

TEOLOGIA da MISSÃO

José Nunes,op

ÍNDICE

Siglas-Abreviaturas	4
Apresentação	5
PARTE PRIMEIRA – Fundamentos da missão eclesial	
I - O específico da tarefa missionária e o início da missionologia como ciência	7
1.O específico da missão ad gentes 2.O início da missionologia como ciência	
II -Fundamentos bíblico-teológicos da missão	14
1. Antigo Testamento 2. Jesus Cristo 3. Conjunto do Novo Testamento 4. Princípios teológicos da missão da Igreja (sujeito da missão)	
III – Grandes marcos, métodos e teologias na história da missão	22
1. Primeiros séculos 2. Evangelização dos ‘Bárbaros’ 3. Evangelização dos Eslavos 4. A violência face ao Islão 5. Os descobrimentos e a Propaganda Fide 6. A evangelização em África (sucessivas teologias e práticas) 7. Notas finais sobre esta história da missão	
PARTE SEGUNDA – Perspectivas actuais da missão ad gentes	
I - O caminho aberto pelo Concílio Vaticano II	31
1. Missão e missões 2. Missão: dos textos do Concílio Vat.II à Evangelii Nuntiandi e Redemptoris Missio 3. Missão como ‘profecia’?	
II – Missão e Libertação	37
1.A situação mundial actual 2. O Deus bíblico faz sua a causa dos pobres 3. Da comunicação de bens à mudança de estruturas 4. A evangelização missionária e a defesa dos pobres	
III – A Inculturação	46

1.Uma definição 2. Fundamentação da inculturação 3. O processo de inculturação 4.Os agentes do processo de inculturação

IV – Diálogo inter-religioso	63
1. Níveis do diálogo 2.Apreciação teológica das religiões não-cristãs	
Conclusão	74
Anexo	75
Bibliografia	79

Siglas-Abreviaturas

AG	Ad Gentes
ChL	Christifideles Laici
CTI	Comissão Teológica Internacional
DA	Diálogo e Anúncio
DM	Diálogo e Missão
DS	Denzinger-Schonmetzner (Enchiridion Symbolorum)
ES	Ecclesiam Suam
EN	Evangelii Nuntiandi
FD	Fidei Donum
GS	Gaudium et Spes
LG	Lumen Gentium
NA	Nostra Aetate
PG	Patrologia Grega (Migne)
PL	Patrologia Latina (Migne)
SRS	Sollicitudo Rei Socialis
RM	Redemptoris Missio
SA	Slavorum Apostoli

APRESENTAÇÃO

Dois acontecimentos provocaram o aparecimento *destas Notas para uma Teologia da Missão*: em primeiro lugar, completaram-se 25 anos da fundação e presença dos Dominicanos em Angola (Novembro de 1982-2007) – projecto missionário em que me foi dada a graça de participar desde o início; em segundo lugar, a realização, em Portugal, do Congresso Missionário Nacional (2008).

Tais acontecimentos vieram, afinal, provocar uma nova reflexão e um sistematizar de materiais de cursos, conferências, artigos, comunicações que, na área da missionologia, se foram ‘coleccionando’ ao longo de anos.

Não se trata de um extenso e completo Manual de Teologia da Missão. São reflexões onde, de forma sintética, se percorrem os vários apartados da missionologia. Assim numa primeira parte, ocupamo-nos preferentemente de questões relativas ao estatuto desta disciplina: o que é verdadeiramente ‘missão’, o aparecimento e a história da missionologia como ciência autónoma, a busca de uma séria fundamentação para a missão eclesial (dum ponto de vista bíblico-teológico mas também histórico). Na segunda parte, procuram-se os caminhos da actual missionologia – perspectivas claramente abertas pelos textos do concílio Vaticano II: a missão pode e deve ser hoje entendida como inculturação, libertação e diálogo inter-religioso.

No final, apresenta-se um anexo com um olhar pessoal, em jeito de homenagem, sobre o *Voluntariado Missionário* em Portugal – realidade nova e florescente num país de tão grandes tradições na *missão ad gentes*.

PARTE PRIMEIRA

Fundamentos da missão eclesial

I – O ESPECÍFICO DA TAREFA MISSIONÁRIA E O INÍCIO DA MISSIONOLOGIA COMO CIÊNCIA

1. O específico da missão ad gentes

Um primeiro dado que não será de muito difícil constatação é o de que a *Missão ad Gentes* conhece hoje uma fase de afrouxamento¹. 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 cristãos: isto é um facto que deve preocupar todos os que acreditam em Cristo. Na história da Igreja, com efeito, o impulso missionário sempre foi um sinal de vitalidade, tal como a sua diminuição constitui um sinal de crise de fé. (...) É dando a Fé que ela se fortalece! A Nova Evangelização dos povos cristãos também encontrará inspiração e apoio no empenho pela missão universal. (...) E a missão deve garantir aos não-cristãos, e particularmente às autoridades dos países aos quais se dirige a actividade missionária, que esta só tem uma finalidade, ou seja, servir o homem, revelando-lhe o amor de Deus manifestado em Jesus Cristo. [...] O número daqueles que ignoram a Cristo e não fazem parte da Igreja está em contínuo aumento; mais ainda: quase duplicou, desde o final do Concílio. A favor desta imensa humanidade, amada pelo Pai a ponto de lhe enviar o seu Filho, é evidente a urgência da missão. [...] Sinto chegado o momento de empenhar todas as forças eclesiais na nova evangelização e na missão *Ad Gentes*. Nenhum crente, nenhuma instituição da Igreja se pode esquivar deste dever supremo: anunciar Cristo a todos os povos»².

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

¹ Cfr a mesma perspectiva e algumas afirmações deste primeiro ponto em J.Nunes, *Perspectivas Actuais da Missão Ad Gentes*, in *Actas do Simpósio sobre a Missionação*, Ed.OMP, Lisboa 2004, pp.7-16.

² J. Paulo II, *Carta Encíclica sobre o mandato missionário da Igreja: Redemptoris missio*. 1991, nº1-3. Passaremos a indicar este documento pela sigla 'RM'.

extraordinário florescimento da missionologia – dito de outra forma, o grande desenvolvimento da reflexão teológica sobre a missão.

Além disso, aquele grito de alerta de J.Paulo II, aquela ‘reivindicação’ (na terminologia de E.Bueno³) na identificação da verdadeira missão ‘ad gentes’, não foi pacificamente recebido... Não poucas críticas se escutaram, sobretudo as que denunciavam um pretense regresso ao passado no eurocentrismo da missão, na perspectiva monocultural, no centralismo eclesial, no absolutismo da verdade cristã que não se abre ao diálogo, no juridismo do critério geográfico como identificador das ‘terras de missão’... Parece-nos, entretanto, que J.Paulo II foi honesto e realista, teve o distanciamento necessário para ‘pôr o dedo na ferida’: a missão ad gentes, se não está em crise, é vítima de um efectivo afrouxamento.

Diversas causas, internas e externas à própria Igreja, podem estar na origem do afrouxamento missionário. Por exemplo, a falta de testemunho cristão (e lembremos que já os padres conciliares, na LG19, 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’?

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 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).

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»⁴. 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

³ Cfr E.Bueno, *La Iglesia en la encrucijada de la misión*, Ed.Verbo Divino, Estella 1999, pp.155ss.

⁴ Cfr, por exemplo, P.Thion, NRTTh 107/1985, pp.520-536; 698-721.

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...

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 ‘evangelização’, 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 evangelização’; 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’⁵.

Assim, verificamos que ‘evangelização’ 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 evangelização, nem toda a evangelização é missão ad gentes!

A missão ad gentes é, pois, algo de específico, não se deve confundir sequer com a ‘nova evangelização’ (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:

- 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 Igreja⁶. Como podemos ler na R.M.33-34, sem a missão ad gentes, entendida como anúncio de Jesus Cristo, edificação da igreja local e promoção dos valores do Reino, justamente nos espaços não-cristãos, «a dimensão missionária da igreja estaria privada do seu significado fundamental»;

- espiritualidade do envio e do êxodo – a missão implica 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, carisma esse que não permite qualquer tentação de egoísmo ou auto-suficiência eclesiais⁷. 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, assumindo-se claramente como enviado de Jesus Cristo e movido pelo Espírito Santo.

⁵ Cfr J.Ramos Guerreiro, *Teologia Pastoral*, BAC, Madrid 1995, pp.237-238.

⁶ Cfr A.Seumois, *Fé, religiões e culturas*, Ed.Missões, Cucujães 1997, p.24.

⁷ Cfr E.Bueno, o.c., p.162.

- pregação explícita – é verdade que muitos pensam que a proclamação explícita do Evangelho é algo já superado, dado 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 *Evangelii Nuntiandi* 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). Anúncio explícito e testemunho de vida, afinal, reclamam-se reciprocamente: a pregação directa pede uma certificação pelo testemunho e este aspira a uma explicitação do seu significado. 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... Assim, «quando os membros da Igreja se deixam conduzir pelo dinamismo missionário de Deus, devem respeitar o sentido da missão de Deus, devem guardar-se de fazer propaganda, pois seria repetir o que já existe; não devem cristianizar, pois seria comunicar uma tradição cultural; tão pouco devem procurar transmitir prioritariamente a doutrina de Jesus ou as suas recomendações morais, mas sim fazer missão, isto é, levar os homens a Cristo. Não se tem de fazer cristãos, mas sim discípulos, testemunhas. Ser discípulo é precisamente entrar em comunhão íntima com o Senhor»⁸;

- 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 marco na História da Salvação. A Igreja não pode, pois, identificar-se, sem mais, como a comunidade de discípulos perfeitamente definida e acabada, mas deve deixar-se interpelar para se converter. Então, «o baptismo (como meio-sinal de entrada) não será um acto extrínseco de aceitação, mas um sinal da constituição da comunidade escatológica»⁹. 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.

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 êxodo (é necessário ir até junto daqueles que não vêm à comunidade, à 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 à 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 E.Bueno, o.c., p.70.

⁹ *Ibidem*, p.71.

Concluindo, a acção missionária seria a acção evangelizadora destinada àqueles que não conhecem Cristo e o seu Evangelho e que tem como finalidade a sua conversão; acção que, teóricamente, deveria desembocar num processo de iniciação cristã ou catecumenato.

Essa acção evangelizadora far-se-á com palavras e com testemunho de vida, ambos se reclamando reciprocamente.

Os seus agentes serão, pois, todos os cristãos que se encontrem nesses espaços missionários, embora haja carismas específicos que se condensam neste ou naquele agente da evangelização.

Nesta acção, o Evangelho há-de impregnar toda a realidade humana, política, social, económica, cultural, religiosa.

2. O início da missionologia como ciência

Esta ideia e realidade da missão, com as suas características atrás apontadas (referência ao negativo, deslocação/envio, anúncio explícito da Boa Nova, auto-realização eclesial/construção de Igrejas locais), sempre foi vivida pela Igreja, desde os seus inícios. Mas tal prática não foi teorizada, durante muitos séculos, num discurso mais estruturado ou numa Teologia da Missão propriamente dita.

Como disciplina teológica, a missionologia começou, curiosamente, em meios protestantes! Foi no séc. XIX, com nomes como os de Schleiermacher, Graus, Warneck. Durante os primeiros séculos do protestantismo, a missionologia não existiu naquele meio protestante, porque as doutrinas de Lutero e de Calvino eram incompatíveis com a missão. A ‘justificação pela Fé’ equivalia a dizer que não havia grande interesse em desenvolver um trabalho evangelizador (do ponto de vista do cristão, da Igreja – a Fé é apenas dom de Deus); e a doutrina da predestinação equivalia a dizer que Deus elegera uns para a salvação e outros para a condenação – logo, não seriam os cristãos que se deviam opor a esse plano divino, com tentativas de salvar a outros homens... De resto, mesmo que o quisessem e fizessem de nada adiantaria, pois só a Deus competia salvar e isso até já estava predestinado: feroz determinismo, fatalismo e individualismo, em que «o destino de cada homem está já marcado por um decreto eterno, irrevogável, incondicional»¹⁰.

Como apareceu então a missionologia primeiramente em meios protestantes? Naturalmente devido a uma revisão da doutrina dos seus fundadores. O pensamento então é este:

- Deus quer que todos ouçam a Palavra;
- Deve imitar-se o exemplo dos antigos propagadores da Fé (como São Paulo e os Apóstolos);
- O exemplo dos católicos deve estimular os protestantes.

E assim, «Schleiermacher proclamou, em 1843, a necessidade de se introduzir tal estudo no campo da Teologia Moral. Em 1877, Gustavo Warneck foi mais longe, sugerindo que esse estudo fosse considerado [...] como ciência própria e independente»¹¹. Para este último, «por

¹⁰ A.Santos, *Teologia sistemática de la misión*, Ed.Verbo Divino, Estella 1991, p.53.

¹¹ A. Silva Rego, *Curso de Missionologia*, Ed. Agência Geral do Ultramar, Lisboa 1956, p.1.

missão cristã entende-se o conjunto das actividades do cristianismo, que tendem a implantar e organizar a Igreja entre os não-cristãos»¹².

Para os católicos, por outro lado, a ideia e realidade da missão nunca lhes foi estranha, sempre foi vivida, isso é-lhes co-natural. Se não desenvolveram uma disciplina teológica autónoma nesse campo foi porque isso não lhes pareceu necessário.

Mas, em finais do séc. XIX e princípios do séc. XX, dois alemães - por influência da missionologia protestante - fundaram a 'missionologia católica'. Foram eles R. Streit e J. Schmidlin. Oblatos de Maria Imaculada (a que pertencia Streit), espiritanos e verbitas (já com bons estudos de etnografia ou antropologia cultural), impulsionaram enormemente o estudo da missionologia e em Agosto de 1911 é fundado o Instituto Internacional de Pesquisas Científicas Missionárias. A.Santos considera mesmo que a primeira 'missionologia católica' tem como autor J.Schmidlin e este define tal disciplina como «a investigação científica e o estabelecimento de determinados princípios e regras que orientam a tarefa de difusão da fé»¹³, a qual permitiria responder a quatro perguntas: porquê, onde, como e por quem hão-de empreender-se as missões.

«Tinha nascido uma nova ciência; e desde então para cá a missionologia vem-se afirmando cada vez mais como ciência autónoma»¹⁴. Não esqueçamos que, na década de 30 do sec.XX, já existem faculdades autónomas de missionologia nas universidades romanas da Gregoriana e Urbaniana! A partir daí, de facto, o desenvolvimento desta ciência teológica foi extraordinário. E é justo aqui lembrar a escola alemã, de Munster, com a intuição de que Deus quer que todos se salvem para chegarem ao conhecimento da verdade, e se salvem não apenas individualmente, mas como Povo de Deus ou Corpo de Cristo; a escola espanhola (com Zamega e Benlloch) e a sua afirmação de que a missão se justifica para a extensão e crescimento do Corpo Místico de Cristo; a escola belga, de Louvaina (com P.Charles, Lange ou Grentrup), todos eles defendendo a teologia da 'implantação' da Igreja; a escola francesa (com H.de Lubac, A.Perbel, A.Durand, entre outros), para quem a missão é essencialmente oferta abundante e plena da vida sobrenatural a todos os povos que dela carecem¹⁵. De resto, todas estas contribuições aparecem generosamente acolhidas e complementadas no posterior documento conciliar 'Ad Gentes'.

O nome daquela disciplina continua, desde então, a oscilar entre 'Missiologia' e 'Missionologia'. Segundo Silva Rego¹⁶, são dois termos híbridos e os filólogos dividem-se, apresentando uns e outros os seus argumentos que não pretendem ser decisivos. O preferível será talvez deixar correr os dois termos até que o povo e o tempo elejam um deles e deixem cair o outro...

De qualquer modo, hoje pensa-se em todos os meios cristãos, católicos e protestantes, que a missionologia deve ser uma disciplina autónoma. É uma ciência que estuda a actividade expansiva da Igreja, nos seus fundamentos, origem, desenvolvimento, leis, finalidade, meios e métodos (esta é uma definição simples e possível entre outras...). E «a sua conotação tende a ser

¹² Citação e tradução do original alemão em A.Santos, o.c., p.56.

¹³ Citação e tradução do original alemão em A.Santos, o.c., p.26.

¹⁴ A.Silva Rego, o.c., p.2.

¹⁵ Sobre estas escolas e autores, cfr a monumental obra de A.Santos, *Teología sistemática de la misión*, já citada, nas pp.87-305, e também E.Bueno, o.c., pp.35-53.

¹⁶ Cfr A.Silva Rego, o.c., p.2.

mais teológica que histórica e mais prática que teórica, embora seja impossível dissociar todos estes aspectos»¹⁷.

