvore para obter inteligência (*l'haskil*)³⁹, e tomou (*wattiqqah*) do seu fruto, e comeu (*watto'kal*), e deu também ao seu marido, que estava com ela, e ele comeu (*wayyo'kal*)»,

mas para o como Deus nos faz ver, documentado em Abraão (Gn 12,1) e Moisés (Dt 34,1.4), a quem Deus faz ver a Terra Prometida, não para a possuir (*haver*), mas para a *receber* como um dom⁴⁰, não com olhos cobiçosos, invejosos e ciu-

³⁶ A. WÉNIN, Abraham: élection et salut, p. 10-11.

³⁷ Os rabinos vêem no termo ta'awah um «desejo apaixonado». E. TESTA, Genesi. Introduzione – Storia primitiva, Turim, Marietti, 1969, p. 307.

³⁸ ta'awah e nehmad (de 'awwah e hamad), juntos neste versículo, são os dois termos que, no decálogo, designam a cobiça (respectivamente em Dt 5,21 e Ex 20,17). A. WÉNIN, Le décalogue, révélation de Dieu et chemin de bonheur, in Revue théologique de Louvain, 25, 1994, p. 179-180.

³⁹ Significativamente, no século XIX, os judeus traduziram Aufklärung por haskala.

⁴⁰ A. WÉNIN, Abraham: élection et salut, p. 10-11

Actas do Simpósio sobre a Missionaço

mentos, mas de bondade e benevolência, não com mãos que se fecham e retêm (*yôd*), mas com mãos que se abrem e dão (*kaph*)⁴¹. Neste sentido, é pedido ao eleito um trabalho de casa, dentro da própria casa, trabalho de libertação para a liberdade, fazer-se livre, bem patente naquele *dativus commodi* ou “de vantagem”, também chamado “dativo ético”, que em hebraico soa *leq-^oka*, à letra: «*Vai para ti*», que implica uma componente reflexiva, e não uma simples viagem no mapa, da ordem da geografia⁴².

Do eleito é ainda requerida a confiança, pois partir para além da inveja e do ciúme, para a liberdade, por causa de uma palavra, supõe a confiança. Mas, em boa verdade, a confiança precede o eleito, dado que, ao endereçar-lhe aquela palavra, Deus já está a depositar confiança nele. Inaudita confiança, pois Deus vai até ao ponto de deixar nas mãos do eleito o seu projecto de bênção-salvação para todos⁴³.

2.3. A prova do “não-eleito”: entre a confiança e a inveja

A eleição representa, portanto, para o eleito, uma grande responsabilidade e uma séria prova. É que, para entrar na esfera dos benefícios da bênção-acção salvadora de Deus, o “não-eleito” não pode recorrer senão ao eleito. É preciso, para isso, que o “não-eleito” se possa confrontar com um modelo de eleito, livre da inveja, da cobiça e do ciúme. Se tal suceder, é sinal de que o eleito superou a sua “prova”, e é então a vez do “não-eleito” ser posto à “prova”. É notório que a situação de bênção do eleito arma ao “não-eleito” o “laço” da inveja, dado que acarreta consigo a reposição da situação de Caim face a Abel, sendo Caim incapaz de se alegrar com a bênção concedida ao seu irmão. Na realidade, Caim não compreende que a presença do outro é vital para ele, porque

⁴¹ M.-A. OUAKNIN, *Les dix commandements*, Paris, Seuil, 1999, p. 133.

⁴² P. JOÛON, *Grammaire de l’hébreu biblique*, Roma, Pontificio Instituto Bíblico, 2.ª reimpressão fotomecânica da 2.ª edição corrigida (1965), 1996, § 133 d; A. WÉNIN, *Abraham: élection et salut*, p. 11-12.

⁴³ A. WÉNIN, *Abraham: élection et salut*, p. 11.

Actas do Simpósio sobre a Missionação

se é a alteridade que permite que alguém se conheça a si mesmo, como é que aquele que elimina o outro por inveja e por ciúme se pode então encontrar a si mesmo? ⁴⁴ A eleição é uma armadilha e uma tentação para o “não-eleito”. Na verdade, o “não-eleito” será tentado a perguntar porque é que Deus concedeu a bênção apenas a Um. E porquê a esse Um, e não a mim? E porquê a Um só, e não a todos? Pode, como se vê, entrar por esta brecha a desconfiança e a inveja em relação ao eleito. E através dele em relação ao próprio Deus ⁴⁵. Dá para entender que o “não-eleito” só desmontará a armadilha e vencerá a tentação da desconfiança, da inveja e da violência, se abençoar o eleito, isto é, se, em vez de o invejar, se alegrar pela oportunidade feliz que representa também para ele a escolha que Deus fez do eleito ⁴⁶. Se assim proceder, correctamente, o “não-eleito” está também a abandonar a inveja, que barra o acesso à bênção-salvação. Se o não fizer, permanece na maldição de Caim, porque a sua atitude é negação do outro, violência e morte.

2.4. Quando o eleito não cumpre a sua missão: Abraão no Egipto (Gn 12,10-20) e em Guerar (Gn 20,1-11)

Já atrás referimos que Abraão, o primeiro “judeu”, é um pagão escolhido do meio do pecado universal das nações. É notório que as nações olharão para Abraão pela óptica com que forem olhadas por ele. Paradigmática é a chegada de Abraão, pouco depois, ao Egipto (Gn 12,10-20) e, mais tarde, quase em duplicado, à cidade-estado filisteia de Guerar (Gn 20,1-11). Nos dois lugares, Abraão vê-se confrontado com pessoas às quais é destinada a bênção-salvação de Deus, de que ele, o eleito, é o único mediador. Grande responsabilidade, portanto.

⁴⁴ A. WÉNIN, Abraham: élection et salut, p. 7.

⁴⁵ P. BEAUCHAMP, Cinquante portraits bibliques, p. 16-17.

⁴⁶ P. BEAUCHAMP, L'Un et l'Autre Testament, II, p. 251; A. WÉNIN, Abraham: élection et salut, p. 13; J. GUILLET, Le langage spontané de la Bénédiction dans l'Ancien Testament, in Recherches de Science Religieuse, 57, 1969, p. 163-204, esp. p. 200-203.

Actas do Simpósio sobre a Missionação

Mas um medo de morte o habita. Aos olhos de Abraão, a beleza de Sara, sua esposa, constitui para ele perigo de morte⁴⁷. É assim que, ao chegar à fronteira do Egito, o narrador nos mostra Abraão a dizer para Sara:

«...¹¹Na verdade, eu sei que tu  s uma mulher bela   vista; ¹²logo que os egípcios te virem, dirão: “  a mulher dele”, e matar-me- o, mas a ti deixar-te- o viver. ¹³Diz, eu te pe o, que às minha irmã, para que me tratem bem por tua causa, e, graças a ti, me conservem a vida» (Gn 12,11-13).

Pressentido o perigo imaginado, Abraão congemma logo a estratégia de defesa, e pede à sua mulher que minta, dizendo que   sua irmã (Gn 12,13), dissimulando assim a sua verdadeira rela o com Sara⁴⁸.

Podemos agora clarificar os aspectos fundamentais do comportamento de Abraão: 1) tem preconceitos acerca dos egípcios, pensando que eles têm o olhar cobiçoso e invejoso que já encontramos em Gn 3,6; 2) considera os egípcios como *rivals*; 3) usa a sua mulher como um *meio* para se proteger.

As rela oes que Abraão, o eleito, se prepara para estabelecer estão, portanto, minadas à partida, porque assentes na posse e no ciúme, na rivalidade e no medo, que o levam a ver no outro um *concorrente* perigoso, como   o caso do Egito, ou um simples *meio* para utilizar em proveito próprio, como   o caso de Sara⁴⁹.

⁴⁷ A. W NIN, Abraham:  lection et salut, p. 19.

⁴⁸ A. W NIN, Abraham:  lection et salut, p. 20. A leitura tipológica mostra-nos como Deus escreve a sua verdade sobre as nossas mentiras. Ao contrário de Abraão, que sacrifica a integridade do corpo da esposa para salvar a sua vida, no “mistério grande” de Ef 5,25-32, Cristo, o eleito, que congrega a humanidade desposando a Igreja, em que estão lado a lado Abraão e o Faraó, judeus e gentios, entrega a sua vida, d  o seu sangue para santificar e purificar a sua esposa. P. BEAUCHAMP, Le Récit, la Lettre et le Corps, p. 259; P. BEAUCHAMP, L’Un et l’Autre Testament, II, p. 243.

⁴⁹ A. W NIN, Abraham:  lection et salut, p. 20.

Actas do Simpósio sobre a Missionação

A cena paralela de Gn 20,1-11, na cidade filisteia de Guerar, cujo rei   Abimelec, confirma esta leitura, sendo aí o desprezo pelo outro ainda mais acentuado⁵⁰. De facto, chegado a Guerar, Abraão apressa-se a declarar que Sara   sua irmã (Gn 20,2), pois tinha sido levado a pensar, de resto sem qualquer fundamento, que não devia haver nenhum temor de Deus naquele lugar, pelo que certamente o matariam por causa da sua mulher (Gn 20,11). Dando por suposto ter sido retirado do mundo da posse e da inveja, o eleito é levado a pensar que os outros ainda l  estão atolados. Puro preconceito de Abraão, formalmente desmentido por Abimelec, rei de Guerar, que age afinal de boa consciência e mãos puras (Gn 12,5-6), e até repreende Abraão pelo seu comportamento irresponsável (Gn 20,9-10)⁵¹.

Nos dois casos referidos, Abraão parece ser levado a pensar que a eleição que o afecta e a bênção-salvação que transporta lhe conferem direitos sobre os outros, levando-o a agir na condição de privilegiado que se acha no direito de se proteger, até porque, dizem alguns estudiosos, caso lhe viesse a acontecer alguma desgraça, porventura a morte, tal situação acarretaria o fracasso da eleição de Deus e da sua bênção-salvação para todos⁵². Raciocínio viciado. Correcto seria que Abraão considerasse que a sua atitude de ciúme, desconfiança e desprezo pelos outros é que votaria ao fracasso a sua vocação de eleito e a sua missão de mediador da bênção-salvação para todos⁵³. De facto, se ele v e no outro um *rival* de quem h  que desconfiar, se utiliza o outro como um meio para proveito próprio, se usa dissimulação, então está a camuflar a diferença a que Deus o chama. Está mesmo a neg -la, dado que o seu procedimento em nada difere do comportamento cobiçoso, invejoso e portador de morte que atravessa as páginas de Gn 3-11. E, nestas condições, como é que o “não-eleito” se

⁵⁰ P. BEAUCHAMP, *L'Un et l'Autre Testament*, II, p. 240-243.

⁵¹ A. W NIN, *Abraham:  lection et salut*, p. 20-21.

⁵² Muitos exegetas seguem este caminho. Ver, por exemplo, G. VON RAD, *Genesi. Traduzione e commento*, Br scia, Paideia, 2.  ed., 1978, p. 217.

⁵³ A. W NIN, *Abraham:  lection et salut*, p. 21.

Actas do Simpósio sobre a Missionaçã

pode confrontar com um modelo de eleito, livre da inveja e da cobiça? ⁵⁴

Digamos as coisas de outra maneira: se Abraão se tivesse comportado como eleito, renunciando à posse, à inveja e à cobiça, se não tivesse dissimulado a sua condição de marido de Sara, ter-se-ia colocado então como obstáculo ao desejo do Faraó. E o Faraó, claramente confrontado com o limite do seu desejo, podia então optar com inteiro conhecimento de causa. Nessas condições, tomar Sara seria ceder à cobiça e desprezar Abraão, escolhendo, em última análise, a maldição. Ao contrário, respeitar o casal equivaleria a abençoar Abraão, pondo de lado a cobiça e a inveja, e a receber desse modo a bênção oferecida.

Em boa verdade, ao não se ter comportado como eleito perante o Faraó, Abraão não concede sequer ao Faraó a oportunidade de renunciar à cobiça e aderir à bênção. Por esse motivo, em vez da vida, Abraão leva-lhe a maldição (Gn 12,17)⁵⁵. Levado pelos seus preconceitos e medos, Abraão optou pela mentira. E o Faraó, que até se vem a revelar homem de boa fé (Gn 12,18-19), acaba por cair vítima da mentira de Abraão, o que representa um rotundo fracasso para o eleito⁵⁶.

Postando-se face ao outro numa atitude de posse (a sua vida e a sua mulher) e preconceituosa (desconfiança e medo), Abraão acaba por provocar no outro idênticos sentimentos de posse e desconfiança, barragem à bênção-salvação erguida pelo comportamento incorrecto do eleito.

Um Israel apenas cioso da sua diferença e desconfiado e temeroso face aos outros, ou uma Igreja apenas ciosa da sua diferença e desconfiada e temerosa face ao mundo, foram sempre fonte de desconfianças, e, conseqüentemente, barragem à multiplicação da bênção-salvação.

Dentro da Bíblia, é usual mencionar-se a época de

⁵⁴ A. WÉNIN, Abraham: élection et salut, p. 22.

⁵⁵ A. WÉNIN, Abraham: élection et salut, p. 22-23.

⁵⁶ A. WÉNIN, Abraham: élection et salut, p. 22.

Actas do Simpósio sobre a Missionação

Neemias-Esdras, na viragem do século V a.C. para o século IV a.C., como paradigma de um Israel que pensa que   fechando-se desconfiadamente na concha da sua diferença, e não falando abertamente ao mundo, que salvar  a semente da b n a. Jonas, «o hebreu», representa bem este Israel particularista, mas o autor do Livro, que   universalista, força-o a abrir-se ao mundo, o que este faz a contra-gosto⁵⁷.   também usual mencionar-se, e agora ainda em pior sentido, aquele Israel violento, que encontramos sobretudo nos Livros de Josué e dos Juízes, que extermina sem piedade as popula es que encontra pela frente, nomeadamente velhinhos, mulheres e crianças. Se assim procedesse, o eleito falharia a sua prova logo   raiz, obcecado pela violência e pela posse. A justifica o por vezes apresentada não é convincente: tratar-se-ia de gente imersa no pecado (Gn 15,16; Dt 9,5) e que representaria um perigo para a fé do eleito (Dt 7,1-7). Mas a missão do eleito não é defender-se, mas expor-se, de modo a servir de modelo ao não-eleito. Mas as coisas não se passaram certamente como os textos as narram e   seguro que Israel não passou ao fio da espada os habitantes de cidades inteiras. A soluço pode estar no g nero literário dos relatos. Este excesso de linguagem não vem dos factos, mas da epopeia⁵⁸. E além disso e antes disso, não é verdade que a Bíblia esteja do lado violência ou da não-violência. A Bíblia está do lado do domínio da doçura da Palavra. E não é a doçura que é uma não-violência. É a violência que é uma «não-doçura»⁵⁹. Na Bíblia, o «estado de criatura», fundado sobre a paz e a doçura originárias, precede o «estado de

⁵⁷ Acerca da tensão “universalismo-particularismo” que se manifesta no Israel p s-exílico, nomeadamente na época de Neemias-Esdras, ver R. NORTH, *Universalismo y segregaci n post-exilica*, in *Jalones de la Historia de la Salvaci n en el Antiguo Testamento*, I, Madrid, 1969, p. 283-297. Neste sentido, Jonas é, uma caricatura, no pior sentido, do povo judeu. Não para dizer que o povo judeu era extraordinariamente mau, como alguém poderá ser levado a pensar, mas para mostrar também a sua capacidade de auto-crítica sadia. Além do mais, este Livro era lido na grande Festa do Yom Kippur. F. C. HOLMGREN, *The Old Testament and the significance of Jesus. Embracing change – maintaining Christian identity: the emerging center in biblical scholarship*, Grand Rapids, Eerdmans, 1999, p. 7-11.

⁵⁸ J. L. SKA, *La parola di Dio nei racconti degli uomini*, p. 86-88.

⁵⁹ P. BEAUCHAMP, *Testament biblique*, p. 174.

Actas do Simpósio sobre a Missionação

natureza» e toda e qualquer «convenção» de razão. A violência terminará como começou. A doçura voltará depois da violência, porque era antes da viol ncia⁶⁰.

2.5. Quando o “não-eleito” rejeita a oferta do eleito: a rejeição dos profetas

Ao escolher e chamar Abraão e a sua descendência, Israel, o Deus da Bíblia não se torna um deus local ou nacional, mas é sempre o Deus universal, criador e senhor de todas as coisas, redentor de toda a humanidade, que quer a salvação de todos. E, por isso, se escolhe uma pessoa ou um povo, essa eleição não constitui um privilégio a que o eleito se deva agarrar orgulhosa e ciosamente em proveito próprio, mas é para levar a toda a humanidade a salvação do  nico Deus. Chamado por Deus, mas responsável face a todos. Penetrantemente viu Emmanuel Levinas que a verdadeira individualização, pela qual me torno único, se processa, não pela forma ou pela matéria – como era clássico dizer-se –, mas pela eleição e pela responsabilidade indeclinável face aos outros que decorre da eleiç o⁶¹.

O  nico, o eleito, está sempre entre Deus e os outros. Eleito por Deus, mas com uma missão para os outros. A figura bíblica que melhor retrata esta dupla fidelidade à sua vocação e   missão universal que daí decorre,  , como se sabe, o profeta, e, de entre todos os profetas, o destaque vai para Jeremias⁶²,  nico e só face a todos (Jr 15,17), por todos amaldiçoado (Jr 15,10). O profeta verdadeiro nasce pela impressão no seu corpo, na sua vida, da Palavra de Deus. Só depois a pode exprimir. E, ao exprimi-la, dirá: «Assim fala YHWH», atribuindo dessa maneira o começo a outrem: assim fala, não o profeta, mas YHWH. A atribuição do começo a outrem   terrível; não é gratuita, e pode ter de ser paga,

⁶⁰ P. BEAUCHAMP, Testament biblique, p. 173-176.

⁶¹ E. LEVINAS, Transcendência e inteligibilidade, Lisboa, Edições 70, 1991, p. 34; E. LEVINAS,  tica e infinito. Diálogos com Philippe Nemo, Lisboa, Edições 70, 1988, p. 73; E. LEVINAS, Di Dio che viene all'idea, Milão, Jaca Book, 1983, p. 115.211-212.

⁶² P. BEAUCHAMP, L'Un et l'Autre Testament, II, p. 370.

Actas do Simpósio sobre a Missionaçã

pela obediência do corpo, até à morte⁶³. Não é assim o falso profeta, que tem em si o seu começo: fala apenas de si e em seu nome; não fala em vez de outrem; não chega à dádiva da vida. O verdadeiro profeta fala em vez de outrem: é o homem da palavra segunda e responsável. Apresenta-se, por isso, face aos outros com verticalidade, verdade, humildade e benevolência, possibilitando assim aos outros assumir idêntica atitude ou rejeitá-la. No mais curto “módulo narrativo”⁶⁴ de toda a Escritura, Jesus deixa claro que prevaleceu a atitude de rejeição do povo face ao profeta, pois fala do «*sangue de todos os profetas* que foi derramado desde a criação do mundo, desde o sangue de Abel até ao sangue de Zacarias» (Lc 11,50-51)⁶⁵. Com isto, Jesus está a dizer que *todos os profetas foram assassinados*, que não lhes foi reconhecida a sua diferença, que o seu modelo de justiça foi rejeitado, fracassada a sua oferta de bênção.

Igual rejeição e idêntico fracasso conhecerá, de resto, como sabemos, o profeta definitivo, que agora se opõe e expõe a esta geração.

É sabido que o profeta verdadeiro, liberto de toda a inveja e cobiça, retenção e orgulho, e consciente da sua responsabilidade de eleito perante todos, se opõe, na vida e no discurso, ao seu povo, a quem verbera a idolatria, que é sempre fétido apego à natureza, fascínio pela vitalidade da morte⁶⁶. É neste contexto que o profeta procede, de forma indirecta, à crítica mordaz de outros povos e culturas, que adoram deuses “contrafeitos”, portanto, ídolos. De forma directa, o profeta critica o seu povo por se ter tornado pagão e idólatra como os outros povos. Cito, a título de exemplo, uma conhecida passagem de Jeremias:

⁶³ P. BEAUCHAMP, La prophétie d’hier, in *Lumière et Vie*, 115, 1973, p. 19-21.

⁶⁴ Linguagem de P. BEAUCHAMP, *L’Un et l’Autre Testament*, II, p. 355s.

⁶⁵ Lucas inclui explicitamente Abel entre os profetas. Assim, temos o primeiro e o último assassinios de profetas relatados na Bíblia hebraica, respectivamente Gn 4,8 e 2 Cr 24,20-22, dado que o Livro do Génesis abre o cânon da Bíblia hebraica e o 2 Livro das Crónicas fecha-o.

⁶⁶ A morte está viva à sua maneira. P. BEAUCHAMP, *La loi de Dieu*, p. 93-94. Os ímpios consomem-se de paixão por ela (Sb 1,16; 15,6). P. BEAUCHAMP, *La loi de Dieu*, p. 99.103.247-248.

Actas do Simpósio sobre a Missionaçã

«¹Escutai a palavra que YHWH fala sobre vós, casa de Israel.

²Assim disse YHWH: Não aprendais a conduta das nações (gôyim),

e não tendes medo dos sinais dos céus,
porque as nações (gôyim) têm medo deles.

³Sim, os princípios dos povos são nada (hebel),
apenas madeira cortada na floresta,
obra das mãos de quem trabalha com o cinzel.

⁴Adornam-na com prata e ouro,
seguram-na com pregos e com martelos, para que não oscile.

⁵Esses ídolos são como um espantalho num campo de pepinos.

Eles não falam; é preciso transportá-los, porque não andam.
Não tendes medo deles, porque não podem fazer nenhum mal

nem tão-pouco nenhum bem.

⁶Ninguém é como tu, YHWH: tu és grande,
e grande é o poder do teu nome» (Jr 10, 1-6).

Ao criticar o apego de Israel a deuses “contrafeitos” e alienantes, que são mera natureza e que, portanto, dominam apenas o reino da morte⁶⁷, conforme o modelo das “nações”, o profeta não pretende menosprezar ou ridicularizar os outros, declarando-os manifestamente estúpidos, e, portanto, inaptos para receber a bênção da eleição e da responsabilidade. Pelo contrário, o profeta pretende confrontá-los com a oferta de uma nova maneira de viver segundo a palavra, a liberdade e a responsabilidade.

Já sabemos que a oferta é rejeitada, e o profeta assassinado.

Também já sabemos que Deus não impõe. Tão-pouco o profeta o pode fazer. Deus fala frágil. O profeta fala frágil. A palavra que diz é tão verdadeiramente desejo de outra palavra, que o profeta leva a sua oferta até ao fim, até à dádiva da vida.

⁶⁷ Excelente análise em F. ROSENZWEIG, *La Stella della redenzione*, Génova, Marietti, 2.ª ed., 1986, p. 36-37.

Actas do Simpósio sobre a Missionação

2.6. A eleição no triângulo da aliança

Vê-se, assim, que Deus oferece a todos a bênção-salvação através do eleito. Oferece-a; não a impõe. Pode cada um recebê-la por uma atitude que ponha termo ao ciúme, à inveja e à cobiça, primeiro o eleito, depois o não-eleito. Nenhuma mediação é negligenciada. Ninguém permanece passivo. Mas também ninguém faz tudo. O jogo da aliança requer a cooperação de todos, cada um no seu lugar: *Deus, o eleito, as nações*⁶⁸. Cada um deve cooperar como sujeito na realização da bênção, que recebe ao mesmo tempo de Deus e de outrem, dado que, no *triângulo da aliança*, ninguém é o centro. Pelo contrário, cada parceiro decentra-se em relação aos outros dois: Deus oferece a bênção-salvação à humanidade; o eleito prossegue este projecto de oferecer a bênção-salvação de Deus a todos; o “não-eleito” alegra-se com a escolha que Deus fez do eleito para fazer chegar a sua bênção-salvação também a ele⁶⁹.

De notar que, com esta estratégia da eleição inserida na dinâmica da aliança, Deus oferece a todos a sua bênção-salvação, mas liberta-se de todo o controlo sobre ela, dado que todos os homens (o eleito e o “não-eleito”) são convidados a prestar o seu consentimento livre.

Resumindo: Deus confia nos homens, no eleito e nos outros, escolhendo entregar-se a eles, para que possam ser eles a acolher e a oferecer a alegria da salvação. Procedendo assim, Deus é o primeiro a recusar entrar no jogo da concorrência, fruto da posse, da inveja e do ciúme. A bênção salvadora de Deus não tem nada de mágico. Por detrás da aparente preferência concedida ao eleito, esconde-se, na verdade, o amor de Deus por toda a humanidade e um infinito respeito pela liberdade de cada ser humano⁷⁰.

⁶⁸ A. WÉNIN, Abraham: élection et salut, p. 14.

⁶⁹ A. WÉNIN, Abraham: élection et salut, p. 23-24.

⁷⁰ A. WÉNIN, Abraham: élection et salut, p. 24.

Actas do Simpósio sobre a Missionação

III. JESUS, O FILHO, O ELEITO: NA SUA MISSÃO A NOSSA MISSÃO

3.1. A parábola profética

Rejeição e fracasso dos profetas, todos igualmente assassinados, porque até ao fim se expuseram e opuseram a esta geração de olhar cobiçoso e invejoso, concedendo-lhe um modelo isento de inveja e de cobiça, e pleno de verticalidade, verdade, bondade, benevolência.

A missão de Isaías, narrada em Is 6,9-13, é, neste aspecto, paradigmática:

«⁹Ele disse: “Vai e diz a este povo: escutai escutando, e não compreendereis; vede vendo, e não conhecereis. ¹⁰Engorda o cora o deste povo, torna-lhe pesados os ouvidos, gruda-lhe os olhos, para que não veja com os seus olhos, e não oiça com os seus ouvidos, e não compreenda com o seu cora o, e não se converta e *não seja curado*” (*rapha*). ¹¹E eu disse: “Até quando, Senhor?” Ele disse: “Até que fiquem desertas as cidades, sem habitantes, e as casas sem gente, e a terra deserta e desolada, ¹²e YHWH remova para longe a gente, e muita solidão no interior do país. ¹³E se ficar nele ainda um décimo, será por sua vez lançado ao fogo, como o carvalho e o terebinto que são abatidos, ficando l  apenas um toco (*matstsebet*). Semente santa   esse toco (*mats-tsebet*)”» (Is 6,9-13).

Fin ssima parábola da palavra e do profeta⁷¹, que Jesus faz sua no seu discurso em parábolas (Mt 13,13-15), que afecta, de resto, por inteiro todo o seu discurso, dado que o

⁷¹ A verdadeira palavra e o profeta verdadeiro não carregam uma evidência que esmaga ou subjuga o ouvinte. Antes, no seu aspecto frágil e aberto, solicitam a inteligência e a implicação do ouvinte, pedindo-lhe uma resposta que não seja uma imposição, mas um acolhimento livre, verdadeiramente humano. B. MAGGIONI, *Parabole evangeliche*, Milão, Vita e Pensiero, 5.ª reimpressão (1999) da 1.ª ed. (1992), p. 8-9; B. MAGGIONI, *Era veramente uomo. Rivisitando la figura di Ges  nei Vangeli*, Milão, Ancora, 2001, p. 7.

Actas do Simpósio sobre a Missionaço

narrador teima em dizer que Jesus «não falava senão em parábolas» (Mc 4,34). Fíníssima parábola da palavra e do profeta, que reclama, em belíssimas inclusões, dentro do Livro de Isaías, sobretudo o Servo de YHWH, dito «“raiz” (*shoresh*) que brota “da terra seca” (*me’erets tsíyah*)» (Is 53,2), e fora do Livro de Isaías, mas ainda dentro do Livro, Cristo que nasce verdadeiramente do madeiro seco, como um fruto. Mas, ao contrário do outro fruto da árvore do Génesis (Gn 3,6), não inflama a cobiça, mas cura-a⁷². De facto, tal como no aspecto disforme e nas feridas do Servo de YHWH, nós soubemos finalmente ver (Is 52,14-15) as nossas transgressões (Is 53,4.6.8.11.12) e a nossa cura (Is 53,5)⁷³, assim também vendo agora o espectáculo (*theôria*) (Lc 23,48) de Cristo, «exposto por escrito (*proegráphê*), crucificado (*estaurôménos*) diante dos (nossos) olhos (*kat’ ophtalmoús*)» (Gl 3,1)⁷⁴, nós regressamos batendo no peito (Lc 23,48; cf. Ap 1,7), curados pelas suas feridas (1 Pe 2,24).

A Cruz é uma profecia para os olhos. Ela expõe o espectáculo do nosso pecado, da nossa cobiça, da nossa inveja e da nossa malvadez (quem crucificou aquele inocente?), mas também e sobretudo o espectáculo do perdão de Deus⁷⁵. Jesus tinha, de facto, dito: «Quando eu for levantado (*hypsódô*) da terra, atrairei (*hélkô*) todos a mim» (Jo 12,32). E já antes tinha associado o seu “levantamento” com o da cobra no deserto: «Como Moisés levantou (*hypsódô*) a cobra no deserto (Nm 21,8-9), assim é necessário (*dei*) que seja levantado (*hypsódô*) o Filho do Homem» (Jo 3,14). Através desta associação, o corpo de Jesus sobre a Cruz é interpretado como o corpo da cobra (nu como o dele) fixado num poste. A cobra que se dissimula e esconde é imagem adequada do pecado. A exibição («elevação») daquilo que estava dissimulado retira-lhe a sua nocividade: é assim que se processa a cura. Também o Servo de YHWH será «elevado»

⁷² P. BEAUCHAMP, L’Un et l’Autre Testament, II, p.156.

⁷³ P. BEAUCHAMP, La loi de Dieu, p. 230-231.

⁷⁴ P. BEAUCHAMP, Le Récit, la Lettre et le Corps, p. 87.

⁷⁵ P. BEAUCHAMP, La loi de Dieu, p. 230-245; B. MAGGIONI, Era veramente uomo, p. 158-167.

Actas do Simpósio sobre a Missionação

(*hypso d*) por Deus (Is 52,13). A sobreposição da cobra e do Servo e do Filho mostra-os como imagens do pecado. Sobre o Filho, ver ainda Rm 8,3 (enviado numa «carne semelhante   do pecado»); Gl 3,13 («feito maldição» por nós); 2 Cor 5,21 («f -lo pecado por causa de nós»)⁷⁶.

A Cruz, que   sabedoria (*soph a*) de Deus (1 Cor 1,18-25), faz ver que a malvadez existe, e que é preciso vê-la, descobri-la, reconhecê-la, denunciá-la, para dela sermos curados. A Cruz faz ver ainda que Deus ama com um amor tão radicalmente subversivo que oferece o perdão   nossa malvadez, quebrando assim a espiral da nossa violência, em que   violência apenas tínhamos para oferecer mais violência. A Cruz é um espectáculo que converte⁷⁷. Na sua poderosa impotência, o Crucificado é a parábola que faz ver (*ide n*) até onde a vista não alcança, bem dentro de nós, a crueza da nossa malvadez, e n'Ele, em Deus, a força subversiva e nova do amor e do perdão. Deus não pode apagar desde fora a nossa malvadez. Tem de se sujeitar a ela e de a atravessar por amor até ao fim, para verdadeiramente a perdoar. É aqui que se encrustam as luminosas palavras dos repetidos anúncios da Paixão: «  necessário (*de *) que o *Filho do Homem* sofra muito, seja rejeitado (...), seja morto (...)» (Mc 8,31...).

O relato da Paixão põe em cena o «corpo a corpo» entre este «  necessário» e uma *Liberdade*⁷⁸.

O Deus Um, o Deus bíblico, s    *relat vel* porque se submeteu a *esta necessidade*; e   s  submetendo-se a *esta necessidade*, e assumindo uma a uma as suas cadeias, até   última, que Ele pode quebrar este cadeado, não com o perdão muitas vezes repetido ou *indefinido*, mas com o Perdão *infinito*, sem causa nem suporte. «  necessário» que seja o Bem Primeiro a vencer sem combater este combate. S  o Bem   livre. O Bem não começou. O Bem   Primeiro e   para sempre⁷⁹.   também último. O mal   que começou e se mul-

⁷⁶ P. BEAUCHAMP, *La loi de Dieu*, p. 231-232.

⁷⁷ B. MAGGIONI, *Era veramente uomo*, p. 159-160.

⁷⁸ P. BEAUCHAMP, *Le Récit, la Lettre et le Corps*, p. 125.

⁷⁹ P. BEAUCHAMP, *La Loi de Dieu*, p. 131.225.

Actas do Simpósio sobre a Missionaço

tipica, encadeando, até ser completamente dissolvido pelo Bem.

3.2. Contemporâneos, e não simples continuadores

Domínio Novo e Primeiro e Último do «Filho do Homem», designação segura e figura ultimal – para além das hesitações sobre Jeremias (Mt 16,14) e o novo Moisés, dito «o profeta» (Jo 1,21.25; 6,14; 7,40; Act 3,22; 7,37) – que os Evangelhos colocam exclusivamente na boca de Jesus. Única designação ou figura que enlaça o fim dos tempos com a criação, logo porque o «Filho do Homem» se situa à distância do «Homem» de Gn 1, que recebe a missão de dominar a terra e os animais na harmonia e na paz, sem os comer (Gn 1,26-28), recebendo o «Filho do Homem» o domínio sobre as «bestas enormes» (Dn 7,14.17-18), que são os impérios inumanos, que, como animais, se devoram uns dos outros⁸⁰. É para exercer este Domínio novo e frágil da paz e do perdão e do sopro criador que o «Filho do Homem» nos convoca:

«²¹Disse-lhes então Jesus outra vez: “A paz convosco! Como me enviou (*apéstalken*: perf. de *apostéllô*) o Pai, também Eu vos envio (*pémpô*)”» (Jo 20,21). ²²E tendo dito isto, soprou (*enepphysêsen*: aor. de *emphysáô*) e diz-lhes: “Recebei o Espírito Santo. ²³Àqueles a quem perdoardes os pecados, ser-lhes-ão perdoados; àqueles a quem os retiverdes, serão retidos”» (Jo 20,21-23).

Como em muitas outras passagens, o uso do verbo *apostéllô* acentua o papel do “enviado”, que é Jesus, do mesmo modo que o uso do verbo *pémpô* sublinha o papel do “enviante”, que, neste caso, continua a ser Jesus⁸¹. Por outro

⁸⁰ P. BEAUCHAMP, L’Un et l’Autre Testament, I, p. 222; P. BEAUCHAMP, L’Un et l’Autre Testament, II, p. 396; P. BEAUCHAMP, Cinquante portraits bibliques, p. 251.

⁸¹ E. TESTA, La missione e la catechesi nella Bibbia, Brescia – Roma, Paideia – Urbaniana University Press, 1981, p. 170-171.

Actas do Simpósio sobre a Missionação

lado ainda, o envio de Jesus apresenta-se no perfeito grego, pelo que a sua missão começou e continua. Não terminou. Ele continua em missão. A nossa missão está no presente. O presente da nossa missão aparece, portanto, agrafado   missão de Jesus⁸², e não faz sentido sem ela e sem Ele: «Como me enviou o Pai, *também* eu vos envio». Nós implicados n'Ele e na missão d'Ele.

Para compreendermos melhor esta implica o, importa ter presente que o relato da história de Jesus e da sua Paixão e Morte não tem continua o. De facto, o final do relato da Paixão guarda um fosso, uma ruptura, que se traduz, por um lado, no abandono dos discípulos da cena da Paixão (Mc 14,50), e, por outro lado, no facto de não se lhe seguir um relato da Ressurrei o, mas antes um relato do anúncio da Ressurrei o. Se o normal relato continuasse, então os discípulos de Jesus aparecer-nos-iam simplesmente como os seus *continuadores*, e sobre eles pesaria a incumbência de reparar uma brecha, de colmatar uma falha, de disfarçar uma aus ncia⁸³.

Continuadores, eles são-no, nós somo-lo, aos olhos da história emp rica⁸⁴. Mas eles são, nós somos, outra coisa na estrutura do relato. De facto, e contra a ideia corrente do simples *continuador*, é muito antes da Paixão, entre os primeir ssimos actos públicos de Jesus, que é colocado o cenário do seu chamamento. Nós sabemos que o normal   que o herói prepare a sua sucessão quando pressente que o termo da sua vida se aproxima ou que   inevitável a sua retirada de cena. É igualmente normal que um mestre escolha os seus continuadores sobre a base de uma longa selec o entre os seus discípulos. Mas é no princípio da sua missão que Jesus os chama, e   durante a sua própria missão que Jesus os envia em missão. Esta *contemporaneidade* implica com Jesus os seus discípulos, e implica-nos a nós do mesmo modo, impedindo a sua e a nossa cataloga o como simples

⁸² F. BLANQUART, *Le premier jour* (Jn 20), Paris, Cerf, 1991, p. 97.