Existe pois, actualmente, um amplo consenso ecuménico em temática missionológica. Tal consenso fica bem patente, por exemplo, nestas duas opiniões: 1^a- poderiam considerar-se basicamente três grandes proposições consensuais: «Deus é o primeiro missionário (*missio Dei*); a missão da Igreja é um seguimento da dinâmica trinitária divina; a Igreja transmite a oferta de libertação concretizando-a em acções libertadoras (salvíficas)»¹⁸; 2^a- «Muitos temas missionológicos actuais decorrem da redescoberta da *missio Dei* e constituem as bases do consenso missionário actual. Conformando-se a esta dinâmica, a Igreja entra no seguimento de Cristo. Ela não o objecto-lugar da salvação, mas o sacramento (concepção católica) ou o sinal (concepção protestante) oferecido ao mundo. É a Igreja inteira, universal e local, e não somente alguns agentes especializados, que é portadora da missão. O Espírito Santo é ‘força criadora na missão’ (Conferência Missionária do COE, Texas, 1989) ou ‘protagonista da missão’ (Encíclica *Redemptoris Missio* de J.Paulo II, 1990), numa óptica de partilha com os mais sofrendores e de diálogo com os adeptos de outras religiões»¹⁹.

Finalmente, em jeito de conclusão, será útil recordar que toda esta reflexão e prática missionárias não-de contar sempre 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.

¹⁷ K.Blaser, *Missiologie*, in Dictionnaire oecuménique de missiologie, Cerf/Cle, Paris 2001, p.213.

¹⁸ Ibidem, p.215.

¹⁹ J-F Zorn, *Mission*, in Dictionnaire oecuménique de missiologie, Cerf/Cle, Paris 2001, p. 218.

II – FUNDAMENTOS BÍBLICO-TEOLÓGICOS DA MISSÃO

Como qualquer outra realidade eclesial ou da vida cristã, também a *missão* encontra a sua necessária fundamentação na Sagrada Escritura e, a partir daí, na reflexão teológica mais sistemática.

A afirmação bíblica sobre a missão conhece, naturalmente, uma nítida progressão, sendo a partir de Jesus que se pode e deve falar mais propriamente da realidade ‘missionária’. De qualquer forma, todo o texto bíblico sempre testemunhará da universal vontade salvífica: «Deus quer que todos os homens se salvem e tenham conhecimento da verdade» (ITim.2,4).

1. Antigo Testamento

O tema da missão está presente, sobretudo, em figuras concretas que Deus chamou e enviou para alguma missão: Abraão, Moisés, profetas... Seja, pois, para uma determinada acção (Abraão e a saída da terra e constituição duma nação, Moisés e a saída do Egipto e a instalação na Terra Prometida), seja para o anúncio da vontade de Deus aos homens (os oráculos dos profetas), há realmente nestas figuras uma nota típica da missão: a *disponibilidade* para o ‘partir’, para acolher o envio.

Além disso, tais figuras bíblicas personificam a ‘eleição’ e abrem, assim, o horizonte da missão: Deus escolheu-as, elegeu-as, para uma missão. Com efeito, «é necessário que o eleito não encare a eleição como um privilégio a que se agarrar em proveito próprio, querendo-a só para si, e julgando os outros indignos dela (...) O eleito está sempre entre Deus e os outros. Eleito por Deus, mas com uma missão para os outros. E a figura bíblica que melhor retrata esta dupla fidelidade à sua vocação e à missão universal que daí decorre, é, como se sabe, o profeta»²⁰.

A verdade, porém, é que o ‘eleito’ pode não ser fiel à sua missão, pode não cumprir aquilo para que foi chamado²¹. De facto, essa missão foi frequentemente entendida de forma restritiva e dirigida preferentemente ao próprio Povo de Israel, Povo de Deus, revelando-se assim ligada a uma concepção estreita de eleição: Javé é um Deus nacional, que não se importa com os outros povos e até é capaz de os combater. O grande interesse de Israel – também ele

²⁰ A.Couto, *Fundamentação bíblica da missão*, in Actas do Simpósio sobre a Missionação, ed.OMP, Lisboa 2004, pp.24 e 32.

²¹ Cfr A.Couto, oc, pp.27-32.

colectivamente ‘eleito’ – seria, pois, derrotar ou demonstrar superioridade e não testemunhar, servir ou mesmo converter.

Eis por que a nota característica da missão ‘Ad Gentes’ que define essa missão face aos outros, aos pagãos (os não-judeus) não está tão presente na mentalidade e linguagem veterotestamentária como mais tarde a encontraremos em Jesus ou na Igreja primitiva da era apostólica. É verdade que se pode encontrar uma tendência menos exclusivista-nacionalista em todo o Antigo Testamento. Estudos relativamente recentes de alguns biblistas chamaram a atenção para a possibilidade e o dever de ler o Antigo Testamento em perspectiva universalista²². Assim, Deus tem uma Aliança (da Criação) com todos os povos, renovou-a para toda a humanidade com Noé, é Deus de todos os povos e em todos os povos há verdadeiros adoradores do Deus único e verdadeiro (Mal.1,11).

Tal perspectiva fez até com que Israel estivesse aberto a valores culturais de outros povos vizinhos, se deixasse influenciar por eles e exprimisse a sua fé através deles (depois de os assumir) – o que parece indicar que a sua missão não implicaria a total rejeição de tudo e todos; pelo contrário, estaria reconhecida e até devedora do diálogo com povos e culturas pagãos. Importaria lembrar aqui as ‘dádivas pagãs’ a Israel para os relatos da criação e do dilúvio, as realidades do templo e da monarquia, a ideia do casamento para falar da relação amorosa de Deus com os homens, etc. Tudo isto são indícios de que pode haver contacto (missão) de Israel face aos outros povos. Nesta linha, escreve K.Muller: «os estudos permitem-nos conhecer que Deus é o Deus de todos os povos e que a eleição de Israel não era exclusiva, mas que a vontade salvífica de Deus se estende a todas as nações. Mostram-nos, além disso, que antes da revelação bíblica existia já religião; que os patriarcas participaram dos costumes religiosos dos povos das proximidades; que inclusive, em épocas posteriores tomaram dos ‘pagãos’ alguns hinos e costumes de carácter religioso. (...) Qualquer outra compreensão de Deus há que recusá-la como equivocada»²³.

Contudo, são muitos os momentos e circunstâncias em que Israel não se sente verdadeiramente missionário: tem uma Aliança com Deus e procura vivê-la... Nada mais. Não responde generosamente à confiança que Deus nele depositou. Mesmo se outros (pagãos) a ele podem vir e desejar converter-se, nunca é por acção directa de Israel: ou é por um testemunho indirecto (luz das nações), ou por iniciativa de Deus (Ciro), ou por iniciativa dos outros povos (se eles mesmos quiserem subir a Jerusalém).

Poderíamos talvez concluir que o Antigo Testamento nos testemunha numa história de Israel que conhece «uma tensão entre forças centrífugas e centrípetas (...), a afirmação da própria eleição e a consciência de solidariedade com toda a família humana»²⁴.

2. Jesus Cristo

A ideia de missão, referida à figura de Jesus, é claríssima nos Evangelhos. Em primeiro lugar, Jesus assume-se como missionário, isto é, alguém que se sente chamado a ‘ir’, alguém

²² Cfr, por exemplo, D.Senior-C.Stuhlmüller, *Bíblia y Misión*, Ed.Verbo Divino, Estella 1985; J.A.Izco, *Qué misión quiere la Biblia? Raíces bíblicas de la misión Cristiana*, Misiones Extranjeras 97-98(1987); K.Muller, *Teología de la Misión*, Estella 1988.

²³ K.Muller, o.c., p.64.

²⁴ J.A.Izco, oc, p.135.

que é enviado porque tem uma tarefa a desempenhar: «Vamos a outros lugares e aos povoados vizinhos, para pregar também por lá; pois foi para isso que eu vim» Mc.1,38); «É preciso que eu anuncie a Boa-Nova do reino de Deus também às outras cidades, porque é para isto que fui enviado» (Luc.4,43).

Em segundo lugar, o conteúdo e forma da missão de Jesus concretizam-se no anúncio do Reino, quer por palavras quer por obras. De facto, logo no início da sua vida pública, segundo Lucas, Jesus declara: «O Espírito do Senhor está sobre mim porque ele me ungiu para anunciar a boa-nova aos pobres; enviou-me para proclamar aos aprisionados a libertação, aos cegos a recuperação da vista, para pôr em liberdade os oprimidos, e para anunciar um ano da graça do Senhor» (Luc.4,18-21). Da mesma forma, Mateus coloca em paralelo, logo após o baptismo no Jordão, os maravilhosos discursos de Jesus (sermão da montanha – Mt.5-7) e os numerosos e extraordinários milagres (as obras – Mt.8-10), que acreditam aquele anúncio do Reino por palavras. Também em Marcos o Reino está próximo, é para todos e tem de haver vigilância e conversão (Mc. 1, 15). Tal anúncio profético do Reino é acompanhado de curas e exorcismos, os quais são componentes importantes da missão de Jesus. Como diz João Paulo II: «A libertação e a salvação, oferecidas pelo Reino de Deus, atingem a pessoa humana tanto nas suas dimensões físicas como espirituais. Dois gestos caracterizam a missão de Jesus: curar e perdoar» (RM 14). Jesus, de facto, «passou na terra fazendo o bem» (Act.10,38).

Na sua missão/anúncio da Boa Nova, Jesus vai às ovelhas perdidas da casa de Israel, o terreno da missão é o próprio Israel, mas vai também a outras cidades e acolhe estrangeiros e pecadores públicos (até porque o Israel oficial O rejeita – cfr.Mt.21,43), pois Jesus está consciente de que Deus é Pai de todos e a todos quer acolher, perdoadando. E «para sublinhar este aspecto, Jesus aproximou-se sobretudo daqueles que eram marginalizados pela sociedade, dando-lhes preferência ao anunciar a Boa Nova» (RM 14).

Na sua missão, Jesus crê e afirma que a Fé pode ser vivida em todos os povos e culturas e todas devem ser purificadas no processo de anúncio da Boa Nova; a própria cultura judaica precisa de ser evangelizada embora seja assumida: «não será alterada uma só virgula da Lei»; mas «disseram-vos... eu digo-vos» (cfr Mt.5).

A missão de Jesus testemunha duma perspectiva universalista na compreensão do Povo de Deus: já não é o “resto de Israel”, elitista e puritano, mas um Povo com doze colunas (que significam a sua vocação universalista). Daí a afirmação da *Redemptoris Missio*, no n.15: «o Reino diz respeito a todos; às pessoas, à sociedade, ao mundo inteiro».

Em terceiro lugar, Jesus encarrega os apóstolos e discípulos de continuarem a missão: «Pedi, pois, ao dono da colheita que mande trabalhadores para a sua colheita (...) Assim como tu me enviaste ao mundo, também eu os envie ao mundo. (...) Jesus disse-lhes de novo: ‘A paz esteja convosco. Como o Pai me enviou, assim também eu vos envio’. Após essas palavras, soprou sobre eles e disse: ‘Recebi o Espírito Santo. A quem perdoardes os pecados serão perdoados. A quem não perdoardes os pecados não serão perdoados’» (Jo.17,18; 20,21-23).

Jesus, pois, não foi apenas ‘enviado’ mas também ‘enviante’²⁵. Chamou colaboradores e enviou-os: já durante a sua vida pública – os Doze, os 72 (Mt. 10, 1-14; Lc. 10, 1-30), e depois da Ressurreição (Mt. 28, 16-20; Jo. 20, 21-23; Lc. 24, 47; Act. 1, 8). Há-de haver, pois, continuidade da missão do Ressuscitado feita pelas testemunhas do Ressuscitado.

²⁵ Cfr A.Couto, o.c., p.39.

3. O conjunto do Novo Testamento

Como antes se sublinhou, os Evangelhos são unânimes na referência à missão e, além disso, o próprio género e palavra *evangelho* são, por natureza, missionários e universais: apontam para o anúncio de uma Boa Notícia a todos destinada. Mas a verdade é que a generalidade dos escritos do Novo Testamento fala da missão da Igreja: a missão é universal e destina-se a anunciar o Reino que é Jesus (“o Reino já está entre vós”), missão na qual os discípulos são movidos pelo Espírito Santo (Actos dos Apóstolos e cartas de Paulo), no seguimento de Jesus (Lucas), O qual foi missionário/testemunha do Pai (João), missão que se destina a reunir discípulos e seguidores do Mestre (Marcos e Mateus), e é feita por baptizados responsáveis (1ª carta de Pedro) e pelo testemunho de vida heróica daqueles que lavaram as vestes com o sangue do Cordeiro (Apocalipse).

A missão da Igreja nasce verdadeiramente com o Pentecostes, em Jerusalém. Ali há discursos e curas de Pedro e João (cfr Act. 2-3), ali há testemunho de vida comunitária que é tão ou mais evangelizador que a própria pregação (sumários dos Actos). Mas a missão de Pedro rapidamente se estenderá a Cesareia, onde o caso de Cornélio (Act. 10-11) revela uma abertura da missão aos pagãos.

Os judeo-cristãos desenvolvem a sua missão em Jerusalém, dirigindo-se sobretudo aos judeus (Pedro e Tiago). O conteúdo dessa missão é a persuasiva demonstração de que em Jesus se cumprem as Escrituras e, por isso, os cristãos devem manter a Lei de Moisés. Contudo, o enorme dinamismo missionário da Igreja primitiva é também visível nos judeo-helenistas, que desenvolvem a sua missão em Jerusalém (Estevão) e na Samaria (Filipe), sendo o conteúdo dessa missão ligeiramente diferente: Jesus é o Messias, o Filho do Homem, só a Deus há que obedecer, não à Lei ou seus representantes (Act. 6-8).

A Carta aos Hebreus é também um belo testemunho de pregação missionária. Dirigindo-se aos judeus, procura mostrar Jesus incarnando essa figura importantíssima do culto judaico que é o Sumo Sacerdote. Trata-se, pois, do anúncio inculturado de Jesus.

Quanto a Paulo, o maior missionário dos tempos apostólicos, tem uma prática universalista (vai até Roma, a qual, como capital, representa todo o Império) e uma doutrina também universalista (não só aceitando os pagãos, mas também as suas culturas). E o próprio anúncio de Jesus e do seu evangelho é feito pedagogicamente a partir das culturas dos destinatários: as Sagradas Escrituras para os judeus, as realidades culturais pagãs para os não-judeus.

E, assim, o Novo Testamento dá conta de uma Igreja em verdadeiro estado de missão, onde os agentes desse processo são múltiplos: em primeiro lugar, o Espírito Santo (presente nos cristãos e enviando-os e acompanhando-os enquanto missionários, mas presente também nos pagãos-destinatários da Boa Nova – Cornélio é exemplo claro de que o Espírito Santo precede a acção apostólica e o próprio baptismo); depois, claro, os Apóstolos, os Diáconos, os Profetas e Doutores, os colaboradores dos Apóstolos e, dum modo geral, as comunidades cristãs com o seu testemunho de vida.

4. Princípios teológicos da missão da Igreja, a qual é sujeito da missão

A missão da Igreja carece de fundamento teológico. Certamente que a Igreja pode ser considerada, *também*, sujeito da missão, protagonista da missão, mas enquanto parte integrante do plano salvífico de Deus, enquanto Corpo de Cristo e Templo do Espírito, enquanto colaboradora na ‘*missio Dei*’. Por isso, à falta de um fundamento teológico, «se a missão não é mais que uma instituição venerável que se mantém por força do hábito e graças ao prestígio de heróis-fundadores já desaparecidos, mesmo se foram canonizados, se ela não é mais que uma explosão ocasional de caridade, então a Igreja não tem mais razão de ser»²⁶. De facto, a Igreja só encontra sentido pela participação no projecto divino.

«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»²⁷. De facto, AG 2 afirma: «A Igreja é por natureza missionária pois tem a sua origem na missão do Filho e do Espírito Santo, segundo o desígnio do Pai».

Eis por que a missão da Igreja se fundamenta, em primeiro lugar, no Mistério Trinitário. Em Deus há um movimento expansivo de amor: o Pai que quer comunicar a sua vida; o Filho que realiza essa missão de amor para com os homens; e o Espírito Santo que é enviado para consolar os cristãos e lhes dar a vida de Deus.

A Igreja continua esta missão trinitária: ela é parte integrante do ‘*mysterium*’ de Deus, é o instrumento da vontade salvífica de Deus no mundo, realiza o mandato missionário do Filho e tudo pela força do Espírito Santo. Por isso, lembrou uma vez mais João Paulo II: «O carácter missionário da Igreja está fundamentado dinamicamente na própria missão trinitária» (RM 1).

Mas essa origem da missão da Igreja não se encontra apenas na acção de cada uma das pessoas da Trindade: fundamenta-se na vida da Trindade no seu conjunto. De facto, como disse o Concílio Vaticano II (LG 1-8), «se a Igreja encontra o paradigma do seu ser no mistério mesmo de Deus, na Trindade, a comunhão divina caracteriza-se por romper os limites da sua própria essência para se abrir em oferecimento aos homens. A missão do Filho e missão do Espírito, fundamento da missão da Igreja, têm origem na comunhão trinitária, que se abriu na auto-doacção de Deus na sua própria revelação. Se algo distingue a Igreja de qualquer outro tipo de sociedade é precisamente este selo da comunhão com Deus que, em vez de fechar-se nos seus próprios limites para afirmar-se, faz-se oferta e doação para todos. A comunhão exige a missão, para que a mesma comunhão aumente e se veja enriquecida. A esperança escatológica, de que vive a Igreja, tem como conteúdo uma comunhão divina em que se há-de integrar toda a humanidade. Até que chegue esse momento, A Igreja inteira tem a tarefa do anúncio do Evangelho a todos os homens»²⁸.