⁸³ P. BEAUCHAMP, *Le Récit, la Lettre et le Corps*, p. 126.

⁸⁴ P. BEAUCHAMP, *Le Récit, la Lettre et le Corps*, p. 126.

Actas do Simpósio sobre a Missionação

e fáceis *continuadores* da missão evangelizadora de Jesus.

É, portanto, necessário ter presente que, quando se abeiram da Paixão de Jesus, aqueles discípulos já tinham sido chamados, já tinham sido enviados em missão, e, sobretudo, já «tinham comido o corpo» de Cristo, ac o que toda a imagina o piedosa teria espontaneamente relegado para os encontros que têm lugar depois da Ressurrei o. Desta maneira, a Paixão aparece como uma prova a que são submetidos, enquanto corpo, Jesus e os seus discípulos. E   este corpo de vários que é o verdadeiro herói da Paixão: «Eu ferirei o Pastor e as ovelhas serão dispersas» (Zc 13,7). E é mesmo no seio deste corpo que a Paixão acaba por ter a sua causa mais próxima, a trai o de Judas, uma vez que Judas é chamado repetidamente um dos doze⁸⁵.

Notemos que quando Judas sai,   de NOITE, e que depois da nega o de Pedro, o DIA nasce com o canto do galo. O relato de Pedro faz parte integrante do relato da Paixão, e não é um seu acompanhamento secundário.   o *relato do anunciador*. O canto do galo é um sinal. Traz para a cena a obra criadora do primeiro dia, em que, segundo o relato do G nesis, «Deus separou a luz e as trevas» (Gn 1,3-5). Aqui, em contraponto, estão as trevas de Judas e a luz nascente para Pedro. Obra criadora. Mas também *anunciadora*, porque este canto exerce uma fun o de referência entre as fases do tempo: nenhum animal é mais querigm tico do que o galo. Iremos encontrá-lo sobre os nossos antigos campan rios, mas já, antes disso, o encontrámos muitas vezes sobre os primeiros sarcófagos crist os⁸⁶.

O galo   indissociável de Pedro, porque se a Igreja está fundada sobre Pedro, *Pedro está fundado sobre o seu pecado perdoado*⁸⁷. É o PERDÃO recebido por Pedro que o constitui em anunciador e narrador. Mas não é tudo. É hoje unanimemente considerado, conjugados os dados da crítica bíblica e da iconografia cristã antiga, que o testemunho de Jesus no

⁸⁵ P. BEAUCHAMP, *Le Récit, la Lettre et le Corps*, p. 126.

⁸⁶ P. BEAUCHAMP, *Le Récit, la Lettre et le Corps*, p. 126-127.

⁸⁷ P. BEAUCHAMP, *Le Récit, la Lettre et le Corps*, p.127.

Actas do Simpósio sobre a Missionação

tribunal do Sinédrio obedece   intenção de estabelecer um modelo para a futura confissão cristã da fé com o risco da própria vida. E é assim que Pedro e Paulo, André, Tiago e João irão pelo mundo. O seu testemunho, o nosso testemunho, já estão agrafados ao testemunho de Jesus no relato da Paixão.

Tudo isto faz dos apóstolos, e faz-nos também a nós, *contemporâneos* da Paixão de Cristo, e nela implicados. Eles não podem narrar a Paixão de Cristo – nem atravessar fronteiras – sem revelar a sua própria história de pecado. Nós não podemos narrar a Paixão de Cristo – nem atravessar fronteiras – sem revelar a nossa própria história de pecado. E anunciar a Ressurreição não faria qualquer sentido se eles não testemunhassem também, se nós não testemunh ssemos também, que recebemos a Graça da Vida Verdadeira⁸⁸.

3.3. O anúncio e o relato: uma necessidade

O mensageiro proclama a notícia da Ressurreição. E diz que o faz como se de uma *necessidade* se tratasse. «Ai de mim se não anunciar o Evangelho!», confessa Paulo, na Primeira Carta aos Coríntios (9,16). Mas porque é que este anúncio há-de ser, para Paulo, uma *necessidade*? É uma *necessidade* porque Paulo considera o mistério da Páscoa de Cristo como único, singular e universal⁸⁹, que o afectou radicalmente na sua maneira de ser homem. E o mesmo dirá Pedro e os outros. Também nós. Também nós? A prova é que Paulo mudou tudo na sua vida. Mudou, ou foi mudado. Neste sentido, Paulo proclama assertivamente a força (*dynamis*) de Cristo Crucificado e Ressuscitado (Fl 3,10). Mas é claro que este anúncio sempre Primeiro arrasta consigo um novo relato, um longo e lento e belo relato. Este relato é o testemunho de como Cristo atravessou a vida do anunciador, transformando-o radicalmente com o Perdão *infinito*. O anunciador transforma-se assim naturalmente em narrador. O anunciador   assertivo e audaz e destemido. O narrador  

⁸⁸ P. BEAUCHAMP, *Le Récit, la Lettre et le Corps*, p.127.

⁸⁹ P. BEAUCHAMP, *Le Récit, la Lettre et le Corps*, p. 124.

Actas do Simpósio sobre a Missionaçã

frágil: é um pedinte que mendiga um narratário a quem possa transmitir o seu relato⁹⁰. Ouvindo o anúncio e acolhendo o relato, cabe agora ao narratário decidir se declara o mistério da Páscoa de Cristo como único, singular e universal, isto é, capaz de pôr em andamento uma história nova de Perdão e de Vida para o fim de toda a morte e de todo o pecado⁹¹. Se o fizer, também ele se porá a caminho, atravessará fronteiras, buscará um destinatário para a sua notícia e um narratário para o seu relato. Anunciará a Ressurreição de Cristo e oferecerá como garante o relato da transformação operada na sua própria vida. É verdade que a notícia faz de ponto de união: junta o mensageiro e o destinatário. Mas só o relato os aproxima, fazend-os, não só *estar juntos*, mas *nascer juntos* como *irmãos*⁹².

A notícia leva o Evangelho. Mas é o relato que constrói a Igreja⁹³. O relato é um caminho longo e lento e saboroso. A originalidade da Igreja não é tanto anunciar o Amor. É relatá-lo! Não basta dizer, proclamando: «Amai-vos uns aos outros!» Soa a Lei. É necessário relatar o amor⁹⁴. Nova versão: «Amai-vos uns aos outros *como* Eu vos amei» (Jo 13,34; 15,12). Mas este «como Eu vos amei» abre para um longo e lento e saboroso relato, que nos atravessa e nos transfigura e que atravessa e transfigura *outra vez* e *outra vez* a inteira Escritura até à origem. O que é a Escritura, senão a história dos momentos em que se pára e se *relata*⁹⁵ e se *faz luz e lume novo*? «Não ardia cá dentro o nosso coração quando Ele nos falava no caminho, quando nos abria as Escrituras?» (Lc 24,32). O relato *relata*, põe em relação, une, reúne, enlaça, entrelaça. Pessoas e acontecimentos. O anúncio da Ressurreição desencadeia dois relatos: para trás, até à origem, e para a frente, até ao cumpri-

⁹⁰ P. BEAUCHAMP, L'Un et l'Autre Testament, II, p. 425; P. BEAUCHAMP, Le Récit, la Lettre et le Corps, p. 109.

⁹¹ P. BEAUCHAMP, Le Récit, la Lettre et le Corps, p. 124-125.

⁹² P. BEAUCHAMP, Le Récit, la Lettre et le Corps, p. 307.

⁹³ P. BEAUCHAMP, Le Récit, la Lettre et le Corps, p. 307.

⁹⁴ P. BEAUCHAMP, Le Récit, la Lettre et le Corps, p. 318.

⁹⁵ P. BEAUCHAMP, Le Récit, la Lettre et le Corps, p. 293.

Actas do Simpósio sobre a Missionaçã

mento. Ninguém está ausente. Somos todos *contemporâneos* do Ressuscitado. Não simples *continuadores*. A igreja é a esposa de Cristo, não a sua viúva nem a sua filha. Implicados nele e explicados por Ele. Até que seja em nós verdade dizer, com a Primeira Carta de S. João: «Nós acreditámos no amor» (1 Jo 4,16)⁹⁶. Ou com S. Paulo e com a Anáfora III: «Na noite em que Ele ia ser entregue...» (1 Cor 11,23): assim começa a mais bela melodia que conheço!

E aqui é importante, é *decisivo*, *relatar* esta história do Amor Primeiro que acolhe a nossa violência e a dissolve. Quero dizer: é decisivo discernir o tempo que Deus nos concede até aprendermos a dá-lo aos outros. É preciso ter tempo para os outros. Muito tempo para os outros. Porque relatar é contar uma história e fazer história. Ninguém pode contar uma boa história em pouco tempo. Nem Deus, que levou séculos e séculos a relatar-nos a sua história conosco.

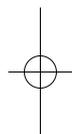
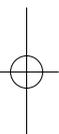
⁹⁶ P. BEAUCHAMP, *Le Récit, la Lettre et le Corps*, p. 318.

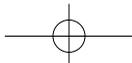
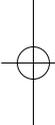
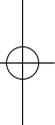


A MISSÃO COMO DOM

Recuperar a mística da missão

Por DR. ADÉLIO TORRES NEIVA





Actas do Simpósio sobre a Missionação

Costumava o P. Guillet, missionário da Sociedade das Missões Africanas, visitar frequentemente os Fuldas de Bénim, uma etnia nómada de pastores que vive em permanente itinerância ao longo do Sahel. É um povo islamizado há mais de três séculos. As suas visitas frequentes levaram o povo a construir-lhe uma cabana no seu acampamento, como se fora membro da família.

Um dia, quando o P. Guillet ali chegou, diz-lhe um velho: “O marabut veio visitar-nos e nós mostramo-lhe a sua tenda e dissemo-lhe que passavas por aqui muitas vezes. Ele respondeu que vós, os padres católicos, poderíeis ser os melhores de todos os homens. Conheceis a Torah de Moisés, os Salmos de David, o Evangelho de Jesus Cristo e mesmo o Corão do Profeta. Infelizmente recusais Maomé como o grande profeta e por isso não vos podeis salvar. O que é que tens a responder a isto?”

O missionário, depois de reflectir um pouco, respondeu. “Sabes, velho, os homens passam o tempo a construir muros e a abrir fronteiras entre o branco e o negro, entre os Peul e os Beribá, entre pagãos e crentes, entre cristãos e muçulmanos. Protegidos atrás desses muros, julgam e condenam os que estão do outro lado, mesmo sem os verem. Mas por mais alto que sejam os muros levantados peso homens, eu sei que esses muros não chegam até Deus e que Deus nos vê por cima dos muros. E no seu amor de Pai de todos, Ele, melhor que ninguém vê os que O amam em espírito e verdade.

A missão é um pouco o acolhimento deste olhar enamorado do Pai do céu sobre cada um dos seus filhos. Ela é um mistério de amor e os nossos esquemas e as nossas teologias ficam a uma distancia infinita dessa vertente. A missão é uma mística, que precisamos de recuperar.

Após o Vaticano II, a evolução da teologia da missão, cristalizou à volta de três vertentes fundamentais: a sua fonte trinitária, a sua identificação com a promoção e os valores do Reino e a sua peregrinação pelos caminhos dos homens ou seja, a sua encarnação na história. Será nestas vertentes que poderemos encontrar as chaves de leitura de uma espiritualidade missionaria para os tempos de hoje. Vou deter-

Actas do Simpósio sobre a Missionaçã

-me em cada uma destas partes. Num segundo momento, evocarei algumas linhas de incidência mais significativas de uma espiritualidade missionária para o nosso tempo.

1. Chaves de leitura de uma espiritualidade missionária

1.1. A vertente contemplativa da missão

Era frequente, antes do Vaticano II fundamentar a missão no mandato de Cristo de anunciar o Evangelho a todos os povos. Ora o Ad Gentes, quase como eco da Lumen Gentium, faz remontar a missão à sua verdadeira fonte: a missão tem origem na Trindade de Deus. “A Igreja é por natureza missionária pois tem a sua origem na missão do Filho e do Espírito Santo, segundo o desígnio do Pai” (AG 2)

O contributo mais decisivo do Vaticano II para a teologia da missão foi o ter situado a missão na sua verdadeira fonte: a missão nasce em Deus, é dom de Deus. A nossa colaboração missionária consiste apenas em nos deixarmos envolver por esse dom. Anunciar o Reino é deixar transparecer este dom de Deus.

O missionário antes de se entregar aos homens que quer evangelizar, entrega-se a Deus que quer amar. Por isso, a grande preocupação de Libermann não era fazer peritos ou homens de muito saber, mas fazer santos. Ele sabia que a missão era terra de Deus e era preciso passar para Ele para entrar na terra de missão.

Ninguém como S. João desenvolveu esta teologia da Trindade como fonte da missão.

No prólogo do seu evangelho, S. João declara a origem, a finalidade e as dimensões cósmicas da missão de Jesus. Ele é o verbo de Deus que desde o seio da eternidade, progressivamente vai entrando na história humana. Toda a realidade criada é fruto dessa Palavra incarnada. A missão aparece-nos na sua origem, abrangendo todo o universo, a começar pelo universo da criação. A Palavra penetra em toda a história humana e em todas as realidades criadas., oferecendo-lhe a abundância e a plenitude dom de Deus. “Da sua plenitude, todos nós recebemos”. Este Logos de

Actas do Simpósio sobre a Missionaço

Deus abraça a história humana e faz-se parte integrante dessa história: “fez-se carne e habitou entre nós”.

Ao longo do evangelho de João são numerosos os textos que falam da relação entre o Pai e o Filho; A missão do Filho é situada no interior da filiação divina. Ela comunica o mais profundo do mistério do Pai. A missão é da ordem da filiação; é dom da vida do Pai. Esta filiação vai fecundar toda a história humana; João situa-a no mais profundo das aspirações do homem. Os símbolos do pão e da água, da luz e da vida, que identificam as mais profundas aspirações da pessoa, vai João identificá-las com o próprio Filho, enviado do Pai. “Eu sou o pão que mata toda a fome, a água viva que mata toda a sede, a luz que ilumina todo o homem que vem a este mundo, a ressurreição e a vida”. Assim, a missão, se por um lado está situada no coração da Trindade de Deus, por outro, tem o seu termo no coração do homem. O Evangelho de João vai ao fundo dos símbolos através dos quais passa a teologia do reino de Deus; é um evangelho para ser contemplado, é uma missão para ser rezada.

Esta leitura contemplativa da missão faz com que ela seja um mistério, uma amizade que se descobre pouco a pouco, à medida que nos abrimos a ela. Exige a entrega do coração para se revelar. De facto, em João, os discípulos em vez de serem chamados como nos sinópticos, são atraídos, seduzidos por Jesus e é aprofundando esta amizade que eles entram na missão: “Mestre, onde moras? Vinde e vede” É preciso entrar na sua casa para acolher o dom da missão. É por isso que João é o evangelista dos longos diálogos de Jesus. Mais que em qualquer outro evangelho, em João a missão é diálogo, encontro, partilha. A missão não se impõe. Só a amizade a pode motivar. O diálogo é o espaço privilegiado para Jesus comunicar o dom do Pai. No diálogo, Jesus acompanha as pessoas na sua própria descoberta e pede licença para entrar na história de cada um.

S. Paulo começa a sua Carta aos Efésios, exclamando, extasiado: “Bendito seja Deus, Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo, que do alto do céu nos abençoou com toda a espécie de bênçãos... escolheu-nos para sermos santos e ima-

Actas do Simpósio sobre a Missionação

culados, destinou-nos para sermos seus filhos adoptivos... deu-nos a conhecer o mistério da sua vontade de reunir em Cristo todas as coisas que há no céu e na terra”.

É pelo louvor que S. Paulo nos introduz no coração do mistério da missão. Não sei se em alguma outra passagem, S. Paulo fala com tanto entusiasmo de Deus como nesta introdução da Carta aos Efésios. O louvor e a acção de graças, um coração deslumbrado por esta novidade e esta bênção de Deus que nos atinge no mais profundo do nosso ser, são de facto a primeira palavra do missionário. Não se pode separar o anúncio e o louvor porque um amor só pode ser anunciado a louvar e a bendizer. Se a contemplação é a maneira mais profunda de “ver” a Deus, o louvor é a sua linguagem mais apropriada para o anunciar.

Não se pode ser porta-voz de Deus sem estar enamorado por Ele; seria passar ao lado do mistério. Não é por acaso que o cristianismo, que é essencialmente mistério mais que doutrina, se exprime melhor na liturgia que na teologia, melhor na celebração e na festa que na escola. Daí que os valores da celebração como a festa, a partilha, a oração, o testemunho, venham na vanguarda da evangelização.

A “marca do Espírito Santo em nós”, diz S. Paulo é a nossa capacidade de bendizer e louvar. “Fostes marcados com o selo do Espírito Santo, aquele que é o penhor da nossa herança, enquanto esperamos a completa redenção daqueles que Deus adquiriu por louvor da sua glória” (Ef. 1, 13-14). O louvor é de facto, a primeira palavra que o missionário deve aprender. Foi o primeiro anúncio dos Apóstolos, depois do Pentecostes: “ouvimo-los narrar nas nossas línguas as maravilhas de Deus”. Recuperar a mística da missão é sem dúvida voltar ao cenáculo para acolher o dom do Espírito e aprender a louvar.

1.2. A missão como promoção dos valores do Reino

No passado, a missão foi concebida, primeiro como salvação das almas, depois como implantação da Igreja, hoje

Actas do Simpósio sobre a Missionação

os teólogos situam-na mais na linha da proclamação dos valores do Reino. Foi de facto, essa a missão de Cristo: proclamar e inaugurar o reino de Deus. Este Reino não foi só o tema central da pregação de Jesus, como foi o ponto de referência da maior parte das suas parábolas e das suas acções mais significativas. O reino de Deus é o reino da liberdade, da fraternidade, da justiça, do amor, da solidariedade, o reino da libertação integral do homem que engloba todas as dimensões da vida humana: pessoais, e comunitárias, espirituais e materiais.

Este Reino atinge todos os homens e toda a criação. S. João fala do Verbo que “ilumina todo o homem que vem a este mundo” e S. Paulo de “Cristo que veio reunir em si, todas as coisas que há no céu e na terra” (Ef. 1, 10).

A família humana no seu todo, tem origem divina, todos foram criados à imagem e semelhança de Deus, todos refletem a sua imagem, cristãos ou não. O plano divino da salvação é único e universal: ninguém excluído desse plano. A missão da Igreja insere-se nesse projecto de Deus que ultrapassa a própria Igreja: é uma missão que tem as dimensões do Reino. Diz Micael Amalados que quando S. Francisco Xavier e os missionários que o seguiram partiram para as terras de missão, o mundo estava dividido em dois campos: um grupo de pessoas que tinham ao seu alcance a salvação pois tinham sido baptizados e outro, destinado à condenação, se não houvesse quem os baptizasse. Hoje já não partilhamos esta leitura da missão. Deus não abandonou o seu povo. Ele chegou a todos os povos antes de o missionário lá ter chegado, *“de um modo que só Ele conhece”*. A tarefa da Igreja não é levar Deus, mas descobrir e fazer crescer a presença e a acção de Deus. que precede o missionário. Este Espírito de Deus continua actuando na História, nas culturas e nas religiões. Ele continua a encher a face da terra. É Ele que infunde as sementes do Verbo, presentes na criação inteira, nos ritos e nas culturas, nas aspirações e nas esperanças da humanidade e as faz amadurecer em Cristo.

É papel do missionário procurar discernir no mundo que encontra, aqueles valores que acusam a passagem do

Actas do Simpósio sobre a Missionação

Espírito por aquele povo, antes dele lá chegar. Essas mediações de Deus que precedem o missionário são os valores que articulam o seu viver, como a paz, a justiça, a solidariedade, fraternidade, a partilha, os valores do reino. O diálogo inter-religioso ou inter-cultural aparece como uma via para conhecer outros espaços do Espírito, outros modos de Ele comunicar o amor do Pai, lá onde a Igreja não chega ou não pode ser fundada nem Cristo anunciado ou compreendido... O reino de Deus tem um horizonte muito mais vasto que o da Igreja.

O missionário não vai destruir essas marcas do Espírito, mas ajudar a discernir, limpar a opacidade de valores ofuscados pelo pecado, pelo peso da história e das tradições, pelas situações de ignorância e subdesenvolvimento. O que o missionário tem a fazer é identificar essas marcas do Espírito e fortificá-las. Deus já lá estava em diálogo com o povo e não é interrompendo esse diálogo que o missionário lhes vai falar de Deus. O serviço missionário não é interpor-se como mediador entre Deus e o povo que evangeliza, mas facilitar, ajudar esse diálogo. É preciso respeitar a liberdade de Deus já presente na liberdade das pessoas que procuram responder à sua maneira. A missão é sempre um projecto de Deus e captar os indicativos desse projecto tem que ser a primeira atitude do missionário. Mais que destruir muros, o papel do missionário será aprender a ver por cima dos muros. Como Deus vê. O Pentecostes dos pagãos, de que fala o capítulo X dos Actos dos Apóstolos e que tanto surpreendeu Pedro, acontece, ontem como hoje. E surpreende ontem como hoje. E por isso que a missão é sobretudo uma espiritualidade: ser os olhos de Deus na história.

Depois de um longo período em que a missão foi reconhecida sobretudo pela eficácia das suas obras – promoção sanitária, escolar, agrícola, literária – emerge hoje uma nova imagem da missão: a missão como testemunho das bem-aventuranças ou dos valores do Reino. A paz, a alegria de quem conhece que o Evangelho é muito mais uma maneira de ser e de se situar frente aos grandes valores, do que capacidade para actuar. A pobreza que nos situa do lado de

Actas do Simpósio sobre a Missionação

Deus nos faz pôr nele a nossa segurança, a pureza de coração que nos dá olhos para ver a Deus, a paz e a misericórdia de Deus, a consolação na perseguição por causa da justiça. São os frutos do Espírito Santo, que o mesmo é dizer, são caminhos da missão. Abrir-se ao Espírito Santo é talvez hoje o essencial da missão.

Foi depois de lhes ter confiado os valores do Reino no Sermão da montanha, que Jesus falou pela primeira vez aos discípulos da sua vocação missionária “Vós sois a luz do mundo, Vós sois o sal da terra”. Muito antes do texto do envio final de Mateus que é já um texto tardio, a missão de ser luz e de ser sal para o mundo, tinha já sido confiada aos apóstolos.

1.3. A missão como peregrinação pelos caminhos dos homens

Do conceito de missão como proclamação dos valores do Reino, que são os valores de Deus na terra dos homens, se deduz que os caminhos da missão temos que os procurar na vida dos homens e das mulheres do nosso tempo. A história é a agenda de Deus, o confidente onde Deus nos revela os seus segredos, os seus desígnios sobre os homens.

João Paulo II tem repetido várias vezes que “o homem é o caminho que a Igreja deve percorrer para cumprir a sua missão”. Este homem não é um homem abstracto sem rosto. Trata-se do homem e da mulher concretos, marcados pelo tempo em que vivem, pela cultura que os identifica e os distingue no espaço e no tempo. Está integrado numa rede de solidariedades concretas, tais como a terra, a língua, a família, a etnia, a cultura. É europeu, asiático ou africano. Tem rosto, tem nome e tem voz. A missão deve atingir este homem e esta mulher nas suas raízes culturais, na linguagem que ele fala, nos problemas que ele vive, nos caminhos por onde passa a sua vida. A sua conversão ao evangelho não vai perturbar a sua identidade nem fazer dele um desenraizado ou um apátrida.

Este homem e esta mulher, mesmo antes de ser evangelizados, tem as marcas de Deus que o chamou à vida e o

Actas do Simpósio sobre a Missionação

criou à sua imagem e semelhança. Mesmos em o saber ou até desconhecendo a Deus, ele é sua imagem. Tem os sinais do seu amor. A criação é o primeiro gesto missionário de Deus: ao criar-nos Deus comunica-nos o seu amor. Nós não chegamos à vida como náufragos à praia: por assim calhar. Toda a criação, o sol, as estrelas, as árvores, os animais e o mar são o berço que Deus preparou para cada um dos seus filhos e é com todo o seu amor de Pai que Ele nos coloca nesse berço.

Depois, com a encarnação de Jesus, que se faz homem e assume a condição de todos os homens, Ele completa em cada um, essa filiação com que nos gerou, quando nos chamou à vida. O mistério da encarnação e da redenção não atingem só os batizados; é toda a humanidade que é tocada por esta graça. É cada um que é abraçado nesse abraço de Deus, seja qual for a sua religião.

A palavra revelada e anunciada pelo missionário é a ponta do véu que põe a descoberto o reino de Deus que está presente e habita o homem, todo homem que vem a este mundo. O missionário terá que ter presente que Deus habita já no seio do povo que vai evangelizar e que as grandes linhas da sua salvação já estão escritas por Deus. Assim, a terra que ele vai pisar, essa terra que é o coração humano, é terra sagrada. É preciso “descalçar-se” como Moisés, no Sinai, para aí entrar. Anunciar o evangelho é penetrar em terra de Deus.

Deste modo a Igreja que ali vai nascer, será filha daquele povo, terá a sua côr e o seu modo de se situar no mundo. O Cristo que salva será o Cristo nascido naquele Belém, chamado Nairobi, Kinshassa, Luanda ou S. Paulo. Será a história daquele povo, aquela cultura, aquele viver, que Ele vai assumir, como o fez na Galileia.

Não se trata, portanto, de aproveitar só alguns valores dispersos e adaptá-los aos valores evangélicos como o missionário os concebe, mas de fazer transparecer Cristo em todos os valores daquela cultura.

O modelo desta missão é a encarnação de Cristo que começou por anunciar o Evangelho, assumindo o viver de

Actas do Simpósio sobre a Missionaço

determinado povo, adquirindo a sua própria identidade segundo os valores culturais daquela gente, aprendendo a sua língua, amando a sua história e integrando-se no seu quadro de vida. O Evangelho está cheio dos campos da Palestina, dos seus ritmos de vida, das suas montanhas, do seu mar. Já S. Paulo, marcado por uma cultura diferente, uma cultura urbana de matriz grega, não fala de campos nem de agricultura, mas de estádios e de jogos, de viagens e de areópagos. Assim, a missão antes de ser palavra proferida, é palavra incarnada na história.

Esta teologia missionária, já em embrião no decreto Ad Gentes, foi consagrada pela Evangelii Nuntiandi, tornando-se a partir de então, espaço privilegiado da missão do nosso tempo, pois permite que todos os povos e todas as culturas se possam reconhecer e identificar no Evangelho de Jesus Cristo.

O Vaticano II voltou-se decididamente para o homem contemporâneo e vão ser as situações que este homem vive que indicam os passos que a missão deve percorrer. É uma missão contextualizada, interpelada por múltiplas fidelidades, com muitos rostos, tantos quantos são os caminhos percorridos pelo homem contemporâneo.

2. Algumas linhas de incidência mais significativas da espiritualidade missionária para o nosso tempo

A revista Spiritus lançou recentemente um questionário missionários de vários institutos sobre a visão que cada um tinha da missão. A visão da missão que ressalta das respostas recebidas é por vezes difícil de equacionar de maneira sistemática. Ela é elaborada a partir de uma experiência que se vive e que se quer dócil ao Espírito, que sopra onde quer e que nem sempre se consegue explicar. A missão é um percurso pessoal no seguimento de Cristo, descoberto no quotidiano da vida, onde se misturam alegrias e esperanças, certezas e dúvidas, de contornos nem sempre fáceis de definir. É uma teologia vivida no dia a dia, em função das situações e das pessoas que se encontram. A primeira evidência desta

Actas do Simpósio sobre a Missionação

caminhada espiritual é que se trata de uma missão plural que não tem um rosto único. Ela diversifica-se conforme as situações e os caminhos que se percorrem. Retenhamos algumas linhas de incidência de uma espiritualidade missionária do nosso tempo.

2.1. Uma espiritualidade de diálogo e solidariedade

A época que estamos a viver é a chamada época da globalização ou mundialização. As vítimas das torres de Nova York de 11 de Setembro de 2001 pertenciam a 80 nacionalidades diferentes. Em certas megápoles, como Los Angeles, falam-se 100 línguas diferentes. Nas nossas cidades, cada vez mais os rostos das pessoas revelam um cruzamento planetário de culturas, religiões e etnias. Esta é sem dúvida uma nova terra de missão que não estava na geografia dos tempos passados. Hoje, os problemas tornam-se comuns a todas as partes do mundo, pois as comunicações sociais e a mobilidade das pessoas levam-nos a toda a parte. Devido às técnicas e aos meios de comunicação, de informação e de circulação, as fronteiras territoriais perdem cada vez mais importância. Com a mobilidade das populações e dos povos, bem como pelo impacto dos valores globais sobre os locais, uma cultura identifica-se cada vez menos com o território. Uma vez que o mundo deixou de estar compartimentado em espaços geográficos e culturais definidos, a missão geográfica começa a ter cada vez menos peso na geografia da evangelização. A missão Ad Gentes torna-se uma missão “Ad omnes”, uma sem fronteiras. Não é por coincidência que a crise da missão nos meados do século XX coincidiu com o fim da era colonial. Era o modelo de missão que estava ultrapassado. E também não é por caso que a missão “ad tempus” do voluntariado e dos leigos missionários emerge hoje, num contexto em que se muda de profissão varias vezes na vida e a circulação das pessoas entra em rotina com o quotidiano.

Ora esta nossa aldeia global, se perdeu as fronteiras tradicionais, ganhou outras talvez mais difíceis de ultrapassar.

Actas do Simpósio sobre a Missionação

Ela é atravessada por divisões e fracturas que fazem de nós estrangeiros uns dos outros, seres que vivem na mesma aldeia mas que são estranhos uns aos outros, que não se conhecem, que se não compreendem e que por vezes se hostilizam. Cada qual tem a sua religião, a sua concepção de vida, os seus valores. A pós-modernidade é o reino do subjectivo, do descartável.

Estas linhas de fractura não separam só as diferentes partes do mundo: o norte e o sul, o mundo desenvolvido e o que se diz em desenvolvimento. Estas linhas atravessam os centros das grandes cidades: Nova York, Roma, S. Paulo, Paris ou Lisboa. Elas dividem aqueles que têm água potável e os que a não têm água para se lavar, os cibernautas e os que não têm acesso à escola, o nativo e o emigrante, o cristão e o muçulmano, o branco e o negro.

Até ao presente, a missão tinha-se desenvolvido nos quadros da colonização. Foi a colonização que ofereceu à missão os territórios a evangelizar, as terras dos infiéis, as infra-estruturas, como o transporte dos missionários, o apoio logístico, a protecção militar, o modelo de missão, os valores a promover e até as metáforas da retórica colonial. A missão Ad Gentes identificou-se com a evangelização de um determinado território, que o "jus comisisonis" dado a um instituto missionário confirmava. O facto não é de estranhar pois já S. Paulo, nas suas viagens, seguia o itinerário das rotas comerciais e das vias imperiais daquele tempo.

Ora a globalização pede-nos um modelo de missão diferente. Viver hoje a missão é ultrapassar constantemente fronteiras que nos envolvem e que separam as línguas, etnias, culturas e religiões, para já não falar nas fronteiras sociais e económicas, como o crescente abismo entre ricos e pobres. As metáforas da missão hoje já não serão as da expansão da era colonial, mas exprimir-se-ão em termos de solidariedade, caminhada com os pobres, diálogo, partilha.

Esta espiritualidade reclama a aceitação do pluralismo não como uma praga mas como uma bênção e como uma oportunidade para construir um mundo diferente. As religiões, por exemplo, quando vistas na sua complementarida-

Actas do Simpósio sobre a Missionaçã

de, não devem ser vistas como barreiras, como caminhos diferentes de Deus se manifestar. Como diz Michael Amalados, uma nova abordagem das religiões é necessária em que todas as religiões sejam vistas como colaboradoras do movimento da humanidade para Deus. Na promoção dos valores do Reino, os “nossos inimigos são Satan e Mamona, não as outras religiões”. Cada cultura, por sua vez, faz emergir diferentes aspectos do evangelho: é por isso que o encontro de culturas pode ser enriquecedor tanto sob o ponto de vista cultural como sob o ponto de vista evangélico.

Participando na acção do Espírito que age no mundo, a missão exige do missionário uma grande disponibilidade e uma atenção constante aos sinais dos tempos, para discernir a acção deste Espírito e se tornar instrumento nas suas mãos. Está-se bastante longe da concepção de uma missão concebida como salvação das almas que marcou primeira fase da missão ou como serviço à Igreja, cuja finalidade seria converter o maior número possível de gente à verdadeira fé ou de edificar comunidades eclesiais, dotadas de todos os ministérios e de todas as estruturas que lhe permitam funcionar autonomamente. Esta imagem da missão que inspirou gerações de missionários, nomeadamente da segunda fase da evangelização, aqui passa para segundo plano e por vezes parece mesmo ter desaparecido em proveito de uma solidariedade vivida ao serviço dos homens e das mulheres do nosso tempo, em particular dos mais desfavorecidos. Talvez se possa dizer que é uma missão mais preocupada com os caminhos dos homens que com os da Igreja.

Durante muito tempo, discutiu-se qual seria a prioridade missionária: os pobres ou os não crentes. Este dilema parece hoje desactivado a darmos crédito aos testemunho dos missionários. Em geral, hoje os missionários estão mais perto da *Evangelii Nuntiandi* ou da *Populorum Progressio* em que se afirmam os valores do reino e da pessoa, que da *Redemptoris Missio*, que insiste sobretudo na evangelização dos que não conhecem a Cristo. Em termos conciliares, poderíamos dizer, que a missão hoje inclina-se mais para a *Gaudium es Spes* que para o *Ad Gentes*.

Actas do Simpósio sobre a Missionação

2.2. Uma espiritualidade Kenótica

A maior parte dos missionários vêm na necessidade de deixar o seu país e ir para outra cultura, mais que o testemunho de uma solidariedade entre as igrejas. Trata-se de um despojamento cultural que nos abre ao acolhimento do outro. É como passar para o seu lado. É uma Kenose, à imagem de Cristo que se despojou das suas seguranças, para se identificar com aqueles a quem foi enviado. Deixar a sua terra é antes de mais nada deixar-se a si mesmo, “descalçar-se”, perder as suas defesas, colocar-se em estado líquido, depôr as armas, sair de si, para se deixar acolher por outra cultura onde o Espírito já se encontra e nos espera. Este despojamento é necessário para captar os caminhos do Espírito já presente nos espaços da missão. É ele que precede o missionário e lhe indica os caminhos da missão. O missionário é assim o primeiro a ser evangelizado no seio daquele povo. O Espírito está presente não só na história que o missionário vai encontrar, mas também na cultura e até nas suas crenças religiosas, como também na sua vida quotidiana. É um despojamento que permite ao missionário discernir e descobrir um novo rosto de Cristo incarnado naquele povo, vivendo a sua história e os seus valores. A missão é sobretudo ajudar o povo a fazer esta descoberta. É uma Kenose, feita de disponibilidade total, de abertura ao outro, de escuta, de silêncio, de contemplação. A missão é mais paixão que acção. Trata-se de se deixar moldar pela missão que se recebe, de se tornar permeável ao encontro com o outro. É isso que lhe permite ultrapassar todas as barreiras culturais e étnicas para poder acolher o dom do outro.

Com uma espiritualidade kenótica os missionários atravessam fronteiras menos com a atitude de doadores que de recebedores. Eles não vão para a terra de missão com avançadas tecnologias para modernizar o subdesenvolvimento, com uma cultura superior para civilizar os bárbaros, com uma religião para acabar com as superstições ou com uma série de verdades reveladas para ensinar aos ignorantes. A espiritualidade Kenótica faz do missionário uma pessoa da

Actas do Simpósio sobre a Missionação

outra margem, do outro lado. Do outro lado da sua própria cultura, história, valores, língua mãe, símbolos nativos, não no sentido de os rejeitar mas no sentido de se esvaziar deles para acolher os dons de quem o acolhe. Passa para o seu lado.