A Igreja é continuadora da missão de Jesus Cristo – o qual, por sua vez, era enviado do Pai. Por isso, a Igreja é parte do plano salvífico de Deus que não terminou. E há uma correlação

²⁶ M.Spindler, *Fondement théologique de la mission*, in Dictionnaire oecuménique de missiologie, Cerf/Cle, Paris 2001, p.141. Poderíamos lembrar aqui também a profética afirmação do Patriarca Atenágoras, citada no Missal Popular como introdução ao Domingo de Pentecostes: «Sem o Espírito Santo, Deus fica longe; Cristo permanece no passado; o Evangelho é letra morta; a Igreja é uma simples organização; a autoridade é um poder; a missão é propaganda; o culto uma velharia; e o agir moral, um agir de escravos. Mas, no Espírito, o cosmos é enobrecido pela geração do Reino, Cristo ressuscitado torna-se presente; o Evangelho faz-se poder e vida; a Igreja realiza a comunhão trinitária; a autoridade transforma-se em serviço; a liturgia é memorial e antecipação; o agir humano é deificado».

²⁷ A.Torres Neiva, *A Missão como Dom*, in Actas do Simpósio sobre a Missionação, Ed.OMP, Lisboa 2004, p.48.

²⁸ J. Guerreiro, *Teología Pastoral*. BAC: Madrid, 1995, p.234-235.

entre a missão de Jesus e a da Igreja: Deus enviou o seu Filho ao mundo inteiro (Jo. 3, 16), por isso a missão da Igreja é universal; Jesus Cristo veio ao mundo e foi até aos mais afastados, por isso a missão da Igreja implica um deslocar-se, um ir; Jesus Cristo viveu a sua missão num estilo de “*pobreza, obediência, serviço e imolação até à morte*” (AG 5), por isso esse deve ser o estilo da missão da Igreja.

Há, pois, «uma profunda ligação entre Cristo, a Igreja e a evangelização» (RM 19). A missão, de facto, nasce em Deus, é dom de Deus, mas a nós, cristãos em Igreja, é pedido um deixar-se envolver por esse dom e um deixar transparecer esse dom de Deus como autêntico anúncio do Reino²⁹.

«A missão da igreja é por conseguinte uma participação na missão de Cristo»³⁰ e quem dá unidade à missão da Igreja com a do próprio Jesus Cristo é o Espírito Santo. Em Lucas, é claro que o que se passa no Evangelho de Jesus é o mesmo que se passa na Igreja primitiva com os Apóstolos e discípulos em geral: oração, pregação, milagres, perseguições, etc, tudo isto é comum a ambos, porque tanto Jesus como os seus seguidores possuíam o Espírito Santo que é princípio animador de toda a missão. E a linguagem dos outros evangelistas é semelhante à de Lucas: Mateus e Marcos falam mais do próprio Jesus vivo e ressuscitado a acompanhar a Igreja (Mt. 28, 20; Mc. 16, 20), e João fala de que o Espírito Santo é outro Paráclito (Jo. 14, 12-16).

Portanto, se a missão de Jesus foi a do anúncio do Reino, também «a Igreja está efectiva e concretamente ao serviço do Reino» (RM 20). E é desta doutrina e perspectiva que nasce a ideia de «um Povo de Deus missionário (...) enviado a todo o universo como sal da terra e luz do mundo (...) para dilatar mais e mais o Reino de Deus» (LG 9).

Para esta doutrina é muito importante a compreensão da Igreja como *sacramento da salvação*. O próprio Vat. II estabelece a relação entre dimensão missionária e sacramento de salvação, ao afirmar: «a Igreja é sacramento para todo o género humano...» (LG 1).

Enquanto sacramento, a Igreja é sinal do Reino (embora não se identificando com ele); por isso é missionária: é sinal de qualquer coisa diante de alguém! E os sete sacramentos derivam daí: têm também uma dimensão missionária, visibilizam o Reino e, por isso, realizam a evangelização, a missão.

Nesta missão de ser sacramento, a Igreja visibiliza (concretiza) o que muitas vezes se vive fora dela (a realidade da salvação de Deus operante no mundo). Eis porque a missão não será apenas anúncio da Palavra, nem testemunho de vida: será testemunho da presença de Deus já actuante na vida das pessoas, povos e culturas que nem sequer conhecem a Cristo. Há que buscar sempre uma leitura crente da realidade através de um reconhecimento das *semina Verbi*. A Igreja não levará apenas «o evangelho a quem não o conhece. Vai descobrir o evangelho já presente nos homens, porque estes estão sempre sendo visitados pelo Espírito e o Cristo ressuscitado. Por isso coloca-se na escuta e na obediência»³¹.

A missão da Igreja vem também, afinal, no seguimento do mandato do Ressuscitado, o mandato missionário que aparece no final dos três evangelhos sinópticos e início dos Actos. A missão é dada pelo ressuscitado e o seu conteúdo há-de ser o da Ressurreição de Cristo, isto é,

²⁹ Cfr. A. Torres Neiva, o.c., p.48.

³⁰ J. Farias, *Fundamentação teológica da Missão*, in Actas do Simpósio sobre a Missionação, Ed. OMP, Lisboa 2004, p.79.

³¹ L. Boff, *A vida religiosa e a Igreja no processo de libertação*, Vozes, Petrópolis 1989, p.53.

Boa Nova de libertação. Isso está presente na primeira missão ou anúncio das mulheres que vão ao túmulo, nos discursos de Pedro, de Paulo, etc.

E se a Igreja tem a missão no seu conjunto, não deixa de ser verdade que as Igrejas particulares são as principais protagonistas da missão: «Cada Igreja particular deve abrir-se generosamente às necessidades das outras. A colaboração entre as Igrejas, numa efectiva reciprocidade que lhes permite dar e receber, é também fonte de enriquecimento para todas e estende-se a vários sectores da vida eclesial» (RM 64). Esta doutrina, hoje tão clara na Igreja³², estava já bem patente no texto bíblico, sobretudo em Actos: a Igreja de Jerusalém, Antioquia, etc, são missionárias (pela vida exemplar em si mesmas e enviando missionários).

Hoje em dia, como noutros tempos, continuam os bispos, como sucessores dos Apóstolos-enviados, a ter uma dimensão missionária, pois não foram «consagrados só para uma diocese, mas para a salvação do mundo» (AG 38), participando, claro, os presbíteros dessa mesma missão (PO 10). E, do mesmo modo, seria necessário não esquecer quer os consagrados-religiosos, alguns deles até com um carisma missionário específico, quer a mais recente e extraordinária figura do voluntariado missionário ou do laicado missionário, visível em todo o mundo³³.

Mas hoje todos estamos bem conscientes de que «todo o evangelizado evangeliza» (EN 24). E então, ainda que não de forma absoluta, haveria que assinalar duas oscilações importantes na maneira de entender a missão da Igreja ao longo da história: passagem do missionário clássico individual para a consideração de toda a comunidade cristã e passagem do exclusivo anúncio da Palavra e pela Palavra para o testemunho de vida evangelizador.

Desta forma, compreendemos melhor que todas as Igrejas particulares, «mesmo as mais jovens, (...) mesmo se sofrem escassez de clero» (RM 62), sejam verdadeiramente missionárias. Primeiramente, as dioceses jovens ou pequenas comunidades cristãs são missionárias pelo seu testemunho de vida evangelizador, no seu conjunto; em segundo lugar, hão-de preocupar-se com o *envio* de missionários mais específicos, como o fizeram as Igrejas mais ‘velhas’ durante muito tempo!

Na já longa reflexão missionológica deu-se, afinal, uma mudança de paradigma: «vamos mencionar quatro aspectos fundamentais a partir dos quais se vai articulando um paradigma distinto: se antes se falava de missões (pensando nas missões estrangeiras), agora fala-se de uma missão única à escala mundial; se antes a responsabilidade missionária recaía na hierarquia e no clero, agora vai-se destacar a responsabilidade de todos os baptizados e sobretudo de cada uma das comunidades eclesiais; se antes se concebia a motivação da actividade missionária desde a salvação que devia oferecer-se aos não-cristãos, agora a salvação deve também entender-se vinculada de modo decisivo a toda esta vida e este mundo; se antes a missão era contemplada exclusivamente desde o mandato de Jesus Cristo, agora vai-se sublinhar a acção do Espírito, o que provocará uma maior flexibilidade, liberdade e abertura, superando os marcos piramidais e institucionais»³⁴.

³² Cfr Paulo VI, *Exortação Apostólica sobre a Evangelização no mundo contemporâneo: Evangelii Nuntiandi*, n°62-64; e também J.Paulo II, RM 61-64.

³³ Cfr J.Paulo II, RM 71-72

³⁴ E.Bueno, o.c., p.55.

III – GRANDES MARCOS, MÉTODOS E TEOLOGIAS NA HISTÓRIA DA MISSÃO

Desde logo se torna evidente que num breve capítulo é impossível tratar toda a história da missão da Igreja. O que aqui se procura, é o salientar de alguns momentos mais significativos, quer pelo que revelaram de efectiva expansão (geográfica) do cristianismo, quer pelas metodologias mais ou menos inovadores que foram empregues, quer ainda pelo que representaram para a relação fé-cultura ou Igreja-mundo.

1. Os primeiros séculos

O cristianismo inicial, logo na era apostólica, confrontou-se com a verdadeira problemática missionária. Duas questões maiores tiveram que ser dirimidas: o cristianismo é religião só para os judeus ou destina-se universalmente a todos? E, no caso de ser universal, deve a vivência da fé estar vinculada a uma só cultura (a judaica, a das ‘obras da lei de Moisés’)? À primeira questão, Pedro deu resposta com o exemplo do baptismo de Cornélio e, ainda que com forte oposição da Igreja de Jerusalém, justificou um cristianismo aberto a todos (cfr Act.10-11). Relativamente à segunda questão, é Paulo quem consegue fazer vingar a ideia de que a justificação se dá pela fé e não pelas obras da lei de Moisés; de resto, o primeiro concílio da história da Igreja (Jerusalém, ano 50 – cfr Act.15) reuniu-se essencialmente para tratar do assunto e Paulo consegue persuadir a assembleia de que a fé não está vinculada ou condicionada por uma só cultura, mas que o ser cristão é compatível com a livre vivência na cultura de origem.

Nos primeiros séculos, o fenómeno cristão é claramente urbano. O próprio «Paulo de Tarso e seus colaboradores (...) deixam de parte o pendor campestre que persistiu no tempo de Jesus e dão-se a um anúncio no espaço citadino»³⁵. Inúmeros pregadores itinerantes propagam a fé e as comunidades no seu conjunto dão belos testemunhos. Em meados do século II temos o testemunho da Carta a Diogneto a falar claramente dum movimento de ‘participação’ dos cristãos na vida da cultura e das cidades e por volta do ano 200 Tertuliano escreve: «Vivemos convosco, comemos o mesmo alimento, vestimos o mesmo vestuário, temos o mesmo modo de vida (...) frequentamos o vosso fórum, o vosso mercado, os vossos banhos, as vossas lojas (...) habitamos este mundo convosco»³⁶. Mas a situação vai alterar-se, sobretudo com as

³⁵ D.Barbosa, *Modelos de missão na história*, in Actas do Simpósio sobre a Missionaçã, Ed.OMP, Lisboa 2004, p.87.

³⁶ Tertuliano, *Apologetica*, 42.

perseguições à Igreja e a consciência maior da ‘idolatria’ no cotidiano: houve um primeiro momento «sem complexos, no fervor da descoberta evangélica e da alegria da participação; num segundo momento, os cristãos sentem até que ponto este mundo, contaminado pela ideologia idolátrica, é impenetrável ao Evangelho. Afastam-se do seu optimismo inicial e tornam-se circunspectos»³⁷.

Apesar de tudo isto, a Igreja desenvolve uma intensa actividade missionária, sobretudo à volta da zona do Mediterrâneo (o Norte de África incluído). Comunidades cristãs floresciam em Itália, Península Ibérica, Norte de África. Grandes pensadores cristãos se destacam nestas áreas e muitos mártires célebres também (Cartago, Roma, Valência, Saragoça; Tertuliano, Justino, Cipriano, Vicente...). Que razões se podem dar para tal? Como é que o cristianismo se difundiu nas várias regiões do Império, assim como nos vários estratos sociais, e porquê esta religião levou a melhor sobre as outras da antiguidade?

Para além da coerente verdade da sua doutrina, da força do Espírito Santo e das obras extraordinárias-milagrosas, podemos falar de:

a) a vida surpreendente dos cristãos, a sua caridade e entrega total; mesmo sem grandes estratégias missionárias, o testemunho de vida atraía a muitos, que se convertiam;

b) zelo e paixão por dar a conhecer a Boa Nova. Igreja carismática. Durante alguns anos por parte de pregadores itinerantes (a Didaqué fala de apóstolos e profetas), depois essencialmente pela conversa mais individualizada;

c) pouco a pouco os homens da cultura-pensadores aceitam o cristianismo (e teorizam-no). É o caso de muitos Padres da Igreja (Orígenes, Tertuliano, Justino, etc). Isto ajuda a dar credibilidade à religião cristã;

d) a unidade política do Império Romano favorece a unidade religiosa e a cristianização (Orígenes já o afirmava e a constantinização veio confirmá-lo plenamente, embora noutro sentido) – com as fáceis e permitidas comunicações, uma certa unidade cultural, etc.

Tudo isto pode ajudar a explicar, realmente, o sucesso do cristianismo, que se implantou por toda a parte e nos vários estratos económicos, sociais e culturais do Império.

2. O monacato e um novo mapa demográfico na Europa

Coincidindo com a cristianização oficial do Império dá-se o aparecimento do monacato. Mais do que uma ‘fuga mundi’, trata-se de uma forma de vida exigente que não quer pactuar com algum laxismo que se instala nesse cristianismo cultural que agora tem início na Europa do Império Romano. Além disso, em termos de missão ad gentes, o monacato, que se desenvolve enormemente com S.Bento, e juntamente com a criação de paróquias rurais, vai permitir a evangelização dos campos. Até aí, de facto, o cristianismo era quase exclusivamente urbano. «Nesse sentido, poderá dizer-se que, em gestos de inovação e ousadia, num espaço onde o ordenamento imperial faltava, (o cristianismo) soube cuidar da cidade e empreendeu caminho da ruralidade em anúncio e testemunho cristão; foi dessa forma que monacato e igreja episcopal

³⁷ A.Hamman, *A vida quotidiana dos primeiros cristãos*, Livros do Brasil, Lisboa s/d, p.85.

articularam uma frente de Missão, propiciando uma convivência aceitável entre romanidade e barbaridade»³⁸.

As invasões de povos nórdicos, francos, germanos, etc, nos séculos V e VI, vão pôr novos problemas. De facto, o Império já era ‘cristão’ (com Constantino e Teodósio) e pensava-se de cultura superior a esses ‘bárbaros’.

Mas o cristianismo adapta-se extraordinariamente às novas culturas e usa na propagação da fé «o método mais conhecido da história missionária e que consiste na busca de conversão do rei, ou da rainha, ou em geral da pessoa mais altamente colocada na hierarquia tradicional, na esperança que a conversão do chefe acarretará a dos seus súbditos»³⁹. De facto, era um método adaptado à realidade daqueles povos, que tinham uma estrutura tribal e, por isso, os laços de sangue e de dependência pessoal assumiam mais importância que todos os outros. Tal método foi usado por Remígio com Clovis (rei franco, baptizado em 497), por Leandro com Recaredo (rei visigodo que se converteu no II Concílio de Toledo, 589), Agostinho de Cantuária com Etelberto (rei de Kent, convertido em 597), ou Adalberto com Estevão (rei da Hungria que se baptiza em 974). Também a evangelização das mulheres parece ter tido repercussão especial, já que estas eram guardiãs da cultura espiritual, e de facto houve algumas muito importantes na conversão de reis e Impérios: Clotilde com Clóvis, Berta com seu marido Etelberto (rei de Kent), Ingonda com Hermenegildo (seu marido, que se converte em finais do séc. VI, também depois da evangelização de Leandro), Teolinda (rainha dos Lombardos que deu início à conversão deste povo e ajuda ao Papa Gregório Magno, por volta de 600). S.Neill resume bem todo este período missionário ao afirmar: com estes métodos «a cristianização inicial era inevitavelmente superficial(...) Além disso, muitas alianças políticas, cimentadas por casamentos, foram uma realidade constante; e, nos casos de Clovis e Etelberto, a influência de rainhas cristãs parece ter jogado papel importante no trabalho de conversão»⁴⁰.

Mas não se pode deixar no esquecimento a inovadora perspectiva e metodologia empregue por Agostinho de Cantuária e seus companheiros na evangelização da Inglaterra. Neste período, pode ser um exemplo isolado, mas não deixa de ser significativo e prenunciador de outros casos de missionação ao longo da história. Referimo-nos ao método de uma evangelização no máximo respeito das culturas e até religiões tradicionais dos destinatários de tal acção missionária (aquilo que hoje chamaríamos de ‘inculturação’), metodologia que transparece claramente nesta carta do Papa Gregório Magno, no ano de 601: «que se destrua o menor possível de templos pagãos, mas apenas os seus ídolos (...) Deste modo, o povo, ao ver que os seus lugares de culto não foram destruídos, esquecerá os seus erros e, chegando ao conhecimento do verdadeiro Deus, virá adorá-Lo naqueles mesmos lugares onde os seus antepassados se reuniam»⁴¹.