2.3. Uma espiritualidade de comunhão

A Igreja será sacramento universal de salvação na medida em que for um reflexo da comunhão trinitária de Deus. O testemunho da vida em comunidade fraterna emerge como sinal necessário para quem se quer pôr ao serviço das vítimas da injustiça e procura criar um mundo mais fraterno. É o amor de Deus difundido em nossos corações, por meio do Espírito, que está na origem da comunidade. A comunidade existe para revelar ao mundo o modo de ser de Deus. Ela é sacramento, sinal de Deus comunhão. É a comunidade que ensina o primado do amor, a gratuidade do perdão, o acolhimento do diferente, a partilha de bens, a solidariedade para com o pobre, a oração de mãos dadas, o modo de viver da bem-aventuranças, os valores do Reino. A comunidade é a porta por onde passa a missão, a primeira mesa da palavra. Numerosas respostas dos missionários sublinham o carácter profético das equipas internacionais, hoje cada vez mais frequentes nos institutos missionários. Elas são o primeiro livro onde a missão se escreve. Trata-se de dar visibilidade ao Evangelho que anunciamos. A vida fraterna de uma comunidade não é simples solidariedade num projecto comum, mas fruto do Espírito que nos leva a morrer cada dia para que o nosso irmão viva e cresça. É uma fraternidade personalizante, quer dizer, o que ela promove e faz crescer não é primariamente uma obra, mas a pessoa. Por isso a direcção primária de uma comunidade não é a direcção da eficiência mas a da fraternidade. É um modo de viver em que as pessoas se sentem reconhecidas, não tanto pelo que fazem mas pelo que são. É a gratuidade dessa atitude que anuncia o Reino. É essa a maneira de ser de Deus. A comunidade internacional pelo que ela exige como abertura aos diferente e respeito pela diversidade cultural, emerge cada vez mais

Actas do Simpósio sobre a Missionaço

como o modelo de comunidade mais consentânea com a missão do nosso tempo. Mas todos sabem que viver a unidade na diversidade não se improvisa: é uma escola de longa aprendizagem.

Uma comunidade de monjas dominicanas, no norte do Burundi: Tutsis e Hutus vivendo e rezando juntos, em paz num país onde as duas etnias se gladiam. O seu mosteiro cercado de verdura, no meio de campos queimados e devastados pela guerra – é um sinal de que Deus é capaz de fazer que morte não seja a última palavra. Não há teorias para explicar esta atitude. A espiritualidade situa-se acima de todas as teorias.

2.4. Uma espiritualidade de fronteira

A missão revela a verdadeira imagem de Deus no nosso mundo. As imagens da aldeia global mostram o rosto da beleza, do poder, das e dos stars. É a beleza da juventude, da saúde, da arte, do desporto, a beleza da sociedade de consumo. Na Idade Média, os cristãos mostravam a beleza de Deus através das imagens dos santos nas igrejas e catedrais. Hoje Cristo encontra-se noutras igrejas e noutras catedrais e é lá que é preciso procurá-lo e mostrá-lo ao mundo de hoje. Encontramo-lo disfarçado nas periferias, nos bairros de lata, nas franjas da exclusão. É Cristo pobre e desprotegido, marginalizado pela sociedade de consumo e excluído da aldeia global.

O espaço dos direitos humanos e da luta pela justiça são hoje um espaço particularmente significativo para uma espiritualidade missionária, sobretudo para uma espiritualidade de fronteira.

Viver na fronteira é viver na insegurança e os nossos esquemas espirituais situam-se quase sempre noutra espaço muito mais confortável. Nós temos dificuldade em encontrar uma espiritualidade sólida, situada no mundo dos oprimidos. As suas condições de vida como a de todos os pobres, deixam pouco espaço para os nossos parâmetros espirituais. É necessário aprender a exprimir as realidades duras destas

Actas do Simpósio sobre a Missionação

situações numa espiritualidade adequada. A verdade é que esta fronteira tornar-se-à cada vez mais um espaço de missão de futuro. Será uma espiritualidade simples, construída a partir do quotidiano, do provisório, do dia a dia, na rudeza dos acontecimentos que se vivem. Terá muitas vezes de lidar com ambientes hostis ou alérgicos ao Evangelho, em situações de luta e de improvisação que caracterizam a vida dos pobres, que nem sequer podem controlar o seu próprio tempo. De qualquer modo, são estes pobres que nos evangelizam e nos ensinam a exprimir numa situação nova os valores fundamentais de uma espiritualidade missionária: como recuperar a nossa disponibilidade, como viver na insegurança, como apreender a simplicidade de vida, a espontaneidade da oração, como fazer da vida uma oração.

Quando se visita a basílica de Assis, mais que os famosos frescos de Giotto, que as pessoas procuram ver é o túmulo de Francisco. Quando se visita Calcutá, é o túmulo da Madre Teresa que atrai as pessoas; quando se vai à Ilha Maurícia é o túmulo do P. Laval que chama todos os visitantes. São eles, os santos do nosso tempo, os verdadeiros rostos da missão.

2.5. Uma espiritualidade de risco e insegurança

Um outro desafio da espiritualidade missionária hoje é o das situações de conflito. João Paulo II diz que o regresso dos mártires é um dos sinais mais eloquentes da missão do nosso tempo. O número de cristãos mortos violentamente ao longo do século XX é da ordem das centenas de milhares. Todos os anos o número de missionários mortos violentamente anda pela volta das três dezenas.

Hoje um pouco por toda a parte, sobretudo em terras de missão, as situações de insegurança aumentam. Hoje a geografia do martírio não se limita como nos primeiros tempos do cristianismo ao espaço da confissão da fé. O martírio do missionário hoje não nasce tanto de uma profissão explícita da fé, mas da sua comunhão com os outros mártires: os humilhados e excluídos da história. Chamemos-lhe campos de refugiados, integralismo muçulmano, guerra étnica, intole-

Actas do Simpósio sobre a Missionaço

rância religiosa, miséria imerecida, luta pelos direitos mais elementares. É um espaço de martírio que hoje cobre uma vasta geografia sem tempo nem limites marcados.

Dois anos antes de serem assassinados na Argélia pelos integralistas muçulmanos, os sete monges trapistas do mosteiro de Thibirine, fizeram um retiro durante o tríduo pascal, pregado pelo superior da comunidade o P. Christian de Chergé, cujo tema foi precisamente o martírio. O P. Christian falou de três espécies de martírio características da missão de hoje: o martírio da caridade, o martírio da não violência ou dos inocentes e o martírio da esperança.

O martírio da caridade consiste em amar os outros até dar a vida por eles: ficar a seu lado nas horas em que a comunhão, a solidariedade, são a única maneira de ficar ao lado de Cristo. É a missão da comunhão, da presença.

O martírio da não violência é o martírio dos inocentes, dos desarmados, dos despojados de todas as defesas, dos que não sabem defender-se nem têm quem os defenda. É a missão da incompreensão, a solidão da cruz, da “hora de Jesus.

O martírio da esperança fala-nos de uma confiança a toda a prova, no amor de Cristo ao mundo, na paciência de Deus, do viver na fronteira, quando tudo aconselhava a refugiar-se nas trincheiras da retaguarda. É a missão da semente, do tempo que há-de vir, do acolhimento dos tempos de Deus, de que fala Libermann.

Esta insegurança não é apenas física mas também psicológica. Antigamente partia-se para missão para toda a vida. A missão identificava-se com a igreja missionária. Hoje nunca sabemos até quando a nossa presença é necessária ou permitida. Somos hóspedes em terra estrangeira e o hóspede depende de quem o acolhe.

Antigamente tínhamos estruturas sólidas em que o missionário se apoiava e que lhe garantiam uma certa estabilidade. Hoje a única segurança que ele tem é a do Espírito que o envia e terá que caminhar “como se visse o invisível”.

Terminaria com uma pequena parábola.

Era um farol à beira mar. Um farol muito antigo, que os velhos sempre viram ali.

Actas do Simpósio sobre a Missionaçã

Um farol muito útil pois a costa era penhascosa e o perigo certo para os pescadores que lidavam sobre as ondas. Altaneiro como uma torre, todos o viam à distância e quando o viam sabiam que a barra ficava perto.

O farol via os barcos passar, ao longe e ao perto, mas sem que nenhum lhe ligasse importância. Bem se esforçava por atrair as atenções dos mareantes, roncando forte nos dias de nevoeiro e piscando os seus olhos luminosos a noite inteira. Mas os barcos não se incomodavam e passavam como se ele não fosse ninguém. Tanta indiferença fazia-lhe mal. Pior ainda, quando notava que os barcos se afastavam dele como de um mau agoiro. Bem gostaria de conversar um pouco com os barcos, ouvir histórias do alto mar, saber da faina dos pescadores. Mas não. Para eles, o farol não era gente. Só às vezes, o faroleiro se entretinha com ele, a recordar histórias antigas de naufrágios de outros tempos.

Até que um dia, o farol perdeu a paciência e cansado de tanta indiferença, resolveu calar a sua voz e apagar a luz. Para quê esforçar-se se ninguém apreciava o seu esforço?

Mas passados poucos dias, reparou que um barco se começou a aproximar cada vez mais até que encalhou contra os penedos da costa. Ouviu então os homens gritar de dentro do barco:

- A culpa é do farol, que está avariado. Se ele nos fizesse sinal, nada disto aconteceria.

Só então o farol compreendeu porque é que os barcos nunca se aproximavam dele. Era ele que os ajudava a evitar a costa e a fugir do perigo. Afinal não era dele que os homens fugiam, ele é que os salvava.

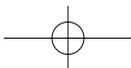
A partir dessa noite, ainda os barcos vinham longe, já o farol lhes fazia sinal, com luzes insistentes a pedir aos barcos que tivessem cuidado em não se aproximar demasiado.

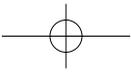
E aquele sinal luminoso tornou-se como que um lenço branco a acenar e a desejar boa viagem.

Tenho-me lembrado deste farol que é a vida consagrada. Muitos a jurarão inútil não sei se até incômoda. Mas a quantos este farol terá ajudado a evitar o naufrágio e a navegar no alto mar?

FUNDAMENTAÇÃO TEOLÓGICA DA MISSÃO
Elementos para uma Teologia
da Missão no Futuro

Por PROF. DOUTOR JOSÉ JACINTO
FERREIRA DE FARIAS





Actas do Simpósio sobre a Missionaço

«Tudo o que de bom e verdadeiro neles há, é considerado pela Igreja como preparação para receberem o Evangelho, dado por Aquele que ilumina todos os homens, para que possuam finalmente a vida.

Mas, muitas vezes, os homens, enganados pelo demónio, desorientam-se em seus pensamentos e trocam a verdade de Deus pela mentira, servindo a criatura de preferência ao Criador (cf. Rom 1,21 e 25), ou então, vivendo e morrendo sem Deus neste mundo, se expõem à desesperação final.

Por isso, para promover a glória de Deus e a salvação de todos estes, a Igreja, lembrada do mandato do Senhor: 'pregai o Evangelho a toda a criatura' (Mc 16, 16), procura zelosamente impulsionar as missões» (LG 16).

1. Sem dúvida nenhuma que vivemos hoje um tempo de encruzilhada, no qual é possível verificar-se a colheita do fruto maduro do processo de evolução da história na modernidade.

É hoje quase um lugar comum falar-se na crise dos valores como sintoma superficial de uma crise mais profunda que tem a ver com as raízes mesmas da nossa identidade quer como pessoas – e a crise não toca propriamente o conceito de pessoa, mas sim os seus mesmos fundamentos na sua referência originária ao humano enquanto tal do qual hoje se duvida –, não sendo de todos percebida a razão ou o caminho ou o percurso filosófico e cultural que levou a este estado de coisas, que tem implicações em todos os domínios do ser e do agir humanos, da ética, à economia até à política

Actas do Simpósio sobre a Missionação

e   relig o em geral e ao cristianismo e à teologia em particular. Poderíamos dizer que hoje vivemos uma crise generalizada e global do sentido, pois já não são apenas os teóricos que deste problema se ocupam, mas também o homem comum, o vulgar cidadão. A questão da crise é hoje um fen meno global.

Esta observa o acerca da generalizada crise dos valores não deve, porém, levar-nos apressadamente   conclusão de que não há valores. A crise não diz respeito   não existência de valores, mas sim aos critérios de discernimento acerca dos mesmos e da sua escala hierárquica, por um lado, e, por outro,   impossibilidade de os propor ou justificar na sua validade universal. E isto porque hoje cada qual é desafiado a descobrir e a constituir o seu universo de valores, no quadro de uma axiologia e de uma  tica claramente individualista, pois tudo depende da perspectiva a partir da qual o observador se encontra.

Podemos dizer que crises desta natureza talvez as tenha havido sempre na história. O que caracterizaria a nossa época não seria então a crise dos valores, mas a consciência da sua intensidade e universalidade, cujas raízes se encontram no processo de desconstru o da metafísica em geral e do pensamento ocidental em particular operado primeiro por Nietzsche, no séc. XIX e depois elevado a programa filosófico em M. Heidegger.

Nestes dois pensadores do que se trata, além do mais,   de instaurar o processo crítico   tradi o cristã e muito particularmente ao catolicismo, pela tentativa de demonstra o, relativamente bem conseguida, de que o cristianismo na realidade é um anti-humanismo. A modernidade, e aqui é especialmente o séc. XIX que deve ser considerado, representa um ataque sistemático, – pela via da crítica científica   relig o, dos estudos histórico-críticos das Escrituras, do estudo comparado das religiões e das ciências humanas, com particular destaque para a antropologia cultural e para a psicologia (psicanálise...), – ao cristianismo, pela demonstra o *científica* da vacuidade, da inutilidade e mesmo da natureza perigosa do cristianismo o qual, no dizer de Nietzsche, repre-

Actas do Simpósio sobre a Missionaço

senta a moral do ressentimento e dos escravos, a mais perigosa alienaço das consciências, em L. Feurbach e em K. Marx.

O agnosticismo, justificado filosoficamente por E. Kant, o positivismo cientista de A. Comte, o materialismo dialéctico de Marx e as teorias acerca da origem neurótica da religião e do cristianismo, na psicanálise, ilustram bem o clima cultural e filosófico no qual o labor teológico teve de se desenvolver na modernidade mais tardia.

A modernidade começou por ser a época da descoberta da centralidade antropológica, sendo saudada, no séc. XX, como a época da viragem copernicana do pensamento que institui o homem como centro e razão do universo. Nos ideais humanistas dos modernos as descobertas tinham em si mesmas um alcance simbólico epocal, porque representariam o processo de humanizaço do universo e de descoberta de novos mundos ao mundo, sendo o homem proclamado como cidadão universal. As ciências humanas surgiram aqui através da constituição de um *novo órganon* científico, que privilegia o método empírico e experimental sobre o método hipotético-dedutivo da concepção metafísica da ciência segundo o modelo clássico. Mas foi sol de pouca dura. A *Reforma protestante* veio lançar uma incurável inquietaço no coração humano incapaz de sair da sua miséria e impossível, mesmo por acção divina, de dela ser tirado, além de que opera a divisào no ocidente cristão, profunda e tragicamente dilacerado. No séc. XIX o materialismo dialéctico e a constituição dos movimentos comunistas de inspiraço marxista dividem o mundo em blocos antagónicos, cuja trágica calamidade é de todos conhecida; e a psicologia de inspiraço freudiana retira ao homem o controle da sua consciência e das suas emoções, ficando à mercê de pulsões instintivas que esvaziam de responsabilidade moral e, portanto, de liberdade, o pensar e o agir humanos. A modernidade que começara pela proclamaço apoteótica do humano assiste resignada e indefesa à sua morte, ao esquecimento do humano degradado a uma condiço inferior às plantas e aos animais, pois, como na etologia e no estudo comparado dos

Actas do Simpósio sobre a Missionação

comportamentos, em muitas escolas o paradigma de referência para estudar os humanos é o comportamento dos animais, pois, como defendem os seus teorizadores, nos animais é menor a influência perniciosa da cultura.

2. São compreensíveis historicamente as razões que conduziram a uma relação tensa entre a Igreja e a modernidade, porque, na verdade, pese embora todo o risco das simplificações, a trajetória cultural da modernidade foi no seu conjunto um movimento de afastamento dos princípios e dos ideais cristãos, em geral, e dos princípios e ideais do catolicismo, em particular. De facto, a relação tensa com a modernidade foi sobretudo com o catolicismo. Por isso não admira também, sobretudo depois da *Revolução Francesa*, que a acção do catolicismo no mundo, nas sociedades e nos corações, como se dizia, pelo menos nos meios próximos da devoção ao Coração de Jesus, tivesse sido pela *restauração* de uma ordem social, que passava por uma grande proximidade com o modelo monárquico de organização das sociedades e dos Estados. Sabemos que, no que diz respeito ao nosso tema, de uma renovada configuração da *teologia da missão*, a modernidade foi uma época de grande intensidade, sendo que o movimento e envio de missionários, das antigas ordens e das modernas, acompanhava o movimento das descobertas, num impulso que levava, portugueses e espanhóis, a levar a fé e o império às regiões e aos povos recém-descobertos, numa teologia da missão que se desenvolvia a partir da preocupação apostólica de *salvar as almas*. Esta preocupação pastoral e missionária de levar a fé e de salvar as almas bem depressa se organizou em torno da preocupação de *implantar a Igreja* nos territórios descobertos, de uma Igreja que evidentemente se modelava de acordo com o padrão latino-ocidental, o que mais tarde foi designado segundo a metáfora do *transplante das árvores*, ou seja, as jovens igrejas fundadas em terras de missão eram em tudo iguais às igrejas dos países de onde provinham os missionários, o que com o tempo levantou a suspeita de a Igreja ser uma entidade e uma grandeza

Actas do Simpósio sobre a Missionaço

que vinha de fora, claramente identificada com as potências coloniais.

Tudo se alterou a partir dos anos cinquenta, quando estudantes africanos na Europa, sobretudo em França, se começaram a interrogar – *Des prêtres noirs s'interrogent* – sobre a situação do cristianismo e da Igreja em África e sobre a legitimidade e a oportunidade de se pensar o cristianismo e a Igreja não a partir do ocidente, mas sim a partir de África (da Ásia, etc.), ou seja, sobre a plausibilidade, primeiro, e a possibilidade e mesmo urgência, depois, de se pensar um cristianismo *plural*, que não se dissesse apenas à maneira do ocidente civilizado cristão e branco, mas também colonizador, mas sim com as outras cores e sensibilidades, nomeadamente a negra, com a possibilidade de se pensar e viver o cristianismo a partir de outros paradigmas culturais, por exemplo, a *negritude*.

Um momento importante de tomada de consciência de uma nova teologia da missão foi o fenómeno iniciado nos anos sessenta e concluído na primeira parte da década de'70, a *descolonização*, em que a teologia africana toma progressivamente consciência de si mesma, quer na África francófona (esta da cariz mais culturalista ou questionando-se sobre o estatuto epistemológico de uma teologia africana com direito de cidadania no universo da teologia em geral) quer na África anglófona (esta mais virada para os temas políticos da teologia da libertação, paralelos à mesma temática na América Latina), quando a auto-determinação política e social era acompanhada da urgência de se pensar uma auto-determinação filosófica e teológica. Ficaram célebres os esforços de G. Tempels sobre a identidade de uma filosofia *banto* e os debates, sobretudo na Faculdade de Teologia de Kinshaza, sobre o perfil de uma teologia africana, a pensar-se na possibilidade e mesmo na realidade de alguém ser ao mesmo tempo *africano e cristão*.

Aqui há, naturalmente, uma grande variedade de propostas, sendo algumas bastante radicais, no sentido de uma *inculturação da teologia e do cristianismo* de rosto e de coração africanos, o que passava, analogicamente, por um pro-

Actas do Simpósio sobre a Missionaço

cesso de descolonizaço da teologia que deveria tornar-se independente da tradiço ocidental, incidindo as propostas, não tanto no plano do debate epistemológico, mas sim em torno de questões essenciais ligadas ao modelo eclesiológico para a África (Igreja Família), aos sacramentos (a importância cultural em África dos ritos de iniciaço e de passagem) e aos ministérios, entre outros.

Durante o Concílio Vaticano II a Igreja tomou consciência da importância da sua universalidade no espaço, pela presença significativa de bispos provindos de outros continentes que não apenas da Europa e durante o sínodo dos bispos sobre a Evangelizaço, os bispos africanos presentes fizeram uma importante declaraço sobre o modelo de teologia para África depois da descolonizaço, e que deveria ser já não tanto da *inculturaço*, um conceito que entretanto se esvaziara de sentido em virtude do abuso excessivo de uma concepço de cultura quase absolutizada, numa noço extrema de *inculturaço do Evangelho* que na realidade acabava por ideologicamente o domesticar, numa certa forma de uma teologia da *adaptaço* ou dos *pontos de contacto* ('pierres d'attente'), para adoptarem claramente o modelo da *incarnaço*, porque, na verdade, toda a missáo e, por conseguinte, toda a teologia, mesmo da missáo, outra coisa não deverá ser do que o esforço no serviço do mistério da *Incarnaço*, pois é no mundo contemporâneo tal como ele é, mesmo o africano com todos os seus paradoxos e com todas as suas contradiço, que o Verbo quer continuar a incarnar, sendo que esta *incarnaço* passa necessariamente pela *mediaço eclesial*. Servira para isso entretanto o próprio evoluir dos acontecimentos históricos no processo de descolonizaço o qual, um pouco por toda a parte, não apenas não trouxe para os povos a desejada liberdade e o desejado progresso, mas, pelo contrário, envolveu os povos em lutas de tal modo graves que a situaço actual é de longe muito pior do que antes, sendo então actualmente o continente africano no seu todo votado ao esquecimento, do qual e pelo qual ninguém se interessa. E então, surpreendentemente, os olhares voltam-se de novo para a Igreja a única que por este conti-

Actas do Simpósio sobre a Missionaço

nente, onde muito se sofre, se interessa. Por isso o modelo de teologia que hoje procura cultivar-se é o modelo da teologia da *reconstrução*, porque na verdade é de reconstrução que em última instância hoje se trata.

Um momento importante para a *teologia africana* e para a Igreja em África foi sem dúvida uma palavra de Paulo VI, em Kampala, quando proclama a *hora de África: África, chegou a tua hora!*...

O que queria o Papa com isto dizer? Que o futuro da Igreja se deslocava então para África, numa certa antecipação profética da desertificação actual da Igreja no Ocidente? De facto, são muitos os que pensam que o futuro da Igreja está no sul, em África, na América Latina e na longínqua Ásia!... Sinceramente, sobre este tema não partilho um entusiasmo tão convencido. E por isso, a minha interpretação desta célebre frase de Paulo VI não vai nesta direcção, mas sim no sentido de as Igrejas em África já terem entretanto atingido o grau de maturidade, de adulez, poderia dizer-se, metaforicamente, que as igrejas em África já passaram pelo rito de iniciação, já podem ser mães, já são de tal modo adultas na fé que podem e devem elas mesmas passarem a ser activas no sentido da missão: de comunidades evangelizadas, passarem a ser comunidades evangelizadoras, comunidades de missão.

3. E assim introduz-se na teologia um novo conceito de missão, sobretudo porque se torna problemática a distinção tradicional na teologia moderna acerca de *missões ad gentes*, ou *terras de missão*, tanto mais que no ocidente sobretudo europeu começa igualmente a questionar-se, a partir dos anos cinquenta, o regime de cristandade que entra em declínio em virtude do neo-iluminismo cultural e do galopante processo de descristianização da sociedade, de tal modo que começa já a falar-se então por exemplo da França como terra de missão. Começa assim a superar-se uma noção digamos assim geográfica de missão como os espaços não ocidentais que seria necessário *evangelizar*, para se pensar a missão como uma dinâmica essencial de todo o processo

Actas do Simpósio sobre a Missionação

de evangelizaço e de re-evangelizaço (sendo que já mais recentemente, sobretudo no pontificado de João Paulo II) começa a falar-se da urgência de uma *nova evangelizaço do ocidente que só residualmente pode ainda continuar a chamar-se cristão*.

O Concílio Vaticano II constitui um marco fundamental nesta nova consciência da teologia da missão, que tendencialmente se *des-europe za* ou *des-ocidentaliza* (sendo deste tempo, finais de cinquenta e inícios de sessenta, que começa a esboçar-se ensaios de uma teologia situada, em África, na América Latina e na Ásia, no conjunto dos vários projectos de uma teologia da libertaço, de uma teologia negra, de uma *teologia africana...*) e a sua novidade não consiste tanto no que diz (que é sempre o mesmo depósito da fé que a Igreja fielmente recebe e transmite de gera o em gera o), mas sim no modo como diz e no método que utiliza para o dizer. Dir-se-ia que, deste ponto de vista, o esforço ou o contributo do Vaticano II foi sobretudo hermen utico, de uma fiel e criativa e dinâmica aten o, como ficou consagrado na *Gaudium et Spes* aos *sinais dos tempos* (cf. GS 4). E trata-se de uma hermenêutica, obviamente *teológica*, pois tudo se procura entender a partir da luz de Cristo ressuscitado, o *Kyrios* pascal, mas que se orienta em duas dimensões que estão intimamente relacionadas na tradi o cristã, evidentemente, mas que o Vaticano II de um modo solene assume e consagrada: o princípio eclesiol gico, e o princípio antropológico, sendo que a compreensão que o Concílio propõe a respeito da Igreja e a respeito do homem no mundo, é simultaneamente a Palavra de Deus escutada em sintonia com a tradi o, como uma única fonte da teologia, e, por outro, a profunda convicço de que a fé eclesial é um dinamismo vivo que se celebra, porque é aqui e agora, na celebra o do mesmo e único mistério que tudo se diz.

No fundo a metodologia hermenêutica do Concílio está toda elaborada e articulada nas grandes *Constitui es* sobre a *Igreja (Lumen Gentium)*, sobre a Igreja e o mundo contemporâneo (*Gaudium et Spes*), sobre a *Liturgia (Sacrosanctum Concilium)* e sobre a Palavra de Deus e a Tradi o (*Dei*

Actas do Simpósio sobre a Missionaço

Verbum). Trata-se de uma hermenêutica teológica que articula, a partir de uma perspectiva *sacramental*, o mistério de Deus, o mistério de Igreja e o mistério/enigma do homem.

A importância dada na eclesiologia às *Igrejas locais* onde a *católica* acontece, porque é por elas que se acede e se celebra a *católica*, e por isso mesmo é que, numa tradição que remonta a Sto. Agostinho, podemos dizer que a *católica* precede *ontologicamente* a igreja local, mesmo se esta precede *empiricamente* a *católica* pois é na *Igreja local que nascemos e crescemos para a fé*, esta redescoberta da Igreja local, presidida pelo Bispo em comunhão hierárquica com todo o Colégio apostólica e a sua cabeça visível, o romano pontífice, onde em parte se corrige a centralidade talvez excessiva a que fora levado a afirmar, dadas as circunstâncias históricas do tempo, o concílio Vaticano I, esta redescoberta, insisto, permite descobrir a igualdade fundamental de todas as igrejas que são envolvidas na mesma dinâmica e na mesma vivência e tensão do Mistério: a Igreja no seu todo diz-se plenamente em cada uma das suas partes, e esta totalidade extensiva (no espaço e no tempo) e intensiva (nas vivências existenciais do humano enquanto tal) permite redescobrir que todas as Igrejas estão na sua hora, as do ocidente como as do oriente, as que se reúnem na Europa como as que se encontram em África, participando todas num *sint unum*, num só coração e numa só alma, como sendo, porque o são, uma pessoa só, *una mystica persona*. A *missão* faz parte intrínseca do mistério da Igreja, porque esta, com descreve a *Lumen Gentium* se situa na continuidade económica das missões trinitárias do Verbo e do Espírito Santo, de tal modo que a *missão* da Igreja, o ser enviada pelo seu Senhor, coloca-a, na totalidade hierárquica do seu ser, e na intensidade da vivência da santidade que toca cada um dos seus membros, em continuidade com o pensamento de Deus, que ao *pensar* disse o seu único *Verbum*, sendo que neste pensamento já estava desde sempre em Deus a *Igreja* como esposa (mãe e virgem fecunda) do *Cordeiro imolado* antes da criação do mundo. Por isso, o concílio declara que *toda a Igreja é naturalmente missionária* (cf LG

Actas do Simpósio sobre a Missionaçã

16-17; AG 5), no sentido de ser enviada sempre para o mundo, para os povos, para ser sinal e testemunha deste seu segredo, o de ser a comunidade escatológica que Deus sempre sonhou, podemos dizer, desde que pensou e sentiu que a sua *felicidade* estaria em conviver com os filhos dos homens (cf. Prov 8).

O Magistério pós-conciliar, sobretudo os documentos que resultam dos sínodos dos bispos sobre a *Evangelização* e depois dos sínodos dos bispos dos diversos continentes, vão todos eles afirmar, de um modo sinfónico, este princípio, de uma dinâmica missionária constitutiva e essencial de toda a Igreja, que desde a cabeça até aos mais simples dos seus membros, deve ser e sentir-se enviada em missão, e os documentos, já do concílio, em primeiro lugar, já os que resultam do sínodos e do magistério em primeira pessoa de João Paulo II, vão sublinhar a dimensão missionária do clero, dos leigos e dos religiosos, de tal modo que a *missão* e ser enviado em missão se tornou um aspecto irrecusável do ser cristão enquanto tal.

4. Paradoxalmente deve reconhecer-se que esta descoberta da natureza missionária da Igreja e de cada um dos seus membros, descoberta admirável, sem dúvida, esteve na origem, mesmo sem querer, da maior crise da teologia da missão e mesmo da consciência missionária da Igreja e dos cristãos. Porque, na verdade, como acontece quase com todas as coisas, o que é de todos não é de ninguém. Ora a verdade é que tradicionalmente quem alimentava vivo o sentimento missionário no interior da Igreja eram as congregações religiosas, de modo que, mesmo entre o povo de Deus, ser religioso era ser missionário, isto é, ser enviado para as terras longínquas de missão. Ora é simultânea a crise da vida religiosa na Igreja e a crise da consciência missionária, isto também em virtude da eclesiologia da Igreja local assumida quase na sua auto-suficiência.

Mas devemos também acrescentar um último factor catalisador desta crise, não diria apenas do entusiasmo missionário, mas até também do entusiasmo de ser cristão. Na ver-

Actas do Simpósio sobre a Missionaço

dade, mesmo sem querer, o movimento ecuménico e o diálogo inter-religioso tiveram alguns efeitos colaterais, nomeadamente, em alguns ensaios teológicos, o da relativizaço de todas as religiões e a perda do sentido da novidade do cristianismo na evoluço do sentimento religioso da humanidade, de tal modo que, em muitos dos nossos contemporâneos (e refiro-me muito concretamente ao espaço preciso da reflexão teológica) o *mistério da redença em Jesus Cristo* aparece como uma entre tantas possibilidades de salvaço, sendo de algum modo indiferente ser desta ou daquela, desde que se respeite alguns princípios da dignidade ética e se permaneça onde se nasceu, porque, mesmo na sua pressuposta elevaço, a religiào e o cristianismo são no fundo algo que está presente e que incarna numa cultura, e que a ela quase se reduz!

A este elemento devemos ainda acrescentar outro que agrava o problema do sentido e da consciência da missào, e que tem a ver com o ressurgimento do sentimento religioso no ocidente, com o desenvolvimento e expansào e multiplicaço do que se designa como *novos movimentos religiosos*, vulgarmente as *seitas*. Penso que não devemos ser ingénuos ao ponto de pensarmos que se trata de um fenómeno inofensivo. E isto porque penso que o ressurgimento do fenómeno religioso na forma que conhecemos (e que está a invadir África e a América Latina, os espaços geográficos onde o catolicismo está em expansào) se deve a um plano organizado de acço, num projecto claramente de cariz apocalíptico-missionário, mesmo se, do nosso ponto de vista, de sentido contrário, e que visa precisamente fragilizar e se possível anular a presença e a acço da Igreja católica no mundo, e que tem a ver com a assim dita *Nova Era* (New Age) e com a assim designada *conspiraço aquariana*, surgida na Califórnia, nos inícios da década de oitenta. Se unirmos esta nova ideologia aquariana, que conjuga com muita arte e seduçào, os princípios elementares da psicologia dos afectos e das emoções, com as ancestrais crenças na astrologia, com uma estética sedutora dos sentimentos, também com a protagonizaço do feminino e do tema matricial da terra mãe,

Actas do Simpósio sobre a Missionação

em termos de respeito pela natureza, nos diversos movimentos ecologistas, se conjugarmos isto com as novas tecnologias da comunica o, especialmente a *Internet*, então assistimos a este espectáculo de uma globaliza o da sedu o por uma vida serena e tranquila onde possa pensar-se a possibilidade, nem que isso passe pela narcotiza o das consciências, de um estado ed lico onde neste mundo a muitos títulos agressivo, o ser humano, como agora se diz, evitando o termo *homem*, encontre a paz, a própria felicidade.

A *teologia da missão* nos seus elementos clássicos e essenciais tem muita dificuldade em se situar neste novo contexto cultural. O relativismo ecumenicista dos caminhos da salvaço, todos iguais e que conduzem ao mesmo fim, e a mentalidade da *nova era* com a sua proposta de uma felicidade imediata que passa pelo *carpe diem*, na fruic o ext sica do instante, problematiza e hostiliza mesmo a proposta da Igreja que sabe que o seu caminho é o mesmo caminho do seu Senhor, ou seja o caminho que passa pela lógica da cruz, pelo desapego e desprendimento de si e das coisas, como caminho de purifica o, porque o amor que salva o homem e o mundo é o amor crucificado, o amor que morre de amor pelo amado, é a lógica do *Ecce homo*, do *Cora o de Cristo*, símbolo e expressão do amor humano e divino no qual se encontra o lugar de repouso de humano cora o.

5. O Papa João Paulo II estava claramente consciente desta nova situaço cultural na qual a Igreja se encontra e que de um modo lúcido diagnosticou na *enc lica Redemptoris Missio*, a evocar os 25 anos do decreto *Ad Gentes*, na qual chama a aten o para o arrefecimento do zelo missionário nas comunidades, provocado em parte quer por uma certa desertifica o espiritual das comunidades por terem perdido o seu primeiro amor, por terem perdido o sentido da sua novidade quer em parte pela sedu o sincretista da *nova era*, não se dando conta, porque entretanto o espírito crítico como que se perdeu, de um projecto que visa minar pelas bases o próprio cristianismo e mesmo o catolicismo, não pela via da persegui o, mas pela via dos *direitos huma-*

Actas do Simpósio sobre a Missionaço

nos, das igualdades, da não discriminação, do princípio da realização de si, da felicidade e da fruição extesiaca do instante. O projecto da conspiração aquariana no que ao cristianismo e à teologia da missão diz respeito, visa a sua total domesticação, reduzindo-os a um simples fenómeno cultural de algum interesse estético e museológico, e nada mais, por não se adaptar ao paradigma narcicista do ser humano (já não se diz homem) pós-moderno.

6. Neste contexto, como haveria de configurar-se hoje uma teologia da missão para o futuro? Deverá ser uma teologia que, inspirando-se nos princípios hermenêuticos do Concílio Vaticano II, relidos à luz da *Redemptoris Missio*, esteja atenta aos *sinais dos tempos*, e lê-los, como propõe a *Gaudium et Spes*, à luz de Cristo, no sentir e no coração da Igreja.

Na verdade as grandes linhas traçadas pelo Concílio sobre a teologia da missão continuam actuais, porque se inspiram no sentir profundo do coração da Igreja. De facto, na *Lumen Gentium* o concílio afirma a dimensão económica da missão da Igreja cujo modelo é a Santíssima Trindade, nas missões do Verbo e do Espírito Santo. A missão da Igreja, o ser enviada, diz a sua natureza, como criação escatológica do Verbo e do Espírito, e, portanto, tem a sua origem num acontecimento originário, o dom do Espírito Santo no Pentecostes, o dia inaugural da missão da Igreja, de anunciar o Evangelho a toda a criatura; por outras palavras, a dinâmica missionária da Igreja constitui-se segundo a lógica do testemunho, é essencialmente martirial: «Importa mais obedecer a Deus do que aos homens!... Somos testemunhas destas coisas» (Act 5, 29-32).

A missão da Igreja é por conseguinte uma participação na missão de Cristo, ou antes, é através da missão da Igreja que Cristo continua a ser o Senhor e o redentor do homem. A Igreja é o *corpo de Cristo*; o concílio fala de uma relação analógica entre o mistério da Igreja e o mistério da Incarnação (cf. LG 8).