3. A evangelização dos eslavos

³⁸ D.Barbosa, o.c., p.89.

³⁹ M.Spindler, o.c., p.208.

⁴⁰ S.Neill, *A History of Christian Missions*, Penguin Books, Harmondsworth 1964, p.90.

⁴¹ Papa Gregório Magno, *Cartas XI,56*, citado em J.Comby, *Para ler a História da Igreja-I*, Ed.Perpétuo Socorro, Porto 1997,p.127. A carta é dirigida ao Abade Melito, Superior do monge Agostinho e seus companheiros, e elogia tal método utilizado na evangelização, dando ainda recomendações precisas para evitar destruições abusivas e injustificadas de realidades culturais dos evangelizandos.

Dois homens constituem referência fundamental nesta fase da história da missão: Cirilo e Metódio⁴², que são de Tessalónica e têm a sua primeira experiência missionária na Crimeia, ligados à Igreja de Constantinópoli (então ainda com relações com Roma).

No séc. IX, aqueles dois irmãos vão evangelizar para entre os povos eslavos (pensa-se terem ali chegado em 863), em profundo diálogo cultural, traduzindo os textos da Bíblia ao alfabeto eslavo (que criaram). Isto até lhes gerou incompreensões, mas o Papa João VIII apoia-os, pois se há três línguas principais – o hebreu, grego e latim – as outras também servem para louvar o Criador: «que todas as línguas exaltem a Deus»⁴³. No fundo, era o mesmo problema que viriam a ter muitos missionários no futuro e até aos dias de hoje, a respeito da inculturação na liturgia. E a questão foi (e é!) tão difícil que, com a morte de Metódio, o Papa seguinte – Estêvão V – deixa-se influenciar pelos seus antagonistas e volta a proibir a liturgia eslava. Curiosamente, este problema é mais do Ocidente cristão: o Oriente conheceu desde sempre, além do grego, o arménio e o siríaco, com alfabetos e liturgias próprias.

A sua acção teve êxitos quase imediatos e, de facto, ainda hoje quase todos os católicos eslavos dependem da primitiva Igreja da Morávia evangelizada por Cirilo e Metódio. Aliás, um século depois da evangelização destes dois missionários, «o progresso do cristianismo ocidental através da Europa central é atestado pela criação de numerosas e notáveis dioceses que se revelaram importantes centros da fé até hoje»⁴⁴. E na sua obra de evangelização, claramente «se encontra também um modelo daquilo a que hoje se dá o nome de ‘inculturação’: a encarnação do Evangelho nas culturas autóctones e, ao mesmo tempo, a introdução dessas culturas na vida da Igreja» (SA 21).

Quanto à grande área que hoje apelidamos de Rússia, ela foi contactada pela primeira vez por volta de 860, quando o Patriarca de Constantinópoli envia uma missão e um bispo para Kiev (actual Ucrânia). Durante um século, porém, houve lutas de influências entre cristãos e muçulmanos para se implantarem naquele território. Por isso, «é durante o período do Imperador Vladimir (980-1015) que a Rússia se torna profunda e definitivamente cristã»⁴⁵, tendo-se constituído, logo desde o início, uma liturgia esplendorosa própria.

4. A violência face ao Islão

Depois de séculos de convivência pacífica e de grande florescimento cultural resultante do diálogo islâmico-cristão, «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 convicção que o mundo islâmico devia ser enfrentado pelas armas; as cruzadas organizar-se-ão como resposta a esse paradigma. Associada a essa frente de confronto, persistiu em muitos a mentalidade de nada fazer em 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

⁴² J.Paulo II dedicou-lhes, aliás, um belo texto: a *Encíclica ‘Slavorum Apostoli’*, de 2-6-1985. Aliás, já anos antes o Papa J.Paulo II proclamara Cirilo e Metódio co-padroeiros da Europa, juntamente com Bento de Núrsia.

⁴³ Crónica de Nestor, XX; é texto do sec.XI, citado em J.Comby, o.c., p.131.

⁴⁴ S.Neill, o.c., p.90.

⁴⁵ Ibidem, p.89.

africano, irá prevalecer em muitos a convicção da inutilidade dum esforço nessa vertente evangelizadora»⁴⁶.

Por outro lado, é verdade que sempre houve vozes que se levantaram contra a evangelização pela força. Já o Concílio de Toledo, presidido por Isidoro (633), defendera os judeus das perseguições, Domingos de Gusmão pregara sem armas, e Francisco de Assis, embora integrando a 5ª cruzada, parte para o Oriente para dialogar com o sultão do Egipto. Mas é imprescindível recordar aqui, entre estas vozes dissonantes da violência, o caso de Ramon Lull (1235-1316), grande estudioso das línguas orientais e impulsor dum diálogo com a religião e culturas islâmicas. Naquele momento, «os apelos à cruzada e os projectos de cruzada por parte dos papas são ainda numerosos, mas quase não terão eco. Por outro lado, o movimento das missões veio, pouco a pouco e entre os melhores, substituir a cruzada; vimos, nesse sentido, os esforços das Ordens mendicantes. Graças ao catalão Ramon Lull, em especial, fixaram-se princípios, elaboraram-se métodos, em suma, esboçou-se uma doutrina missionológica que devia, no pensamento desse teólogo, substituir a cruzada. Na realidade – e as dificuldades encontradas por esse missionário bem o demonstram – essa nova doutrina, esse comportamento insólito, praticamente não foram compreendidos nesse começo do século XIV»⁴⁷.

Bem se pode dizer que, neste homem e nestas vozes, teríamos então verdadeiros precursores do tão actualmente falado e promovido ‘diálogo inter-religioso’.

5. Os descobrimentos europeus ou o Evangelho diante de novos mundos

Os séculos XV-XVI constituem, juntamente com o cristianismo inicial diante do mundo inteiro por evangelizar e juntamente com a situação actual de uma Igreja à escala mundial, um dos três momentos mais marcantes da história da missão.

Dum modo geral, podemos dizer que houve alguma ambiguidade em todo este imenso viajar europeu: por um lado, há um movimento expansionista, colonial, comercial, que não olha a meios, mesmo os mais violentos; por outro lado, houve todo um interesse científico, um desejo de intercambio cultural e uma efectiva propagação da fé cristã. A missão viveu a ambiguidade desta amálgama de intenções e projectos e viu-se envolvida num movimento muito mais vasto a que nem sempre conseguiu resistir com independência. Daí que, como escreveu um teólogo africano, haja que distinguir sempre a macro-dimensão e os resultados objectivos da missão da micro-dimensão e intenções subjectivas e generosas de milhares e milhares de missionários⁴⁸. E estas luzes e sombras são perfeitamente visíveis na história missionária dos três novos continentes que se abriram então aos europeus, razão pela qual não se justifica um ingénuo olhar para o passado qualificando-o unicamente de ‘maravilhoso encontro de culturas’.

A missão em África conheceu, logo nos inícios, a repetição daquela metodologia tantas vezes empregue na missão e consiste na tentativa de conversão dos chefes: os primeiros missionários portugueses que chegaram ao reino do Congo, em 1491, assim o tentaram com

⁴⁶ D.Barbosa, o.c., pp.90-91.

⁴⁷ P.Rousset, *Histoire des croisades*, Payot, Paris 1978, p.217.

⁴⁸ Cfr.O.Bimwenyi, *Discours théologique negro-african*, Prés.Africaine, Paris 1981, p.82

D.Afonso e, anos mais tarde, com a famosa Rainha Jinga (baptizada como D.Ana de Sousa). Foi também esta missão africana que produziu um génio e santo como Libermann, já na viragem do se.XIX, o qual escreveu aos seus companheiros: «despojai-vos da Europa, fazei-vos negros com os negros»! Mas não podemos esquecer que a missão propriamente dita, em profundidade, só começa no sec.XIX, justamente acompanhando um movimento europeu de penetração e ocupação do território. E, de facto, até aí, houve sobretudo quatrocentos anos de escravatura e a presença missionária nem sempre quis ou não soube fugir a essa tragédia. Vejam-se, por exemplo, as bulas dos Papas, no séc. XV, face à expansão portuguesa que estava nos seus começos: como exemplo, a *Romanus Pontifex*, de Nicolau V, em 1454, concede «plena e livre faculdade para invadir, conquistar, expulsar, derrotar, subjugar, os sarracenos, pagãos ou outros inimigos da cristandade e o direito de conduzi-los à servidão perpétua, de confiscar os seus bens e ocupar as suas terras»⁴⁹.

O grande movimento missionário dá-se na América. E se no séc. XVII começam as ‘Reduções’, dos Jesuítas, para fugir às influências políticas e à exploração dos índios, promovendo uma evangelização em liberdade, já antes se haviam escutado vozes da Igreja a denunciarem a escravatura e os maus tratos das populações autóctones (por exemplo, Frei Bartolomeu de las Casas e seus companheiros dominicanos). No afã missionário, houve também interesse em aprofundar os conhecimentos das culturas locais, suas línguas, e houve até catecismos autóctones (o primeiro terá sido o de Pedro de Córdova). Mas, no geral, a missão acompanhou a destruição das Índias Ocidentais, dos índios da América, com genocídios e destruição cultural. Venceu a tese e a metodologia da «missão com conquista prévia», do baptismo à força e dos «meios rigorosos» contra os índios nativos que «voltam sem temor a seus erros antigos» – como escreveu o III Concílio Provincial Mexicano, em 1585⁵⁰.

Na Ásia, houve experiências de ‘inculturação’ profundas e interessantíssimas, sobretudo com jesuítas italianos. Os nomes mais famosos são os de Ricci, na China, e Nobili, na Índia. Ambos estudaram a fundo as respectivas culturas e religiões onde se inseriam, dialogaram com pensadores dessas culturas, traduziram textos bíblicos e litúrgicos para aquelas línguas, adoptaram alguns costumes locais para a expressão da fé cristã, etc. E é desta época (1622) a criação da Propaganda Fide para apoiar tais experiências missionárias a qual, em 1659, publica um texto verdadeiramente extraordinário para apoiar toda essa evangelização inculturada: «Não ponham nenhum zelo, nem avancem nenhum argumento para convencer esses povos a mudar os seus ritos, os seus costumes, os seus hábitos que não sejam evidentemente contrários à religião e à moral. O que é mais absurdo que transportar a França, a Espanha, a Itália ou outro país da Europa para entre os chineses? Não lhes introduzam nada disso, mas apenas a fé, que não menospreza ou destrói os ritos e costumes de nenhum povo (...) Dado que é da natureza do homem apreciar e amar mais o que é próprio de cada um, de modo particular a própria nação (...) não há razão de ódio que mais facilmente possa alienar os espíritos como obrigar alguém a modificar os seus costumes nacionais e tradicionais (...) Não ponham então nunca os costumes da Europa em paralelo com os desses povos; pelo contrário, adaptai-vos aos deles com

⁴⁹ Citação em J. Nunes, *Pequenas Comunidades Cristãs: o ondjango e a inculturação da fé em África-Angola*, UCP, Porto 1991, p.53.

⁵⁰ Citação em P.Suess, *Inculturação e Libertação*, Vozes 3/1986, p.9.

diligência»⁵¹. Tais experiências, que rapidamente conseguiram cerca de 300 mil cristãos só na China, acabaram por ser consideradas perigosas para a fé, por sincretistas, e foram proibidas. A controvérsia dos ritos chineses e dos ritos malabares acabava da pior forma... E assim, praticamente durante dois séculos (de 1742, com a referida proibição de Bento XIV, até 1940, data da importante e reconciliadora Radiomensagem de Pio XII, à Índia), o continente asiático perdeu-se quase por completo para uma presença cristã.

6. As sucessivas teologias da missão em África

Por razões bastante diversas, tanto o continente americano (com uma mais rápida cristianização das sociedades) como o mundo asiático (de onde o cristianismo praticamente desapareceu no sec.XVIII) não se prestam tanto como o continente negro-africano (o Norte de África é realidade bem distinta) a uma leitura histórica das sucessivas teologias da missão⁵².

Desde o século XV até hoje houve, naturalmente, vários discursos missionários para a África, cada qual ligado a determinada prática evangelizadora⁵³. Digamos que o sentido evolutivo dessas teologias e práticas missionárias foi e é o de um crescente respeito para com aquele continente.

a) A “salvação das almas”

Desde o séc. XV até ao séc. XIX, tal teologia assentava numa compreensão estreita do “*fora da Igreja não há salvação*”. Interessava civilizar os bárbaros e baptizar os condenados à perdição... Evangelização, pouca! Respeito para com homens, pouco; objectivamente, a missão esteve ligada ao tráfico de escravos e comércio vantajoso dos europeus. Respeito para com as culturas africanas, pouco; tudo era considerado atraso, superstição, paganismo!

b) A “implantação da Igreja”

Em finais do séc. XIX e princípios do sec.XX aparece uma nova estratégia e um novo pensamento missionário. Trata-se de plantar em África uma(s) Igreja(s) como no Ocidente: boa e organizada hierarquia (clero nativo), bons métodos (catecismo de Pio X), boas obras (missões cheias de oficinas, escolas, hospitais). Há, evidentemente, uma ainda grande dependência do estrangeiro, do Ocidente, mas é inegável um trabalho mais em profundidade por parte de inúmeras congregações missionárias, masculinas e femininas, o qual significou muitas vezes um progresso humano, espiritual e técnico-cultural nos países de missão.

c) A “adaptação” ou “pierres d'attente”

Nascidas do movimento negritude, estas teologias revelam um maior escutar da África. Há traduções da Palavra de Deus para as línguas e dialectos africanos, produção de catecismos locais, algum africanizar da liturgia. Mas é algo ainda de superficial, feito sobretudo por ocidentais e a partir de quadros de pensamento ocidentais. Uma acção periférica bem retractada no título do livro de V. Mulago: “*Visage africain du christianisme*”(1962).

⁵¹ Tradução da citação francesa de O. Bimwenyi, *Discours Théologique négro-africain*. Pré. Afric: Paris, 1981, p.66. Apenas traduzimos alguns excertos do texto que, no original, é bastante mais longo.

⁵² Além disso, para nós portugueses, a África assumiu uma importância tal que justifica a consideração específica que aqui se faz.

⁵³ Sobre o tema cfr O.Bimwenyi, o.c., na primeira parte da obra (cerca de 300 páginas); J.Nunes, *Pequenas Comunidades Cristãs*, o.c., pp.100-118.

d) Tendências actuais: teologias culturalistas e teologias críticas

Hoje é possível constatar um *são* pluralismo teológico em África e onde os sujeitos dessa produção teológica são, na maior parte dos casos, teólogos africanos⁵⁴. Há uma tendência mais culturalista, aquilo a que chamamos teologia da inculturação, com nomes importantes como O.Bimwenyi, A.Ngindu Mushete, E.Mveng ou E-J.Penoukou. É uma tentativa de diálogo profundo entre Evangelho e culturas africanas, onde tudo é assumido mas onde tudo é passível de conversão. Tentativa de grande respeito pela África, onde devem aparecer novas formas de vivência cristã dentro da unidade de fé. Os maiores frutos, até agora, são talvez as Pequenas Comunidades Cristãs – P.C.C. (organização de Igreja), o rito zairese (liturgia), as cristologias africanas (teologia). Por outro lado, apareceram teologias mais críticas, mais interessadas nos contextos culturais actuais do continente, com o seu numeroso rol de carências sócio-económicas, e desconfiando de um olhar (alienante) para as culturas ‘tradicionais’. Nas correntes da teologia da libertação (nascidas nos anos 70 na África do Sul) teríamos hoje nomes como J-M.Ela, F-E.Boulaga ou E.Messie Metogo; e nas mais recentes teologias da ‘reconstrução’ deveríamos lembrar Ka Mana e o lusófono M.Matumona⁵⁵.

7. Notas finais sobre esta história da missão

a) Em todas as épocas houve um testemunho pessoal de missionários cheios de amor e zelo apostólico, muitas vezes confirmado pelo martírio; houve também testemunho de vida exemplar de comunidades cristãs no seu conjunto.

b) Houve experiências mais de acomodação-inculturação, outras mais de tábua rasa e destruição das culturas locais; houve, pois, métodos missionários de evangelização em maior ou menor profundidade.

c) Houve muitas vezes assistência médica e educativa ligada às missões, o que significou uma evangelização que favoreceu um progresso humano-cultural.

d) O poder político esteve muitas vezes ligado à evangelização (Padroado, concordatas) e isso foi nefasto; neste sentido, há que distinguir a boa-vontade de intenções e generosidade dos missionários face aos resultados objectivos do movimento missionário.

e) Um certo crescimento do clero local e sobretudo de numerosos líderes leigos, no último século, é um factor importante para encarar o futuro da missão ad gentes.