Um dos princípios fundamentais da doutrina conciliar, afirmado repetidamente, é que a boa nova do Evangelho

Actas do Simpósio sobre a Missionação

vem curar, purificar e levar à perfeição os elementos de bondade que, em virtude da ordem da criação, se encontram nas culturas: tudo o que há de bom no coração dos homens e nas culturas é «purificado, elevado e consumado para glória de Deus, confusão do demónio e felicidade do homem» (AG 9; cf. LG 17).

Na *Redemptoris Missio* João Paulo II retoma as grandes intuições e os grandes princípios do Vaticano II, sublinhando, no novo contexto cultural no qual a Igreja se encontrava então, o já referido pós-modernismo cultural dos novos movimentos religiosos e da emergente ideologia eco-feminista da *Nova Era*, o princípio fundamental do cristianismo e da fé da Igreja, o seu segredo íntimo, de que Jesus Cristo é o único salvador do homem, e esse é o grande anúncio, a proclamação do evangelho por excelência, de que não há outro nome pelo qual o homem possa ser salvo, senão Jesus Cristo. As condições sociais actuais, sobretudo dos novos meios de comunicação social, abrem à Igreja novos horizontes de missão *ad gentes*, que já não são os que estão longe, mas os próximos, num mundo tornado sempre mais próximo e, paradoxalmente também, sempre mais dividido e afastado pelas novas fronteiras da incomunicação. Por isso, entre os caminhos da missão, João Paulo II insiste no caminho do testemunho de vida, dos cristãos individualmente e das comunidades, sempre mais convocadas a serem comunidades em missão.

No que se refere à *inculturação a Redemptoris missio* vai na linha da *teologia da encarnação*, quando afirma: «A Igreja *incarna o Evangelho nas diversas culturas e simultaneamente introduz os povos com as suas culturas na sua própria comunidade*» (RM 52). A Igreja aparece assim, como um espaço plural e aberto onde a variedade das manifestações não põe em causa a unidade, antes a enriquece, à imagem do que se dá no mistério da Santíssima Trindade, mistério de unidade e de distinção das divinas pessoas.

Sabemos como estes temas foram de novo retomados e recordados, no contexto do grande jubileu da Encarnação, pela declaração da Congregação para a doutrina da fé *Dominus Jesus*, que se centra toda ela, do ponto de vista

Actas do Simpósio sobre a Missionação

eclesiológica, na proclamação de que a Igreja é sacramento de salvação, *instrumento de mediação* para o encontro com Deus.

É evidente que, neste contexto de uma inteligência da Igreja em dinâmica missionária numa compreensão do mundo aberto e plural assumida como um dado de facto e como um valor dos tempos actuais, coloca-se sempre de novo o problema da *identidade do ser cristão no mundo*. No plano teórico, digamos assim, o que especifica o cristianismo é a vivência de uma relação discipular: somos discípulos de Cristo, somos cristãos, e este nome é toda a nossa honra e dignidade, como reconheciam os Padres, e significa sermos assinalados e configurados com o Mistério de Cristo, no realismo da sua cruz, da sua paixão, da sua morte e ressurreição. É o Espírito Santo, ao qual os documentos do magistério atribuem um papel fundamental na dinâmica missionária da Igreja, que recorda, revela e conduz os discípulos e a Igreja à Verdade, o Kyrios. Do ponto de vista prático, o que distingue o cristão são algumas, poucas atitudes, como ensinava já a Carta a Diogneto: os cristãos em quase nada se distinguem dos outros, a não ser nestas três coisas: não cometem adultério, não se divorciam, não praticam o aborto nem expõem os recém nascidos. Por isso, e pela espiritualidade que os anima como discípulos, são como que a *alma do mundo*.

Aqui está, nas suas linhas essenciais, o perfil de uma renovada *teologia da missão*, que será essencialmente marcada, assim o pensamos, por um profundo e hoje muito corajoso sentir com o coração da Igreja.

7. A concluir, podíamos então dizer que a actual globalização, processo irrecusável sem retorno, pode ser um instrumento providencial para adensar em nós o sentimento do catolicismo, de pensar e de sentir a partir do todo, em que todos, em comunhão, são como um só, e um só sente e pensa como um todo, precisamente como possibilidade de sentir em tempo real com todo o homem, em qualquer parte do mundo. *A teologia da missão* no futuro, seja ela praticada

Actas do Simpósio sobre a Missionaço

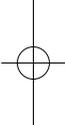
aqui como em África, será a memória crítica e profética do paradoxo da Cruz, como caminho da Igreja e como caminho do cristão, que será hoje e amanhã, como o foi sempre no passado, precisamente sinal de contradição, de crítica profética, de um estar no mundo sem ser do mundo, evocação de um outro sentir e de um outro pensar, de acordo com o Verbo que se fez o que nós somos para nós sermos o que Ele é; do Verbo que incarna hoje onde estiver o homem, seja ele branco ou negro, mas o encontro com o Verbo que é a Palavra que a teologia da missão pensa e diz, ou deve pensar e dizer, não é sempre uma palavra fácil de dizer e muito menos de escutar, porque é uma espada de dois gumes que põe a nu as fraquezas e as contradições do coração. Mas vale para a teologia da missão aquela palavra profética de João Paulo II aos religiosos, quando, na Vida Consagrada desafia os consagrados a narrarem a bela história que o Espírito quer ainda fazer, a história do futuro: «Vós não tendes apenas uma história gloriosa para recordar e narrar, mas *uma grande história a construir!* Olhai o futuro, para o qual vos projecta o Espírito a fim de realizar convosco ainda grandes coisas»⁹⁷; ou o mesmo convite do Papa, no início do terceiro milénio, a partir para o alto, - *duc in altum!* - na Igreja e em Igreja, na aprendizagem do discipulado que se recebe na *escola de Maria, a mulher eucarística.*

Mas para que isso aconteça será necessário ter de novo a coragem de ser e de pensar o mesmo, mas de um modo diferente.

⁹⁷ Vita Consecrata, 110.

Modelos de Missão na História

Por PROF. DOUTOR DAVID SAMPAIO BARBOSA



Actas do Simpósio sobre a Missionaço

1. Nota preliminar:

O título que aparece no programa para esta comunicação – *MODELOS DE MISSÃO NA HISTÓRIA* pede um esclarecimento prévio para que nos possamos entender. O percurso da fé, ligado sempre a pessoas e comunidades, teve muito a ver com a articulação entre fé e culturas. O enquadramento por parte de quem testemunhava/ anunciava no espaço cultural envolvente resultou quase sempre num enraizamento cristão perdurável no tempo e no espaço. Essa dinâmica deu-se de forma processual; daí ser legítimo pronunciarmo-nos em termos de modelos ou paradigmas ao constatarmos que na dinâmica evangelizadora, os agentes da Missão conheceram a fase da suspeição ou até hostilização, da proximidade e, finalmente, até de sínteses em expressões de fé e cultura. Evidentemente que o cristianismo, no seu itinerário relacional não se aculturou / inculturou sempre da mesma forma. As grandes sínteses de aproximação, expressas em significativas aderências à fé não aconteceram em todos os tempos e espaços do testemunho cristão. Os processos de suspeição, hostilização ou pouca aderência de alguns povos ao cristianismo são habitualmente omitidos pela história ou a eles se faz referência como paradigma duma Missão pouco conseguida.

Por trás de modelos encontramos sempre pessoas singulares e comunidades cristãs. A história que habitualmente aborda essas realidades destaca quase sempre as individualidades que de forma ousada e inovadora introduziram a fé em locais desconhecedores da mensagem cristã. Injustos seríamos se não tivéssemos também presente toda uma plêiade de gente, bem intencionada que, por condicionalismos vários, teve imensa dificuldade em ser compreendida no anúncio e, de consequência, escasso sucesso na Missão.

A palestra que me foi pedida não aponta para limites quanto ao tempo e espaço. Perante realidades tão abrangentes, necessário se torna impor limites quanto à matéria e à cronologia a percorrer. A exemplaridade que aqui evocamos e os percursos mais sinuosos da Missão por nós referi-

Actas do Simpósio sobre a Missionaçã

dos resultarão de opções de análise histórica que a crítica retém como a mais consentânea com exposições desta natureza. Por razões de tempo, demorar-me-ei pela especificidade da missão paulina e seus colaboradores, o monacato evangelizador da Europa e a posterior proposta de missão dos mendicantes, a missão no espaço da conquista e da descoberta e, já a partir do século XVII, num crescendo contínuo, enquadraremos a missão entre a vitalidade e as vicissitudes que a questionaram como parte constitutiva do testemunho cristão.

2. A Missão paulina:

Com o Apóstolo Paulo dá-se a helenização do cristianismo, associado a uma deslocação da Igreja para o Ocidente. Tudo se inicia com um processo de abertura que teve o seu começo na formação da comunidade nascente de Antioquia. Novos desafios se colocaram então a quem um tal processo iniciava. Tratava-se, então, de saber, se os novos aderentes, provenientes do mundo não judaico, se deviam submeter ou não às práticas mosaicas. Seria a fé na pessoa de Jesus Cristo o suficiente para a obtenção da salvação? Como enquadrar as pessoas gentílicas em comunidades onde a presença judaica cristã se entrometia pelo meio? As questões são levadas a Jerusalém. Ali, a comunidade (a Igreja), os apóstolos e os anciãos, pela voz de Tiago, assumiram uma inteligente solução de compromisso: os gentios convertidos abster-se-iam de carnes-alimentos sacrificados aos ídolos ou de animais por sangrar, podendo dessa forma participar nas refeições em comum. Abria-se assim o caminho da fé aos gentios; a fé na pessoa de Jesus Cristo deixava de ser uma crença judaica para se transformar numa fé universal.

Estas decisões terão reflexos inevitáveis no subsequente dinamismo evangelizador. Ao deixar a Palestina, a Igreja nascente encontrou-se com um imenso espaço – cultural e político – dependente de Roma. Tratava-se duma império que, no decurso do século primeiro se afirmava também como uma boa notícia, uma “boa nova”. Nesse imenso espa-

Actas do Simpósio sobre a Missionaço

ço fruía-se, efectivamente, uma unidade política, prosperidade económica e abertura mental⁹⁸. Por trás dessas realidades estava o *princeps*, o imperador, o *kirios* que gozava dum apreço generalizado – *Ave, Caesar, morituri te saluntant*.

É neste mundo que Paulo e seus colaboradores se introduzem como portadores também duma boa notícia, duma boa nova. Inicia-se, então, uma evangelizaço que não terá paralelo em aççoes similares que ocorrerão ao longo de séculos; será uma missão a partir de dentro: evangelizadores e evangelizados utilizam a mesma língua, estão inseridos na mesma cultura e fazem parte da mesma história. A açço de Paulo configura-se como uma missão orgânica, de convicço, onde o pendor estratégico e organizativo se apresenta mais como consequência que propriamente como vertente pedagógica previamente preparada⁹⁹.

É dentro deste contexto que Paulo de Tarso e seus colaboradores se singularizam por uma prática de testemunho e anúncio que terão reflexos meritórios na introduço do cristianismo no império romano. Deixam de parte o pendor campestre que persistiu no tempo de Jesus e dão-se a um anúncio no espaço citadino, onde, efectivamente, a vida do império se desenrolava. E já no tecido urbano, privilegiam a casa, a OIKOS, como futura estrutura-base da Igreja¹⁰⁰; decorrente disso, evita-se soverter o ordenamento social vigente no império; paradigma disso, importa referir, o posicionamento que assume perante o escravo onésimo e o lugar culturalmente atribuído à mulher no ordenamento da casa patriarcal romana, etc¹⁰¹. Evitaram extremismos de carácter moral; não se exige o arrancar de membros ou outras medidas de excepço. Esse conjunto de intuiçoes, postas em prática, tornaram, efectivamente, o cristianismo socialmente viável.

⁹⁸ PAVESE, Luigi, *Introducción a la teología patristica*. Estella: Verbo Divino, 1996, p. 246

⁹⁹ *Ibid.*, p. 213; 10 Palabras, *Religião*, p. 300

¹⁰⁰ MONASTERO, R. Aguirre, *La Iglesia del Nueve Testamento y preconstantiniana*. Madrid: Fundación Santa María, 1983, p. 21

¹⁰¹ SHERWIN-WHITE, Adrian, *O fundo romano do primitivo cristianismo*. In *CONCILIUM*, 7 (1967), 11

Actas do Simpósio sobre a Missionaçã

3. O monacato e a génese da configuração da Europa cristã.

O monacato, como mais uma forma de vida da existência cristã, foi, a partir do século IV, altamente interpelador para as inúmeras comunidades cristãs esparsas pelos territórios dependentes da tutela romana ou outras latitudes limítrofes. O monacato pre-beneditino conheceu inúmeras experiências, quer a Oriente quer a Ocidente. A evolução posterior dum eremitismo desgarrado para um cenobitismo ordenado trouxe nova vida àquela singular vida de experiência de fé e de vida cristã.

Bento de Núrsia, no seu percurso humano e espiritual, após uma fase de anacorese e de laura, avançou para uma vida de cenóbio com um grupo de anacoretas que se prouseram levar uma vida em comum. Propôs-lhes S. Bento uma Regra, os 73 capítulos, como subsídio dum itinerário de contínua conversão a Deus. Esse texto normativo, assumido directamente pelos monges, funcionará indirectamente como matriz espiritual para uma Europa numa fase de conversão, e será factor de civilização num espaço onde se estavam a dar profundas transformações.

Do mosteiro beneditino, associado a uma réplica de deserto idealizado para os seguidores dos 73 capítulos, dimanará uma exemplaridade religiosa e um conjunto de propostas para uma Europa inquieta. As grandes intuições de Bento de Núrsia, de apontar para os seus monges uma vida de itinerário para Deus, assentavam no primado da oração, na aceitação da obediência a um abade e na assunção da *opprobria*, o desprezível, isto é, o trabalho manual, próprio de escravos, e o intelectual, também, então, pouco considerado. Este ideal de vida, enquadrado num ambiente de grande estabilidade (STABILITAS LOCI), teve reflexos apreciavelmente positivos para a sociedade de então. Em termos práticos, o monacato beneditino apresentava-se como uma poderosa alternativa numa Europa em mutação. À questão religiosa, vivida intensamente por esses povos, propuseram os monges beneditinos o Deus dos cristãos como o deus mais forte; a isso foram sensíveis, dado que associavam as

Actas do Simpósio sobre a Missionação

vitórias militares às suas divindades; à questão económica, vivida aflitivamente por quem em contínuo movimento dependia da rapina e da extorsão, propôs-se-lhes a estabilidade e o trabalho, os únicos capazes de inverter o ciclo inevitável da dependência do alheio; à questão cultural, propôs-se-lhes a escolarização e a subsequente explicação do homem, da sociedade e do mundo. Religião, trabalho e cultura, caldeados pela exemplaridade monástica, estiveram na base duma Europa cristã; a liturgia, propiciadora duma oração individual e comunitária, associar-se-á aos momentos mais marcantes da vida individual e social de pessoas e grupos.

A missionação da Europa, após a queda do Império do Ocidente, em 476, não se deveu única e exclusivamente ao monacato pré-benedictino e beneditino; o próprio cristianismo, de cariz episcopal, soube também compreender as novas pulsações que então se colocavam à Igreja. Nesse sentido, poderá dizer-se que, em gestos de inovação e ousadia, num espaço onde o ordenamento imperial faltava, soube cuidar da cidade e empreendeu caminho da ruralidade em anúncio e testemunho cristão; foi dessa forma que monacato e igreja episcopal articularam uma frente de Missão, propiciando uma convivência aceitável entre romanidade e barbaridade.

4. Práticas medievais de missão:

A conversão do rei dos Francos, Clóvis, em 499, e a de Recaredo, rei dos Visigodos, no 3.º concílio de Toledo (589) tiveram repercussões razoáveis na Europa do tempo. Num período cronológico tão alargado, pode compreender-se que a missionação passou por pedagogias bastante diferenciadas. Às conversões individuais das elites do tempo, sucedeu, por vezes, uma conversão massiva por imperativo de normas régias ou imperiais onde o compulsivo se apresentou como expediente exclusivo.

É neste período e contexto histórico que surgem outras concepções sobre a prática do baptismo; emerge o conhecido VIR DEI que goza de fama especial e, nessa qualidade, com a cumplicidade da tutela desloca a administração do

Actas do Simpósio sobre a Missionação

baptismo dum ambiente comunitário para locais arbitrariamente escolhidos pela tutela. O aspecto social, comunitário e eclesial obnubila-se e cede perante a vontade dos que instrumentalizavam o baptismo para outros fins. Introduzia-se, então, o costume, aquando da conversão de príncipes – por razões de conflitos ou outros interesses – do rei vencedor acabar por aceitar ser padrinho de baptismo, significando com o gesto admitir no acto sacramental uma dúplice profissão de f : *FIDES DEI et FIDES REGIS*. Introduzia-se, assim, uma prática de incorpora o espiritual e política nos poderes que então se afirmavam¹⁰².

Numa Europa que continuava a converter-se ao cristianismo, não nos   possível avaliar em profundidade o que teria sido esse encontro com a fé. No primeiro mil nio, regra geral, pode dizer-se que o cristianismo teve uma aceita o razoável; transportava do império romano a grandeza do espaço, o pendor universalista e uma cultura apreciável; os povos, esparsos pela Europa, mostraram-se sensíveis a esses valores; numa fase posterior, e já num processo de redescobrimto de si próprios, apreciarão também as suas línguas e as suas culturas¹⁰³.

Fazer-se cristão era, de facto, aceder a uma religião universal, ligada a uma cultura e civiliza o. Esses condicionamentos irão ter repercussões em modelos de missionaço posteriores¹⁰⁴?

Nos séculos XI e XII, com o regime de Cristandade, numa Europa tutelada política e espiritualmente pelo papado, a Missão oscilou entre o confronto e a proposta de conversão; circunstâncias várias farão prevalecer entre os ocidentais a convicço de que o mundo islâmico devia ser enfrentado pelas armas; as cruzadas organizar-se-ão como resposta a esse paradigma. Associada a esse frente de confronto, persistiu em muitos a mentalidade de nada fazer em

¹⁰² FROHNES, H., Análises historico-critico de la misión. In CONCILIMUM, 134 (1978), 20-22

¹⁰³ COMBY, Jean, Para comprender dos mil a os de evangelizaci n. Estella: Verbo Divino, 1994, p. 45-46

¹⁰⁴ Ibid.

Actas do Simpósio sobre a Missionaço

ordem à conversão da população muçulmana. Desse tique não se furtaram os povos da península ibérica; razões de reconquista inicialmente e, mais tarde, já em território africano, irá prevalecer em muitos a convicção da inutilidade dum esforço nessa vertente evangelizadora.

A mentalidade bélica, e desprezo por outras minorias, particularmente a judaica, não foi aceite por todos. Francisco de Assis, integrando-se na 5.^a cruzada (1217-1221), parte para o Oriente com um propósito claro de se aproximar do sultão do Egipto para lhe propor a conversão ao cristianismo¹⁰⁵. Bem próximo de Francisco de Assis, pode ser referido o terceiro franciscano, Raimundo Lulo que se bate, no século XIII, por uma pregação e um diálogo doutrinal com essas minorias não cristãs.

O gesto de Francisco de Assis e as propostas de Raimundo Lulo irão ter reflexos na Igreja institucional. No concílio ecuménico de Vienne (França), em 1312, entenderam os padres ali presentes propor às principais universidades da Europa o estudo de línguas orientais significando com isso vontade de estabelecer contacto pacífico com povos islâmicos ou islamizados. Essa preocupação, num respeitável crescendo até ao período de Avinhão, teve efeitos moderados; a peste negra e a insistência na primazia da Igreja de Roma, expressa em ritos e costumes ocidentais, hipotecou, de facto, essa frente de boa vontade¹⁰⁶.

7. A missionaço nas zonas da conquista e da descoberta

A missionaço na zona da conquista e da descoberta, a partir do século XV, foi uma frente de acção praticamente circunscrita os reinos da península ibérica. As razões desse movimento continuam a concitar interesse por quem sobre esse período histórico se tem ocupado; o discurso não tem sido pacífico; de todos os modos, penso poder ser acompanhado por muitos se referir a persistente mentalidade de

¹⁰⁵ Ibid., p. 49-50

¹⁰⁶ COMBY, Jean, Para compreender... p. 64

Actas do Simpósio sobre a Missionação

cruzada em curso, a ânsia de poder, o espírito de aventura, a procura de espaços comerciais e a preocupação pela dilatação da f ¹⁰⁷. Tudo isso esteve presente, de forma desigual, nos que intervieram na gesta marítima e na ulterior ocupação de territórios que serão tutelados pelos reinos ibéricos.

A presença em terras de África, praticamente confinada a algumas praças fortes ao longo do mar, concitou certa cumplicidade entre o poder político e o acto de posse ou doação concedidos pelo bispo de Roma, na qualidade de DOMINUS ORBIS. As bulas papais referentes a África, mencionavam directa ou indirectamente o Islão como o adversário do cristianismo. O termo reconquista, utilizado nesses documentos, supõe a compreensão que então se admitia que a infidelidade (de África e do Oriente) tinha sido positivamente assumida¹⁰⁸. Não se excluia, de todo em todo, a preocupação de levar também a esses povos o anúncio da fé cristã.

Nas zonas da descoberta, particularmente a Ocidente, onde a presença islâmica não se observava, o título de posse, concedido pela autoridade pontifícia, associou-se a uma obrigação explícita de se proceder a uma missionação efectiva. Em termos práticos, a Missão irá justificar de forma abrangente a presença e a acção da potência colonizadora¹⁰⁹.

A missão deste período histórico tendeu para a uniformização; era, por assim dizer, o corolário dum poder político centralista que se afirmava progressivamente e duma Igreja

¹⁰⁷ FROHNES, H., Análisis histórico-crítico de la misión. In CONCILIIUM, 134 (1978), 23

¹⁰⁸ BARBOSA, D. S., A missão nos séculos XV e XVI. Condicionismos históricos de uma evangelização. In COMMUNIO, 3 (1990), 280

¹⁰⁹ O Regimento do governador geral do Brasil, aprovado em Almeirim em 17 de Dezembro de 1548, continha disposições relativas à cristianização dos índios; a esse respeito, afirmava o seguinte: "A principal cousa que me moveu a mandar povoar as ditas terras do Brasil, foi para que a gente delas se convertesse   nossa Santa Fé Católica (COUTO, Jorge, Estratégias e métodos de missionação dos jesuítas no Brasil. In A Companhia de Jesus e a Missionação no Oriente – Actas do Colóquio Internacional – 21-23 de Abril de 1997. Lisboa: Brotéria – Fundação Oriente, 2000, p. 71). Decorrente dessa disposição régia, os mandat rios dos soberanos nos territórios da conquista e da descoberta, devessem ter parte activa a fim de assegurar êxito nessas frentes de política ultramarina (LOPES, Maria de Jesus dos Mártires, A problemática da conversão ao cristianismo em Goa: os catecúmenos de Betim (séc. XVIII-XIX). In ANAIS DE ALÉM-MAR, III (2002), 278); FROHNES, H., Análisis histórico-crítica... p. 24

Actas do Simpósio sobre a Missionaço

que se impunha pelas doutrinas aprovadas em Trento. Tudo isso não impediu que a missão não fosse, efectivamente, multifacetada; isso se deveu aos métodos de missionaço, associados à própria natureza organizativa de cada Ordem presente no terreno, às culturas locais encontradas, aos diversos tipos de fixaço que o poder político arquitectou para cada território, à aculturaço (inculturaço) observável e possível nos locais da nova presença e, por razões óbvias, à resposta ou aderência da população nativa às novas propostas religiosas. Por todos os agentes da Missão, perpassava, então, a vontade de implantarem rapidamente o cristianismo nos novos territórios; a adesão lenta provocou cansaço e desalento, levando muitos a enveredar por processos nem sempre consentâneos com o respeito a ter pelas populaçoes nativas; proposta e coerço no anúncio da fé foram, então, de articulaço difícil; a opço pelo nativo nem sempre foi apanágio de quem, por causa dele, para lá se tinha deslocado¹¹⁰.

Essas ambiguidades entroncavam em parte numa ideia de Missão que a Europa cristã tinha forjado. Após experiências várias, alguns missionários e teóricos do direito natural (gentes) – Las Casas, Vitória, Vieira, etc. tentaram inverter métodos, atitudes e políticas pouco abonáveis para a população alvo da missão católica¹¹¹.

Ao encontro desse tipo de preocupação muito ajudou o dinamismo de expansão missionária para o Oriente; a proximidade com outras civilizaçoes e tradiçoes religiosas ali existentes (Índia, China e Japão) levou muitos agentes da Missão a apontar como metodologia de trabalho a “acomodaço” do cristianismo às culturas locais¹¹². Cronistas¹¹³ e

¹¹⁰ NANTES, Martinho de, *Relaço de uma missão no Rio São Francisco*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979 (2ª ed.), p. 4-10; 32-46

¹¹¹ COTE, R., *Pretensiones de exclusividad en la historia de las misiones cristianas*. In *CONCILIUM*, 155 (1980), 187

¹¹² COMBY, Jean, *Para compreender ...* p. 81

¹¹³ “... esta gente é boa e de boa simplicidade...” (Pêro Vaz de CAMINHA, *Nova do Achamento*. In *DIÁRIO DE NOTÍCIAS*, Suplemento de 3 de Março de 2000, p. 26); C.R. BOXER, *O império colonial português (1415-1825)*. Lisboa: Ed. 70, 1981, p. 98-99

Actas do Simpósio sobre a Missionação

mission rios¹¹⁴, desde o início do século XVI tinham-se admirados com os mundos que se lhes depararam. Estímulos locais, e não propriamente planos e estratégias preestabelecidas, determinarão vontade de adapta o do cristianismo às culturas encontradas. Iniciava-se, assim, um longo processo de encontro/ confronto com povos e culturas; procuraram-se, então, métodos e pedagogias apropriadas para o anúncio da fé, assumindo atitudes, comportamentos e valores que, na substância, não colidissem com a essencialidade do cristianismo¹¹⁵.

Esse esforço de adapta o aconteceu de forma desigual; no que concerne ao Oriente, tiveram mérito alguns membros da Companhia de Jesus na assun o de atitudes e comportamentos: trocaram a indumentária, procuraram credibilidade perante as elites locais e deram-se   explora o do factor novidade, em áreas apreciadas pela popula o chinesa, a saber, a matemática e a astronomia¹¹⁶. Perante as três correntes religiosas – o budismo, o taoismo e o confucionismo – que mediavam práticas de comportamento e religião, os jesuítas usaram de confronto no referente às duas primeiras; quanto ao confucionismo, aceitaram alguns aspectos, aparentemente não incompatíveis com o cristianismo romano. As elites locais, educadas e formadas na base de textos de Confucianos, mostraram-se agradadas por isso, dai a simpatia granjeada na corte imperial e no mandarinato em geral¹¹⁷.

A missão no Japão conheceu um percurso difícil desde a chegada dos primeiros missionários. Tradi es religiosas ali existentes e a fragmenta o do poder local foram obstáculos que os missionários contornaram com dificuldade. A tradi o da missão a Ocidente, onde o poder político facilitava a missão em curso, levou alguns missionários, a partir de Manila a propor um plano de ocupa o militar dalgumas cidades ou

¹¹⁴ “  este reino da China muito diferente de todos os reinos e províncias orientais e parece que entrando nele se entra num novo mundo” (Horácio Peixoto de ARAÚJO, Processo de aculturaço ... p. 88).

¹¹⁵ Ibid., p. 89-90

¹¹⁶ Ibid., p. 90

¹¹⁷ Ibid., p. 98

Actas do Simpósio sobre a Missionaço

territórios nipónicos, inclusive chineses, onde se pudesse organizar a expansão da fé e, em caso de hostilidade, servissem de locais seguros para os agentes da missão; nesse sentido, foi dirigida proposta e pedido a Filipe II¹¹⁸. Francisco Xavier que tinha introduzido práticas amenas de missão, e continuava a ser referência importante para a missionaço do Oriente, nunca se colocou do lado da opção militar. Felizmente, nada disso foi levado por diante.

A prática corrente da missionaço associou-se desde o início aos valores da cultura Ocidental¹¹⁹. Ao convertido, directa ou indirectamente, particularmente na Índia portuguesa, dava-se-lhe condições de favorecimento em territórios dependentes da coroa portuguesa; proporcionava-se-lhe a possibilidade de ascender na hierarquia social, o que localmente lhe era vetado pelo sistema de castas em vigor¹²⁰. Para além disso, os missionários procedentes da Europa, oriundos de Ordens diferentes, tiveram sérias dificuldades em articular uma metodologia de Missão, dissociada da sua espiritualidade e outras tradições ancestrais; decorrente disso, foi quase inevitável o eclodir de incompatibilizações e certas animosidades com membros de Ordens religiosas e clero local; os limites de áreas de missão e o estatuto jurídico precariamente definido pelo poder régio prestaram-se também a equívocos e a atitudes pouco dignas da caridade cristã¹²¹.

A adaptação missionária, que alguns membros da Companhia de Jesus começaram a implementar nas zonas do Oriente, não foi facilmente compreendida e acompanhada por outros missionários presentes naqueles territórios. O processo, incompreendido por uns e suspeitado por muitos mais, irá provocar a conhecida Questão dos Ritos Chineses, cujo desfecho foi, efectivamente, a inversão, suspensão e condenação daquelas formas inovadoras de aculturaço

¹¹⁸ Ibid., p. 108

¹¹⁹ MATTOSO, José, Raizes da missionaço portuguesa. In Actas da Missionaço Portuguesa e Encontro de Culturas, I. Braga: Fundação Evangelizaço e Culturas, 1993, p. 68

¹²⁰ MANSO, Maria de Deus, O cristianismo na Índia: da difusão ao confronto (séc. XVI e XVII) (texto policopiado), p. 10-11

¹²¹ Ibid., p. 13, nota 37

Actas do Simpósio sobre a Missionação

mission ria¹²². Regra geral deve dizer-se que a Missão deste período histórico, séculos XVI e XVII, na sua globalidade, insistiu numa prática espiritualista e sacramentalista. O almismo decorrente duma leitura que se fazia do concílio de Trento persistiu como objectivo e prática nas comunidades crist s¹²³.

8. A Missão entre a asfixia e a renova o (séc. XVII-XIX):

A Missão como gesta assinalável, particularmente expressiva após a conquista e a descoberta, associou-se desde o início às coroas ibéricas. O bispo de Roma cedo delegou nos monarcas a responsabilidade daquela frente de anúncio cristão; constituía-se, assim, o privilégio do direito de padroado para as zonas de missão, cabendo ao soberano o direito de apresenta o de bispos, cabidos, ordens e outros agentes de Missão a enviar para aqueles os territórios. O rei tornava-se formalmente o chefe responsável pela Miss o¹²⁴.

O sistema de delega o propiciou um reconhecido vigor missionário nos séc. XV e XVI; vivia-se profundamente a convicço de se estar ao serviço da *salvaço das almas*¹²⁵ e da *implanta o da Igreja* como institui o visível de salvaço.

Nas primeiras décadas do século XVII, debatiam-se em Roma outras metodologias e formas de presença da Igreja em terras de Missão. Em ordem a introduzir novos dinamismos, fundou-se em Roma a Congrega o da Propaganda Fide (1622)¹²⁶ para coordenar um modelo de Missão

¹²² ILOPES, Ant nio, História da Província Portuguesa da Companhia de Jesus. In A Companhia de Jesus e a Missionaço no Oriente – Actas do Colóquio Internacional – 21-23 de Abril de 1997. Lisboa: Brotéria – Funda o Oriente, 2000, p. 38-39

¹²³ MOLINARI, Franco, I tabu della storia della chiesa moderna. Torino: Marietti Editori, 1973, p. 43

¹²⁴ JEDIN, Herbert, Chiesa della fede chiesa della storia. Brescia: Morcelliana, 1972, p. 685-687; John BAUR, 2000 Anos de Cristianismo em África. Uma História da Igreja africana. Lisboa: Paulinas, 2002, p. 42

¹²⁵ NANTES, Martinho de, Rela o de uma missão no Rio São Francisco. São Paulo: Companhia Editora Nacional (2  Ed.), 1979, p. 20

¹²⁶ DICCIONARIO DE MISIOLOGIA. Estella: Verbo Divino, 1997, p. 131

Actas do Simpósio sobre a Missionaço

expurgado de práticas ambíguas e com objectivos claros de universalizar essa nobre missão da Igreja; na centralização que se pretendia, procurava-se uma plataforma de Missão mais abrangente, capaz de flexibilidade e de agregar outros agentes, mormente o clero diocesano que muito poderia contribuir para o revigoramento da actividade missionária da Igreja. A fundação do Seminário das Missões Estrangeiras em Paris para o clero diocesano (1660)¹²⁷ foi já o reflexo desse espírito de abertura que tanto se pretendia para a missionaço da Igreja.

O espírito das luzes que emergia por toda a Europa, com elites intelectuais atentas e críticas, acompanhava com atenção as querelas levantadas pela questão dos Ritos chineses; por razões de racionalidade e pouco apreço por dogmas e orientações do cristianismo romano acabaram por questionar a razoabilidade da Missão da Igreja em territórios onde se professavam outras religiões. Partindo dum discurso teórico que Deus a todos se revelava, e na certeza dessa convicção, aproveitaram o momento para demolir a credibilidade da Igreja, com consequências nefastas para a actividade missionária da Igreja.

Após a Revolução francesa e o período conturbado que se lhe seguiu, perante uma Igreja, aparentemente moribunda, deu-se um surto fundacional de famílias religiosas que colocaram novamente a tarefa missionária da Igreja como frente prioritária dum cristianismo exemplarmente vigoroso. Os regimes liberais, que se consolidavam por toda a Europa na segunda parte do século XIX, lidaram mal com os regulares e com a Igreja institucional; um missionário francês, reflectindo a situação da mãe pátria, pronuncia-se do seguinte modo: "Dizeis que a Igreja está a morrer(...). (...) ouço continuamente dizer que as velhas nações da Europa não querem saber do cristianismo e se deixam levar para a apostasia. Lamento muito, pensando em vós. Não quereis já sacerdotes (...); não quereis já religiosos (...); não quereis já religiosas (...); que não fiquem ai; enviai toda essa gente

¹²⁷ Ibid., p. 499

Actas do Simpósio sobre a Missionação

abnegada que vós não quereis e que, talvez, dela não sois dignos. O mundo da Missão chama-a e recebe-a de braços abertos; não faltam aqui pobres para cuidar, gente para instruir e nações para civilizar¹²⁸.

Globalmente, pode dizer-se que a Missão continuou no período liberal com os constrangimentos que nos países da Europa se faziam sentir sobre o mundo dos regulares. De todos os modos, é bom reconhecê-lo, que a política decorrente do expansionismo europeu em relação a África e ao Oriente, viu com certa complacência as missões cristãs como parceiro estratégico dum imperialismo serôdio que se apropriava do resto do que politicamente era ainda repartível nessas latitudes geográficas. E como, então, se lançava a mão a tudo, sem despudor via-se também a actividade missionária como factor de ocupação territorial. A Conferência de Berlim, em 1855, ao internacionalizar a questão africana, reconheceu a importância das Missões como instrumento de civilização; decorrente disso, quiseram-se obrigar os signatários a nada obstar a esse género de actividade, independentemente da nacionalidade ou da confessionalidade¹²⁹.

A par dessa movimentação política, registava-se com agrado uma abertura enorme em amplos sectores da Igreja para as emergentes necessidades da Missão; os apelos que de lá chegavam, interpelavam e calavam fundo em muitos corações; um laicado atento organizou-se e muitos foram os que se deixaram sensibilizar pela tarefa missionária da Igreja; nessa frente prioritária encontramos monges, mendicantes, clero secular, congregacionistas e um laicado empenhado na Missão; é justamente neste período que ganha particularmente visibilidade a Irmã missionária que traduz a sua consagração a Deus em territórios missionários: era, efectivamente, a mente e o coração a introduzir qualidade e vitalidade no testemunho cristão. O modelo de missão que prevaleceu neste período, e que irá praticamente até ao início do segundo con-

¹²⁸ COMBY, Jean, Para compreender dos mil ... p. 188

¹²⁹ GONÇALVES, Nuno da Silva, Aspectos da mentalidade missionária portuguesa nos séculos XIX e XX. In BROTÉRIA, 151 (2000), 434

Actas do Simpósio sobre a Missionaço

flito mundial, será o de uma Igreja generosa, mas ainda envolvida numa cultura de autoridade, hermeticamente fechada quanto à proximidade a outras culturas ou outras expressões religiosas; estavamos ainda perante uma igreja que se afastava com dificuldade dos antigos e novos poderes coloniais; esse género de cumplicidade explicará em parte o uso e o abuso do proteccionismo político, o paternalismo na pedagogia da missão, a infantilização de pessoas e grupos num processo de dependência de bens que, só a partir do exterior, colmatavam carências aparentemente incontornáveis.