⁵⁴ Um bom e actualizado material sobre o assunto pode encontrar-se em R.Gibellini, *Itinerários de la teologia africana*, Ed,Verbo Divino, Estella 2001.

⁵⁵ Justamente por pertença ao mundo da lusofonia aqui fica uma referência especial: M.Matumona, *Cristianismo e Mutações Sociais*, SEDIPU, Uíge 1995.

PARTE SEGUNDA

O Vaticano II e as perspectivas actuais da missão

I – O CAMINHO ABERTO PELO VATICANO II

Sem necessidade de repetir afirmações feitas aquando do estabelecimento do que é específico da ‘missão ad gentes’ ou aquando da sua fundamentação teológica, tratamos aqui, essencialmente, de destacar os caminhos inovadores dos textos conciliares e de como eles prepararam os acentos principais da missionologia posterior e até à actualidade⁵⁶.

1. Missão e missões

É lugar comum dizer-se que o Concílio Vat.II preferiu falar de ‘missão’ e não de ‘missões’. Tal perspectiva poderia dar a entender que o Vat.II falou apenas da natureza missionária da Igreja e não se preocupou nem se pronunciou sobre o concreto da actividade missionária nos seus espaços próprios e nos seus agentes (os missionários). Ora isso não é verdade. O facto de reflectir sobre a missão como algo de fundamental e co-natural à Igreja não foi razão para deixar no esquecimento o trabalho específico dos agentes dessa missão, nomeadamente nas tradicionais terras de missão, onde se realiza privilegiadamente a missão ad gentes: a parte final do Decreto Ad Gentes fala, por exemplo, da formação dos catequistas (que nestes lugares são os pastores reais das comunidades cristãs) e fala da necessária articulação dos Institutos missionários ad gentes (sobretudo no contexto de cada Igreja local). De resto, o Vat.II consagra esta expressão ‘ad gentes’, nem que seja apenas pelo facto de o seu Decreto sobre a Actividade Missionária da Igreja ser conhecido por esse mesmo nome.

Esta primeira palavra pode parecer apenas uma palavra introdutória. Mas, na verdade, é uma questão com alguma relevância... Com efeito, essa pretensa redução das missões em terras de missão à consideração da missão da Igreja como algo de ontológico-constitutivo e como tarefa global no seu conjunto, contribuiu a que posteriormente se dessem 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. Confusão grande... que é sem dúvida uma das várias causas que explicam o

⁵⁶ De entre os numerosos estudos sobre a teologia da missão nos textos do Vaticano II e também na *Evangelii Nuntiandi* e na *Redemptoris Missio*, aqui se destacam alguns: A.Santos, *Teologia sistemática de la Misión*, Ed.Verbo Divino, Estella 1991, pp.309-399 e 709-726; E.Bueno, *La Iglesia en la encrucijada de la misión*, Ed.Verbo Divino, Estella 1999, pp.141-164; M.Pivot, *Un nouveau souffle pour la mission*, Ed.L’Atelier, Paris 2000, pp.21-43; A.Seuimois, *Fé,Religiões e Culturas*, Ed.Missões, Cucujães 1997, pp.25-32; C.Floristán, *Para comprender a evangelização*, Ed.Gráfica de Coimbra, Coimbra 1997, pp.38-42; J.Ramos, *Teologia pastoral*, BAC, Madrid 1995, pp.211-252.

afrouxamento da actividade missionária da Igreja no post-Vat.II e que muito bem denunciou o Papa J.Paulo II na R.M. (n.2): «a missão específica *ad gentes* parece estar numa fase de afrouxamento, contra todas as indicações do Concílio e do Magistério posterior».

A novidade do Vat.II a este nível foi sem dúvida o falar da Missão e sua fundamentação teológica mas sem deixar de falar das ‘missões’ em concreto e suas perspectivas mais operativas, verdadeiras concretizações da afirmação teológica mais fundante. Por isso se torna importante não excluir nenhuma dessas duas importantes perspectivas. O Concílio Vat.II veio abrir, afinal, um caminho que é perfeitamente continuado pela Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, de Paulo VI, escrita 10 anos depois do Decreto *Ad Gentes*, e pela carta Encíclica *Redemptoris Missio*, de J.Paulo II. Estes dois documentos do magistério, cada qual à sua maneira e com linguagem própria, reafirmam e aprofundam a realidade da *missão* como ‘ser’ da Igreja e tarefa global de evangelização e das *missões* como anúncio específico *ad gentes* e nos distintos contextos sociais, culturais, religiosos dessa mesma missão.

2. Missão: dos textos do Concílio Vat.II à *Evangelii Nuntiandi* e *Redemptoris Missio*

Certamente que se espera aqui uma breve leitura sobre o Decreto *Ad Gentes* (texto que, apesar de ter sofrido oito redacções, foi depois dos mais votados pelos padres conciliares). Contudo, impõe-se desde já sublinhar que o tema da missão está presente em muitos outros textos do Vat.II, justamente porque a teologia e a prática da missão se inserem num conjunto todo ele renovado de perspectiva eclesiológica.

Imprescindível, portanto, esta advertência: a reflexão dos padres conciliares sobre a ‘missão’ não surge a partir do nada, isto é, foi longamente preparada por reflexões e circunstâncias pré-conciliares. Destaco três: a) a referida renovação da eclesiologia, com o desenvolvimento de temáticas como o Povo de Deus, Sacramento da salvação, sacerdócio comum dos fiéis, destaque para o ministério do bispo à frente da sua Igreja local, a relação Igreja-mundo, etc, foi um factor de grande influência no tratamento específico da missão da Igreja; b) a teologia da missão abandonara já as perspectivas de ‘salvação das almas’ e da ‘implantação da Igreja’, balançando então (na década de 60) entre a teologia das ‘pierre d’attente’ e da ‘adaptação’; c) em termos político-sociais, as tradicionais terras de missão haviam conhecido há bem pouco as suas independências políticas (os territórios portugueses eram uma dolorosa excepção...) e reclamavam fortemente uma maior consideração e respeito pelos seus povos e pelas suas realidades sociais, religiosas e culturais.

Neste contexto, quais foram, então, as principais afirmações do Concílio Vaticano II? Sem pretensão de esgotar o tema, seleccionam-se apenas algumas das suas principais teses, presentes no conjunto das suas constituições e decretos, e claramente continuadas pelos documentos posteriores *Evangelii Nuntiandi* e *Redemptoris Missio*.

2.1. Princípios teológicos

– A natureza missionária da igreja

A.G.2 afirma: «A Igreja peregrina é por sua natureza missionária». De facto, não se pode conceber a Igreja sem a missão, pois esta é-lhe consubstancial e isso desde sempre e para

sempre. Por isso mesmo, também, a missão entre os não cristãos não termina com a primeira evangelização e a básica implantação da Igreja.

A missão da Igreja fundamenta-se no mistério trinitário: ela «funda-se na vontade de Deus que quer que todos os homens se salvem» (AG 7); por isso, «a actividade missionária é, em última instância, a manifestação do propósito de Deus ou epifania e sua realização no mundo e na história» (AG 9); e essa missão é feita «por mandato de Cristo e pela força do Espírito Santo» (AG 5) – o qual até «se antecipa visivelmente à acção apostólica» (AG 4).

Como facilmente se pode constatar, esta dinâmica missionária articula-se perfeitamente com a compreensão da Igreja como Povo de Deus, povo que no mundo e na história se deve ir dilatando e estendendo até aos confins da terra (afirmação clara de LG 13-17 e explícita de LG 9: «povo de Deus missionário»), e ainda com a compreensão da Igreja como Sacramento da Salvação: assim como Jesus Cristo, enviado-missionário do Pai, pregou o Reino e é o Sacramento de Deus no mundo, também a Igreja, ao participar dessa missão de Cristo e por mandato d'Este, «é sacramento para todo o género humano» (LG 1).

– Igrejas locais sujeitos da missão

O Concílio Vat.II valorizou em muito a figura do Bispo à frente da sua Igreja local (ou particular). É um aspecto decisivo da eclesiologia de comunhão que rompe com o esquema piramidal, no qual a Igreja parecia ser uma única e imensa diocese à frente da qual estava o Papa, não passando os outros bispos de correntes de transmissão dessas orientações de Roma.

Esta ideia, aliada à afirmação de que todo o cristão (cfr AG 21, onde se fala do apostolado missionário dos leigos) participa do tríplice múnus de Cristo – sacerdotal, profético e real – faz com que não se possa pensar mais na missão como tarefa pastoral mais ou menos isolada deste ou daquele missionário, deste ou daquele instituto missionário, nem tão pouco como uma tarefa em que umas tantas Igrejas locais (do velho ocidente cristão) apenas tenham que dar e nada receber, ao contrário de outras Igrejas locais (das terras de missão) que apenas teriam que receber e nada pudessem dar. AG 20 afirma então: «as Igrejas jovens devem participar quanto antes da missão universal da Igreja, enviando também elas missionários que anunciem o Evangelho por toda a terra» – até porque «como a Igreja particular deve representar o mais possível a Igreja universal» (A.G.20), e se esta é por natureza missionária, então toda a Igreja local o será na mesma medida. Mas mais! As Igrejas jovens dos tradicionais países de missão ad gentes têm uma responsabilidade insubstituível: devem contribuir ao património da Igreja universal com as suas riquezas e originalidade próprias (AG 22).

Estes dois grandes princípios teológicos aqui enunciados, relativos à missão eclesial, estão perfeitamente recolhidos e sublinhados pelo Magistério posterior. Relativamente à natureza missionária da Igreja, a EN 14 lembra que «a Igreja existe para evangelizar», pois a missão é-lhe de facto consubstancial, enquanto que a RM 2 se refere explicitamente ao texto de AG 2. A exortação apostólica de Paulo VI (nn.6,17,29,30,36) fala dos distintos aspectos da tarefa evangelizadora, como algo de bastante englobante: kerigma, catequese, celebração de sacramentos, promoção humana, etc. É, afinal, um processo longo, que não termina repentinamente com a primeira evangelização e 'implantação' de alguma estrutura eclesial básica (cfr RM 52). E para todas essas tarefas há que suscitar a responsabilidade das Igrejas locais e organizar bem os serviços e ministérios de todos e cada um, já que «todo o

evangelizado evangeliza» (EN 24) e, por isso, naturalmente que hão-de surgir até ‘novos ministérios’ (EN 73). Mas nesta matéria a R.M. não fica devedora em nada àquelas afirmações: todo o seu capítulo VI é dedicado às Igrejas locais como verdadeiro sujeito da Missão e aos agentes bem concretos (e são muitos) dessa tarefa missionária.

2.2. Perspectivas operativas e metodológicas

– Missão respeitadora das culturas

Os textos do Vat.II são verdadeiramente percussores daquilo a que hoje chamamos ‘inculturação’. O vocábulo, em si, ainda quase não fora criado, mas o espírito das afirmações conciliares vai nesse sentido. Rompe-se claramente com concepções do passado, onde ‘missão’ significou muitas vezes pretensão a ‘civilizar’ povos e culturas atrasados ou ignorantes. Agora respeitam-se as culturas dos povos e recupera-se a muito antiga intuição de vários Padres da Igreja para quem as culturas eram portadoras de ‘sementes do Verbo’. A este respeito, vejam-se as seguintes passagens de AG: os cristãos em geral e os missionários em particular «participem na vida social e cultural através dos vários intercâmbios e problemas da vida humana; familiarizem-se com as suas tradições nacionais e religiosas; façam assomar à luz, com alegria e respeito, as sementes do Verbo neles (agrupamentos humanos) adormecidas» (n.11); as jovens Igrejas «tomam emprestado dos costumes e tradições, do saber e da doutrina, das artes e sistemas dos seus povos tudo o que pode contribuir para glorificar o Criador e ordenar, como convém, a vida cristã» (n.22). Na mesma linha, aliás, se pode ler, na GS 44, a proposta de: «um intercâmbio vivo entre a Igreja e as diversas culturas dos povos». O contexto da GS 57-63, por outro lado, ao falar das relações fé-cultura, refere-se claramente à situação das Igrejas locais em todo o mundo e não apenas nas tradicionais terras de missão e, nesse âmbito, chama a atenção para uma outra dimensão fundamental da missão: ela não é apenas apreciadora ou legitimadora de culturas, mas transmite uma Boa Nova – o Evangelho de Jesus –, o qual introduz muitas vezes rupturas em usos, crenças e mentalidades dessas mesmas culturas sempre a evangelizar. Por isso afirma GS 59: «o Evangelho de Cristo renova continuamente a cultura do homem decaído, e combate e elimina os males nascidos da permanente sedução do pecado. Purifica sem cessar e eleva os costumes dos povos. Fecunda, como que por dentro, com os tesouros do alto, as qualidades de espírito e os dotes de todos os povos e tempos; fortifica-os, aperfeiçoa-os e restaura-os em Cristo».

– A missão e a promoção humana

Também este aspecto foi muito sublinhado pelos padres conciliares, embora o seu desenvolvimento teórico seja posterior ao Vat.II, quando se começou a usar vocabulário como solidariedade, ajudas aos países sub-desenvolvidos, justiça e paz, libertação... Digamos que o Concílio reconhece o que de melhor fizeram neste campo os milhares e milhares de missionários que, no seguimento do mandato de Jesus de pregar e baptizar mas também curar enfermos e expulsar demónios (cfr Mt.10; 28,20), se preocuparam quase sempre com a alfabetização e a escola, a assistência e a saúde, a promoção da mulher, a melhoria das condições de vida de todos aqueles a quem se anunciava o Evangelho. Já a GS 1 nos lembra que a Igreja comunga «das alegrias e esperanças, tristezas e angústias» dos homens de todo o mundo e AG 5 concebe a missão como «restauração de todas as coisas», pois a missão salvífica da Igreja não é apenas escatológica, de salvação das almas, mas implica a libertação de todo o

maligno (cfr, por exemplo, AG 9, 41). A este respeito lembre-se todo o n.12 de AG, intitulado ‘*presença de caridade*’, onde claramente se pede aos cristãos que «trabalhem e colaborem na recta ordenação dos problemas económicos e sociais», num sentido de «instauração de melhores condições de vida e com a estabilização da paz no mundo debelando a fome, a ignorância e as doenças».

– A missão diante de outras religiões

Conscientes de que o mundo não-cristão é habitado por milenares tradições religiosas, os padres conciliares romperam com todo um passado de interpretação rigorista e exclusivista do axioma ‘fora da Igreja não há salvação’. De facto, ainda que a Igreja seja necessária à salvação (cfr esta afirmação em AG 7) – na medida em que é o meio normal de que Deus se serve para efectivar a salvação de todos os homens na história –, AG 3 considera as religiões não cristãs como meios por onde também se realiza a salvação. Se é verdade que, também sobre este tema, há desenvolvimentos teológicos muito importantes no post-concílio, não é menos verdade que o Vat.II compreendeu a missão diante de todas essas tradições religiosas como um diálogo muito respeitador dessas crenças, o qual não dispensa, evidentemente, o anúncio explícito de Jesus Cristo e do seu Evangelho. E não se pense que é apenas no Decreto *Nostra Aetate*, sobre as grandes religiões, que nos aparece esta temática e esta apreciação positiva das outras crenças: nelas existem «coisas verdadeiras e boas» (OT 16), «coisas preciosas, religiosas e humanas» (GS 92), «gérmenes de contemplação» (AG 18), «elementos de verdade e de graça» (AG 9), «sementes do Verbo» (AG 11;15), «raios da verdade que ilumina a todos os homens» (NA 2).

Relativamente a estas três grandes perspectivas para a compreensão e prática da actividade missionária, também a *Evangelii Nuntiandi* e a *Redemptoris Missio* dão uma fecunda continuidade. A EN 20, por exemplo, fala do diálogo necessário e profundo que deve existir entre a fé cristã e as distintas culturas dos povos, nos seus números 30-31 é muito clara na afirmação de que a evangelização implica a ‘libertação’, no nº83 olha com respeito para as religiões não-cristãs e entende-as como ‘vias extraordinárias de salvação’. Quanto à RM, o seu capítulo V conclui-se justamente com os seguintes apartados: «incarnar o Evangelho nas culturas dos povos» (nn.52-54), «o diálogo com os irmãos de outras religiões» (nn.55-57) e «promover o desenvolvimento educando as consciências» (nn.58-59) bem como «a caridade, fonte e critério da missão» (nº60).

3. Missão como ‘profecia’?

Como acabámos de ver, preparado por muitos desenvolvimentos teológicos e por diversas circunstâncias dos tempos pré-conciliares, o concílio Vat.II soube garantir à missão da Igreja um fundamento verdadeiramente teológico e revelou-se um autêntico precursor de toda a missionologia post-conciliar, desenvolvida em volta dos conceitos de inculturação, libertação e diálogo inter-religioso⁵⁷. Trata-se, respectivamente, da relação do Evangelho com as culturas,

⁵⁷ Cfr o título bem sugestivo e bem na linha aqui traçada da obra de A.Pieris, *Inculturación, 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.

com as realidades sócio-político-económicas, com as grandes tradições religiosas. Assim, também em termos específicos de ‘teologia da missão’ somos hoje devedores da imensa obra dos padres conciliares.