9. Conclusão:

Em jeito de conclusão, e daquilo que expusemos, penso ser imperioso referir as intuições marcantes do apóstolo S. Paulo na introdução do cristianismo em vastas zonas do império romano; a pedagogia que adoptou na forma de entrar na cidade e na casa romana, com o respeito possível de todo um ordenamento vigente, foram linhas de acção que muito contribuíram para tornar o cristianismo socialmente viável. Após a queda do império do Ocidente, a Igreja institucional assumiu a responsabilidade dum ordenamento que soçobrara com a queda do império; demonstrou, então, proximidade com as populações urbanas e compreensão pelo nomadismo bárbaro que acabou por acolher e compreender. Nas grandes movimentações que estavam a acontecer, e ao encontro de povos tão diversos, avançou o monacato de tradição beneditina, levando a fé, a cultura e a civilização a inúmeras populações que se mostraram sensíveis às propostas daqueles monges evangelizadores.

Após a conquista e a descoberta, a Europa entrou em contacto com outros mundos; foram realidades interpelantes para uma Europa que persistia ainda numa quietude medieval. O imperativo da salvação das almas a muitos movimentou para essas novas latitudes¹³⁰. Começava, então, a Missão do período moderno. A generosidade muitos e a

¹³⁰ BRÁSIO, António, O espírito missionário de Portugal na época dos descobrimentos. In Lusitania Sacra, V (1960/61), 101-120.

Actas do Simpósio sobre a Missionaçã

pressa de outros fez eclodir um modelo de Missão com múltiplas pedagogias na área da Missão. Já no século XVII, como expressão dum crescendo vital nesse sector importante da vida da Igreja, Roma avocou a si, por meio da Propaganda Fide, a coordenação dum modelo de Missão mais abrangente: sem anular os agentes do passado, criou condições para que o clero secular pudesse fazer também a sua opção pela missionaçã.

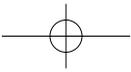
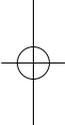
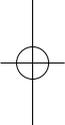
A abrangência da responsabilidade pela Missão alargou-se após a crise iluminista, a Revolução francesa e os movimentos liberais. A tradição dos mendicantes, o entusiasmo do clero da Propaganda Fide e, de percepção recente, o mundo laical foram estímulos para fundadoras e fundadores disponibilizarem tantos congreganistas para as novas frentes da Missão. Desses, registre-se como iniciativa inovadora, a entrega corajosa da mulher para o anúncio da Boa Nova. De facto, a Irmã missionária foi a figura típica da missionaçã do século XIX. Ninguém, nas primeiras décadas do século XIX, poderia imaginar que a Igreja, aparentemente moribunda, pudesse vir a exteriorizar manifestações de tanta vitalidade.

A obra da Propagaçã da Fé, impulsionada por Paulina Jaricot (1822), teve reflexos positivos no despertar da Europa para a Missão. Polarizou, sobretudo, a sensibilidade laical para essa urgência da Igreja; a oraçã e a generosidade material passaram a fazer parte da vida de muitas famílias cristãs. Aos agentes tradicionais, associava-se agora o povo de Deus naquela frente de anúncio cristão.

Quando Pio XI, na homilia de Pentecostes de 1922, interrompeu a leitura do texto, tirou o solidéu e estendeu-o a prelados, sacerdotes e fiéis ali presentes, pedindo uma ajuda material para as Missões, todos compreenderam que a Obra evangelizadora da Igreja pedia mobilizaçã efectiva de todo o povo cristão. A partir desse momento, a particularidade da Missão deixou de estar sectorizada ou relegada para tempos especiais. Tomou-se definitivamente consciência que ela era parte constitutiva da vida cristã. Era o coração da Igreja que se abria (e abre) e se entregava (e se entrega) carinhosamente por toda a humanidade.

A MISSÃO NA CHINA

Por D. ARQUIMÍNIO RODRIGUES DA COSTA,
Bispo Emérito de Macau



Actas do Simpósio sobre a Missionaço

Neste nosso trabalho, tomamos o termo "Missão" no seu sentido mais restrito, para indicar a evangelizaço dum povo onde a Igreja local ainda não se encontra plenamente constituída e consolidada, mas tende para esse objectivo.

Se a história é a mestra da vida, também as vicissitudes por que passaram as Missões católicas na China encerram grandes ensinamentos para todos nós. Por isso, parte desta nossa exposiço incidirá sobre o historial da actividade missionária naquele país. Procuraremos resumir o que a história nos diz a este respeito a partir de meados do século XIX, deixando para trás a época áurea da missionaço naquele país, protagonizada pelo Pe. Mateus Ricci e pelos outros missionários que o acompanharam ou lhe sucederam (1).

Propomo-nos focar os seguintes pontos: transformaço das Missões na China em Igrejas locais; as culturas e os seus reflexos na evangelizaço do povo chinês; situaço actual da Igreja naquele país; e, finalmente, o espectacular renascimento religioso daquele povo nos últimos tempos.

I. Transformaço das Missões estrangeiras em Igrejas Locais

Este processo começou, em força, a partir do pontificado de Bento XV e incidiu sobre a formaço do clero nativo e o seu papel na evangelizaço dos seus concidadãos. Hoje, é verdade assente que as Missões estrangeiras devem ter como objectivo a formaço de Igrejas locais com clero e Bispos nativos. E a lógica de João Baptista, precursor de Cristo: "É preciso que Ele cresça e eu diminua". Isto, porém, que para nós é claro, não o era para os missionários de meados do século XIX e princípios do século XX. Vejamos porquê.

Eles eram, todos ou quase todos, de origem europeia. E a Europa daquela época construía novos impérios através da aquisiço de colónias na África e na Ásia. Neste ambiente, era natural que os missionários, homens do seu tempo, provenientes, em geral, do continente europeu, fossem influenciados pela mentalidade então dominante, que tinha como evidente a superioridade dos ocidentais com relaço

Actas do Simpósio sobre a Missionação

aos outros povos. É certo que a limitação numérica de missionários europeus face às necessidades da evangelização, os levava a formar sacerdotes nativos, mas parecia-lhes imprudente e arriscado dar ao clero local uma responsabilidade igual à dos missionários vindos de países cristãos.

Há ainda outra razão subjacente à atitude negativa de muitos missionários do último quartel do século XIX e princípios do século XX a respeito da necessidade de desenvolver um clero nativo. Trata-se da espiritualidade daquele tempo. Dominava então na Igreja uma ideia demasiado individualista da salvação e um conseqüente esquecimento da dimensão comunitária de toda a vida cristã. Isto impedia os missionários de compreender a necessidade de inserir os cristãos convertidos em comunidades eclesiais completas, assistidas por sacerdotes e Bispos nativos. O importante era dar aos neófitos uma formação suficiente para eles poderem receber a grata através dos sacramentos. Partindo desta convicção, era natural considerar o clero local apenas como um auxiliar importante, mas não absolutamente necessário.

Finalmente, a própria maneira de estruturar as Missões católicas contribuía para desfocar a realidade. No fim do século XIX, os países de Missão encontravam-se divididos em territórios eclesiásticos, cada um dos quais era confiado a uma Congregação Religiosa ou a um Instituto Missionário. Somente os membros daquelas organizações podiam missionar naqueles territórios; e o Vigário ou Prefeito Apostólico devia pertencer àquelas instituições. A este sistema deu-se o nome de "Comissão". O objectivo era a unidade e continuidade da acção missionária.

A princípio, esta orgânica produziu óptimos resultados. Com o tempo, porém, ela deu origem a uma atitude mental distorcida, que o Delegado Apostólico na China, D. Celso Costantini, descrevia nos seguintes termos: "As Missões, concebidas como colónias religiosas, pertencendo a tal ou tal Instituto, criaram nos missionários uma mentalidade particular, que designamos como feudalismo territorial. Os arquivos da S. Congregação para a Propagação da Fé estão cheios de documentos a esse respeito".

Actas do Simpósio sobre a Missionaço

Esta perspectiva não favorecia o desenvolvimento dum clero diocesano nacional e contribuiu para que os sacerdotes locais fossem considerados como um clero de segunda classe, destinado apenas a auxiliar os Missionários Apostólicos, vindos de países cristãos.

Tal mentalidade opunha-se claramente as directrizes da Santa Sé, sobretudo a partir da criação da S. Congregação para a Propagação da Fé em 1622. Esta Congregação publicou vários documentos referentes a formação do clero nativo, mas "tais instruções...encontraram muitas dificuldades e, até meados do século XIX, deram resultados muito pouco satisfatórios".

Nessa altura, a opinião dos missionários sobre este assunto dividia-se em duas tendências: uma, muito hesitante e reticente, quanto ao clero local e a sua promoção a cargos de responsabilidade; outra, mais corajosa, que era representada por nomes como Libermann, Luquet, Gabet, Comboni, Lavigerie e outros. A Santa Sé vai apoiar esta última tendência, sobretudo a partir de Bento XV.

É nesta conjuntura que se evidencia, em Pequim, a figura do Pe. Vicente Lebbe. Em carta a um amigo, ele expõe a sua ideia pessoal de quebrar com o passado o mais cedo possível e de fazer dos convertidos na China, cristãos cem por cento chineses, com o seu próprio sacerdócio nativo, incluindo o episcopado. Este missionário foi o grande advogado da criação dum episcopado nacional na China. A expressão mais clara do seu pensamento encontra-se numa notável carta dirigida em 1917 ao seu Bispo D. Reynaud, da qual foi enviada uma cópia a S. Congregação para a Propagação da Fé. Nessa carta, depois de ter examinado os argumentos correntes a favor e contra o estabelecimento dum clero nativo completo, conclui: "Chegou a hora de se fundar a Igreja nacional, viva, fecunda, que será o fermento na massa, carne da carne do povo, sangue de seu sangue... única viável e que possui em germen as promessas do futuro. Dessa Igreja já não estamos nas preparações remotas, mas no momento das preparações próximas, decisivas, concretas. Se quisermos fundá-la, os meios prudentes, fáceis, gradativos não faltam: basta querer".

Actas do Simpósio sobre a Missionaçã

Dois anos depois, em 1919, Bento XV assinava a encíclica *Maximum Illud*, que foi, até aquela altura, o documento mais eloquente e mais autorizado em favor da criação dum clero autóctone completo, incluindo o episcopado. Foi feito um estudo paralelo da encíclica de Bento XV e dos escritos do Pe. Lebbe e o autor deste estudo conclui dizendo: "Este confronto ano permite mais duvidar de que havia em Roma um "dossier" Lebbe e que Bento XV devia tê-lo diante de si quando escreveu a sua encíclica".

Homem de larga visão, o Pe. Lebbe vivia muito a frente dos seus contemporâneos. Por isso, tornou-se sinal de contradição entre os missionários da China. Em consequência dessa situação, ele afastou-se, em 1920, daquele país e só para lá voltaria sob a autoridade dum Bispo chinês, em 1926.

O primeiro passo para a criação duma Igreja local na China foi dado por Bento XV, ao encarregar a S. Congregação para a Propagação da Fé de erigir Seminários Regionais nas Missões, capazes de dar aos Padres chineses uma formação suficiente, habilitando-os a serem, não apenas auxiliares dos Missionários Apostólicos, mas sacerdotes em pé de igualdade com eles. Um bom Seminário em cada diocese ou Vicariato Apostólico seria um ideal irrealizável em vista da falta de pessoal qualificado e de meios económicos; ao contrário, se vários territórios conseguissem reunir, em comum, um corpo de professores qualificados e lhes garantissem um número suficiente de alunos, estaria resolvido o problema. A voz do Papa foi ouvida e começou-se a trabalhar nesse sentido, mas com resultados pouco satisfatórios, como se vê pela insistência de Pio XI na sua encíclica *Rerum Ecclesiae*, publicada em 1926. Nesse documento, o Sumo Pontífice retomava as palavras do seu antecessor Bento XV e acrescentava: "O que foi iniciado por alguns, nós não só desejamos, mas queremos e ordenamos que seja feito de maneira análoga por todos os que estão a frente das Missões".

Infelizmente, a fundação de Seminários Regionais ano foi acompanhada por uma mudança de mentalidade por parte dos missionários europeus, psicologicamente incapaz-

Actas do Simpósio sobre a Missionação

zes, até então, de conceber um clero nativo que não fosse um auxiliar subalterno. Hoje, a distância de tantos anos, é-nos difícil compreender que a raça ou a nacionalidade possam justificar precedências ou privilégios entre os representantes dum único sacerdócio. De resto, o Direito Eclesiástico nunca previu, entre os clérigos, outras precedências que não fossem as da função e da idade. No entanto, houve uma espécie de fundamento jurídico para a precedência dos missionários estrangeiros sobre o clero nativo. A Santa Sé tinha concedido aos obreiros evangélicos por ela enviados um certo numero de privilégios, entre os quais o título de "Missionário Apostólico". Por esse motivo, eles vieram a considerar-se como pertencendo a uma categoria superior a dos sacerdotes nascidos em países de Missão. Para aqueles missionários estrangeiros, a evangelização dos povos não cristãos era assunto da Santa Sé e dos seus Missionários Apostólicos, ajudados, eventualmente, por sacerdotes locais.

Na sua encíclica *Maximum Illud*, Bento XV manifestara-se contra esta subalternização do sacerdote nativo, mas foi somente em 1924 que um decreto da S. Congregação para a Propagação da Fé revogou o privilegio referente a precedência dos Missionários Apostólicos com respeito aqueles que não tinham esse título.

Mesmo depois dessa revogação, Pio XI julgou necessário lembrar algumas verdades que hoje todos nós julgaríamos evidentes. Ouçamos o Santo Padre: "...Não podeis admitir que os Padres indígenas sejam colocados de alguma forma em categoria inferior e entregues somente aos ministérios mais humildes... Que não se faça nenhuma diferença entre missionários europeus e indígenas e que não haja entre eles nenhuma distância, mas sejam unidos por um respeito comum e uma comum caridade".

Muitos missionários estrangeiros desta época, apesar da sua grande virtude e do seu zelo pela conversão dos gentios, não podiam deixar de considerar inoportuna e imatura a atitude dos Sumos Pontífices. E o que transparece muito claramente dum documento da S. Congregação para a

Actas do Simpósio sobre a Missionação

Propagação da F e, de 23 de Maio de 1927, dirigido aos Superiores dos Institutos Missionários que trabalhavam na China: "Esta S. Congregação sabe que, em muitos Vicariatos da China, se observam cuidadosamente as instruções referentes a promoção do clero indígena a cargos elevados... Novidades desta ordem, que transmito ao Soberano Pontífice, sempre lhe são agradáveis. Mas a alegria do Santo Padre foi...empanada pela tristeza, quando lhe foi comunicado que alguns missionários estrangeiros, imbuídos de antigos preconceitos, não obedecem de todo o coração as disposições da Santa S e e não cooperam com toda a sua alma em p -las em prática; mais ainda, alguns não têm receio de afirmar que os documentos apostólicos a respeito da elevação do clero indígena a postos elevados só se referem a casos especiais e tais documentos estão longe da realidade e da verdade".

Apesar de todas as resistências e hesitações, a Santa S e não desistiu. Neste contexto, assumiu particular importância a nomeação do primeiro Delegado Apostólico para a China, D. Celso Costantini. Totalmente identificado com as directrizes da Santa S e, ele começou por nomear dois sacerdotes chineses para o cargo de Prefeitos Apostólicos. Depois, convocou o primeiro Concílio Nacional, realizado em Shanghai em 1924. Muitas questões importantes foram discutidas neste Concílio; e a impressão dominante que se tinha era de que tinha chegado o dia do Episcopado nativo na China.

Em Fevereiro de 1926, aparece a encíclica *Rerum Ecclesiae*, na qual Pio XI lembra que, se as directivas da Igreja a respeito da formação do clero nativo forem fielmente seguidas, nada impedir  que os sacerdotes formados sejam colocados à frente de paróquias e dioceses quando estas forem constituídas. Ao longo dos meses seguintes, seis sacerdotes chineses são colocados a frente de Vicariatos Apostólicos e Pio XI convida-os a vir a Roma receber de suas próprias mãos a ordenação episcopal, que se realizou em São Pedro do Vaticano, a 28 de Outubro de 1926, festa dos Apóstolos São Simão e São Judas.

Com esta atitude corajosa de Pio XI, foi transposta uma

Actas do Simpósio sobre a Missionaço

barreira importante e o futuro da Igreja não só na China, mas em todos os países de Missão, ficou definitivamente orientado: **passou-se da época das Missões estrangeiras para a das Igrejas locais (2).**

II. Missão e culturas

Hoje, parece evidente que uma coisa é o Evangelho e outra, totalmente diferente, é a cultura própria de cada país. Nos fins do século XIX e princípios do século XX, tal evidência não aparecia aos missionários da China, provenientes do Ocidente. O tempo criara entre o cristianismo e a cultura europeia uma espécie de simbiose, de tal modo que parecia praticamente impossível ser cristão sem adoptar a cultura ocidental. Esta mentalidade encontra-se tanto entre católicos como entre protestantes daquela época. Uns e outros pensavam que era necessário reproduzir, no mundo ano cristão, não só a mensagem do Evangelho, mas também as formas práticas que o cristianismo tomara no Ocidente. Para a maior parte dos missionários, o resultado final da acção evangelizadora seria a criação dum tipo de cristianismo semelhante ao nosso, num ambiente não muito diferente daquele em que vivíamos no Ocidente. Parecia evidente, naquela altura, a identificação entre "civilização cristã" e "civilização ocidental". Diante da expansão colonial do Ocidente, os europeus pensavam que não podia existir outra civilização além da sua. Ouçamos a este propósito o Pe. Lubac, que depois foi Cardeal: "O orgulho das nossas máquinas e das nossas armas tornou-nos injustos para com os outros povos e as estreitezas duma educação que pretendia dar-nos a única cultura humana, fecharam-nos a inteligência para as belezas que o homem tinha criado sob outros céus". Formado nesta mentalidade, o missionário ocidental achava normal partir para difundir a "civilização", ao mesmo tempo que difundia a fé cristã.

Ora, o carácter cristão da civilização ocidental iria provocar severas críticas, em vista das duas guerras mundiais provocadas pelo Ocidente e da evolução descristianizante que

Actas do Simpósio sobre a Missionaçã

se notava naquela parte do mundo. Além disso, as colónias dominadas pelo Ocidente iriam reivindicar o seu património cultural e criticar os estrangeiros por lhes terem imposto um imperialismo cultural ainda mais agressivo que o imperialismo político. Dada a simbiose entre religião e cultura, a rejeição duma levaria também a rejeição da outra, por se tratar de realidades estrangeiras, importadas do Ocidente.

Felizmente, a Igreja reencontrou a linha das suas tradições missionárias autênticas, sobretudo a partir do pontificado de Pio XI. Na China, depois da questão dos ritos no século XVIII, os católicos estavam proibidos de participar nas cerimónias em honra de Confúcio, através das quais se exprimiam a fidelidade às tradições antigas e a lealdade para com a Pátria. Tais cerimónias, segundo a versão oficial, tinham carácter religioso e eram supersticiosas. Por isso, os convertidos chineses foram proibidos de nelas participar. Com o decorrer dos anos, porém, a situação evoluiu, dando a esses ritos um carácter meramente civil e não religioso. E então pôs-se o problema: Porque manter, por razões que o tempo tinha tornado caducas, proibições que não permitiam aos católicos tomar parte em manifestações da vida nacional? Este problema pôs-se primeiro na Manchúria, quando os Japoneses ali criaram um Estado conhecido pelo nome de Mandchukuo. Ali, o governo tornou obrigatório o culto oficial de Confúcio. Tendo os responsáveis das Missões consultado a S. Congregação para a Propagação da Fé sobre a participação dos católicos naqueles ritos, foi-lhes respondido que eles próprios estudassem o assunto e depois informassem a Santa Sé. Eles assim fizeram. Consultaram o Governo local sobre o seu parecer acerca do carácter (religioso ou civil) daqueles ritos. Tendo o governo respondido que aquelas cerimónias eram meramente civis, não tendo nenhum carácter religioso, a hierarquia local estabeleceu regras sobre a participação dos católicos nas honras prestadas a imagem de Confúcio nas escolas, a participação dos mesmos nas cerimónias oficiais nos pagodes, etc.. Assim, foi revista a antiga disciplina e as novas disposições foram aprovadas pela Santa Sé em 1936.

Actas do Simpósio sobre a Missionação

Pio XII estendeu a toda a China as decisões tomadas para a Manchúria. O mesmo Pontífice aboliu o juramento até então exigido aos sacerdotes nacionais e estrangeiros no Império chinês e nos reinos e províncias adjacentes. Esse juramento tinha como objecto o repúdio dos ritos chineses, considerados, até então, como supersticiosos.

Como dizia Pio XII, "o missionário... não tem como missão transplantar a civilização propriamente europeia para os países de Missão, mas de dispor os povos, que por vezes disfrutam duma civilização milenária, a escolher e a assimilar os elementos de vida e de costumes cristãos, que devem harmonizar-se naturalmente e sem dificuldade com toda a cultura sadia...".

Não há, portanto, razão para que um chinês, tornando-se cristão, abandone o tipo de civilização própria do seu povo. Ao contrário, ele deve permanecer fiel a esta civilização, para vivificá-la, a partir de dentro, pelo espírito de Cristo. Por sua vez, o missionário devem esforçar-se por depor o seu carácter estrangeiro, como fizeram, entre tantos outros, João de Brito na Índia e Mateus Ricci na China (3).

A este propósito, lembro-me da atitude do Cardeal Yu-Pin, o segundo Bispo chinês elevado a púrpura cardinalícia. Nos encontros realizados em Taipei no âmbito da Federação das Conferencias Episcopais da Ásia, o referido Cardeal, que presidia às reuniões dos Bispos daquela zona, começava sempre por uma longa e vibrante introdução, censurando muitos dos missionários ocidentais por não terem sabido distinguir entre o que era superstição e o que era lídima cultura chinesa. Ele não escondia o seu apreço pela atitude dos Jesuítas, que, no tempo de Mateus Ricci, haviam trabalhado por realizar uma verdadeira inculturação do cristianismo na China. Na óptica do Cardeal, a questão dos ritos chineses viera travar este processo, que só seria retomado na década de 1930, com a reabilitação dos referidos ritos, considerados agora como cerimónias meramente civis. Para a condenação daqueles ritos, contribuiu, em larga escala, a animosidade entre as várias Congregações religiosas que trabalhavam na China. É de notar que, antes daquela condenação, os

Actas do Simpósio sobre a Missionação

Jesuítas defendiam o carácter meramente civil das cerimónias em honra de Confúcio e dos antepassados. Era essa também a opinião do Imperador. No entanto, prevaleceu a opinião contrária junto da Santa Sé e os ritos chineses foram condenados como supersticiosos.

III. Situação actual da Igreja na China

É de todos conhecida a existência de dois ramos da Igreja católica neste país: a chamada Igreja do Silêncio, que não se quis separar da obediência ao Papa e que, por isso, tem sido e continua a ser ferozmente perseguida pelas autoridades (4); e a Igreja Oficial, que se proclamou independente da Santa Sé e é dominada pela Associação Patriótica, criada pelo governo, gozando apenas dum grau limitado de liberdade religiosa. Ainda hoje, há Bispos, sacerdotes e simples fiéis, pertencentes à Igreja do Silêncio, que foram condenados a prisão e/ou a trabalhos forçados pelo simples facto de terem celebrado a Eucaristia em casas particulares. Os actos do culto católico só são permitidos pelo governo nos templos pertencentes à Igreja Oficial. E, como os membros da Igreja do Silêncio não querem nem podem servir-se desses templos, só lhes resta celebrar os actos do culto em casas particulares. Para o governo, que tudo deseja controlar, tal comportamento é ilegal e implica a prisão e/ou a condenação a trabalhos forçados. Tudo isto é eufemisticamente designado como reeducação do povo.

Tal é, ainda hoje, na China, a situação da Igreja católica, dividida, praticamente, em duas Igrejas. Como vimos, nem a Igreja Oficial é plenamente livre. Prova dessa situação é o facto de os documentos do Concílio não poderem ser publicados em chinês, a não ser depois de expurgados de tudo o que se oponha à política do governo; por exemplo, o que se refere ao aborto directamente procurado, à jurisdição universal do Sumo Pontífice sobre toda a Igreja, a nomeação dos Bispos, etc.. Numa visita que fiz ao Seminário de Shé-Shan, na zona de Shanghai, notei que ali o Direito Canónico não fazia parte do programa de estudos. Não me disseram por-

Actas do Simpósio sobre a Missionação

quê. Mas o motivo é evidente: é que esta disciplina contém muitas normas contrárias à política do governo chinês. O actual Bispo de Hong Kong Dom José Zen, antes da sua nomeação para Coadjutor daquela diocese, costumava deslocar-se periodicamente à China continental, a fim de leccionar Teologia nos seminários da Igreja Oficial. Tudo isto terminou em virtude das críticas do referido Bispo contra a política de Pequim relativamente a Hong Kong.

A atitude do Governo chinês com relação à Igreja Católica é uma reacção contra certos comportamentos do passado por parte de muitos missionários estrangeiros. De facto, é de todos conhecida a associação de muitos deles as potências ocidentais que fizeram guerra à China e lhes impuseram tratados injustos.

Nesses tratados, há cláusulas referentes aos missionários e à protecção que lhes devia ser concedida pela França. Os cristãos chineses podiam apelar aos cônsules estrangeiros contra as decisões das próprias autoridades. Os tribunais chineses, quando lhes era apresentado um caso em que entravam cristãos, tinham sempre receio da intervenção do missionário e dos cônsules estrangeiros. Se algum missionário ou algum cristão era perseguido ou morto, o governo chinês era obrigado a pagar indemnizações. Praticamente, as Missões na China actuaram, muitas vezes, como um Estado dentro do Estado. Daí, a atitude do governo chinês para com a Igreja católica, por ele considerada como uma Igreja ligada ao colonialismo e como a ala cultural da invasão da China levada a efeito pelas nações ocidentais (5).

Foi isto, precisamente, o que me disse, em Pequim, o Chefe do Departamento para os Assuntos Religiosos. Respondi que, no passado, tinha havido, da parte de muitos missionários estrangeiros, certas atitudes reprováveis, com as quais nem nós, católicos, podemos concordar. Acrescentei que tudo isso eram coisas do passado e que hoje existe na Igreja católica uma nova mentalidade totalmente diferente.

Retorquiu o meu interlocutor que não era tanto assim, porque, ainda hoje, havia na Igreja católica duas atitudes

Actas do Simpósio sobre a Missionaçã

com as quais a China não podia concordar. Primeira: que a Igreja católica tenha relações diplomáticas com Taiwan e não com Pequim. Segunda: que a Igreja católica interfira nos assuntos internos da Igreja chinesa.

A propósito, convém recordar que Roma estava disposta a transferir de Taiwan para Pequim o seu representante diplomático, contanto que Pequim aceitasse o relacionamento normal entre a Santa Sé e a Igreja na China, como sucede no resto do mundo. Pequim não aceitou a proposta e a questão entrou num verdadeiro impasse. O nó da controvérsia encontra-se, portanto, na intransigência de Pequim em aceitar o relacionamento entre a Igreja Universal, representada pelo Papa, e uma Igreja particular, como é a Igreja na China. Para Pequim, o facto de o Papa nomear um Bispo para uma circunscrição eclesiástica dentro da China é uma interferência nos assuntos internos da Igreja chinesa. Foi por isso que Pequim reagiu tão fortemente quando a Santa Sé nomeou D. Domingos Tang, de saudosa memória, para a arquidiocese de Cantão.

A intransigência de Pequim agudizou-se ainda mais com a recente beatificação de vários mártires chineses. No entanto, a contrastar com este quadro sombrio, vários factos parecem anunciar melhores dias para o futuro, a prazo mais ou menos longo.

IV. Perspectivas para o futuro

Não há dúvida de que se assiste a um verdadeiro renascimento religioso na China. Trata-se duma realidade totalmente oposta aos ideais das autoridades comunistas. Esses ideais estão concretizados, em miniatura, numa zona moderna da cidade de Shanghai, conhecida pelo nome de Pudong. É uma espécie de Nova York chinesa. Parece não haver, no mundo, companhia estrangeira que não tenha ali o seu escritório. Nesta zona de Shanghai, cheia de arranha-céus, modelo da China do futuro, como a idealizam as autoridades comunistas, não há um pouco de espaço para uma igreja ou um templo. E, se em outras cidades, os fiéis de uma ou outra

Actas do Simpósio sobre a Missionaço

religião conseguiram governar-se com uma estatueta, diante da qual queimam incenso, ou com uma mesa para a celebração da Eucaristia, ali, em Pudong, não há lugar para as divindades do passado, mas apenas para o novo "deus", que se chama "Socialismo com Características Chinesas". Nesta nova zona de Shanghai, como na nova China, parece ter havido uma perfeita passagem do materialismo histórico e dialético de Marx, para o materialismo do comércio e do consumo. Com uma constante: Deus ali não entra.

Apesar de tudo – e era aqui que eu queria chegar –, segundo estatísticas de chineses Protestantes, mesmo em Shanghai e noutras cidades costeiras, que são as zonas mais desenvolvidas do país, há um aumento anual de cristãos que vai dos 10 aos 13%. Entre eles, há um grande número de profissionais e empresários que se interrogam sobre o sentido da vida, perguntando se a existência humana se reduz apenas a uma carreira centrada na busca do dinheiro e da prosperidade material.

Também a nova China deverá confrontar-se com o regresso de Deus. De resto, analisando os mais de 50 anos de comunismo na China, é preciso admitir que a maior falência da política chinesa não foi tanto o Grande Salto em Frente, com os seus trinta milhões de mortos pela fome; nem foi tanto a Revolução Cultural, com o caos por ela provocado; mas foi, sobretudo, a política religiosa. Há 50 anos, o partido comunista chinês profetizou o fim iminente dos cultos religiosos, tal como, em Portugal, Teófilo Braga predissera, em 1910, o fim do cristianismo no nosso país dentro de duas gerações. Em Portugal, como sabemos, a profecia falhou; e na China também. Neste país, o número de membros das varias religiões cresce de dia para dia. Segundo as estatísticas oficiais, há na República Popular da China 100 milhões de aderentes às cinco religiões reconhecidas pelo governo: Budismo, Taoismo, Islão, Catolicismo e Protestantismo. Tal número, porém, refere-se apenas as comunidades oficiais, registadas e controladas pela "Associação Patriótica".

Aos 100 milhões indicados, devem juntar-se, vários milhões de Protestantes não oficiais, subdivididos em diver-

Actas do Simpósio sobre a Missionaçã

sas denominações; oito milhões de católicos subterrâneos, pertencentes à chamada Igreja do Silêncio; diversos milhões de Muçulmanos e de Budistas no Tibete; os membros das religiões não reconhecidas pelo governo: Hebreus, Indus, Baha'is, Cristãos Ortodoxos e os sequazes do culto Falun Gong. Também se devem juntar a estes números os aderentes escondidos entre os membros do partido, do exército e da burocracia. Se acrescentarmos os Budistas e Taoistas sem nenhuma filiação, mas que frequentam os templos uma ou outra vez por ano, a conclusão a que, pelos menos, 60% da população chinesa permanece ligada a alguma forma de religião. O facto é espectacular, se pensarmos que, desde há mais de 50 anos, tem havido na China um tremendo bombardeamento ideológico, ao qual se devem juntar a marginalização social dos crentes, as campanhas anti-religiosas, as perseguições, o encarceramento, os trabalhos forçados, as torturas físicas e psicológicas e as condenações à morte.

A sobrevivência das religiões nestes 50 anos é atribuída, sobretudo, à força da família chinesa, que compreende o respeito pelos anciãos, educadores das novas gerações, e a comunhão espiritual com os antepassados. Mas o renascimento religioso é atribuído também ao inevitável resvalar dos ideais comunistas para a corrupção, a violência gratuita e os privilégios. A desilusão face ao Marxismo e a aridez do materialismo estão entre as causas deste regresso do povo chinês a religião. Hoje, é muito comum que os "Guardas Vermelhos", desiludidos com os seus chefes actuais, inquietos pelas violências passadas de que se sentem responsáveis, se aproximem das religiões tradicionais ou do cristianismo para encontrar "paz e harmonia". Sobretudo o cristianismo, com a sua capacidade de perdoar todo o mal, de amar os inimigos e de dar sentido ao sofrimento humano, é um caminho fascinado e único, que muitos chineses preferem as religiões tradicionais.

Um exemplo concreto de desilusão face ao comunismo é o caso dum militante comunista conhecido pelo nome de Huang Zheyou. Nascido em 1932, membro do partido durante trinta anos, pode ver a parábola decrescente dos ideais de

Actas do Simpósio sobre a Missionaço

Mao Tse Tung. Até ao fim, esperou por alguma reforma, enquanto se dedicava, de alma e coração, ao serviço do povo. Faleceu de cancro em 1988. Durante dezenas de anos, foi escolhido como "operário modelo", assistindo, ao mesmo tempo, ao alastrar da corrupção entre os membros do partido. Nos seus últimos dias de vida, no hospital, era visitado por um grupo de católicos. A quem lhe fazia notar que, para os comunistas, as religiões são, o "ópio do povo", ele dizia: "Eu preciso desse ópio".

A causa desta desilusão é que tanto o marxismo como o capitalismo estão atentos às estruturas e aos projectos, mas não ao indivíduo. A busca dum fundamento para o valor da pessoa humana leva intelectuais e estudantes a investigações filosóficas e a comparações com o Ocidente. Assim, vêm a descobrir que, no fundo, também nos ideais iluministas da Revolução Francesa, há uma herança cristã. É este o motivo pelo qual muitos estudantes universitários escolhem dedicar-se ao estudo das religiões, sem qualquer utilidade prática sob o ponto de vista profissional. É a religião que atrai como nunca, sobretudo no Natal e na Páscoa. Nessa altura, as igrejas enchem-se de jovens, muitos dos quais nem são cristãos. A curiosidade leva-os a entrar nas igrejas. Depois das funções, começam as perguntas acerca disto e daquilo: "Porque é que o nascimento de Cristo a um acontecimento tão importante? Que diferença há entre o nascimento de Cristo e o nascimento de Buda?" Alguns, insatisfeitos ou inquietos, começam a frequentar as aulas de catecismo.

Também em Macau, é costume, sobretudo no Natal e na Páscoa, entrarem os não cristãos nas nossas igrejas e permanecerem até ao fim a observar as cerimónias. Alguns deles, sem saberem o que fazem, até vão receber a comunhão, imitando o que fazem os católicos. Por isso, antes da distribuição da Eucaristia, o celebrante costuma avisar que os não baptizados não devem receber o corpo do Senhor.

O problema das visitas às igrejas é tão importante que o presidente Jiang Zemin, há alguns anos, chamou a atenção para a poluição espiritual vinda do Ocidente e obrigou as

Actas do Simpósio sobre a Missionaçã

Associações Patrióticas a emitir bilhetes para permitir a entrada nas igrejas apenas aos cristãos conhecidos e registados como tais.

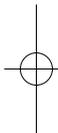
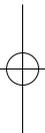
A torrente irreprimível das religiões deixa consternado o governo comunista chinês. O presidente Jiang Zemin, para ligar mais estreitamente o partido à sociedade em mudança, sugeriu que não só os capitalistas, mas também os crentes pudessem tornar-se membros do partido. Num encontro sobre religiões, em Dezembro de 2001, ele confessou que "as religiões existirão no socialismo ainda por muito tempo". E mesmo depois de ter inculcado o ateísmo do partido, acrescentou: "Pedir às religiões que se adaptem ao socialismo não significa pedir ao pessoal religioso e aos crentes que abandonem a sua fé". No mesmo período, Pan Yue, vice-director do Ofício Estatal para as Reformas Estruturais, pediu com energia que o partido abandonasse a visão marxista da religião como "ópio do povo". É evidente que há confusão e oposição dentro do partido: nos dias seguintes, Pan Yue foi criticado e o discurso de Jiang Zemin não foi publicado na íntegra. Jiang Zemin, que confessou ter lido a Bíblia e o Corão, chegou a sublinhar a importância da religião para a arte, a cultura, a moral e o altruísmo social. Apesar disso, continuam as prisões e as torturas para os membros da Igreja do Silêncio e de todas as religiões ou cultos que recusam submeter-se ao controlo do partido, o único verdadeiro "deus" do governo comunista. De facto, para impedir a autonomia das religiões, o partido – arriscando-se ao ridículo – continua a propor-se como instrumento de ortodoxia, entrando em diatribes religiosas, dando regulamentos sobre o modo de ensinar o Corão, indicando que rito usar na eleição dos "Lamas" do Tibete, mostrando quais as seitas "boas" e quais as "más". E tudo isto, feito por uma liderança que se define como atea (6).