Alguns teólogos, contudo, sem deixar de fazer este mesmo reconhecimento, insistem hoje na necessidade de incorporar à teologia e praxis missionária o conceito e espírito de ‘profecia’. E a necessidade de a missão ad gentes ser entendida como ‘profecia’ supõe um anúncio profético e uma atenção crítica permanente face a todas as possíveis cedências em que possam cair quer a inculturação, quer o diálogo inter-religioso, quer os planos de reforma social. De facto, de que adiantaria uma inculturação em que o respeito por uma cultura particular conduzisse ao confronto tribal com outras culturas particulares? De que adiantaria o diálogo inter-religioso se se tornasse irrelevante para a erradicação 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. A ‘profecia’ não será bem mais uma quarta ‘nota’ da actual teologia da missão; mas representa um espírito e atitude vigilante, uma exigência de conversão e eficácia: «fica assim identificado o foco da missão: o anúncio da Boa Nova que leva à conversão de toda a situação de pecado»⁵⁸. 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»⁵⁹.

⁵⁸ E.Bueno, o.c., p.155, para quem a perspectiva da profecia aponta para uma missionologia ‘transcultural’.

⁵⁹ Este teólogo pode ser considerado o maior expoente e divulgador da perspectiva aqui referida. 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 prophétie*’, Spiritus 33 (1992), pp.263-275.

II – MISSÃO E LIBERTAÇÃO

Ao equacionar a missão ad gentes com a nota da *libertação*, quer-se recuperar a compreensão do anúncio salvífico da Boa Nova como o de uma «salvação integral do homem. É uma perspectiva nova, também missionária, que não fora tomada em conta habitualmente na missionologia anterior (...) Esta é uma perspectiva dos nossos dias»⁶⁰.

‘Libertação’ é uma palavra que parece mais dinâmica, abrangente e profunda, mas a preocupação com esta dimensão da missão já foi apelidada de promoção humana, desenvolvimento, justiça e paz, solidariedade, etc. O importante e decisivo, de qualquer forma, é tomar consciência de que a salvação integral do homem e do seu mundo implicam a consideração da verdadeira situação em que o ser humano se encontra à face da terra.

1. A situação mundial actual

Ora, qual é a situação que vivemos hoje, a nível mundial, justamente nos lugares onde é feita, preferentemente, a missão ad gentes?

A situação é claramente a de milhões e milhões de seres humanos que vivem na pobreza, contrastando com alguns outros, muito menos, que vivem na abundância. Antes da Revolução Industrial, a produção agrícola e o trabalho artesanal não eram suficientes para evitar a pobreza. Bastava uma seca e logo aparecia o problema da fome. Claro, havia gente abastada, mas era-o à custa de expoliar a outros (a guerra e os impostos eram os meios mais frequentes) e não porque houvesse um aumento de produção global. Os recursos eram, realmente, poucos.

Mas hoje a situação é muito diferente. A nível mundial produz-se mais do que o suficiente para matar a fome a toda a gente; contudo há entre 400 e 1000 milhões de pessoas a morrerem de fome. Sobretudo «a partir dos anos 70, produziu-se uma degradação nas condições das trocas económicas entre o Norte e o Sul, a qual trouxe consigo um empobrecimento crescente duma grande parte da população mundial»⁶¹. E mesmo dentro dos países ricos ou desenvolvidos, há riqueza suficiente para todos viverem bem; contudo há imensas bolsas de pobreza, algumas delas de pobreza extrema/miséria.

Ora isto é uma questão ética grave, porque hoje há possibilidade de evitar a pobreza e, pelo contrário, ela não pára de aumentar. Nunca se falou tanto em desenvolvimento e em ajuda ao Terceiro Mundo como de há 30 anos a esta parte; contudo, o fosso entre países ricos e

⁶⁰ A.Santos, o.c., p.420.

⁶¹ J.-F. Zorn, *Développement*, in Dictionnaire Oecuménique de Missiologie, Cerf/Clé, Paris 2001, p.79.

pobres não pára de aumentar. Há muita abundância... e há muita pobreza! Mas, qual profeta dos tempos modernos, escrevia J.Paulo II na *Solicitududo Rei Socialis* (nº47): «no quadro das tristes experiências dos últimos anos e do panorama predominantemente negativo do momento actual, a Igreja sente-se no dever de afirmar com vigor: a possibilidade de superar os entraves que se interpõem, por excesso ou por defeito, ao desenvolvimento, e a confiança numa verdadeira libertação. Esta confiança e esta possibilidade fundam-se, em última instância, na consciência que tem a mesma Igreja da promessa divina, ao assegurar-lhe que a história presente não permanece fechada em si mesma, mas está aberta para o Reino de Deus».

Acresce a tudo isto que «a pobreza, a fome, a opressão, a corrida aos armamentos, a guerra, a manipulação, as doenças..., que oprimem agudamente a humanidade actual, especialmente no Terceiro Mundo, encontram-se geralmente lá onde se desenvolve a actividade missionária»⁶². Estranha ou trágica *coincidência* que faz com que a maior parte dos pobres do mundo não tenham escutado a Boa Nova de Jesus Cristo, o que acarreta uma «dupla injustiça: ao mesmo tempo que são vítimas de uma ordem económica e duma repartição dos poderes injustas, são privados do conhecimento da solicitude particular de Deus para com eles»⁶³. Uma vez mais estava J.Paulo II consciente desta questão, quando escreveu: «A missão ad gentes desenvolve-se ainda hoje, na sua maior parte, no Hemisfério Sul, onde é mais urgente a acção em favor do desenvolvimento integral e da libertação de toda a opressão. [...] Com a mensagem evangélica, a Igreja oferece uma força libertadora e criadora de desenvolvimento, exactamente porque leva 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, já a partir desta vida [...] O contributo da Igreja e da sua obra evangelizadora para o desenvolvimento dos povos não se restringe apenas ao Hemisfério Sul, visando combater aí a miséria material e o subdesenvolvimento, mas envolve também o Norte, que está exposto à miséria material e o superdesenvolvimento. [...] A actividade missionária leva aos pobres a luz e o estímulo para o verdadeiro progresso, enquanto a nova evangelização, entre outras tarefas, deve criar nos ricos a consciência de que chegou o momento de se tornarem realmente irmãos dos pobres, na conversão comum ao progresso integral, aberto ao Absoluto» (RM 58-59).

Eis porque nenhum «cristão se pode desinteressar dos problemas terrenos, deixando o mundo material por preconceitos espiritualistas»⁶⁴. E com mais razão ainda não poderão os missionários específicos, manter-se alheados da luta que os pobres da terra levam a cabo para conquistar os seus direitos, pois aí se joga a fidelidade ao Evangelho. A Igreja, de resto, ao mais alto nível do seu magistério, já declarou a sua “opção preferencial pelos Pobres”⁶⁵ e afirma que “os pobres merecem uma atenção preferencial” (RM 60). Alguns teólogos pensam, até, que essa nota de Igreja é tão importante como as que confessamos no Credo: una, santa, católica e apostólica.

2. O Deus bíblico faz sua a causa dos pobres

⁶² A.Santos, o.c., p.421.

⁶³ E.Castro, *Pauvres*, in Dictionnaire Oecuménique de Missiologie, o.c., p.263.

⁶⁴ M.Matumona, *Promoção humana e inculturação*, in Actas do Simpósio sobre a Missionação, o.c., p.145.

⁶⁵ Congregação para a Doutrina da Fé, *Instrução sobre a Teologia de Libertação*, 1986, nº68.

Numa peça do famoso dramaturgo B. Brecht, um personagem queixa-se aos deuses: “*Como se pode ser bom e generoso quando tudo está tão caro?*”; e os deuses respondiam: “*Infelizmente não podemos fazer nada nesse sentido. Os assuntos económicos não são da nossa incumbência*”.

Esses deuses são como o Deus “motor immobilis” de Aristóteles, incapaz de compaixão. O Deus bíblico, porém, não se revelou assim⁶⁶. Bastaria ler Ex. 3, 7-10, sobre a compaixão que Deus sentiu ao ouvir o clamor do seu povo no Egipto ou conferir a legislação revolucionária que Deus inspira ao Povo em Israel: redistribuição da terra de 50 em 50 anos (Lev.25,8-17.23-24), obrigação de emprestar sem juros ao necessitado (Ex.22,24; Lev.25,35-37), perdão de todas as dívidas e libertação dos escravos cada sete anos (Dt.15,1-9). Tudo isto com um ideal e uma meta a atingir: «Não haverá nenhum necessitado no meio de vós» (Dt.15,4)!

Estas leis ‘jubilares’ deixariam, entretanto, de cumprir-se, arranjando-se até o mais das vezes justificações pseudo-piedosas para tal (e assim chegaram ao tempo de Jesus: declarar alguns bens sagrados já os livrava de serem destinados ao próprio pai ou mãe em necessidade – cfr Mc. 7, 11-13). Os profetas tiveram de falar contra as desigualdades sociais escandalosas: Is. 5, 8 denuncia a riqueza concentrada nas mãos de poucos; Amós 8, 4-7 fala no progressivo empobrecimento das massas populares; Jer. 5, 28s fala dos juízes corrompidos ao serviço dos poderosos; etc, etc.

Jesus não veio abolir a Lei e os Profetas (Mt.5,17) e, por isso, assumiu também as causas dos pobres. O seu discurso programático, na sinagoga de Nazaré, é sintomático (Luc.4,18ss): Ele veio para libertar os pobres, curar a todos e proclamar a libertação dos oprimidos. Jesus é solidário dos pobres, oprimidos, presos e marginalizados de qualquer espécie pela sociedade. Jesus foi realmente um homem livre e libertador⁶⁷. Ele viveu plenamente livre. O absoluto de Deus n’Ele era tal que tudo olhava e apreciava com total liberdade. Da relação íntima com o Pai – Abba –, dessa proximidade e cumplicidade com a vontade de Deus nascia a sua atitude livre e libertadora. A autoridade com que falava – até os escribas e fariseus se admiravam! –, a autoridade com que fazia milagres, a autoridade com que superava concepções e instituições religiosas (o templo, o sábado), a autoridade com que ultrapassava leis civis e mentalidades culturais (sobre publicanos, estrangeiros ou pecadores), a autoridade como exercia a misericórdia (perdoando dos pecados e aliviando das culpabilidades), a autoridade com que manifestava a sua exigência (para com os discípulos ou para com os fariseus), enfim, toda essa autoridade testemunhava da sua imensa liberdade. Liberdade libertadora, pois Jesus sempre canalizou a sua liberdade interior para ajudar todos os homens a também serem livres.

A libertação praticada por Jesus não é, então, apenas de cunho espiritualista: é integral, consequente com o princípio da encarnação. «Não foi só para libertar o homem dos seus pecados que Cristo veio. O Cristo veio também para libertar o homem das consequências do pecado (...) Ele quer a libertação do homem, a sua libertação total. É este o sentido da sua missão: Ele é o *Libertador*»⁶⁸.

Além disso, a ressurreição de Jesus manifesta claramente a vontade e a acção de Deus em favor da vida, da vida abundante (Jo.10,10), que o próprio Jesus anunciara e promovera. Se

⁶⁶ Sobre o tema, cfr H.Derrotte, *Justice*, in Dictionnaire Oecuménique de Missiologie, o.c., pp.177-180.

⁶⁷ Nunca será demais lembrar aqui a obra clássica de C.Duquoc, *Jesus – homem livre*, Paulistas, Lisboa 1974.

⁶⁸ A.Fragoso, *Evangelho e problemática social*, Ed.Paisagem, Porto 1970, pp.12-13.

o maior inimigo do homem – a morte – pode ser vencida, com maior razão todas as ‘mortes’ do quotidiano podem e devem ser combatidas e vencidas. A ressurreição de Jesus abre-nos, pois, à esperança e desencadeia uma praxis libertadora que relativiza todo o mal e todo o poder idolátrico e opressor⁶⁹.

E os discípulos de Jesus, como bem sabemos, vão procurar continuar o seu combate: procederão a inúmeras curas, proclamarão uma justiça que supere o viver lado a lado na opulência e na miséria, cuidarão das viúvas e do serviço das mesas, defenderão a partilha generalizada dos bens para «que não haja necessitados» (Act. 4, 34 ... o que exprime o mesmo ideal de Dt. 15, 4) – quer dentro de uma mesma comunidade quer entre comunidades ou Igrejas locais (como o caso de Corinto face a Jerusalém). Numa palavra: «a missão da igreja primitiva não se limitava à proclamação e ao testemunho. A Boa Nova de salvação era também transmitida por meio da acção transformadora dos cristãos (...) A salvação prometida por Deus significava o fim da morte, das lágrimas e da injustiça»⁷⁰.

Deus quer, de facto, um mundo sem pobres, em que os bens da criação sejam por todos usados e repartidos. Por isso, já a tradição da Igreja considerou serem “pecados que bradam aos céus” o “reter ou defraudar o salário dum trabalhador” ou o “virar as costas aos pobres”.

Lutar contra a pobreza é uma norma ética civil, laica, qualquer homem ou mulher o devem fazer, pois a pobreza fere a legítima e absoluta dignidade humana. E de facto, muitos se empenham nessa causa à margem de qualquer crença (indiferentes) ou mesmo combatendo a ideia de Deus (ateus militantes, marxistas ou outros). O específico cristão desta luta libertadora é fazer nela a experiência de Deus. A experiência de Deus, que se fez habitualmente (ou tradicionalmente...) pela contemplação, pode e deve ser feita também desde a prática contra a pobreza e injustiça, na solidariedade com os pobres e necessitados em geral.

É por isso que Jesus uniu as duas coisas: passou na terra fazendo o bem (Act.10,38), curando, libertando as gentes, e ao mesmo tempo era o rosto humano de Deus, era a maneira de Deus ser homem. Foi acusado de ser agitador das massas, do povo (Luc.23,5), mas nunca deixou a relação íntima com o Pai.

Realmente, quem une o amor a Deus e ao próximo é que se torna insuportável para o opressor: a defesa intransigente da verdade e da justiça e, simultaneamente, uma vida de oração e relação íntima com Deus – fonte do amor e da sabedoria, eis o que não permite ao opressor descansar, respirar, sentir-se justificado...

3. Da comunicação de bens à mudança de estruturas

A forma mais óbvia de luta contra a pobreza foi, desde sempre, socorrer ao necessitado. Sobretudo pela generosa assistência caridosa e pela esmola.

S. Clemente Romano, Papa, no final do primeiro século, já lembrava que muitos cristãos se vendiam como escravos e com o preço da sua liberdade alimentaram a outros (casos de S. Pedro Colector ou São Serapião). Para alguns Padres da Igreja, a comunicação de bens cristã tem uma medida clara: qualquer supérfluo que tenhamos pertence aos necessitados! São Basílio, assim como S. João Crisóstomo e outros, pensavam e afirmavam que o pão que há na

⁶⁹ Cfr C.Mesters, *Curso Bíblico*, Paulistas, Lisboa 1983, pp.275-292.

⁷⁰ D.Senior-C.Stuhlmuller, *Bíblia y mission*, o.c., pp.457-458.

dispensa do rico, na realidade, pertence ao que tem fome, e a roupa que está guardada no seu armário pertence a quem dela necessita... S. Ambrósio iria mais longe, lembrando que quando se dá uma esmola a um necessitado apenas se está devolvendo uma parte do que lhe pertence! S. Agostinho, bem perspicaz, apercebeu-se que mais do que dar de comer a quem tem fome, o importante seria não haver o esfomeado e a necessidade da dádiva. Todo este afã de preocupação com o outro, o necessitado, toda esta atitude de partilha caridosa está bem patente naquilo que o referido e insuspeito apóstata (o Imperador Juliano) dizia dos cristãos, em meados do sec.IV: que cuidavam respeitadamente dos mortos e não se contentavam em alimentar os seus pobres mas também davam de comer a todos os outros pobres (que estavam privados de qualquer ajuda).

De toda esta tradição se faz eco J. Paulo II, na SRS 31 (onde se citam outros nomes importantes da patrística): «Assim, faz parte do ensinamento e da prática mais antiga da Igreja a convicção de estar obrigada, por vocação – ela própria, os seus ministros e cada um dos seus membros – a aliviar a miséria dos que sofrem, próximos e distantes, não só com o ‘supérfluo’, mas também com o ‘necessário’. Nos casos de necessidade, não se podem preferir os ornamentos supérfluos das igrejas e os objectos de culto divino preciosos; ao contrário, poderia ser obrigatório alienar estes bens para dar de comer, de beber, de vestir e casa a quem disso está carecido».

Como sabemos, contudo, a esmola começou a ser criticada, porque muitos que a davam queriam remediar a injustiça mas sem renunciar profundamente a ela, isto é, dando esmolas mas querendo manter todo o seu bem-estar. Além disso, a esmola não liberta ninguém do estado de subserviência; as esmolas aliviam no momento mas não resolvem o problema de fundo: dar pão hoje não dispensa de o voltar a dar amanhã... Os países ricos ajudam o Terceiro Mundo mas este está cada vez mais pobre e os doadores mais ricos! Vale, pois, o ditado: “não dês peixe, ensina a pescar”!