Caros amigos, chegamos ao fim da nossa exposição. É evidente que ela é apenas uma gota de água no oceano. Mas o que fica exposto é suficiente para nos dar uma ideia de como a Providência, através das vicissitudes humanas,

Actas do Simpósio sobre a Missionaço

vai preparando na China uma conjuntura social mais propícia ao desenvolvimento da índole religiosa do povo chinês. E não há dúvida de que um dos principais beneficiários desta situação é o cristianismo, ao qual não tem faltado, naquele país, a prova do sangue, concretizada em tantos mártires e confessores da fé. Até isto, porém, nos dá a esperança de melhores dias para o futuro, porque, como diz Tertuliano, "sangue de mártires é semente de cristãos". De resto, por cima das causas segundas, está a Causa Primeira, que tudo dirige para os Seus fins providenciais. Por isso, como afirma Jacques Maritain, é sempre Deus quem escreve a história, quer para isso se sirva dum anjo, quer se sirva dum demónio.

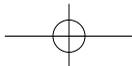
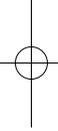
-
- (1) Cfr. Relação da Grande Monarquia da China, pelo Pe. Álvaro Semedo, S.J., II Parte: Da Cristandade da China, pg.289 ss.
 - (2) Cfr. Nova História da Igreja, Volume V, pp. 186ss.
 - (3) Cfr. Ibid., pp. 218ss.
 - (4) Cfr. Os Mártires Católicos do Século XX, por Robert Royal, pp. 405ss.
 - (5) Cfr. Nova História da Igreja, Volume V, pp. 201 ss.
 - (6) Cfr. Cina, Rinascita Religiosa, pelo Pe. Bernardo Cervella.



O diálogo inter-religioso no contexto da missão *ad gentes*

Por PROF. DOUTOR PETER STILWELL





Actas do Simpósio sobre a Missionação

Serei, talvez, o único orador desta sessão sem experiência directa da missão ad gentes. Mas aceitei intervir sobre o diálogo inter-religioso no contexto da missão ad gentes, por ser docente de História e Teologia das Religiões e responsável, no Patriarcado de Lisboa, pelo Departamento para as Relações Ecuménicas e o Diálogo Inter-religioso.

A questão que me é proposta não é abstracta. Pelo contrário, como nos lembra João Paulo II na sua Encíclica *Redemptoris Missio*, ela é hoje uma parte constitutiva da prática missionária ad gentes, na medida em que esta, naturalmente, se dirige a pessoas e culturas para lá das fronteiras da tradição cristã.

Vejamos a actualidade da questão.

O encontro das religiões

A globalização e a migração em grande escala que vêm caracterizando os nossos dias explicam, em parte, por que hoje falamos do diálogo inter-religioso como o não faríamos cinquenta ou sessenta anos atrás.

Diz um documento recente da Santa Sé sobre as migrações, intitulado, de forma muito bela, *A caridade de Cristo para com os migrantes* (Maio de 2004), que: “as migrações hodiernas constituem a maior movimentação de pessoas de todos os tempos. Nas últimas décadas este fenómeno, que envolve actualmente cerca de 200 milhões de seres humanos, transformou-se em realidade estrutural da sociedade contemporânea”.

Destes 200 milhões que se calcula estarem em movimento sobre o planeta, uns fogem de conflitos, outros procuram uma vida económica mais desafogada, outros ainda movimentam-se por causa do comércio e alguns retiram-se em final de vida para locais de clima mais aprazível. A organização do mundo, das culturas e das religiões a que nos tínhamos habituado sofre com isto uma alteração drástica.

Por vezes comenta-se que os europeus superaram há mais de quatrocentos anos os limites do seu continente, e que lançaram uma rede de contactos e de relações económi-

Actas do Simpósio sobre a Missionação

cas apoiada de perto na projec o do seu poder político e militar. E acrescenta-se que o Cristianismo aproveitou e, com o seu espírito missionário, motivou essa expans o; pelo que há muito se confrontou com outras tradi es religiosas.

  verdade. Mas como afirma Raimon Pannikar a respeito do diálogo com o Hindu simo, na última edi o revista do seu livro *O Diálogo Intra-religioso*¹³¹, houve diversas fases nesse processo. A primeira, foi a que levou os ocidentais a darem-se conta da existência de grandes sistemas religiosos inteiramente alheios às tradi es bíblicas e cristãs. É curioso observar como a própria palavra “religião” s  começou a ser usada no sentido genérico lhe atribuímos – como na expressão “História das Religiões” – por altura dos Descobrimentos. Provavelmente, porque foi só então que o Ocidente se apercebeu da existência de sistemas religiosos alternativos ao seu. Poder-se-ia perguntar porquê s  nessa altura, se há tanto tempo os cristãos do Ocidente conviviam com comunidades judaicas nas suas cidades e mantinham numa rela o conflituosa com o Islão ao longo das suas fronteiras. Talvez porque a Cristandade ocidental não via no Juda simo e no Islão sistemas alternativos, mas formas incompletas ou deformadas da fé cristã. O Juda simo, por não ter aceite Jesus como o Messias e ponto culminante da revela o bíblica; o Islão, por questionar a divindade de Cristo e o Mistério da Santíssima Trindade. Foi só perante os grandes sistemas religiosos da Ásia que o Ocidente ter-se-  dado conta de que havia formas de religiosidade sem os contornos conhecidos das tradi es abraâmicas.

Esta percep o era, naturalmente, eurocêntrica e fruto da reac o de missionários e comerciantes ao enfrentarem pela primeira vez sistemas de valores e práticas religiosas inteiramente estranhos. Se podemos falar de diálogo inter-religioso nesta fase, da parte dos cristãos ocidentais ele parece ter-se reduzido, na maior parte dos casos, ao estudo da língua para melhor traduzir a mensagem cristã ou estabelecer laços comerciais.

¹³¹ The Intra-religious Dialogue, Paulist Press, New York 1999.

Actas do Simpósio sobre a Missionação

Vale a pena lembrar que, na transição do séc. XIX para o séc. XX, no auge portanto dos impérios coloniais, quando a Grã-Bretanha exercia o seu domínio sobre a Índia e a considerava a “jóia da coroa” imperial, só um em talvez cem mil indianos terá tido contacto directo com um europeu. E a proporção não era muito diferente noutras colónias. Como se imagina, o impacto cultural e religioso da presença europeia, nessas circunstâncias, e o diálogo que suscitou foi de alcance muito limitado. Na perspectiva europeia, pensávamos o mundo nosso e pintávamos os mapas das cores dos nossos impérios. A perspectiva do lado de lá, porém, era bem diversa. Os interesses estrangeiros que se faziam sentir nos corredores do poder local, apoiados numa evidente superioridade administrativa e militar, eram na realidade marginais ao quotidiano económico, cultural e religioso da grande massa da populações nativas.

A viragem foi-se dando à medida que as potências europeias estenderam o seu domínio sobre a estrutura política dos povos colonizados, reforçando a sua presença pela integração de funcionários nativos como quadros médios e superiores da administração local. Para isso, era necessário formá-los no sistema de ensino ocidental, britânico, francês ou português, e reintroduzi-los como advogados, juizes ou funcionários públicos ocidentalizados. Gerou-se, desse modo, uma nova elite nativa desintegrada do seu contexto social e cultural de origem, mas sem acesso pleno ao mundo ocidental, uma vez que a sua etnia, cultura e religião eram vistas como inferiores às dominantes na metrópole da potência colonial. É neste contexto que, a partir dos finais do séc. XIX, se assiste a um renascimento de religiões não cristãs como o Hinduísmo e do Islão. Promovido por pessoas de uma classe média independente, ele irá desenvolver-se em duas vertentes: a que se empenha de forma crítica na modernização da tradição cultural e religiosa, em diálogo com os valores ocidentais da liberdade, da dignidade humana e da democracia; e a que se desenvolverá no sentido dos nacionalismos e fundamentalismos hoje sobejamente conhecidos. Esta última recusará, sem sentido crítico ou conheci-

Actas do Simpósio sobre a Missionaçã

mento histórico, todo e qualquer valor ocidental em nome de uma imaginária configuração primitiva das suas próprias tradições. Escusado será dizer que, ao fazê-lo, assume acriticamente aspectos da cultura ambiente que nada têm a ver com a suposta configuração primordial dessas tradições. Assim, por exemplo, é fácil encontrar ecos da tradição libertária e mesmo marxista do Ocidente nas propostas de uma Fraternidade Muçulmana, e um espírito nacionalista próprio dos conflitos europeus do séc. XIX e XX nalguns movimentos radicais do Hinduísmo. Na cegueira de um combate excessivamente emocional, foram assimilados, inconscientemente, critérios e valores do adversário.

Esta, podemos dizer, foi e continua a ser a segunda fase do diálogo inter-religioso. É a fase em que essas tradições religiosas, ao olharem as do Ocidente, procuram justificar a sua razoabilidade e afirmar a sua diferença.

A terceira fase do diálogo inter-religioso dá-se entre os estudiosos das diversas tradições, ao compararem práticas e doutrinas dos diferentes sistemas – p. ex., a peregrinação no Hinduísmo, no Islão e no Cristianismo, ou a articulação da graça divina e da vontade humana nos mestres teológicos cristãos, muçulmanos, hindus e mesmo budistas. É um diálogo de grande utilidade, que nos permite ir para além das impressões necessariamente limitadas de quem observa só do exterior uma tradição religiosa.

Pannikkar pergunta se não teremos chegado agora a uma quarta fase do diálogo inter-religioso, em virtude das migrações atrás referidas. Já não são os missionários que, longe dos seus países de origem, procuram conhecer melhor determinados povos e culturas para os evangelizar, também não são membros das classes superiores de povos colonizados que procuram entender e assimilar valores do Ocidente; nem são estudiosos que se debruçam sobre a história e as doutrinas das tradições religiosas. Trata-se do homem e mulher comum que, trabalhando ou vivendo com pessoas de outras religiões, os reconhecem como concidadãos de um país religiosamente plural.

Esta evolução tem tido particular incidência nos países

Actas do Simpósio sobre a Missionaço

do Ocidente, onde o Cristianismo assumiu durante mais de um milénio o monopólio quase exclusivo da vida religiosa das sociedades. Os milhões de imigrantes entretanto chegados da Turquia, do Norte de África, da Índia, do Paquistão e do Extremo Oriente levaram a que o convívio com outras mundividências não seja já mediado por uma minoria selecta mas se tenha tornado uma experiência quotidiana de muitos, ao nível de bairro, do lugar de trabalho, da escola, ou dos espaços de lazer. Tem-se vindo a desenvolver assim, de uma forma ampla e permanente, um diálogo inter-religioso capilar, não em vista de objectivos precisos, mas ocasionado pela curiosidade, a admiração, ou a perplexidade provocadas por um estilo de vida diferente, ou suscitado pelo espírito de solidariedade de quem se empenha com pessoas de proveniência religiosa diferente em favor do bem comum.

Vejam os alguns critérios que devem presidir esse diálogo, apontados pelo Concílio Vaticano II.

O valor das outras religiões

Olhemos um texto do Concílio Vaticano II que considero particularmente incisivo, diria mesmo profético, no que respeita ao valor das diversas religiões. Trata-se do número 16 da Constituição Dogmática *Lumen gentium*¹³².

¹³² “Por último, também aqueles que ainda não receberam o Evangelho se ordenam de vários modos para o Povo de Deus. Em primeiro lugar, aquele povo que foi objecto das alianças e promessas, do qual Cristo nasceu segundo a carne (Rom 9, 4-5), povo em virtude da sua eleição, muito amado por causa dos Patriarcas; pois os dons e os chamamentos de Deus são irrevogáveis (cf. Rom 11, 28-29). Mas o desígnio de salvação abrange igualmente aqueles que reconhecem o Criador, em particular os muçulmanos que, professando manter a fé de Abraão, adoram connosco um Deus único e misericordioso, que há-de julgar os homens no último dia. Nem mesmo dos outros, que buscam ainda nas sombras e em imagens o Deus desconhecido, está longe esse mesmo Deus, pois Ele é Quem a todos dá a vida e a respiração e tudo o mais (cf. Act 17, 25-28), e Quem, como Salvador, quer que todos sejam salvos (cf. I Tim 2, 4). Aqueles que ignoram sem culpa o Evangelho de Cristo e a Sua Igreja, mas buscam a Deus na sinceridade do coração e se esforçam, sob a acção da graça, por cumprir na vida a Sua vontade, conhecida pelos ditames da consciência, também esses podem alcançar a salvação eterna. Nem a Divina Providência nega os meios necessários para a salvação àqueles que, sem culpa, ainda não chegaram ao conhecimento explícito de Deus, mas procuram com a graça divina viver rectamente. De facto, tudo o que neles há de bom e de verdadeiro, considera-o a Igreja como preparação evangélica e dom d’Aquele que ilumina todo o homem para que afinal venha a ter vida. Contudo, os homens, muitas vezes

Actas do Simpósio sobre a Missionaçã

Os padres conciliares não adivinhavam as circunstâncias que hoje vivemos, mas procuraram princípios evangélicos para fundamentar as respostas a dar aos desafios do seu tempo, e são esses princípios que, revelando o seu valor permanente, dão às palavras do Concílio um alcance profético.

Apreciada a relação da Igreja Católica com as outras comunidades cristãs no número anterior, o texto conciliar olha agora, com grande respeito e abertura, “também aqueles que ainda não receberam o Evangelho” e, referindo em nota a *Suma Teológica* de S. Tomás de Aquino (III, q. 8, a. 3, ad. 1), afirma taxativamente que eles “se ordenam de vários modos para o Povo de Deus”. Ao invés da perspectiva redutora que prevaleceu por vezes na Igreja, aplicando a expressão *extra ecclesia nulla salus* (fora da Igreja não há salvação) à instituição eclesial na sua configuração visível, S. Tomás recorda que no “corpo místico da Igreja” nem todos os membros existem ao mesmo tempo e nem todos se integram de um mesmo modo, havendo os que são membros “pela fé, pela caridade nesta vida e enfim pela beatitude na pátria celeste” (III, 8. 3, resposta).

O “Povo de Deus” a que o Concílio se refere deve ser entendido, portanto, como a totalidade dos que Deus congrega, a sua *ekklesia* em sentido pleno, cuja manifestação total só se fará no fim dos tempos.

O texto conciliar avança, então, para uma aplicação mais concreta do princípio enunciado aos “que ainda não receberam o Evangelho”, colocando-os como que em círculos concêntricos determinados pela pertença religiosa. Em primeiro lugar, na perspectiva da Igreja, está o povo judeu. Seguem-se-lhe os muçulmanos e depois os que buscam “nas sombras e em imagens o Deus desconhecido” – a referência é ao discurso de S. Paulo no Areópago de Atenas e refere-se,

enganados pelo demônio, entregam-se a pensamentos vãos e trocam a verdade de Deus pela mentira, servindo mais às criaturas que ao Criador (cf. Rom 1, 21 e 25); ou então, vivendo e morrendo sem Deus neste mundo, expõem-se à desesperação final. Por isso, solicita da glória de Deus e da salvação de todos estes, a Igreja, lembrada do mandato do Senhor: «Pregai o Evangelho a toda a criatura» (Mc 16, 16), põe todo o seu cuidado em desenvolver as missões.” (LG 16, não se incluem, nesta transcrição, as notas de rodapé).

Actas do Simpósio sobre a Missionação

seguramente, às demais religiões não-abraâmicas. Mas a lista não termina aí. Estende-se ainda aos que não se encontram ligados a uma religião, mas que “buscam a Deus na sinceridade do coração” e lhe obedecem, mesmo sem o saber, ao seguirem “sob a acção da graça” os “ditames da consciência”. Se aí se podem incluir, por certo, os agnósticos, a frase seguinte parece abrir lugar mesmo para os ateus, ou seja, àqueles “que, sem culpa, ainda não chegaram ao conhecimento explícito de Deus, mas procuram com a graça divina viver rectamente”.

O Concílio, porém, vai ainda mais longe. Não se limita à posição minimalista de considerar que todos se orientam para a salvação, apesar do seu enquadramento religioso; resgatados não por algum aspecto positivo da sua religião, mas pela graça de Deus mediada pela sua consciência individual. “De facto – diz o texto – tudo o que neles há de bom e de verdadeiro, considera-o a Igreja como preparação evangélica e dom d’Aquele que ilumina todo o homem para que afinal venha a ter vida”. E “tudo o que neles há de bom e de verdadeiro” não pode deixar de incluir as suas circunstâncias religiosas e culturais. Aliás, isso é explicitamente reconhecido quando os padres conciliares se referem ao “povo [Judeu] que foi objecto das alianças e promessas”, e aos “muçulmanos” que professam manter “a fé de Abraão”.

Mas, se esta perspectiva nos dá uma medida do irenismo abrangente do Concílio, deixa no ar uma questão fulcral: que lugar resta para a missão *ad gentes*?

As razões da missão

Uma dos principais motivos da missão *ad gentes*, no passado recente, era a convicção de que todos os que não acolhessem o Evangelho e não aceitassem ser baptizados corriam o risco da perdição eterna. A Igreja era detentora da mensagem e dos meios de salvação, e era urgente transmiti-los a todos, pois sem eles jamais se libertariam do poder do mal e do pecado.

A linguagem do Concílio Vaticano II, como acabámos de

Actas do Simpósio sobre a Missionaçã

ver, parece pôr radicalmente em causa este entendimento. E os padres conciliares tiveram disso consciência. Ao completarem a sua reflexão no número 16 da *Lumen gentium*, quiseram, portanto, apresentar dois motivos para missão *ad gentes*; duas justificações muito simples, mas de uma grande beleza e profundidade evangélica.

A primeira é o reconhecimento de que “as pessoas, muitas vezes enganadas pelo demónio, entregam-se a pensamentos vãos e trocam a verdade de Deus pela mentira, servindo mais às criaturas que ao Criador (cf. Rom 1, 21 e 25)”. Ou seja, a consciência moral humana não deve ser entendida como uma instância à prova de qualquer contágio das circunstâncias culturais, religiosas e morais em que se encontra mergulhada. Precisamos continuamente de ser interpelados; que algo ou alguém questione os nossos critérios de aferição espiritual e moral. Iria mais longe, portanto, do que o texto e generalizaria a afirmação a todos, incluindo os cristãos. Na verdade, sabemos por experiência própria, pessoal e colectiva, como é frágil a nossa consciência cristã; como ao longo da história, e hoje mesmo, nos deixamos influenciar pelo meio ambiente. Inúmeras vezes justificámos o recurso a práticas indignas porque uma maioria dos membros respeitáveis do nosso grupo, movimento, paróquia ou Igreja pensavam desse modo. E nunca se provou difícil racionalizar essas opções, interpretando em sem favor tradições e Escritura. Anos depois, passada a urgência imediata da decisão e mudado o consenso dominante, reconhecemos os erros praticados e pedimos perdão, mas sem romper com as dependências psicológicas e espirituais que nos cegam para as contradições do presente. Este percurso, porém, não é uma fatalidade. Houve sempre cristãos que deram testemunho da liberdade evangélica, que se deixaram interpelar pela pessoa de Jesus Cristo e que, à sua luz, se questionaram sobre os critérios dos seus tempos; homens, mulheres e crianças em quem brilhou a vocação humana primordial de sermos imagem e semelhança de Deus Criador, tornando palpável “que, no seu Filho, Deus amou o mundo; que, no seu Verbo Encarnado, Ele deu o ser a todas as coisas e cha-

Actas do Simpósio sobre a Missionaço

mou o género humano à vida eterna¹³³. E esse testemunho revela o condão de não sofrer a erosão do tempo.

Evangelizamos, portanto, não porque sejamos melhores do que os outros, mas por estarmos convictos de trazermos, como tesouro em vasos de barro, um testemunho precioso acerca de Jesus Cristo, morto e ressuscitado. N'Ele encontramos uma fonte permanente de luz e de graça nas trevas que nos envolvem e que infiltram até à medula todas as culturas e tradições religiosas. N'Ele somos chamados, sem distinção de língua, raça, condição social ou religião a uma plenitude de comunhão com Deus e com os outros.

A segunda razão apresentada pelos padres conciliares é igualmente bela. Radica no cuidado pelos outros. Diz o texto que pode haver quem, “vivendo e morrendo sem Deus neste mundo, [se encontre exposto] à desesperação final”. Por outras palavras, há quem viva mergulhado em circunstâncias de tal modo desumanas – de conflitos, de práticas culturais ou religiosas indignas, de saúde pessoal precária ou de condições familiares adversas – que sinta que Deus, se existe e permite tais coisas, não vale a pena ser conhecido¹³⁴. Ora, a ideia do Concílio é que nós cristãos somos chamados a levar uma mensagem de consolação a quem se encontra em risco de “desesperança final” por não encontrar “Deus neste mundo”. Não uma mensagem meramente verbal, mas a missão de tornarmos existencialmente perceptível a justiça e a bondade de Deus, nas raízes últimas do mundo e da história. Recordemos o exemplo da Madre Teresa de Calcutá, recolhendo moribundos das sarjetas de Calcutá, ou de tantos outros que trazem gestos de conforto e um sentido de dignidade humana ao quotidiano dos mais desgraçados. Lembraria, mais tarde, Paulo VI na *Evangelii nuntiandi* (1975), que este testemunho é, na verdade, “plenamente evangelizador, ao manifestar que, para o género humano, o

¹³³ Paulo VI, Exortação apostólica *Evangelii nuntiandi* (1975), 26.

¹³⁴ Diz-se que Sidarta Gautama, o Buda, afirmou não estar interessado em conhecer o deus criador, pois caso existisse não podia ser bom, porque seria o responsável último por este mundo marcado por tanto sofrimento.

Actas do Simpósio sobre a Missionação

Criador já não é uma potência anónima e longínqua: Ele é Pai. ‘Sinal de amor nos deu o Pai em nos chamarmos, como de facto somos, filhos de Deus’ (1 Jo 3,1, cfr Rom 8,14-17); e somos, portanto, em Deus, irmãos uns dos outros” (EN 26).

A caridade de Cristo

Feito este desvio por um texto conciliar, percebemos melhor a insistência de João Paulo II, na Encíclica *Redemptoris missio* (1990), na importância: do diálogo inter-religioso, do cuidado a manifestar pelos outros e da urgência em irmos ao encontro deles nas suas circunstâncias concretas. Voltaremos a esses desafios um pouco mais adiante, mas analisemos primeiro a concretização que lhes é dada na recente instrução da Santa Sé sobre as migrações, *Erga migrantes caritas Christi* (Maio 2004).

A determinado momento, deparamos com uma passagem e que se lê: “as sociedades hodiernas cada vez mais diversificadas do ponto de vista religioso, [...] exigem dos católicos uma convicta disponibilidade para um verdadeiro diálogo inter-religioso. Com este objectivo, nas Igrejas particulares deverá garantir-se aos fiéis e aos próprios agentes da pastoral uma sólida formação e informação sobre as outras religiões, para vencer preconceitos, para superar o relativismo religioso e para evitar fechamentos e medos injustificados que impedem o diálogo e levantam barreiras, provocando também violência ou incompreensões” (69).

Sublinho o “relativismo religioso” porque ele é-nos apresentado pela instrução como sintoma da falta de “sólida formação e informação sobre as outras religiões”. A experiência tem-me mostrado que o receio de quem pouco se informou sobre estas questões é precisamente o contrário: de que uma excessiva familiaridade com as outras tradições conduz ao temido relativismo. A instrução desmascara esse receio como uma falta de confiança no valor da sua própria tradição que o conhecimento de outras não deixará de realçar.

Assinalo, igualmente, a referência aos “fechamentos e

Actas do Simpósio sobre a Missionaço

medos injustificados”. Eles resultam em grande parte da incapacidade de ler os estilos de vida dos outros, os gestos, os trajes e as celebrações de quem conosco se cruza na cidade ou mora no nosso bairro. Por nos parecerem estranhos, mesmo incompreensíveis, facilmente projectamos neles inseguranças pessoais. Portanto, conhecer minimamente as outras tradições religiosas é hoje essencial para se fomentar um participação pacífica de todos na vida das nossas sociedades plurais.

“As Igrejas locais – acrescenta, por isso, a instrução – deverão ter o cuidado de inserir esta formação nos programas educativos dos seminários, das escolas e das paróquias”. Mas não só por razões de ordem cívica. É verdade que o diálogo inter-religioso hoje decorre em ordem a “construirmos juntos a paz”. Mas não deverá ficar por aí. Deve orientar-se sobretudo para o aprofundamento mútuo da dimensão religiosa: “Referimo-nos à oração, ao jejum, à vocação fundamental, à abertura ao Transcendente, à adoração de Deus, à solidariedade entre as nações”.

Posso testemunhar que é a esse aprofundamento que me sinto remetido no diálogo com os responsáveis de outras comunidades religiosas em Lisboa. Quando visito, por exemplo, o Templo Hindu, entendo aspectos da nossa religiosidade popular cristã que tendia a desvalorizar. Ali vejo uma prática que associa a memória de narrativas tradicionais a gestos que todos podem protagonizar. Quando visito a Mesquita Central de Lisboa, sinto-me interpelado nas razões da minha fé na Santíssima Trindade¹³⁵. Quando observo o jejum praticado com rigor por hindus e muçulmanos como expressão de higiene física e psíquica, e ascese espiritual, questiono-me sobre as circunstâncias que nos levaram quase a abandonar essa prática e sobre o sentido cristão que poderia ter se a retomássemos.

¹³⁵ É curioso notar como nos textos do Concílio Vaticano I sobre a revelação e a fé não é referida a Santíssima Trindade, mas pouco mais de um século depois, em plena época do diálogo inter-religioso, João Paulo II estruturou toda a preparação do Grande Jubileu precisamente em torno dessa doutrina central da fé cristã.

Actas do Simpósio sobre a Missionaço

Com base nessa experiência, parece-me que a abertura às outras tradições religiosas, conduzida com seriedade e prudência como tem feito João Paulo II, longe de nos dissolver numa religiosidade indiferenciada pode muito bem vir a revelar-se o caminho privilegiado que nos conduzirá a prazo à valorizar as particularidades e as diferenças das diversas religiões, começando pela nossa.

A terminar, a instrução afirma: “Deve ser para nós irrenunciável o anúncio explícito e implícito”. Há que empreender o diálogo com as outras tradições religiosas para promovermos juntos a paz, mas nos conhecermos melhor a nós e aos outros, mas sem nunca perder de vista o dever que nos cabe de anunciar Jesus Cristo. A razão não é explicitada no texto, mas encontramos-la no título, que retoma lapidaramente o espírito do Concílio atrás analisado: “a caridade de Cristo” faz pressão sobre nós.

As razões do diálogo

Regressemos então à Encíclica *Redemptoris missio*. O Papa rejeita a ideia de um diálogo inter-religioso “por táticas ou interesses” (56), ou seja, como forma de conhecer melhor as fragilidades do interlocutor e a sua terminologia religiosa para melhor lhe transmitir uma mensagem preestabelecida. Pode ter sido essa a razão em determinados momentos da nossa história, mas hoje movem-nos razões mais positivas.

Dialogamos hoje, como logo indica o Papa, porque “isso é exigido pelo profundo respeito por tudo o que o Espírito, que sopra onde quer, opera em cada ser humano” (RM 56, cf. RH 12).

João Paulo II introduz-nos aqui num novo terreno teológico. Afirmar a acção do Espírito para lá das fronteiras visíveis da Igreja não era prática corrente no passado. Mas, como sugere o Papa na continuação da sua frase, faríamos bem, por isso, em visitar as origens da nossa tradição e a obra dos grandes Padres Apologetas, do séc. II da nossa era. Aí encontramos a Igreja desafiada por circunstâncias em muito semelhantes às que hoje vivemos. A comunidade cristã saía

Actas do Simpósio sobre a Missionaço

do mundo bíblico para a cultura helénica e depois de, num primeiro momento, ter olhado com sobranceria os templos, os ritos e as crenças desse novo mundo – como S. Paulo no Areópago de Atenas (Act 17)¹³⁶ –, em breve abriu-se às suas virtualidades, sobretudo na filosofia. Assim S. Justino, por exemplo, estabelece uma ponte entre a tradição bíblica e tradição helénica através da imagem de “sementes do Verbo”. Jogando com a noção do Verbo de Deus nos primeiros versículos do Génesis, no Prólogo de S. João, e na filosofia estóica, Justino entende que marcas fecundas, sementes da acção divina disseminadas por toda a obra da criação, incluindo a inteligência humana; e quando em Jesus Cristo, morto e ressuscitado, se manifestou o “Verbo Total”, essas sementes e seus frutos são naturalmente atraídas para Ele ou por Ele iluminadas. Quem tenha aderido a Jesus, pode reconhecer-las presentes em Heraclito, Sócrates, Platão ou qualquer outra das grandes figuras que assinalaram a procura da verdade e do bem no helenismo.

Nos anos 20 e 30 do século passado a Igreja Católica despertou para as virtualidades desta imagem. Operada a ruptura entre sociedade e a Igreja, no Ocidente, Jacques Maritain, por exemplo, lança mão do conceito para acolher como sinais da graça divina valores, talentos e graças evidentes para lá das fronteiras da Igreja.

Nessa mesma linha, o Papa retoma o Concílio para apelar à descoberta das “sementes do Verbo”¹³⁷ e dos “fulgores daquela verdade que a todos ilumina”¹³⁸, “sementes e fulgores que estão presentes nas pessoas e nas tradições religiosas da humanidade” (RM 56).

O diálogo inter-religioso, portanto, já não é só uma oportunidade de conhecer melhor o outro, ou de aprofundar a

¹³⁶ Não esqueçamos nunca que a tradição judaica tinha a consciência clara de ser herdeira de um património ético, religioso e civilizacional riquíssimo, com certa de 2.000 anos de existência. Um tradição, portanto, mais antiga do e mais profunda que a helénica, sobretudo no campo religioso onde o helenismo nada tinha que se pudesse comparar com Moisés, os profetas ou o monumental texto sagrado da Bíblia.

¹³⁷ Remete para Vaticano II, Ad gentes, 11 e 15.

¹³⁸ Remete para Vaticano II, Nostra aetate, 2.

Actas do Simpósio sobre a Missionaçã

nossa própria identidade, mas apresenta-se como forma de descobrirmos e sermos fiéis à acção de Deus na história humana. Quando nos defrontamos com outras vivências religiosas, vemo-nos questionados nas nossa seguranças quanto ao que é o essencial da revelação em Jesus. No Ocidente, aderimos a Jesus Cristo mediado pela cultura judaica, grega e romana. Mas quem sabe o que descobriremos n'Ele quando o virmos pelos olhos da cultura religiosa do Hinduísmo, do Budismo ou do Islão. E a verdade é que Ele já está a ser contemplado hoje em qualquer dessas religiões por pessoas que apreciam n'Ele aspectos que nós não valorizávamos. Por isso, dou razão a Jacques Ducoq quando afirma: "O diálogo [inter-religioso] tem por fim, não a cortesia, mas a conversão mútua".

Em jeito de conclusão

Para reflexão futura, fica a questão de sabermos se o diálogo inter-religioso deve ter por horizonte um momento de convergência histórica. Por outras palavras, devemos ou não esperar que um dia todos se encontrem irmanados numa mesma fé.

Várias são os pensadores que preferem falar duma convergência escatológica. Não por cedência à cultura pós-moderna, mas por razões teológicas.

O Grande Rabi de Londres, Jonathan Sacks, em *The Dignity of Difference* (London 2002), remonta à vontade de Deus manifestada na obra da criação: "A glória do mundo criado é a sua espantosa multiplicidade: as milhares de línguas diferentes faladas pela humanidade, as centenas de tradições religiosas, a proliferação de culturas, a pura variedade de expressões imaginativas do espírito humano, na maior parte das quais, se escutarmos atentamente, ouviremos a voz de Deus a dizer-nos algo que precisamos de saber. É a isso que me refiro quando falo da *dignidade da diferença*" (p. 21).

Monique Aebischer-Crettol, por seu lado, termina a obra monumental *Vers un oecuménisme interreligieux* (Paris

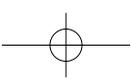
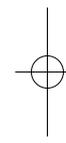
Actas do Simpósio sobre a Missionaço

2001) como um sentido apelo a que passemos do paradigma do sola (uma só verdade), ao simul (duas ou mais verdades em tensão). E evoca em seu favor o princípio do paradoxo proposto por Henri de Lubac: “Expressão provisória duma perspectiva sempre incompleta, mas orientada para a plenitude”¹³⁹. Refere ainda a interpretação rabínica segundo a qual a etimologia da palavra Céus, *shamayim*, de onde virá a Paz à Terra, faz a síntese de dois termos incompatíveis: *esh*, “fogo” e *mayim*, “água” (cf. p. 736). E conclui: “O versículo 12 do salmo 62, parece-me dar conta, na tradução de Martin Buber para o alemão, [...] desse mistério da realidade a que só a linguagem da adoração, do louvor e da poesia conseguem dar uma expressão aproximada: ‘Uma coisa disse o Senhor, duas eu ouvi’” (p. 738).

Afastemos, para já, a ideia de que a finalidade do diálogo inter-religioso seja necessariamente o consenso. Encaremo-la antes como sendo o processo em si: o caminhar de inteligências e vontades para num entendimento sempre mais amplo e mais profundo; o respeito e a eventual amizade gerados no percurso. Parece ser esse o horizonte espiritual proposto por João Paulo II, ao afirmar que “o diálogo fundamenta-se na esperança e na caridade, e produzirá frutos no Espírito” (RM 56).

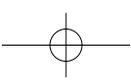
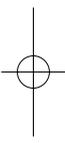
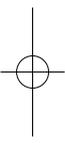
A ele deixo a última palavra, como mestre e pioneiro no campo inter-religioso: “O diálogo é um caminho que conduz ao Reino, e seguramente dará frutos, embora os tempos e os momentos estejam reservados ao Pai (cf. Act 1,7)” (RM 57).

¹³⁹ A referência é a *Nouveaux paradoxes*, Paris 1959, p. 71.



Promoção Humana e Inculturação

Por DR. MUANAMOSI MATUMONA



Actas do Simpósio sobre a Missionação

INTRODUÇÃO

«*Promoção Humana e Inculturação*» é o título desta exposição. A temática é, sem dúvida, pertinente e actual, tendo em conta as novas dimensões que marcam o quadro da missionação.

Para já, seria lógico salientar que a promoção humana, sendo um dos aspectos importantes da evangelização, está também ligada ao processo da inculturação. Neste sentido, a promoção humana deve ser considerada, naturalmente, no âmbito da inculturação, pois «*entre evangelização e promoção humana - desenvolvimento, libertação - existem de facto laços profundos*»¹⁴⁰. Por isso, a evangelização deve conhecer também acções concretas e não apenas palavras sonantes¹⁴¹.

Observando, rigorosamente, os princípios da metodologia científica, achei por bem dividir este trabalho por quatro partes, que abordam as seguintes questões: 1. *Promoção humana no contexto da modernidade*, 2. *Promoção humana e evangelização*, 3. *Inculturação: um desafio para a evangelização*, 4. *O caso de África*. Quanto ao último ponto, gostaria de sublinhar que a sua inserção é oportuna, pois servirá para apresentar, embora que em resumo, o quadro actual do processo da inculturação naquele continente.

I - PROMOÇÃO HUMANA NO CONTEXTO DA MODERNIDADE

O mundo actual concentra as suas atenções em muitos sectores, actividades e projectos que visam o desenvolvimento. Um destes elementos é a promoção humana que, agora, permanece na ordem do dia. E estando a história mergulhada no processo da modernidade, a promoção humana é também lida neste ângulo. É considerada como

¹⁴⁰ PAULO VI, *Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi*, 31. Veja também JOÃO PAULO II, *Carta Encíclica Redemptoris Missio*, 59.

¹⁴¹ Cf. L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Evangelizar en un mundo postcristiano* (Santander: Sal Terrae 1993), 149.

Actas do Simpósio sobre a Missionação

uma necessidade para todas as sociedades e culturas, que reivindicam o bem-estar, propondo o desenvolvimento do homem. Ora, isto implica acções e reacções de vários sectores, recursos humanos (sob todas as suas formas) que favorecem os dinamismos do desenvolvimento das populações, invenção, inovação e renovação das instituições.

Toca o conteúdo de vida: os bens e os serviços, o padrão de vida, o conjunto dos bens que um indivíduo ou um grupo considera ser-lhe normalmente devido, nível de vida, etc. Esta preocupação é o resultado das profundas e complexas transformações dos valores que ocorrem sobretudo desde a década de 50¹⁴². Exprime, ainda, uma vontade da reconstrução de um mundo social mais humano nas atitudes e na consciência de uma pessoa ou de uma colectividade e traz consigo transformações maiores nos espíritos e na organização social¹⁴³.

Isto está a acontecer, desenhando o processo da modernização: nele o homem e a sociedade ganham um elevado nível de segurança na vida quotidiana. Ganham também um conhecimento que passa do discurso para a acção. Assim, as acções e os acontecimentos coordenados tornaram possível a vida social moderna, com o apoio das instituições que criaram mecanismos de confiança para efeito. A promoção humana, segundo as correntes da modernidade, é o resultado da «*confiança pessoal e estabelece uma necessidade de confiança nas pessoas [...]; a fé na integridade do outro e nas instituições*»¹⁴⁴. É assim que proporciona a «vida moderna» e a transformação da vida pessoal¹⁴⁵.

Como se pode notar, a promoção humana é parte constitutiva da flexibilidade da modernidade. O indivíduo encontra a sua identidade entre as estratégias e opções proporcio-

¹⁴² Cf. F. PERROUX, Ensaio sobre a Filosofia do Novo Desenvolvimento (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian 1987), 56-75 e F. FUKUYAMA, A grande ruptura. A natureza humana e a reconstrução da ordem social (Lisboa: Quetzal 2000), 78

¹⁴³ Cf. G. ROCHER, Sociologia Geral. Mudança social e acção histórica, Vol. III (Lisboa: Presença 1989), 220.

¹⁴⁴ A. GIDDENS, As consequências da modernidade (Oeiras: Celta 2002), 80.

¹⁴⁵ Cf. IBIDEM, 81.

Actas do Simpósio sobre a Missionação

nadas pelos sistemas modernos. É vista também como o crescimento que pode referir-se a um longo prazo.

Mas a modernidade reconhece que a promoção humana enfrenta riscos e perigos neste contexto da globalização. No sentido da intensidade, a guerra que ameaça a sobrevivência da humanidade é um exemplo e no sentido do crescente, cita-se o número de acontecimentos contingentes que afetam todas as pessoas ou, pelo menos, um elevado número de pessoas no planeta¹⁴⁶.

Ora, estas considerações confirmam as limitações da modernidade, que promovem a racionalização e o secularismo. Contudo, é de reconhecer que houve transformações sociais, económicas, gerando a esperança no progresso da produção que levaria à afirmação da liberdade e à realização da felicidade para todos os projectos políticos e sociais bem mobilizados. A modernidade destruiu a religião, libertou e reapropriou-se da imagem do sujeito que era prisioneira das objectivações religiosas, da confusão entre o sujeito e a natureza, transferindo o sujeito de Deus para o homem¹⁴⁷.

II - PROMOÇÃO HUMANA E EVANGELIZAÇÃO

No contexto eclesial, a promoção humana é analisada e projectada à luz do Evangelho, uma vez que não está dissociada da evangelização.

2.1. A evangelização como acção da Igreja

A evangelização é uma acção eclesial. Mas, a Igreja nasce de acção evangelizadora de Jesus Cristo e dos doze apóstolos. Ela é fruto normal, querido, o mais imediato e o mais visível da evangelização. Existe uma ligação profunda entre Cristo, a Igreja e a evangelização. Durante este «tempo da Igreja», é ela que tem a tarefa de evangelizar. A Igreja sabe-o bem, ela tem consciência viva de que a Palavra do Senhor - «*Eu devo anunciar a Boa Nova do Reino de*

¹⁴⁶ Cf. PERROUX, Ensaio, 47 e GIDDENS, As consequências, 87-88.

¹⁴⁷ Cf. A. TOURAINE, Crítica da modernidade (Lisboa: Instituto Piaget 1994), 272-273.

Actas do Simpósio sobre a Missionação

Deus» (Lc 4, 43) se lhe aplica com toda a verdade. Assim, evangelizar, para a Igreja, é levar a Boa Nova a todas as parcelas da humanidade, em qualquer meio e latitude, transformá-los a partir de dentro, formando uma nova humanidade¹⁴⁸.

É assim que a evangelização deve ser concretizada: não de maneira decorativa, como que aplicando um verniz superficial, mas, sim, de maneira vital, em profundidade. Isto é até às raízes do homem e da sua cultura, sabendo, desde já, que o evangelho e, conseqüentemente, a evangelização, não se identificam por certo com a cultura, e que são independentes em relação a todas as culturas. No entanto, o Reino que o Evangelho anuncia é vivido por homens profundamente ligados a uma determinada cultura e a edificação do Reino não pode deixar de servir-se de elementos das culturas, que são compatíveis com o mesmo Reino.

Foi com razão que Paulo VI afirmou:

«A ruptura entre o Evangelho e a cultura é sem dúvida o drama da nossa época como foi também de outras épocas. Assim, importa envidar todos os esforços no sentido de uma generosa evangelização da cultura, ou mais exactamente das culturas. Estas devem ser regeneradas mediante o impacto da Boa Nova»¹⁴⁹.

Contudo, Jesus Cristo foi o primeiro e o maior dos evangelizadores. Com o Evangelho, anunciou em primeiro lugar o Reino de Deus. Como núcleo e centro da própria Boa Nova, Cristo anuncia a salvação, um grande dom de Deus que é a libertação de tudo aquilo que oprime o homem. Por isso, a evangelização, se quiser ter êxito, deve ter em conta a realidade do povo a evangelizar¹⁵⁰.

O Magistério sempre reconheceu este facto:

«A Igreja deve inserir-se em todos esses agrupamentos, impelida pelo mesmo movimento que levou o próprio Cristo, na encarnação, a sujeitar-se às condições sociais e culturais dos homens com quem conviveu»¹⁵¹.

¹⁴⁸ Cf. LG 1 e AG 6.

¹⁴⁹ Evangelii Nuntiandi, 20.

¹⁵⁰ Cf. IBIDEM, 7-9

¹⁵¹ GS, 10

Actas do Simpósio sobre a Missionaço

2.2. Promoção humana: uma dimensão social da evangelizaço

Na primeira parte, ficou bem saliente que a modernidade, como fenómeno social, defende a ideia de que para a promoço humana basta enriquecer-se e elevar o crescimento técnico e económico. Mas, na verdade, este é um desenvolvimento sem alma, pelo que não pode bastar ao homem¹⁵². Esta é a visào que orienta a evangelizaço quanto à promoço humana. Porém, antes, a concepço tradicional defendia que as tarefas para a promoço humana não eram propriamente para a evangelizaço¹⁵³. Mais tarde, a Igreja reconheceu que o homem, dotado de uma dignidade tão incomparável, não pode viver em condições infra-humanas de vida social, económica e política. Está aqui o fundamento teológico da luta pela defesa da dignidade pessoal, pela justiça e pela paz.

Assim, a evangelizaço não renuncia à sua dimensão social. Procura entrar no «coraço» da pessoa humana, tomando em consideraço o seu valor. Neste horizonte, o cristão não pode desinteressar-se pelos problemas terrenos, deixando o mundo material por preconceitos espiritualistas¹⁵⁴.

Para a promoço humana, a Igreja tem o dever de anunciar a libertaço total. Há razões para isso:

«Entre evangelizaço e promoço humana - desenvolvimento, libertaço - existem de facto laços profundos: laços de ordem antropológica, dado que o homem que há de ser evangelizado não é um ser abstracto, mas é sim um ser condicionado pelo conjunto dos problemas sociais e económicos, laços de ordem teológica, porque não se pode dissociar o plano da criaço do plano da redenço, um e outro a abrangerem as situaçoes bem concretas da injustiça que há de ser

¹⁵² Cf. PAULO VI, *Carta Encíclica Populorum Progressio*, 48 e J. ALFARO, *Teologia do Progresso Humano* (São Paulo: Paulinas 1970).

¹⁵³ Cf. L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Evangelizar*, 149.

¹⁵⁴ Cf. A. HORTELANO, *Nova Evangelizaço* (Porto: Perpétuo Socorro 1992), 55; J. MOLT-MANN, *Qué es Teologías hoy?* (Salamanca: Sigueme 2001), 36 e J. B. METZ, *Pour une théologie du monde* (Paris: Cerf 1971), 20-21 e IDEM, *Dios y tiempo* (Madrid: Trotta 2002), 13-26.

Actas do Simpósio sobre a Missionação

combatida e da justiça a ser restaurada; laços daquela ordem eminentemente evangélica, qual é a ordem da caridade: como se poderia, realmente, proclamar o mandamento novo sem promover na justiça e na paz o verdadeiro e autêntico progresso do homem?»¹⁵⁵.

A evangelizaço não pode negligenciar os problemas extremamente graves que agitam as populações: os problemas que referem   justiça,   libertação, ao desenvolvimento e   paz no mundo. Neste âmbito, deve-se evitar a tentação de reduzir a missão evangelizadora às dimensões de um projecto simplesmente temporal, virado para o bem estar material, esquecendo todas as preocupações espirituais e religiosas. Se assim fosse, a Igreja perderia o seu significado próprio. A sua mensagem de libertação já não teria originalidade alguma e ficaria manipulada por sistemas ideológicos.

A mensagem evangélica deve considerar a dimensão social, reconhecendo que vale a pena ser homem, com uma dignidade baseada na fé em Deus, ainda mais que a Igreja relaciona, mas nunca identifica a libertação humana com a salvação em Jesus Cristo, porque ela sabe, por revelação, por experiência histórica e por reflexão de f , que nem todas as noções de libertação são forçosamente coerentes e compatíveis com uma visão evangélica do homem. A libertação a considerar, na linha da promoção humana, tem também a ver com a conversão do coração do homem, pois se não houver uma conversão do coração e do modo de encarar as coisas naqueles que vivem em tais estruturas ou que as comandam, a libertação será desumana¹⁵⁶.

A promoção humana, que considera o progresso de um povo, *«não deriva primariamente do dinheiro, nem dos auxílios materiais, nem das estruturas técnicas, mas sobretudo da formação das consciências e dos costumes. O homem é que é o protagonista do desenvolvimento, não o dinheiro ou a técnica»¹⁵⁷.*

¹⁵⁵ *Evangelii Nutiandi*, 31.

¹⁵⁶ Cf. *IBIDEM*, 10.31.35-36.

¹⁵⁷ *Redemptoris Missio*, 58.

Actas do Simpósio sobre a Missionaço

Com a mensagem evangélica, a Igreja oferece uma força libertadora e criadora de desenvolvimento, exactamente porque eleva à conversão do coração e da mentalidade, faz reconhecer a dignidade de cada pessoa, predispõe à solidariedade, ao compromisso e ao serviço dos irmãos, insere o homem no projecto de Deus, que é a construção do Reino de paz e de justiça, a partir desta vida. O progresso do homem vem de Deus, do modelo de Jesus e deve conduzir a Deus. Eis porque entre anúncio evangélico e promoção do homem existe uma estreita conexão¹⁵⁸.

Nesta óptica, a Igreja deve promover o progresso dos povos mais pobres, favorecer a justiça social entre as nações, oferecer aos que estão menos desenvolvidos um auxílio, de maneira que possam prover, por si próprios e para si próprios, ao seu progresso: justiça e paz é o seu nome e o seu programa, numa acção organizada, para o desenvolvimento integral do homem e para o desenvolvimento solidário da humanidade. A Igreja nunca descursa a promoção humana dos povos aos quais leva a fé em Cristo¹⁵⁹.

Esta realidade ficou bem patente na história da evangelização: os missionários, com a sua presença amorosa e o seu serviço humilde, trabalharam para o desenvolvimento integral da pessoa e da sociedade, levantando escolas, centros sanitários, casas de assistência, iniciativas para a promoção da mulher. Até agora, a Igreja contribui com o seu testemunho e actividade, expressa no diálogo, na promoção humana, no compromisso pela paz e pela justiça, na educação, no cuidado aos doentes, mantendo sempre firme a prioridade das realidades transcendentais e espirituais, premissas da salvação escatológica¹⁶⁰.

Esta visão é justa, porque a promoção humana observa a verdadeira escala dos valores. É claro que a Igreja não tem soluções técnicas para favorecer a promoção humana

¹⁵⁸ Cf. *IBIDEM*, 59.

¹⁵⁹ Cf. *Populorum Progressio*, 5.12.

¹⁶⁰ Cf. *Redemptoris Missio*, 20.60 e J. BAUR, *2000 anos de cristianismo em África* (Lisboa: Paulinas 2004), 550-554.

Actas do Simpósio sobre a Missionaçã

enquanto tal. Ela não propõe sistemas ou programas económicos e políticos, nem manifesta preferências por uns ou por outros. Mas, como «perita em humanidade», isso impele-a necessariamente a alargar a sua missão religiosa aos vários campos em que os homens e as mulheres desenvolvem as suas actividades, em busca da felicidade, que se articula com a verdadeira promoção humana. Nesta linha, parece lógico admitir que para evangelizar não bastam palavras. São necessárias algumas acções concretas¹⁶¹.

A Igreja acredita que Jesus Cristo, morto e ressuscitado por todos, oferece aos homens pelo seu espírito a luz e a força para poderem corresponder à sua altíssima vocação, que é promover o homem na sua totalidade. Acredita também que a chave, o centro e o fim de toda a promoção humana se encontram no seu Senhor e Mestre: Jesus Cristo. Sabe ainda que só Deus pode responder às aspirações mais profundas do coração humano. Reconhece, ainda, que promover o homem é, efectivamente, algo que se harmoniza com a sua missão essencial, pois ela é em Cristo como que o sacramento ou sinal da íntima união com Deus e da unidade de todo o género humano. Assim, a promoção humana não se limita aos esforços do melhoramento da sociedade humana. Esta prática da fé comporta também as denúncias da injustiça, a formação das consciências, a conversão das disposições íntimas para a adoração de Deus verdadeiro, Deus de Jesus Cristo, em oposição a todas as formas de idolatria¹⁶².

III - INCULTURAÇÃO: UM DESAFIO PARA A EVANGELIZAÇÃO

A inculturação é, geralmente, reconhecida como a «*encarnação do Evangelho nas diversas culturas*»¹⁶³. É um processo que se regista no âmbito da evangelização. Cultiva

¹⁶¹ Cf. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Evangelizar*, 148.

¹⁶² Cf. GS 41-42 e COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Declaration sur la promotion humaine et le salut chrétien* (1976), 2.

¹⁶³ *Redemptoris Missio*, 52.

Actas do Simpósio sobre a Missionaço

o respeito pelas diversidades e a sensibilidade à dimensão cultural. Abre caminhos para que, na Igreja, haja uma legítima diversidade, até na pastoral.

3.1. Uma exigência aguda e urgente

Ultimamente, tem se falado e escrito muito sobre a inculturação. Foi João Paulo II que, pela primeira vez, utilizou tal termo num documento oficial da Igreja. Foi numa passagem da Exortação Apostólica «Catechesi Tradendae», em 1979:

*«O termo “aculturação” ou “inculturação”, apesar de ser um neologismo, exprime muito bem uma das componentes do grande mistério da encarnação. Podemos dizer da catequese, como da evangelização em geral, que ela é chamada a levar a força do Evangelho ao coração da cultura e das culturas»*¹⁶⁴.

Contudo, o termo *inculturação* foi «fixado» aquando do Sínodo Mundial sobre a Catequese, em 1977. Foi em seguimento da intervenção do Padre Arrupe, Superior Geral da Companhia de Jesus. Os resultados do Sínodo ajudaram para a consagração do termo. Daí, a diferença entre adaptação, aculturação e inculturação. Adaptação e aculturação referem-se, apenas, a um processo externo, como por exemplo, a utilização de instrumentos musicais na liturgia, enquanto que inculturação é o processo interior e complexo, onde a mensagem cristã entra em diálogo com a cultura, que é transformada e enriquecida pelo Evangelho¹⁶⁵.

Este processo é próprio da Igreja. João Paulo II reconhece a realidade:

«Desenvolvendo a sua actividade missionária, no meio dos povos, a Igreja encontra várias culturas, vendo-se envolvida no processo de inculturação. Esta constitui uma exigên-

¹⁶⁴ JOÃO PAULO II, *Exortação Apostólica Catechesi Tradendae*, 53.

¹⁶⁵ Cf. P. ARRUPE, *Tres tareas urgentes de la catequesis*, in *Vida Nueva* 1103/4 (1977), 2186-2187, citado por J. NUNES, *Pequenas comunidades cristãs. O Odjango e a inculturação em África/Angola* (Porto: UCP 1991), 68 e IDEM, *Lettre à tous les Jésuites sur l'inculturation* (14.5.1978), in L. BOKA DI MPASI, *Théologie Africaine: Inculturation de la Théologie* (Abidjan: INADES 2001), 67-68.

Actas do Simpósio sobre a Missionação

cia que marcou todo o seu caminho histórico, mas hoje é particularmente aguda e urgente»¹⁶⁶.

O processo em causa deve ser guiado por dois princípios fundamentais: a compatibilidade com o Evangelho e a comunhão com a Igreja universal. Evitar-se-ão dois perigos: criar um cristianismo totalmente alheio às suas origens históricas ou um cristianismo fechado e sect rio¹⁶⁷.

A verdadeira inculturaço leva a uma mudança radical, que consiste em sair do passado, salvaguardando tudo de positivo, para adaptar uma nova maneira de viver à luz de Jesus Cristo. A conversão a Cristo recupera os valores humanos e toda a sua honra. Com isso se torna possível a promoço humana no âmbito da incultura o¹⁶⁸. Por este processo, a Igreja encarna o Evangelho nas diversas culturas e simultaneamente introduz os povos com as suas culturas na sua própria comunidade, transmitindo-lhes os seus próprios valores, assumindo o que de bom nelas existe e, renovando-as a partir de dentro¹⁶⁹.

3.2. Promover o homem no âmbito da inculturaço

A inculturaço é ainda um processo englobante, pois abrange todos os aspectos da realidade sócio-cultural. Tudo o que está presente numa cultura tem de ser reconhecido, devendo entrar em diálogo de acordo com os critérios do Evangelho. Integra tanto a mensagem cristã, como a reflexão e a práxis da Igreja. Mas   também um processo difícil, porque não pode comprometer, de modo nenhum, a especificidade e a integridade da fé cristã. Daí, a legitimidade das actividades concretas, mesmo de cariz profano, no âmbito da evangelizaço e, conseqentemente, na linha da inculturaço, no sentido de promover o homem.

Esta ideia é reforçada pelo facto de a inculturaço comportar vários aspectos da vida social e multiplicidade dos

¹⁶⁶ *Redemptoris Missio*, 52.

¹⁶⁷ Cf. *IBIDEM*, 54.

¹⁶⁸ Cf. J. ESQUERDA-BIFET, *Teología de la Evangelización* (Madrid: BAC [546], 1985), 291.

¹⁶⁹ Cf. *Redemptoris Missio*, 52.

Actas do Simpósio sobre a Missionaço

seus problemas concretos. Há uma experiência a considerar, experiência esta que se exprime com elementos próprios de uma cultura, e que deve tornar-se num princípio de inspiração, às vezes, numa norma e força de unificação que transforma e cria esta cultura, que deve ser purificada e transformada para o bem do homem¹⁷⁰.

Ainda neste contexto, o Evangelho deve enraizar-se no contexto próprio e partilhar as lutas, ansiedades e esperanças da sociedade a evangelizar. Deve inserir-se na vida social e adaptar-se à cultura local. A evangelização deve atingir o homem e a sociedade em todos os níveis da sua existência, que se exprime, portanto, em actividades diversas. É neste quadro que podem ser consideradas as actividades que visam a promoção humana, que projecta, à luz da fé cristã, a verdade, o bem, a justiça, a liberdade, a dignidade do homem, a família, etc., concretizando algo de especial: a vida nova em Cristo. É assim que a cultura humana se abre ao infinito.

Estando a Igreja num tempo forte da inculturaço, pode mesmo ser considerada como uma encruzilhada de múltiplos projectos pastorais e reflexões teológicas, tais como: relação entre religiões e culturas (tradicionalis e/ou modernas), ecumenismo, teologia da missão, relação Igreja universal-Igrejas particulares. Nesta perspectiva, a Igreja vai-se confrontando, no seu dia a dia, com os problemas provocados pelas rápidas mudanças sociais que se registam, e que colocam a inculturaço em estado permanente. Ora, isto implica uma inculturaço nova e constante da fé que é indispensável, para que a mensagem evangélica atinja o homem e as realidades culturais, hoje quase todas elas modernas¹⁷¹.

Esta tarefa deve ser executada com discernimento, seriedade, respeito e competência que a matéria exige, em todos os campos (liturgia, catequese, teologia, pastoral). Porém, é de reconhecer que o processo é complexo, como o sublinhou Paulo VI:

¹⁷⁰ Cf. ESQUERDA-BIFET, *Teología*, 279.

¹⁷¹ Cf. *IBIDEM*, 283.

Actas do Simpósio sobre a Missionação

«O problema é sem dúvida delicado. A evangelizaço perderia algo da sua força e da sua eficácia se ela porventura não tomasse em considera o o povo concreto a que ela se dirige [...] Não responderia também aos problemas que esse povo apresenta, nem atingiria a sua vida real»¹⁷².

Em tudo isso, a essência da mensagem cristã não pode ser esvaziada. Os valores do mundo moderno, no âmbito da inculturaço, devem ser bem assimilados e bem digeridos, de uma forma crítica, pois o Evangelho deve fecundar o que há de melhor na vida contemporânea. Aliás, para a sua devida implanta o, hoje, o Evangelho deve ter em conta as características e as estruturas culturais do mundo moderno¹⁷³.

Entretanto, seria lógico sublinhar que o sujeito da inculturaço é o próprio Jesus Cristo. Ao encarnar na cultura de um povo, torna-se relevante para a vida daqueles que entram em contacto com Ele. É Ele que, neste sentido, promove o homem. Purificando os seus valores, o homem estará em condi oes de viver e reconhecer a sua dignidade, apostando no desenvolvimento que deve ser integral, considerando também a sua dimensão espiritual, um elemento muito importante que o Evangelho propõe, surgindo como que o «fermento» que favorecer  a promoço humana.

IV . O CASO DE ÁFRICA

Tudo o que foi sublinhado nesta reflexão está a ser vivido e aplicado ao contexto africano, cuja Igreja está a viver, naturalmente, uma nova etapa da evangelizaço, que exige uma nova leitura da missão. Geralmente, os teólogos africanos, até agora, apresentam críticas severas, tendenciosas, pessimistas, unilaterais   missionaço, que eles equiparam, de uma forma radical, ao colonialismo.

Jean-Marc Ela, por exemplo, apontado como expoente da Teologia Africana, l  assim a campanha missionária:

«A Europa interessou-se pela África apenas para criar

¹⁷² *Evangelii Nutiandi*, 63.

¹⁷³ Cf. HORTELANO, *Nova Evangelizaço*, 105.

Actas do Simpósio sobre a Missionação

escalas na rota das Índias e postos de escravos, não tendo tido um projecto profundo de evangelização do continente africano [...] Tratou-se de uma expansão que teve como causas principais a economia, a política e a cultura»¹⁷⁴.

A maioria dos teólogos africanos afirma que o cristianismo «bebeu» a violência do sistema colonial e surgiu como nova potência que a África recebeu num clima de tensão, tendo produzido um modelo de religião expansionista e colonizadora. A evangelização impôs-se, promovendo um clima de terror, reinando e destruindo a identidade e o orgulho do povo africano¹⁷⁵. Porém, esta visão, hoje, deve ser questionada, uma vez que já se sabe o bem que os missionários estrangeiros realizaram a favor da promoção do homem africano. A evangelização, em África, teve também muitas luzes que devem ser reconhecidas.

Decididamente, para promover o homem africano, no contexto da evangelização, o cristianismo está a precisar de um novo modelo da inculturação. Se ontem foi o tempo da defesa dos valores da cultura tradicional (nos discursos dos anos 50 e 60 falou-se muito da projecção de um cristianismo com o rosto africano. Paulo VI reforçou esta ideia com uma passagem forte no seu discurso de Kampala, em 1969: «Vós podeis e deveis ter um cristianismo africano»¹⁷⁶).

O processo da inculturação deve chegar a todos os sectores da cultura: critérios, escala de valores, hábitos, ética, vida social, linguagem, arte. É necessário equilibrar a tensão existente entre duas tendências históricas: a tendência antropológica-sociológica-histórica, que valoriza principalmente a situação concreta, o imediato, o útil e o eficaz, relativizando os valores transcendentais e a tendência filosófica-transcendental, que valoriza os princípios transcendentais e permanentes, incluindo os religiosos. O cristianismo, à luz da encarnação do Verbo, nas circunstâncias históricas e geográ-

¹⁷⁴ Cf. ELA, *Le cri*, 21.25.

¹⁷⁵ Cf. F. KABASELE-LUMBALA, *Le christianisme et l'Afrique. Une chance réciproque* (Paris: Karthala 1993), 40.

¹⁷⁶ PAULO VI, *Alocução no Simpósio dos Bispos de África em Kampala*, in *AAS* Vol. LIX, nº 9 (30 de Setembro de 1969), 577.

Actas do Simpósio sobre a Missionação

ficas, deve valorizar o homem na sua integridade imediata e transcendental, presente e escatológica¹⁷⁷.

É esta experiência da inculturação que a África está a viver: recebe a luz do Evangelho, encarnando-a em todos os sectores da vida, para promover, hoje, o africano. Isso será, pois, o resultado de uma inculturação verdadeira e equilibrada, capaz de evitar a confusão e a alienação de uma sociedade a braços com uma rápida evolução.

Por isso, João Paulo II considerou:

*«Em África, a necessidade de aplicar o Evangelho à vida concreta é muito sentida. Como se poderia anunciar Cristo naquele imenso continente, esquecendo que é este uma das áreas mais pobres do mundo? Como se poderia deixar de ter em consideração a história feita de sofrimentos de uma terra onde muitas nações se abatem ainda hoje com a fome, a guerra, as tentações raciais e tribais, a instabilidade política e a violação dos Direitos Humanos? Tudo isto constitui um desafio para a evangelização»*¹⁷⁸.

Nesta óptica, a inculturação surge como uma prioridade e urgência na vida da Igreja que está em África. E a promoção humana, naquele continente, não pode ser apenas com ajuda humanitária, ajuda alimentar, ajuda de emergência, ajuda para reabilitação, ajuda para os refugiados, como sustentam as ONG que se preocupam em ajudar os países que têm mais dificuldades, vivendo num contexto de desequilíbrio¹⁷⁹.

Perante esta visão e esta realidade, felizmente, a Igreja não está indiferente. Reconhece que a fé cristã deve ser vivida na historicidade sócio-política e sócio-económica nos países africanos, para que haja um desenvolvimento integral. Significa isto que a inculturação não pode ocultar os problemas políticos e sócio-económicos cruciais que o continente

¹⁷⁷ Cf. ESQUERDA BIFET, *Teologia*, 291 e E. J. PENOUCOU, *Introduction théologique*, in *Les évêques d'Afrique parlent* (Paris: Centurion 1992), 19-33.

¹⁷⁸ JOÃO PAULO II, *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Ecclesia in Africa*, 51.

¹⁷⁹ Sobre a cooperação, veja: A. I., CASTANHEIRA, *Os actores da Cooperação em Portugal. Estados, Autarquias*, ONG (Lisboa: UCP 2003), 2-3.

Actas do Simpósio sobre a Missionaço

africano enfrenta actualmente. A inculturaço deve fazer referênci a este facto, para não deixar o povo africano condenado à miséria¹⁸⁰. Assim, vê-se que a África precisa de um novo paradigma da inculturaço que enfrente os desafios da reconstrução total do continente. Nesta ordem de ideias, a Igreja, em África, deve ajudar o povo cristão a tomar consciênci das tarefas da promoço humana, que não são facultativas¹⁸¹. A prática da fé deve ser traduzida em compromissos concretos, não podendo conservar os discursos teóricos que já cansaram o povo¹⁸².

Paralelamente à vertente espiritual, têm de se (re)dinamizar alguns serviços sociais que parecem necessários. Por exemplo, escolas, centros médicos, oficinas, clubes juvenis, bibliotecas, centros de recuperaço de alcoólicos e tóxicodependentes, porque a verdadeira promoço humana toca o corpo e o espírito. Mas, já se registam certos avanços neste capítulo. Por isso, os missionários, como no passado, são reconhecidos também como promotores do desenvolvimento. Aliás, os governos e os peritos internacionais ficam admirados pelo facto de os missionários obterem notáveis resultados com escassos meios¹⁸³.

Os Bispos de África e de Madagáscar assumiram responsabilidades sobre o assunto:

«Nosso dever de pastores, a esta hora da história africana, é de nos colocar a seguinte pergunta: como evangelizar, como proclamar a Boa Nova, como testemunhar pelas nossas vidas e nossas tarefas para que a Igreja seja entendida, hoje, como sacramento de salvação, para os homens deste continente? A tarefa da promoço humana surge, assim, como uma dimensão integrante da nossa pastoral. Esta é a nossa opção: nosso projecto de evangelizaço é um projecto

¹⁸⁰ Cf. V. K., *Les Églises africaines pour une nouvelle approche de la théologie de la libération*, in *Théologies de la libération* (Paris: Centre Tricontinental 2000), 111 e B. KUNGUA, *Panorama de la théologie négro-africaine contemporaine* (Paris: L'Haemattan 2002), 23.

¹⁸¹ Cf. SCEAM, *L'Église et la promotion humaine en Afrique aujourd'hui*, in DC 1913 (1986), 268.

¹⁸² Cf. J. M. ELA, *Fé y liberación en Africa* (Madrid: Mundo Negro 1990), 188-194.

¹⁸³ Cf. *Redemptoris Missio*, 58.

Actas do Simpósio sobre a Missionação

de promoção humana, um projecto de humanização integral de transformação profunda de pessoas e do seu meio»¹⁸⁴.

A Teologia não fica indiferente perante esta leitura e esta prática. Assim, a África está a projectar uma *Teologia da Reconstru o*, que seja também uma reflexão sobre a luta pela promoção humana que salvaguarda os valores morais e espirituais. Deve procurar promover o homem como imagem e semelhança de Deus, testemunhando, assim, Cristo, também pela promoção da justiça e da paz num continente marcado por uma crise profunda.

É de reconhecer que Jesus Cristo oferece   África uma  tica baseada no amor, paz, justiça, fraternidade, valores que promovem a dignidade do homem africano. Esta visão situa-se na perspectiva do envolvimento cada vez mais concreto do Evangelho na cultura africana¹⁸⁵.

CONCLUSÃO

A promoção humana faz parte das preocupações de várias entidades, que não se cansam em apoiar o homem naquilo que necessita para alcançar o seu bem-estar. Porém, como a Igreja não está indiferente perante as questões do desenvolvimento, considera, em perspectiva diferente, a promoção humana como um dos elementos fundamentais do processo da evangelização. Como a evangelização não dispensa do processo da inculturação, é evidente que a promoção humana faça parte das preocupações do mesmo processo, para que o Evangelho se enraize devidamente nas culturas dos povos, que esperam da Boa Nova uma mensagem da salvação integral.

Em África, esta realidade também faz parte da reflexão e da prática da Igreja que está implantada naquele continente. Aliás, em termos práticos, não se trata de grande novidade,

¹⁸⁴ SCEAM, *L' glise et la promotion humaine en Afrique aujourd'hui* Mission de l' glise, in DC 1913 (1986), 268.

¹⁸⁵ Cf. M. MATUMONA, *Teologia Africana da Reconstru o e Igreja-Família de Deus. Cristianismo e Modernidade em África - Tese de Mestrado em Teologia Sistemática* (Lisboa: UCP 2003), 130-132.

Actas do Simpósio sobre a Missionaço

pois ao longo da história, a missionaço considerou sempre este aspecto, no sentido de promover o homem africano. É esta faceta que confirma que a evangelizaço, em África, não foi, apenas, marcada por sombras. Houve também muitas luzes que devem ser reconhecidas, e que devem orientar a nova reflexáo sobre a missionaço em África.

BIBLIOGRAFIA

Documentos Pontifícios

PAULO VI, *Carta Encíclica Populorum Progressio*, in AAS Vol. LIX, nº 4 (15 de Abril de 1967), 257-299.

--- , *Alocuço no Simpósio dos Bispos de Africa em Kampala*, in AASVol. LIX, nº 9 (30 de Setembro de 1969), 573-578.

--- , *Exortação Apostólica Evangelii Nutiandi*, in AAS Vol. LXVIII, nº 1 (31 de Janeiro de 1976), 5-76.

JOÃO PAULO II, *Exortação Apostólica Catechesi Tradendae*, Vaticano 1979.

--- , *Carta Encíclica Redemptoris Missio*, in AAS LXXXIII, nº 4 (8 de Abril de 1991), 249-340.

--- , *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Ecclesia in Africa*, in AAS XCIII, nº 5 (3 de Maio de 2001), 266-309.

Documentos do Vaticano II

Constituição Dogmática Lumen Gentium.

Decreto Ad Gentes.

Constituição Pastoral Gaudium et Spes.

Obras, artigos e outros documentos

ALFARO, J. , *Teologia do Progresso Humano* (São Paulo: Paulinas 1970).

BAUR, J. , *2000 anos de cristianismo em África* (Lisboa: Paulinas 2002).

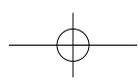
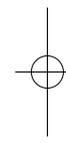
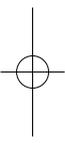
BOKA DI MPASI, L. , *Théologie Africaine. Inculturation de la théologie* (Abidjan: INADES 2001).

Actas do Simpósio sobre a Missionaço

- CASTANHEIRA, A. I., *Os actores da Cooperaço em Portugal. Estados, Autarquias, ONG* (Lisboa: UCP 2003).
- COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Declaration sur la promotion humaine et le salut chrétien*, Vaticano 1976.
- ELA, J. M. , *Le cri de l'homme africain. Questions aux chrétiens et aux Eglises d'Afrique* (Paris: L'Harmattan 1980).
- , *Fe y Liberación en Africa* (Madrid: Mundo Negro 1990)
- , *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère* (Paris: Karthala 2003).
- ESQUERDA BIFET, J. , *Teologia de la Evangelización* (Madrid: BAC 546, 1985).
- GIDDENS, A. , *As consequências da modernidade* (Oeiras: Celta 2002).
- GONZÁLEZ-CARVAJAL, L. , *Evangelizar en un mundo postcristiano* (Santander: Sal Terrae 19903).
- FUKUYAMA, F. , *A grande ruptura. A natureza humana e a reconstrução da ordem social* (Lisboa: Quetzal 2000).
- HORTELANO, ANTÓNIO, *Nova Evangelizaço* (Porto: Perpétuo Socorro 1992).
- KABASELE-LUMBALA, F. , *Le christianisme et l'Afrique. Une chance réciproque* (Paris: Karthala 1993).
- KANDIKI, V. K. , *Les Églises africaines pour une nouvelle approche de la théologie de la libération*, in *Théologies de la libération* (Paris: L'Hamartan 2000), 101-125.
- KUNGUA, B. , *Panorama de la théologie négro-africaine contemporaine* (Paris: L'Harmattan 2002).
- MATUMONA, M. , *Teologia Africana da Reconstrução e Igreja-Família de Deus - Tese de Mestrado em Teologia Sistemática* (Lisboa: UCP 2003).
- METZ, J. B. , *Pour une théologie du monde* (Paris: Cerf 1971).
- , *Dios y tiempo. Nueva teología política* (Madrid: Trotta 2002).
- MOLTMANN, J. , *Qué es teología hoy?* (Salamanca: Sígueme 2001).
- PENOUKOU, E. J. , *Introduction théologique*, in *Les évêques d'Afrique parlent* (Paris: Centurion 1992), 19-33)..
- PERROUX, F., *Ensaio sobre a Filosofia do Novo Desenvolvimento* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian 1987).
- ROCHER, G. , *Sociologia Geral. Mudança social e acção histórica* (Lisboa: Presença 1989).
- SCEAM, SCEAM, *L'Église et la promotion humaine en Afrique aujourd'hui*, in *DC 1913* (1986), 263-272.
- TOURAINÉ, A., *Crítica da modernidade* (Lisboa: Instituto Piaget 1994).