Por isso, enquanto uma das mãos socorre o necessitado, a outra mão deve estar empenhada na mudança das estruturas sociais injustas. A missão não pode, pois, ficar reduzida à assistência: exige-se também a promoção. Este é, ainda hoje, um enorme desafio à mentalidade e prática dos missionários em terras de missão, ainda que, do ponto de vista da reflexão missionológica, esteja já claro que um ‘salto epistemológico’ foi dado e a perspectiva tradicional baseada num *espiritualismo* e no *assistencialismo* já tenha sido superada⁷¹.

As estruturas sociais, sabemo-lo bem, são um dado cultural, isto é, são fabricadas pelo homem; não são *naturais* (desde sempre e imutáveis) nem *sagradas* (feitas e queridas por Deus). E, como diz João Paulo II na *Solicitududo Rei Socialis* (nº36), há muitas estruturas de pecado: «é preciso acentuar que um mundo(...), onde, em lugar da interdependência e da solidariedade, dominam diferentes formas de imperialismo, não pode deixar de ser um mundo submetido a *estruturas de pecado*». Tais estruturas agem em sentido contrário ao bem comum e são muito difíceis de superar, justamente porque ultrapassam em muito as capacidades individuais de decisão, as quais, já de si, estão sujeitas ao «egoísmo, vistas curtas, cálculos errados, decisões imprudentes». Contudo, «as estruturas de pecado (...) estão sempre ligadas a actos concretos das pessoas, que as fazem aparecer, as consolidam e tornam difícil removê-las. E assim, elas reforçam-se, expandem-se e tornam-se fontes de outros pecados, condicionando o

⁷¹ Cfr esta reflexão e expressões in E. Bueno, *La Iglesia en la encrucijada de la misión*, o.c., pp.240-241.

comportamento dos homens. *Pecado e estruturas* de pecado são categorias que não se vê com frequência aplicar à situação do mundo contemporâneo. E no entanto não se chegará facilmente à compreensão profunda da realidade, conforme ela se apresenta aos nossos olhos, sem dar um nome à raiz dos males que nos afligem».

Eis por que a caridade cristã não pode levar só a partilhar os bens com os pobres mas tratará também de substituir as estruturas de pecado por estruturas de solidariedade e justiça social. Neste sentido se deve ler a Mensagem para o Dia Mundial da Paz de 1993, que João Paulo II intitulou de: “*Se queres a paz vai ao encontro do pobre*”. A verdade é que já em 1927 o papa Pio XI lembrava que «o campo político abarca os interesses da sociedade inteira; e, nesse sentido, é o campo da mais vasta caridade, a caridade política, a caridade da sociedade».

Se de facto, no passado, tivémos muitos santos e missionários heróicos da caridade interpessoal, hoje necessitamos com urgência de santos e missionários da caridade política. «A ideia de promoção humana em geral ou ajuda ao desenvolvimento da humanidade como um fim próprio da missão é algo do nosso tempo, ainda que no desenvolvimento da actividade missionária já as tradicionais ‘missões’ atendiam às necessidades corporais humanas, com as suas escolas, hospitais, instituições para crianças, leprosas, etc, ajudas de todo o tipo em matéria económica e social(...) Mas tratava-se de ‘obras de caridade’ não elevadas ainda a princípios doutrinários na ciência missionológica»⁷².

4. A evangelização missionária e a defesa dos pobres

Fruto de tudo isto que vivemos afirmando, e como o lembram todos os mais recentes documentos do Magistério sobre esta matéria, a evangelização em geral e a tarefa missionária em particular têm de considerar a questão da defesa dos pobres, da libertação. Estaremos até diante da proposta de uma autêntica «revolução social no sentido preconizado pela encíclica *Populorum Progressio* de Paulo VI, pela *Gaudium et Spes* do Vaticano II, pelas encíclicas *Mater et Magistra* e *Pacem in Terris* de João XXIII. A revolução social não aceita nem uma ‘ordem’ social pela qual dois terços da humanidade se vê marginalizada nem uma ‘paz’ que é cúmplice da injustiça, do imperialismo financeiro, da satelização dos países subdesenvolvidos e do colonialismo cultural. São duas perspectivas do homem e do mundo que se enfrentam»⁷³.

Toda a evangelização, a começar pela prática de Jesus, é feita de palavras e obras: «Ide e ensinai, baptizai em nome do Pai, Filho e Espírito Santo» (Mt.28,18-20), mas também «ide e contaí a João: os cegos vêem, os coxos andam» (Mt.11,4-5). Trata-se, pois, de pregar a Boa Nova com a palavra mas também de curar doentes e expulsar demónios.

Todas as comunidades cristãs estão pois chamadas a ser sinal real, concreto, palpável desse Reino que Jesus inaugurou; têm de ser sinal do Reino tanto ad intra como ad extra:

- Ad intra: a vida interna das comunidades cristãs deve concretizar-se na comunicação de bens, na partilha de tudo o que se é e do que se tem. Cada comunidade cristã está chamada a ser um sinal duma alternativa à sociedade de pobreza e injustiça em que está inserida. Há-de ser muitas vezes um espaço de liberdade, um oásis no meio do deserto, um sinal contra-cultural.

A própria celebração litúrgica, em geral, e eucarística em particular, têm de ser

⁷² A.Santos, o.c., p.422.

⁷³ A.Fragoso, o.c., p.140.

equacionadas com esta problemática da causa dos pobres. Se pomos o acento única e exclusivamente no memorial do sacrifício de Cristo, esquecemos o banquete, a comunhão e fraternidade total, a partilha da Palavra e do Pão, o abraço da Paz.

Os primeiros cristãos punham o acento na Parusia, quer dizer, no final dos tempos, no Reino do Senhor que vai vir, onde não haverá mais injustiça nem pobreza nem divisão. E a eucaristia tinha de ser sinal disso mesmo. Sem essa perspectiva, São Paulo avisa-nos: «não estais comendo o Corpo e o Sangue de Cristo, mas a vossa própria condenação» (ICor.11,17-34).

- Ad extra: os documentos conciliares e os que se lhe seguiram, por parte do magistério da Igreja, são claros quanto à necessidade de não pensar mais a missão com a perspectiva única de ‘salvação das almas’ (perspectiva cultural e sacramentalista). «O homem necessita ser salvo em todos os aspectos. Logo desde o início dos evangelhos se nos mostra um Jesus a pregar e a ensinar com atenção à ‘alma’ mas também socorrendo e ajudando ao ‘corpo’. Não é possível estabelecer uma rivalidade entre a proclamação missionária da palavra e a ajuda material a tantas pessoas necessitadas»⁷⁴. A esta perspectiva não é estranho, como vimos, o repensar o mandato de Cristo aos discípulos de também curarem enfermidades e expulsarem demónios. Assim, «para evangelizar não bastam palavras. São necessárias acções concretas»⁷⁵.

Deve lembrar-se também, por tudo isto, que a missão da Igreja não tem apenas uma dimensão de futuro, escatológico-soteriológica, mas é anúncio da Boa Nova no presente. Nessa linha, já o Concílio Vat.II, em AG 12 e 41 fala da preocupação e solicitude da Igreja por todos os excluídos. O Sínodo dos Bispos de 1971, afirmou por exemplo (logo na Introdução do Documento Final): «A acção pela justiça e a participação na transformação do mundo é uma dimensão constitutiva da pregação do Evangelho»; a *Redemptoris Missio* (nº59) declara: «entre anúncio evangélico e promoção humana existe uma estreita conexão»; e a *Evangelii Nuntiandi* (nn.29-31) falava muito da evangelização como libertação, o que implica uma grande atenção da Igreja face aos pobres e oprimidos do mundo, com quem tem de ser solidária na sua própria luta de libertação. Deste último documento, de Paulo VI, destaque para estas poderosas palavras: «A evangelização não seria completa se não tivesse em conta a interpelação recíproca que no decurso dos tempos se estabelece entre o evangelho e a vida concreta, pessoal e social do homem. Precisamente por isso, a evangelização leva consigo (...) uma mensagem especialmente vigorosa sobre a libertação» (EN 29); «entre evangelização e promoção humana-desenvolvimento-libertação existem efectivamente laços muito fortes. Vínculos de ordem antropológica, porque o homem a evangelizar não é um ser abstracto, mas um ser sujeito aos problemas sociais e económicos. Laços de ordem teológica, já que não se pode dissociar o plano da criação do plano da redenção, que chega até situações muito concretas de injustiça que há que combater, e de justiça que há que restaurar. Vínculos de ordem eminentemente evangélica, como é o caso da caridade. Com efeito, como proclamar o mandamento novo sem promover, mediante a justiça e a paz, o verdadeiro, o autêntico crescimento do homem?» (EN 31).

Como sabemos, os tradicionais ‘países de missão’ situam-se maioritariamente na zona do Terceiro Mundo, o menos desenvolvido e mais pobre. Por isso, não é de estranhar que seja

⁷⁴ A.Santos, o.c., p.421.

⁷⁵ M.Matumona, o.c., p.148.

nos continentes e países da periferia que se acentue mais esta compreensão da missão como libertação – o que era muito visível na América Latina mas cada vez mais, também, na África e na Ásia.

Mas hoje exige-se um novo olhar, uma nova perspectiva para a própria ‘libertação’. Ela deve ser pensada a partir dos próprios oprimidos, tem de ser praticada e reflectida pelas próprias Igrejas locais do Terceiro Mundo: é preciso «respeitar o direito inalienável concedido por Deus a toda a Igreja local, especialmente às do Terceiro Mundo, para desenvolver o seu próprio discurso teológico (...) Inclusive na luta pela justiça, é preciso que se faça justiça à criatividade dos teólogos do Terceiro Mundo, que levam a cabo uma clara ruptura com a dominação cultural da Igreja ocidental também no terreno da ética social»⁷⁶.

Este novo olhar sobre a missão declara falida a tradicional concepção da missão, que podia ser caracterizada pelos seguintes pontos: - missão da Europa e EUA para os países do Sul; - missão dos países da cristandade para grupos humanos à margem do cristianismo; - missão como movimento da verdade ao erro; - missão dos ricos em direcção assistencial aos pobres e subdesenvolvidos; - missão do centro (culturalmente avançado) para a periferia atrasada; - missão do ocidente branco para os povos de cor; - missão identificada com o dar e quase nada com o receber; - missão levada ao cabo pela Igreja oficial e Instituições Missionárias com o apoio do poder temporal.

A perspectiva libertadora na missão da Igreja, que procurámos fundamentar bíblico-teologicamente, assenta, pois, em dois grandes princípios: o princípio de solidariedade com os pobres e oprimidos e o princípio da afirmação da sua auto-emancipação ou auto-libertação, em que os missionários se empenham solidariamente.

No concreto, isso passa pela acção decidida em inúmeras realidades a ser transformadas, a serem purificadas pelo próprio Evangelho, tais como: a falta de acesso a postos sanitários e à medicina científica; a falta de água canalizada; a necessária promoção feminina (tantas vezes a mulher é um ser de segunda ordem); a necessária formação para a higiene, prevenção da saúde, ambiente; as dificuldades da rega e fertilização da terra; o extenso analfabetismo, muitas vezes associado a crenças mágicas impeditivas do desenvolvimento; a falta de estradas e meios de comunicação; as intermináveis guerras, muitas vezes com causas tribais; os necessários projectos de desenvolvimento integrado (em cooperativas, com aproveitamento dos recursos naturais); o necessário desenvolvimento do parque industrial (para evitar as importações massivas); o necessário respeito por um desenvolvimento que considere o ambiente e a integridade da criação; e, claro, o indispensável investimento na formação de quadros para tudo isto, já que, como lembrava RM 58, o progresso do homem deriva sobretudo da formação das consciências e dos costumes, pois «o homem é que é o protagonista do desenvolvimento».

Uma vez mais, faríamos bem, certamente, em recordar uma bela afirmação da Evangelii Nuntiandi: «A Igreja tem de escutar as vozes de milhões de filhos... empenhados com todas as suas forças na luta para superar tudo aquilo que os condena a ficar à margem da vida: fomes, doenças crónicas, analfabetismo, pobreza, injustiça nas relações internacionais, e especialmente nos intercâmbios comerciais, situações de neocolonialismo económico e cultural, por vezes tão cruel com o político... Tudo isso não é estranho à evangelização» (EN 30).

⁷⁶ A.Pieris, *Liberación, Inculturación, Diálogo religioso*, o.c., p.212.

A Igreja, é certo, tem uma rica Doutrina Social⁷⁷. Mas é também claro que a Igreja não tem uma solução técnica para as questões sócio-político-económicas. J.Paulo II, na *Sollicitudo Rei Socialis*, lembrava que a Doutrina Social da Igreja não é um programa político concreto que pudesse eventualmente ser decalcado do Evangelho nem é uma terceira via entre o colectivismo marxista e o capitalismo liberal (nn.21 e 41); mas a Igreja empenha-se em práticas de solidariedade libertadora e pede aos seus membros uma reflexão profunda na busca de soluções para os graves problemas que condenam uma parte significativa da humanidade a viver à margem de uma vida digna (nº32). E em toda esta busca (teórico-prática), seria importante manter como grandes critérios: «1) as necessidades dos pobres têm prioridade sobre os interesses dos ricos; 2) a libertação dos dominados tem prioridade sobre a liberdade dos poderosos; 3) a participação dos grupos marginalizados tem prioridade sobre a preservação de uma ordem que os exclui»⁷⁸.

⁷⁷ Cfr o recente e sintético trabalho de J.Dias da Silva, *Em nome de Jesus Cristo, Uma formação básica em Doutrina Social da Igreja*, Paulinas, Lisboa 2007.

⁷⁸ A.Pieris, o.c., p.201.

III – A INCULTURAÇÃO

Inculturação é uma palavra relativamente recente e talvez difícil; mas a verdade é que já se impôs no vocabulário teológico e refere-se a uma realidade bem comum e sempre vivida na história da Igreja: a relação da fé com a(s) cultura(s), num diálogo de enriquecimento recíproco – razão pela qual a Igreja, na sua missão ad gentes, há-de receber das culturas tudo o que concorra para a edificação da vida cristã, mas tratará também de propor o Evangelho como factor purificador de toda e qualquer cultura⁷⁹. Estamos, assim, diante de uma «troca nos dois sentidos, do Evangelho relativamente à cultura e da cultura para o Evangelho»⁸⁰.

1. Uma definição

Para falar desta realidade do diálogo da fé com as culturas, do ‘como’ da evangelização, já se propuseram e usaram muitos termos, a maior parte dos quais levaram consigo imprecisões que necessitaram de ser clarificadas, porque a essa ambiguidade dos termos correspondiam exactamente práticas pastorais realmente diferentes, correndo-se o risco de voltar a erros passados da evangelização.

Oficialmente, o termo ‘inculturação’ aparece pela primeira vez no Sínodo dos Bispos de 1977, depois de intervenções marcantes do cardeal Sin (de Manila) e do padre Arrupe, afirmando que ela é o “*enraizamento do evangelho nas culturas humanas*”⁸¹. O P. Arrupe advertia, já nessa altura, para possíveis incompreensões do termo e, por isso, clarificou-o: inculturação não é simples adaptação catequética, nem condescendência ou estratégia para mostrar um cristianismo mais atraente, nem é folclore, nem etnocentrismo do Ocidente. Posteriormente, também o papa J. Paulo II usou o termo (Catechese Tradendae 53).

Jamais se deveria confundir inculturação com outros vocábulos claramente do âmbito das ciências sociais, como por exemplo ‘enculturação’ (que significa a introdução de alguém à sua própria cultura, a maior parte das vezes por uma natural assimilação) ou ‘aculturação’ (processo de transformações provocado pelo choque de várias culturas em presença). Para definir inculturação, poderíamos citar o P. Arrupe num texto bem clássico e talvez um dos mais rigorosos e completos: «significa encarnação da vida e mensagem cristã numa área cultural concreta, de tal modo que esta experiência não só chegue a expressar-se com os elementos

⁷⁹ Ao longo de todo este capítulo, seguiremos de perto e muitas vezes textualmente, o nosso trabalho in *Pequenas Comunidades Cristãs*, o.c., pp.25-118.

⁸⁰ P.Chanson, *Inculturation*, in Dictionnaire Oecuménique de Missiologie, o.c., p.168.

⁸¹ Cfr o número 5 do texto final do Sínodo.

próprios da cultura em questão (o que seria só uma adaptação superficial), mas que se converta num princípio inspirador, normativo e unificante, que transforma e recria esta cultura, dando origem a uma *nova criação*»⁸².