A Vocação Missionária Hoje

Por DOM FRANCO MASSERDOTTI,
Bispo de Balsas – Brasil



Actas do Simpósio sobre a Missionação

Con-vocação da Igreja para a Missão em favor da vida

1. A vocação missionária tem, antes de tudo, uma dimensão comunitária e eclesial: **é uma convocação.**

As comunidades eclesiais de base no Brasil, com sua teologia simples e concreta, relatam uma pequena parábola:

Era uma vez um bom construtor que fez uma casa para seus numerosos filhos e filhas.

A casa saiu espaçosa e sólida. Em volta dela foram preparados um lindo jardim com muitas flores e um pomar com todo tipo de árvores de frutas.

O Pai construtor, com legítima satisfação, entregou a casa quase pronta. E pediu a seus filhos e filhas que fizessem os acabamentos conforme os gostos deles, cuidassem da casa com sabedoria e vivessem nela com espírito de união e partilha. Como verdadeiros irmãos e irmãs!

Mas a vontade do Pai não foi respeitada. Cada um quis fazer de seu jeito e conforme seus interesses egoístas. E nasceu confusão, bagunça, intrigas...

Alguns invadiram os quartos dos outros que acabaram fechando portas e janelas. Alguém roubou a chave da cozinha para ninguém entrar. Pisaram as flores do jardim e cortaram as árvores de frutas. Alguém foi até expulso de casa.

O Pai triste e preocupado não deixava de enviar cartas e mensagens e de fazer visitas frequentes, sempre dando bons conselhos e apontando o caminho certo.

Teve poucos resultados.

E quando as coisas pioraram ainda mais, tomou a decisão: morar junto com seus filhos e filhas. Infelizmente não foi bem recebido, teve que se colocar no fundo do quintal. E daí, com sua presença, com suas palavras e um grande exemplo de amor, tentou ajeitar as coisas e fazer compreender que uma casa é bonita quando nela reina o amor, o respeito e a justiça. Alguns o seguiram, muitos o recusaram.

É imediato para o nosso povo identificar na parábola o projecto de Deus deste a criação, sua ruptura pelo pecado, a intervenção directa de Deus através de Jesus Cristo que veio

Actas do Simpósio sobre a Missionação

para restaurar o projecto de vida e convocar comunidades de discípulos(as) para continuar a missão de Jesus.

2. A Igreja então continua este projecto de vida e se concretiza na história e no além da História. “Como o Pai me enviou a mim eu envio vocês” (Jo 20,21) “Ide pelo mundo para proclamar o Evangelho a toda e criatura.” (Mc 16,15) Esta é a vocação missionária da Igreja, continuadora na história da missão de Jesus e, ao mesmo tempo, sempre contemporânea do Senhor Ressuscitado.

Ela anuncia o Evangelho da vida. A Igreja é o Povo de Deus constituído por comunidades que lutam pela vida a partir de sua fé e do seguimento de Cristo.

"Povo de Deus" quer dizer "povo eleito por Deus". Sua "eleição" não significa privilégio ou "exclusividade". O "hálito de vida" que Deus insuflou na "argila do solo" para transformá-la num ser vivente "à sua imagem" (Gn 1,26s; 2,7) não é privilégio de uns poucos. Desde a criação, a missão - enquanto luta pela vida segundo a imagem de Deus - tem um destino universal.

Através da Igreja, "todo o género humano" é chamado constituir-se Povo de Deus para restaurar o mundo em Jesus Cristo (cf. LG 1; 3; 28; AG 4). Os projectos históricos dos povos estão relacionados ao projecto de Deus que é o Reino, vida oferecida a todos. Esta é a missão da Igreja. Ela representa uma luta permanente contra a exclusão e a morte. A missão é o "sopro" que dá vida à "argila" teológica, pastoral e institucional da Igreja. A missão não é apenas um eixo do "ser" eclesial, nem um mero "departamento pastoral", mas fonte e princípio de vida da qual o Espírito Santo é protagonista (RMi 21) .

A con-vocação da Igreja é vocação de cada baptizado

1. O Concílio Vaticano II (LG 9, GS 32,) nos ajuda a considerar o baptismo como sacramento primordial, como fonte de todas as vocações. Elas são desdobramentos da única

Actas do Simpósio sobre a Missionação

vocação recebida no baptismo e que tem como característica fundamental a missionariedade. Pois nos introduz no grupo dos discípulos e discípulas que Jesus chama para continuar seu projecto na história em favor da vida. Dom Pedro Casaldáliga Bispo de São Felix no Brasil afirma: “desejaria que todos e cada um de nós pudéssemos visitar pelo menos em Espírito a própria pia baptismal, mergulhar nela a nossa cabeça e redescobrir a missionariedade do próprio baptismo. Eu sou baptizado? Então devo ser missionário. Se eu não sou missionário então não sou cristão”. Cada baptizado tem uma vocação missionária.

2. Ao mesmo tempo há homens e mulheres chamados a ser, de forma radical, memória e estímulo da vocação missionária de todos.

O Concílio Vaticano II, no seu documento sobre a missão declara: “Apesar que o compromisso missionário de divulgar a fé seja tarefa de todo o discípulo de Cristo conforme as suas possibilidades, o Cristo Senhor chama sempre, no meio da multidão de seu discípulos, aqueles que Ele quer para que fiquem com Ele e para enviá-los a proclamar a Boa Nova aos povos, *ad gentes*” (AG 23). Eles, no pluralismo dos dons, dos serviços e dos ministérios, e seguindo o exemplo de Cristo que veio para “aquele que estava perdido” (Lc 19,10) dedicam sua vida às situações de “fronteira”:

- quando a mensagem evangélica, em sua forma explícita, não é conhecida, não tem atingido (ou atingiu insuficientemente) os grupos humanos e as culturas, constituindo-se em situações de falta de fé ou de uma fé não evangelizada;

- ou ainda quando os valores do Reino encontram-se particularmente distantes ou esquecidos: situações de desumanização, falta de justiça e de comunhão, destruição das culturas...

Paulo VI, na Carta Apostólica “*Evangelii Nuntiandi*” fala muito bem destes missionários que deixam tudo para anunciar o Evangelho até aos últimos confins da terra, arriscando até a vida. Ele conclui: “A igreja deve muito a eles” (69) .

Actas do Simpósio sobre a Missionação

João Paulo II também reconhece a permanente validade desta vocação que “representa o paradigma do compromisso missionário da Igreja que sempre necessita de doações radicais, de impulsos novos e audaciosos” (Rmi 69)

Olhar para Cristo e para a realidade

1. Como viver hoje a vocação missionária?

Se a vocação do missionário é a continuação na Igreja da vocação missionária de Jesus, ele deve viver numa constante escuta e contemplação das atitudes das opções, dos critérios que orientaram a vida e a prática missionária de Jesus. O missionário é necessariamente um contemplativo. Antes de ser apóstolo é discípulo.

Ao mesmo tempo deve prestar atenção aos desafios da realidade para discernir os apelos missionários do Senhor na construção do Reino. A realidade é lugar habitado pelo Espírito de Cristo que convoca para a missão.

O ícone da vivência da missionária pode ser o relato bíblico do encontro de Marta e Maria com Jesus (Lc. 10, 38-42). A vocação missionária consiste em viver, ao mesmo tempo, Marta e Maria. Marta representa o missionário enquanto doa as suas energias na construção do Reino. Maria representa o missionário enquanto busca entusiasmo e força aos pés de Jesus. Marta sem Maria é um missionário que se deixa levar pelo activismo e protagonismo pessoal que relativizam a acção da graça e a dimensão comunitária. Maria sem Marta é o missionário que corre o risco do espiritualismo.

2. Ser missionário então não consiste em ser um grande organizador, pregador de sucesso, protagonista de empreendimentos estrepitosos...

Ser missionário é viver em intimidade com Jesus e partilhar sua paixão pela vida do mundo ao ponto de deixar-se transplantar o seu coração. É arcar com o mal e a dor dos pobres para construir com eles a paz e a justiça. É semear a esperança de que, apesar de tudo, a vida vai vencer a morte pois Cristo ressuscitou e vai fazer novas todas as coisas.

Actas do Simpósio sobre a Missionação

O missionário é chamado a ser pobre

1. Através da contemplação de Cristo bom samaritano e através de uma profunda atenção aos desafios da realidade de hoje, o missionário é alguém que vive a pobreza e faz a opção pelos pobres. O documento dos Bispos Latino Americanos em Puebla recorda: “Ao aproximar-se do pobre para acompanhá-lo e servi-lo fazemos o que Cristo nos ensinou quando se fez irmão nosso, pobre como nós”. (1145). Não se trata só da dimensão assistencial ou promocional no serviço ao pobres. Não basta dar o peixe nem ensinar a pescar. É necessário limpar o rio pois os peixes estão morrendo por causa da poluição das águas. É necessário limpar o mundo e a sociedade. É necessária a dimensão profética transformadora contra o sistema sócio-econômico injusto e excludente que, como dizia João Paulo II, “gera mecanismos que por estarem impregnados não de autêntico humanismo mas de materialismo produzem... ricos cada vez mais ricos às custas de pobres cada vez mais pobres”.

O missionário de hoje é chamado para uma santidade política. Ela se caracteriza através de:

- a solidariedade com as lutas do povo;
- a resistência e a esperança pascal nos conflitos sociais e perseguições;
 - a paciência histórica e respeito ao ritmo do povo, mesmo na lentidão das mudanças;
 - a busca da participação popular e aceitação leal das decisões comunitárias;
 - a disponibilidade, partilha dos bens, hospitalidade;
 - a indignação ética;
 - a luta contra toda tentação do poder, do enriquecimento, da corrupção, do ódio e da vingança, da busca de prestígio pessoal, de egoísmo de grupo (corporativismo);
 - a capacidade de alimentar a luta com a oração.

Figuras exemplares de “santidade política” foram Dom Oscar Romero e Dom Helder Camara. O compromisso em favor da justiça nascia para eles numa profunda oração e contemplação do Senhor e de sua Palavra.

Actas do Simpósio sobre a Missionaçã

Por isso foram profetas corajosos que nos recordam que não tem profecia e indignação ética sem mística e que a comunidade cristã deve-se engajar nos processos históricos com capacidade crítica sempre recordando que o projecto de vida de Deus é sempre maior e nunca se esgota.

Em muitos lugares de conflito (África, Oriente Médio, América Central...) o missionário é chamado a um duro trabalho, em favor da reconciliação. É um processo lento, que não se resolve numa pacificação superficial que nega o conflito e as causas do conflito. Exige-se uma profunda maturidade da fé, uma busca séria e serena da verdade na justiça (por esta busca Dom Juan Gerardi foi assassinado na Guatemala), uma capacidade heróica de lutar contra a opressão sem odiar o inimigo, uma esperança teimosa de que é possível construir novas relações de fraternidade.

2. Na preocupação de viver a opção pelos pobres, o missionário, nestes tempos de globalização, é chamado hoje a ligar a dimensão local com a dimensão mundial para ser sinal e instrumento de uma universalidade que respeite as identidades e diferenças, e promova a participação de todas as forças humanas na construção da justiça e duma básica igualdade de viver. Somos desafiados a envolver-nos, a partir de nossa realidade, nas grandes causas transaccionais: atenção à pessoa humana, (mulher, criança, idosos...); defesa do meio ambiente; promoção da paz contra a corrida armamentista; luta contra a fome, o analfabetismo e as discriminações; controle do narcotráfico... Deve-se também hoje dar um destaque particular aos migrantes forçados a deixar sua terra e sua pátria em busca de sobrevivência. Eles são, como acontecia nos Actos dos Apostulos, objecto e sujeito de missão dentro de uma visão de Igreja-Tenda e Casa para todos.

3. A opção pelos pobres aponta também para um modelo de missionário simples e despojado de recursos humanos. Numa recente pesquisa, um missionário brasileiro que atua na África afirmou: “Vindo de uma Igreja pobre, de um povo

Actas do Simpósio sobre a Missionação

sofredor, o missionário brasileiro não dispõe de recursos financeiros. Isso ajuda a evitar a tentação dos grandes projectos materiais na construção da igreja de tijolos, obriga a um estilo de vida mais parecido com o do povo e favorece o nascimento e o fortalecimento das comunidades”.

Podemos recordar aqui o texto clássico dos Bispos Latino Americanos em Puebla: “Finalmente, chegou a hora para a América Latina de intensificar os serviços recíprocos entre as Igrejas particulares e de estas se projectarem para além de suas próprias fronteiras, “ad gentes”. É verdade que nós próprios precisamos de missionários, mas devemos dar de nossa pobreza. Por outro lado, nossas Igrejas podem oferecer algo de original e importante; o seu sentido de salvação e libertação, a riqueza de sua religiosidade popular, a experiência das comunidades eclesiais de base, a floração de seus ministérios, sua esperança e a alegria de sua fé. Já se realizaram esforços missionários que se podem aprofundar e se devem ampliar.” (n 368)

Nos Actos dos Apóstolos, lemos sobre o ímpeto das primeiras comunidades que, sem recursos e sem lamentos, levaram a experiência cristã aos povos vizinhos, às culturas adjacentes. São Paulo não nos deixa esquecer que a força de Deus se manifesta na nossa fraqueza.

Certamente, a missão não se move por puro idealismo ou por um certo voluntarismo apaixonado. São necessários projectos bem definidos e programação séria.

O que não se pode aceitar como verdadeiro para a missão é uma certa teologia da prosperidade (quanto mais tivermos, mais daremos), bem típico de alguns grupos religiosos. A lógica do Reino é outra. A pedagogia de Jesus é diversa. Ela está alicerçada no serviço humilde e na confiança na obra de Deus.

O missionário é chamado a fazer a opção pelo outro

1. Estamos acostumados pelo sistema sócio-cultural em que vivemos a pensar que a auto-afirmação exija a negação ou destruição do outro. Por isso nasce em tempo de guerra

Actas do Simpósio sobre a Missionação

o inimigo, em tempo de paz o estrangeiro, o bárbaro, o pagão, o cigano, o drogado, o homossexual, o velho, o doente de AIDS, o migrante considerado intruso...

A reac o é o medo, a ansiedade, a suspeita, a agressividade que se traduzem a nível  tico no individualismo; a nível econ mico no livre mercado e na propriedade privada; a nível político no neo-colonialismo e nos falsos mitos da unidade que massifica e destrói o outro.

Importante é considerar o OUTRO como aquele que nos completa e nos enriquece.

Isso vale também e sobretudo no campo missionário.

Recordo quando pela primeira vez deixei minha terra de origem para vir ao Brasil. Foi uma viagem de navio de 12 dias.

Estava muito entusiasmado e espiritualmente motivado para anunciar Jesus Cristo ao povo na terra brasileira. Mas quando o navio entrou na Bahia de Guanabara e eu vi de longe a maravilhosa cidade do Rio de Janeiro, fiquei impressionado admirando, no morro do Corcovado, o famoso Cristo Redentor de braços abertos. Logo pensei: "Eu vim para anunciar Jesus Cristo, mas ele já chegou antes de mim e me espera de braços abertos".

Esta é a experiência de muitos missionários: anunciar Jesus e descobri-lo já presente na vida, na história, na religiosidade, no sofrimento do povo.

Daí nasce um diálogo evangelizador que provoca um recíproco enriquecimento. Trata-se de um "dar e receber" no espírito de partilha.

Por isso alguém disse que os missionários são mendigos que visitam outros mendigos para somar forças na busca do TESOURO que é a DEUS.

Os missionários são "abelhas" de Jesus que procuram as flores em todos os povos e no contacto recebem o pólen para trabalhá-lo com os outros, em favor da vida.

É um trabalho de muita paciência e presença amorosa, que poderá dar um mel com mil sabores diferentes, fazendo-nos experimentar a doçura inesgotável do encontro com o Deus da vida que atua na caminhada de todos os povos.

Actas do Simpósio sobre a Missionaço

2. Os missionários são chamados a viverem como Cristo a experiência da encarnação no meio de um povo e de uma cultura. São chamados a reconhecerem e aceitarem o cristianismo como experiência pluri-cultural.

Pensar que possa existir uma cultura cristã é ilusão de quem pensa poder voltar a um paraíso terrestre mono-cultural. O Evangelho é força e fermento para todas as culturas: nelas ele se incultura.

A inculturação consiste em actualizar continuamente o mistério da Encarnação: é o Verbo de Deus que continua a fazer-se “carne” na carne dos homens e das mulheres das diferentes culturas. Sem inculturação a missão é um anúncio fora da realidade, incapaz de se fazer entender.

O documento final dos bispos latino-americanos em Santo Domingo (1992) afirmou que “a nova evangelizaço continuará na linha da Encarnação do Verbo”.

As Igrejas inculturadas, unidas entre si, serão a resposta mais genuína à necessidade de cada povo de ter uma identidade cultural. A inculturação das Igrejas contribuirá para dar autoconfiança aos povos e um sentimento de respeito por suas tradiçoões e sua história.

Evitará, além disso, que os cristãos sejam acusados de impor a própria cultura ou de renegar as próprias raízes.

A Igreja universal não é uma soma de Igrejas locais inculturadas mas uma realidade que acolhe as várias expressões religiosas da mesma fé, que consegue unificar todas estas expressões e, ao mesmo tempo, não se identifica com nenhuma delas mas as mantém em relação de modo que cada uma se enriqueça em contacto com as outras. Há muito caminho a fazer para promover maior autonomia das Igrejas locais em seu caminho de fé.

3. O missionário deve também articular o anúncio com o diálogo inter-religioso. O diálogo inter-religioso é a descoberta da presença e da acção do Espírito além das fronteiras da Igreja, é a alegre surpresa pelas maravilhas de Deus entre seus filhos e filhas espalhados/as em toda a terra e que sinceramente o procuram.

Actas do Simpósio sobre a Missionaçã

Negar o diálogo com os seguidores de outras religiões é praticamente negar a Deus, fechar os olhos diante da acção misericordiosa e criativa do Espírito que “sopra onde quer”.

Ao mesmo tempo o anúncio é elemento essencial no caminho missionário da Igreja. O problema é articular o diálogo e o anúncio.

O nosso tempo, vive de um lado, uma forte necessidade de identidade e de afirmação de si; do outro lado, sente a necessidade do encontro, da abertura, da acolhida.

As duas dinâmicas devem estar presentes na missão. Este é o grande desafio.

A Declaração “Dominus Jesus” (Congregação da Doutrina da Fé, 2000), é uma forte afirmação da identidade e suscitou reacções polémicas sobretudo no campo ecuménico.

Mais rico de abertura é o outro documento “Diálogo e anúncio: reflexos e orientações sobre o diálogo inter-religioso e o anúncio do Evangelho de Jesus Cristo (Pontifício Conselho para o Diálogo inter-religioso e Congregação para a evangelização dos povos, 1991). O documento desenvolve temas e conclusões presentes na “Lumen gentium” (16), “Ad gentes” (9), “Nostra aetate” (2), “Dei Verbum” (29).

O missionário é convidado à vocação de ser ponte, superar todas as fronteiras e considerar toda a humanidade como interlocutora de Deus no diálogo da salvação.

O missionário olha para a invisível acção do Espírito que tem outros caminhos além do percurso sacramental da Igreja. Deve evitar de por barreiras entre o mistério de Cristo e a acção do Espírito fora da Igreja. Não pode correr o risco de pôr obstáculos arbitrários entre cristão e não cristão, ainda mais porque a identidade do cristão é uma identidade de relação. Surgem então algumas perguntas: Como desenvolver uma teologia que fale do carácter relacional da existência cristã, sem cair no relativismo?

Como viver o que Michael Barnes chama de instinto católico: uma generosa capacidade, fruto do Espírito, de viver e trabalhar no mundo, junto com pessoas e grupos que tem outra fé?

Como evitar de prender os cristãos no estreito e mesqui-

Actas do Simpósio sobre a Missionação

nho eclesio-centrismo e, ao mesmo tempo, evitar de aderir ao pluralismo pós-moderno que nega as identidades?

Para dar respostas positivas e coerentes a estas perguntas é necessário, antes de qualquer diálogo e anúncio, promover o recíproco conhecimento sem preconceitos e o encontro cordial e amigável.

É necessário superar a visão tradicional de conversão entendida só como entrada numa outra religião ou igreja. Trata-se de mudança de rumo, de ter uma profunda capacidade de escuta e acolhida da voz do Espírito dentro do mundo cultural da pessoa e do povo. Trata-se de converter-se a Deus e a seu projecto, sem descuidar, com isso, da novidade de Cristo e de seu Evangelho.

O missionário é chamado ao testemunho coerente

1. A missão que Jesus comunicou à sua Igreja se realiza através do anúncio (cf. Lc 4,15-19.43; Mt 28,19). O anúncio do evangelho é um chamado à fé e, portanto, à conversão e ao baptismo (cf. Mc 1,15; Lc 4,43; 11,20).

“O anúncio tem a prioridade permanente na missão; a Igreja não pode esquivar-se ao mandato explícito de Cristo; não pode privar os homens da Boa Nova de que Deus os ama e salva” (RMi 44; cf. AG 13). Mas o anúncio deve sempre ser acompanhado pelo testemunho: “O homem contemporâneo crê mais nas testemunhas que nos mestres... O testemunho de vida cristã é a primeira e insubstituível forma de missão” (RMi 42). “A Igreja é chamada a dar o seu testemunho por Cristo, assumindo posições corajosas e proféticas” (RMi 43).

Podemos recordar aqui o mandato de Jesus aos apóstolos. Jesus afirma: “Ide e fazei com que todos os povos se tornem meus discípulos, baptizando-os em nome do Pai, e do Filho e do Espírito Santo, e ensinando-os a observar tudo o que ordenei a vocês” (Mt 28,16-20).

O coração da missão não é “sair”, “partir”, “anunciar o Evangelho”, mas tornar-se discípulo e discípula e convidar os outros a tornarem-se também.

Actas do Simpósio sobre a Missionaçã

A missão é viver com e como Jesus, abandonados ao Pai, oferecendo a todos, e, em particular, aos pequenos e aos pobres, o anúncio da paternidade de Deus e da presença do Reino.

Iluminante é também o texto Jo 20,19-29 sobre a incredulidade de Tomé.

Por que Tomé não acreditou na palavra dos apóstolos que anunciaram-lhe que tinham recebido a visita de Jesus vivo e ressuscitado?

Porque os apóstolos não mostravam nenhum testemunho, nenhum sinal de mudança, de transformação.

Continuavam tristes, de portas fechadas, cheios de medo, como se Cristo ainda estivesse morto. Este relato é uma lição para nós, quando o nosso cristianismo é morno e pouco missionário, sem a força do testemunho.

2. O testemunho alcança sua radicalidade através da graça do martírio. A Igreja missionária é fecundada ainda hoje, pela presença de muito missionários que derramam seu sangue em favor do Evangelho. Conta-se nas Comunidades de Base do Brasil mais uma história bonita.

Era uma vez uma grande lagoa. Nela viviam peixes grandes, peixes médios e peixes pequenos.

Havia muita fartura e alimento para todos.

Mas, apesar disso, os peixes grandes nunca ficavam satisfeitos e, para completar suas refeições, comiam frequentemente os peixes pequenos. Também os peixes médios, talvez para se fazer de grandes, faziam a mesma coisa. E os peixinhos viviam no medo e na insegurança.

A situação para eles era muito precária, muito triste.

Havia porém um peixinho diferente. Ele procurava sempre o lado bom das coisas. Animava seus colegas. Era até um pouco poeta, um pouco artista. Passava horas nadando sozinho, observando as cores, as belezas da lagoa e sonhando horizontes de paz e de amor.

Certo dia ele fez uma descoberta. Estava nadando no fundo da lagoa. De improviso, viu um buraco por onde

Actas do Simpósio sobre a Missionaço

entrava água. Isso lhe chamou a atenção. Ele pensou: “Se a água sair pelo buraco e não voltar atrás, ela vai para outro lugar. (Ele não sabia que havia outro lugar). Eu quero conhecê-lo”.

Ele se preparou para a grande viagem. Fez até um regime para passar melhor pelo buraco. E saiu da lagoa. Estava muito emocionado. Foi cair num riacho e conheceu a água corrente. Deixava-se levar por ela, pulando nas pedras. Chegou a um rio grande e majestoso. E aí encontrou muitos peixes com quem criou laços de amizade. Havia também muito alimento. Era para ele um mundo novo de paz, fraternidade e fartura. O mundo de seus sonhos!

Quando, brincando, pulava em cima das águas conseguia enxergar as margens verdes e bonitas. Era feliz.

Mas, em sua felicidade, havia também uma ponta de tristeza que crescia sempre mais no seu coração: a saudade pelos companheiros peixinhos, a preocupação e a angústia em pensá-los constantemente ameaçados de morte.

Sentia-se culpado por não partilhar com eles a alegria de viver num mundo de paz, harmonia e fartura.

Decidiu voltar para a lagoa. Quando chegou, reuniu todos os peixinhos e contou suas descobertas.

Convidou todos a irem com ele para este mundo novo.

Alguns peixinhos aceitaram e se prepararam para a viagem.

Outros, mesmo acreditando, recusaram o convite por medo do sacrifício e do risco do novo.

Outros ainda zombaram e chamaram de sonhador o peixinho que tinha trazido a boa notícia.

Houve também um que contou a história a um peixe médio que relatou tudo aos grandes. Eles se sentiram ameaçados nos seus privilégios e tiveram medo de perder parte de suas abundantes refeições.

Então se reuniram e condenaram à morte o peixinho da boa notícia que eles chamavam de “saliente” e

Actas do Simpósio sobre a Missionaçã

“subversivo”. Um peixe médio, encarregado de fazer o serviço, o comeu numa hora em que estava sozinho.

É claro, os grandes festejaram, comemoraram e diziam: “Acabou a baderna, voltou a paz na lagoa!”

Os grandes estavam enganados. A boa notícia já estava espalhada. E muitos peixinhos e até alguns peixes médios e peixes grandes, que antes estavam desconfiados ou hostis, diante do sacrifício do peixinho morto, começaram a acreditar na sua mensagem.

Prevaleceu a ideia de que não era preciso sair da lagoa para realizar este mundo novo. O mundo novo podia acontecer dentro da lagoa. Era necessário unir as forças para mudar as coisas, viver as leis do respeito por todos, da igualdade, da solidariedade e partilha, para que todos tivessem vida com abundância (cf. Jo 10,10).

A memória do peixinho morto se tornou estímulo de luta e compromisso e fonte de coragem e esperança nas dificuldades. Aliás, para todos, ele está vivo!

Conta a história que na lagoa muitas coisas melhoraram, mas tem ainda muita coisa a fazer. De vez em quando outros peixes morrem na luta pelo mundo novo. Mas quando morrem, cresce a força e a coragem de todos, como aconteceu com o primeiro peixinho que se sacrificou por todos.

A contemplação do “peixinho” Jesus que deu sua vida por nós nos compromete sempre mais em favor da vida de todos na lagoa do mundo para que se renove hoje a PÁSCOA do Senhor. E nos dá força e coragem também o exemplo generoso de tantos peixinhos ameaçados, perseguidos, difamados, mortos. Quantos missionários peixinhos mortos pela causa de Jesus e do evangelho da vida, sobretudo nas jovens Igrejas!

Conclusão

1. Vivemos num mundo em que o Deus do amor e da vida está sendo substituído pelos ídolos do ter sem limites, do poder opressor e do prazer desregrado. Por isso no

Actas do Simpósio sobre a Missionaço

mundo há tanto sofrimento e tanta morte. Por isso há um profundo vazio existencial e uma trágica miséria estrutural. Por isso há sempre novos mecanismos económicos e sociais que levam ao prevalecer sistemático do mais forte sobre o mais fraco e provocam injustiça social e exclusão, violência e guerra, desigualdades e racismos, poluição e desequilíbrio ecológico... O missionário, com a força do Espírito de Cristo, aceita andar contramão nesta sociedade para semear vida e esperança. A ele se aplica o poema de Dom Helder Camara:

*“Missão é partir, caminhar, deixar tudo, sair de si, quebrar a crosta do egoísmo que nos fecha no nosso Eu.
É parar de dar volta ao redor de nós mesmos como se fossemos o centro do mundo e da vida.
É não se deixar bloquear nos problemas do pequeno mundo a que pertencemos:
a humanidade é maior.
Missão é sempre partir, mas não devorar quilómetros. É sobretudo abrir-se aos outros como irmãos, descobri-los e encontrá-los.
E, se para descobri-los e amá-los, é preciso atravessar os mares e voar lá nos céus, então missão é partir até os confins do mundo”*

2. E quando o missionário parte para outros lugares e outros povos, seu identikit, pode ser resumido pelo texto de envio missionário redigido por Dom Erwin Kräutler, bispo-prelado do Xingu – Brasil, texto que aqui reproduzimos.

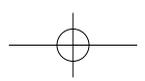
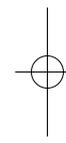
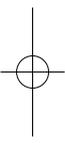
“Vai meu irmão, minha irmã! Lá, em tua nova Missão, em tua nova terra, em tua nova pátria, anunciarás Jesus Cristo e o Seu Evangelho, servirás os pobres, os excluídos do banquete da vida, lavando-lhes os pés. Falarás com quem nunca andou ou não anda mais conosco. Tu te apaixonarás com muito carinho de um povo com cultura e tradições diferentes. Chegando lá, estranharás, sem dúvida, os costumes e usos locais. Mas não imporás as tuas ideias! Não apresentarás o país que te viu nascer como paraíso! Não dirás nunca que no lugar onde te

Actas do Simpósio sobre a Missionação

criaste, as coisas são bem melhores! Não darás nunca a impressão de que vieste para ensinar, para civilizar, para instruir, para colonizar! Jamais violentarás a alma do povo que, doravante, será o teu povo! Oferecerás simplesmente o testemunho de tua fé, de tua esperança e de teu amor, e darás a tua vida até o fim, até as últimas consequências! Assim, tu terás o privilégio e a felicidade de viver a graça de todas as graças! Encontrarás o Senhor que disse: Depois que eu ressuscitar, irei à vossa frente para a Galileia` (Mc 14,28). Missão é sempre ir à Galiléia de todos os continentes...”.

Nossa Senhora, estrela da evangelização, abençoe todos os missionários e missionárias, e nos ajude a sermos, lá onde o Senhor nos chama a viver e operar, missionários da vida, bons samaritanos do amor, cirineus da esperança dos pobres, construtores com Cristo do Reino do Pai, no respeito dos projectos de vida dos povos.

Conclusões



Actas do Simpósio sobre a Missionaço

O Simpósio sobre a Missionaço reuniu cerca de duas centenas de participantes no Auditório Cardeal Medeiros, da Universidade Católica Portuguesa, a 3 e 4 de Junho sob o tema «Diálogo, Testemunho e Profecia. Para uma missão ad gentes no terceiro milénio».

A sessão de abertura contou com a presença e as palavras de estímulo de D. José Policarpo, cardeal-patriarca de Lisboa. Participaram ainda o Prof. Doutor Manuel Braga da Cruz, reitor da UCP, o Doutor Peter Stilwell, director da Faculdade de Teologia da UCP, e o P. Manuel Durães Barbosa, Secretário da Comissão Episcopal das Missões e Director Nacional das Obras Missionárias Pontifícias.

LINHAS DE FORÇA

Dos temas expostos destacamos algumas linhas de força:

1. A história é a agenda da missão. É em diálogo com a história que a Igreja procura descobrir os caminhos da evangelizaço. Assim, cada época e cada situaço histórica configuram o modelo de missão que melhor corresponde aos apelos do seu tempo.

2. O tempo em que vivemos é caracterizado pela globalizaço e por um movimento migratório que provoca uma grande diversidade interactiva de culturas, religiões e situaçoes sociais. A missão do nosso tempo terá de ter em conta esta pluralidade.

3. A polivalência do conceito de missão é umas das causas do afrouxamento do compromisso missionário. Importa, portanto, esclarecer, precisar e clarificar o conceito específico de missão ad gentes no contexto mais alargado da evangelizaço e da nova evangelizaço.

4. A Bíblia revela que Deus escolhe através dos tempos enviados para anunciar o seu desígnio de salvaço a favor de todos. Deus continua a chamar e a enviar hoje. «O missionário, com a força do Espírito de Cristo, aceita andar contra mão nesta sociedade do nosso tempo para semear vida e esperança.»

5. A fonte trinitária da missão interpela-nos a uma mística missionária consistente e testemunhante. O missionário é a primeira terra de missão e só na fidelidade à sua intimidade com Deus é que pode ser o profeta que ajuda a descobrir os caminhos do Espírito no anúncio do Evangelho.

6. A teologia da missão, depois do Vaticano II, tem dado particu-

Actas do Simpósio sobre a Missionaçã

lar relevo às raízes trinitárias e ao protagonismo da Igreja local na evangelização.

7. A missionaçã da China é um exemplo paradigmático da necessidade da missã se integrar na realidade local e de dialogar com a cultura de acolhimento.

8. No novo contexto das migrações o diálogo inter-religioso é um espaço de missã incontornável. Esse diálogo interpela a procurar os caminhos do Espírito e os valores das outras religiões. O Islã é um desafio particularmente actual.

9. A inculturaçã é um desafio para a evangelizaçã, porque «a Igreja deve inserir-se em todos os agrupamentos humanos, impelida pelo mesmo movimento que levou o próprio Cristo na incarnaçã a sujeitar-se às condições sociais e culturais dos homens com quem conviveu.»

APELOS E DESAFIOS

1. Este Simpósio insere-se no contexto de preparaçã para o Congresso Missionário de 2006, que pretende ser um marco na renovaçã missionária da Igreja portuguesa.

2. Daí, a necessidade de motivar e mobilizar os responsáveis diocesanos e os leigos para a preparaçã e vivência deste Congresso.

3. Às Igrejas locais pede-se um empenho muito particular na missã ad gentes.

4. Há espaços interpelativos à missã ad gentes como as minorias étnicas, a juventude, as questões da justiça e da paz, o mundo da mobilidade, os meios de comunicaçã social e outros parceiros culturais, as periferias.

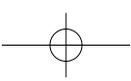
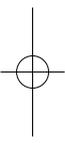
5. O novo dinamismo da missã depende dos leigos, que têm um espaço próprio e único neste processo de revitalizaçã missionária.

6. Na mística da missã emergem alguns desafios particularmente apelativos como a globalizaçã, a dinâmica da gratuidade evangélica, o testemunho de vida comunitária e uma espiritualidade de risco e insegurança.

Lisboa, 4 de Junho de 2004

Os participantes no Simpósio sobre a Missã

Índice



| | |
|--|-----|
| APRESENTAÇÃO | 3 |
| <i>Por Pe. Manuel Durães Barbosa, C.S.Sp.</i> | |
| PERSPECTIVAS ACTUAIS DA MISSÃO AD GENTES | 5 |
| <i>Por Prof. Doutor José Nunes</i> | |
| FUNDAMENTAÇÃO BÍBLICA DA MISSÃO | 17 |
| <i>Por Prof. Doutor António Couto</i> | |
| A MISSÃO COMO DOM | 45 |
| Recuperar a mística da missão | |
| <i>Por Dr. Adélio Torres Neiva</i> | |
| FUNDAMENTAÇÃO TEOLÓGICA DA MISSÃO | 65 |
| Elementos para uma Teologia da Missão no Futuro | |
| <i>Por Prof. Doutor José Jacinto Ferreira de Farias</i> | |
| MODELOS DE MISSÃO NA HISTÓRIA | 83 |
| <i>Por Prof. Doutor David Sampaio Barbosa</i> | |
| A MISSÃO NA CHINA | 101 |
| <i>Por D. Arquímínio Rodrigues da Costa – Bispo Emérito de Macau</i> | |
| O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO NO CONTEXTO | |
| DA MISSÃO AD GENTES | 121 |
| <i>Por Prof. Doutor Peter Stilwell</i> | |
| PROMOÇÃO HUMANA E INCULTURAÇÃO | 139 |
| <i>Por Dr. Muanamosi Matumona</i> | |
| A VOCAÇÃO MISSIONÁRIA HOJE | 159 |
| <i>Por Dom Franco Masserdotti – Bispo de Balsas - Brasil</i> | |
| CONCLUSÕES | 177 |