Claro que, nesta definição, o conceito de inculturação adota preferentemente a noção de ‘cultura’ das ciências sociais, isto é, o modo concreto de viver de um povo, o qual abrange de forma integrada os seus valores, seus usos e costumes, suas crenças, suas instituições, etc, e permite assim identificá-lo e distingui-lo de outros. Contudo, a noção humanista-civilizacional de cultura (o conjunto dos saberes, o desenvolvimento das artes, das letras, dos espíritos) não pode nunca ser esquecido: desde que se elimine o risco de elitismo, a cultura pode e deve ser buscada como factor de auto-transcendência e humanização de todo o homem e de todos os grupos humanos. E o Evangelho de Cristo, que respeita todas as culturas, há-de contribuir para o enriquecimento da cultura. A este respeito, vale a pena lembrar uma das muitas e belas afirmações de J.Paulo II, no seu discurso à Unesco (Paris, 2-6-80): «a cultura é um modo específico do ‘existir’ e do ‘ser’ do homem. O homem vive sempre segundo uma cultura (...) Na unidade da cultura, qual modo próprio da existência humana, se enraíza ao mesmo tempo a pluralidade das culturas...»; por outro lado, “o homem é o único sujeito ôntico da cultura, é também o seu único objecto e o seu fim. A cultura é aquilo pelo qual o homem, enquanto homem, é mais homem, ‘é’ mais, acede mais ao ‘ser’»⁸³.

2. Fundamentação da inculturação

a) afirmação bíblica: o paradigma de Jesus

Já anteriormente salientámos que o cristianismo primitivo, de que nos dá conta o N.T., viveu a fundo esta problemática. O primeiro concílio da Igreja (Jerusalém, ano 50) foi mesmo convocado para tratar desta questão, tendo ficado traçado o caminho da inculturação – a fé não está sujeita à cultura judaica (as obras da lei de Moisés) nem a qualquer outra cultura. A praxis missionária de Paulo foi bem consequente com este princípio e o anúncio de Jesus Cristo respeitou as culturas locais (veja-se, por exemplo, o discurso em Listra – Act.14, ou o discurso em Atenas – Act.17).

Mas na abordagem de qualquer tema ou questão teológica, a referência a Jesus é importante, é critério último da nossa reflexão e das nossas opções. É certo que não abundam os estudos sobre este ponto preciso que aqui queremos tratar, assim como é certo que nos Evangelhos não encontramos nenhuma doutrina bem estruturada sobre a cultura judaica ao tempo de Jesus nem tão pouco qualquer reflexão sobre a forma como Jesus pensava e reagia à sua cultura de origem.

Contudo, o conjunto do Novo Testamento, em especial os evangelhos, fornece-nos indícios mais ou menos claros sobre o assunto, indícios esses confirmados plenamente por alguns textos, tudo apontando para a seguinte conclusão: por um lado, Jesus assumiu a sua cultura de judeu e, por outro lado, Jesus sentiu a necessidade de se ‘des-culturalizar’.

- Jesus assimilou a sua cultura:

⁸² P.Arrupe, *Lettera del P.Arrupe sull’inculturazione, 14-5-1978*, in *Inculturazione*, Ed.Centrum Ignatianum Spiritualitatis, Roma 1983, p.145.

⁸³ J.Paulo II, *Discurso en la Unesco*, nn 6-7, in *El hombre y la cultura*, P.C.C., Madrid, 1980, p.13.

Como vimos ao longo de todo o Antigo Testamento, a pedagogia da revelação de Deus é basicamente histórica e cultural, é pedagogia da revelação que aceita a mediação humana. E a Encarnação do Filho de Deus – Jesus – torna-se, afinal, a melhor prova daquilo que acabamos de afirmar: Deus que vem partilhar a vida e o mundo com os homens, incarnando como homem verdadeiro num tempo, lugar e cultura determinados. Assim, «Jesus é filho da sua época, da cultura local e das modalidades da tradição judia: festas, peregrinações, o culto num templo, o rito pascal, os costumes populares, os gestos e fórmulas comuns da religiosidade ambiente e até a metodologia pedagógica rabínica, Ihe serviram para tornar compreensível aos mais simples os seus ensinamentos»⁸⁴.

Sem querermos ser exaustivos na recolha de textos evangélicos, pensamos que alguns ilustram bem o que afirmamos: em Luc. 2, 39-40 e 2, 51-52, percebemos que a célula familiar é, em toda a sociedade, um elemento básico da cultura respectiva, podendo apresentar modalidades próprias, conforme os diversos povos, tempos e lugares. Já o noivado de José e Maria se pautara pelos ritos culturais próprios da tradição judia⁸⁵ e o nascimento e crescimento de Jesus dentro daquele quadro familiar, como qualquer judeu, é indicativo de que assimilou os usos e costumes da vida quotidiana, familiar e social. Jesus, ainda jovem, ajudaria até nos trabalhos de carpintaria... Em Luc. 2, 21-24, constatamos os ritos da circuncisão dos nascidos do sexo masculino e da apresentação no templo e resgate do primogénito, bem como o rito de purificação das mulheres que haviam dado à luz (dependendo o tempo de realização desse rito do facto de se tratar de um filho do sexo masculino ou feminino). Ora tudo isso foi religiosamente cumprido, como dado cultural inquestionável de pertença à tradição e povo judaicos. Já Luc. 3, 21 nos mostra que o facto de Jesus se ter decidido a receber o baptismo de João ‘*como toda a gente*’, revela também, à sua maneira, a forma como Ele se quis solidário com o povo (pelo menos alguns grupos) de que fazia parte – isto independentemente de toda a significação teológica de tal gesto. O texto de Mt. 5, 17-19 lembra que a cultura é sempre herança social, pois é transmitida de geração em geração. Essa é até uma das suas características fundamentais. Ao anunciar que veio para dar cumprimento à Lei (de Moisés, dos Profetas, de Deus), Jesus assume exactamente os ensinamentos que, no seu conjunto, Ihe haviam sido transmitidos. Jesus, porém, não aceitava de uma forma apenas passiva os ensinamentos tradicionais da Lei, mas proclamava-os recriando-os: cfr Luc.4, 16-19.31 – texto que lembra claramente que Jesus cumpria o sábado e ia à sinagoga, reflectindo e interpretando a tradição cultural expressa no Antigo Testamento (neste texto concreto cita a Is. 61, 12; em Mt. 12, 7 cita a Oséias 6, 6; em Mt. 19, 4-6 repete o Gen. 2, 24; e assim por diante...).

Para além de todos estes textos aqui enunciados a modo de exemplo, é claro que Jesus certamente adoptou os usos e costumes do seu povo no comer e no vestir, usou a mesma língua

⁸⁴ S.F.Florez, *Religión y Inculturación*, *Bíblia y Fe* 37(1987), p.29. Tudo isto não invalida nem deve fazer esquecer que a cultura judia, ao tempo de Jesus, sofria influências fortes de outras culturas, sobre tudo a helénica. Quanto à ‘enculturação’ de Jesus ao judaísmo, é interessante notar a leitura judaica que fazem autores como J. Klausner, *Jesus of Nazareth*, Allen Unwin, Londres, 1925; G. Vermes, *Jesús el judío*, Muchnik Ed., Barcelona 1983. Esta última obra, de resto, pretendeu estabelecer a «autêntica judaicidade de Jesus».

⁸⁵ Cfr C. Saulnier-B. Rolland, *La Palestine au temps de Jésus*. Cahiers Evangile n° 27, Cerf: Paris, 1979, p.47-48. Este caderno oferece um excelente resumo sobre a vida e cultura judaica no tempo de Jesus – quadro importante para a compreensão desta parte do presente capítulo. Do mesmo modo J. Jeremias, *Jerusalen en tiempos de Jesus*, Cristiandad, Madrid 1977.

para se comunicar, adorou o mesmo Deus dos antepassados e contemporâneos (o Deus de Abraão e de Moisés), numa palavra, Jesus assumiu a sua cultura de judeu⁸⁶.

- Jesus ‘desculturalizou-se’:

A outra vertente da praxis de Jesus á a do combate sem tréguas à sua cultura, pelo menos em alguns aspectos. Quando judeus como J. Klausner (por princípio inclinados a não ver ‘originalidades’ nas atitudes de Jesus de Nazaré, mas antes a vê-lo como puro judeu), afirmam insuspeitadamente que Jesus «punha em perigo a civilização judia»⁸⁷, já nos podemos dar conta da violência de tal confronto com a cultura judaica, cujos chefes, aliás, ao não suportarem tal contestação, pura e simplesmente decidiram matá-lo.

Não vamos aqui discutir pormenorizadamente o ‘porquê’ do combate de Jesus à sua cultura. Mas a razão principal está certamente no facto do judaísmo constituir um sistema sócio-religioso fechado, querendo-se de privilégio, cheio de leis e prescrições para os homens e, para mais, tudo isso justificado com uma lei divina. De facto, os representantes do sistema judaico, que acabaram por matar a Jesus, «representavam e garantiam uma arte de viver, uma cultura, apoiada no sagrado, tempo (sábado), lugar (templo) e costumes que separavam, em nome de Deus, as pessoas puras e impuras, pecadoras e justas. Este sistema cultural é que tinha as regras pelas quais Deus se orienta e pelas quais orienta os homens. A este sistema sagrado tudo tem de ser sacrificado. Quem pretender ‘desinculturar-se’ ou quem não aguenta o sistema já sabe que há gente que recebeu instrução, gente treinada na arte de matar à pedrada»⁸⁸.

Jesus não aceitou tal sistema nem tais ‘amarras’, e muito menos o facto de se utilizar a Deus para isso (como justificação). Poder-se-á então dizer que Jesus foi um revolucionário social ou político, poder-se-á afirmar que ele trazia uma outra imagem de Deus e uma outra relação com Deus, etc; não vamos entrar em tais discussões, mas constatar apenas – também aqui através de alguns textos – que Jesus combateu efectivamente a sua cultura, em nome da vida e da libertação de todo o homem e do homem todo⁸⁹. Além disso, a sua acção não deve ser nunca vista como a de um taumaturgo, com soluções para todos os problemas, mas um estímulo a que os homens, por meio das ciências, técnicas e artes, e com a conversão do coração, se decidam «a colocar as capacidades de todos os homens e lugares e culturas ao serviço de todos, em iguais condições fraternas»⁹⁰. Atentemos nalguns textos exemplares:

* Mc. 3, 31-35: tocar na célula base da sociedade que é a família, nem que seja ao de leve, e sempre perigoso, e sempre um minar da ‘paz social’. Ao apontar para uma nova concepção de família, mais universal e não só por laços de sangue, Jesus está a subverter a imagem de tal instituição cultural, o que é plenamente confirmado pela sua autoritária proibição do divórcio e pela relativização da sexualidade procriativa (cfr Mat.19,1-12).

* Luc. 13, 10-17: do ponto de vista religioso cultural, certamente que não havia instituição mais importante que o ‘sábado’. O combate de Jesus à opressão em que o sábado se havia

⁸⁶ Cfr R.Roelandt, *Culture et foi*, Telega 17 (1979), p.35: «Jesus nasceu numa cultura; ele inseriu-se na cultura judaica, não a inventou. Num momento do tempo ele tornou-se um membro do povo hebreu e impregnou-se da sua cultura; ele fez seus esse povo e essa cultura...».

⁸⁷ Citado por R. Niebuhr, *Cristo e Cultura*, Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro 1967, p.23.

⁸⁸ B. Domingues, *Verdades e ambiguidades da inculturação missionária*, Igreja e Missão, 124-125 (1984), p.584.

⁸⁹ Cfr P.Agirrebaltategi, *Configuración eclesial de las culturas*, Univ.Deusto, Bilbao 1976, pp.118-122.

⁹⁰ B. Domingues, o.c., p.589.

convertido – em nome da liberdade do homem e para uma nova imagem e relação com Deus – explica, por si só, a maior parte do ódio e perseguição que lhe moveram os representantes do sistema cultural judaico.

* Mt. 5, 17-44: a sucessiva repetição do ‘*disseram-vos... mas eu digo-vos*’ confirma também, a seu modo, a originalidade de Jesus na forma de entender a cultura tradicional transmitida: mais do que um combate, poderíamos e deveríamos falar aqui de uma ‘recriação’ original da herança cultural.

* Luc. 4, 1-13: a resistência de Jesus às tentações da glória e do poder atingem também, de uma forma global, todo o tecido social: trata-se da recusa de um certo tipo de sociedade e duma motivação cultural que é a do ‘ter’ (e não do ‘ser’).

* Mt. 8, 5-13: é certo que Jesus revelou um trato e uma abertura especiais aos estrangeiros, gente que também fazia parte do grupo dos prosélitos pela cultura e sociedade judaicas. A consciência clara de Jesus de que a eleição de Israel não pode ser entendida como um privilégio de exclusividade, levou-o até a declarar que fora de Israel existia muito mais fé... o que mina pela base todo o edifício do sistema judaico, alicerçado sobre essa falsa e abusiva ‘teologia da eleição exclusiva’. Jesus é o sinal de que a salvação de Deus é para todo o mundo e todo o homem, qualquer que seja o espaço geográfico-cultural em que se situe. De facto, «a sua prática colocava, como centro dos interesses de Deus, a cura, a vida, a libertação, o convívio fraterno de todos os homens, de todos os povos, de todas as tendências, de todas as culturas...»⁹¹.

Haveria muitos mais textos a lembrar aqui. Contudo, julgamos já ser suficiente para dar a ideia de como Jesus foi crítico à sua cultura, tanto nos aspectos que diziam respeito ao transcendente, como naqueles mais directamente vinculados às relações entre os homens e, até na forma como encarava a relação com a natureza e os bens da criação (cfr Mt.6,25-34)...

A perspectiva e espírito da acção de Jesus foram, numa palavra, os de uma missão universalista, de inclusão e abertura a todos os povos e culturas.

Da posição de Jesus face à sua cultura poderíamos então concluir, brevemente, que mais do que uma assimilação de completa identificação ou do que uma oposição total, a sua atitude é a de quem assume recriando a tradição cultural herdada. O assumir da cultura judaica era, para Jesus, uma questão de levar às últimas consequências a realidade da Encarnação; e o recriar inovador dessa mesma herança cultural constituía a necessária fidelidade ao mistério da sua filiação divina e a progação do Reino, porquanto qualquer realização cultural sempre é obra de mãos humanas e algo de muito relativo, não esgotando nunca as infinitas virtualidades do Homem como imagem de Deus.

Assim, «os Evangelhos mostram Jesus de Nazaré inculturado no particular de uma determinada classe social e cultural. O filho do carpinteiro incarnou-se na classe trabalhadora, como carpinteiro, e na cultura dos nazarenos. Jesus aceitou os desafios culturais, mas rejeitou a alienação cultural com tudo aquilo que destrói o próprio povo e o indivíduo: ‘passou pelas mesmas provações que nós, com excepção do pecado’ (Heb. 4, 15)»⁹².

b) Fundamentos antropológicos

⁹¹ Ibidem, p.587.

⁹² P. Suess, *Inculturação e Libertação*, o.c., p.11.

Todas as definições que existem de cultura coincidem em assinalar que o Homem é o único ser entre todos os viventes que têm capacidade e necessidade de criatividade cultural. E, nesse sentido, «o homem não só é artífice de cultura, como também é o seu principal destinatário»⁹³. O homem tem, de facto, um carácter activo e a sua realização passa pela relação com o mundo (para o transformar). Assim, enquanto ser social e temporal que é, o homem vê a sua realização ser determinada por condições históricas, mas faz suas essas circunstâncias, recria e opta: ele é sujeito da história. Vive numa herança cultural que o condiciona, mas assume-a, recria-a, transforma-a e assim se realiza. E como «o seu projecto vital só se realiza na e pela cultura»⁹⁴, ninguém tem o direito a renegar, sem mais, qualquer cultura.

Por outro lado, é inegável que a religião é uma dimensão constitutiva do homem. Uma cultura que marginalizasse a religião não responderia integralmente ao homem. Religião e cultura encontram-se intimamente relacionadas e nunca seria mais oportuno citar a P. Tillich quando afirma que «a religião é a substância que dá o sentido último à cultura»⁹⁵; daí que nenhuma cultura possa sacrificar a dimensão transcendente do homem. Assim, se o homem só se pode realizar como homem no seio de uma cultura, também o homem cristão não pode viver em exílio cultural, só pode viver religiosamente incarnando a sua fé, a sua dimensão de cristão, na cultura.

Finalmente, e a partir das duas premissas anteriores devíamos concluir pela necessidade imperiosa da inculturação, ou seja, pela encarnação da fé na(s) cultura(s). O homem, enquanto ser dialogal que se realiza na relação e comunicação com os outros⁹⁶, dentro de uma cultura, deve privilegiar sempre o carácter potencialmente humanizador dum diálogo inter-cultural e, por outro lado, dum diálogo fé-cultura, onde a evangelização não só constituirá uma reserva de sentido crítico a qualquer cultura e um elemento dinamizador da integral libertação do homem, como aceitará e começará por reconhecer o outro na sua identidade cultural, na sua diferença e alteridade que é necessário descobrir e respeitar. Uma práxis de evangelização inculturada necessita incorporar, por isso mesmo, um indispensável «conhecimento da cultura dos outros, o conhecimento talvez ainda mais difícil de nós próprios, o conhecimento mútuo das culturas»⁹⁷, sem o qual a evangelização do ‘outro’ não passa de busca narcisística do ‘eu’ (estratégia, tantas vezes no passado, do etnocentrismo ocidental).

c) Fundamentação teológica

Frequentemente, ao fazer-se este tipo de fundamentação da inculturação, começa-se imediatamente por relacioná-lo com a Encarnação. Encarnação de Deus num povo e numa cultura - Israel - e, nos ‘últimos tempos’, com toda a plenitude em Jesus Cristo. A inculturação acha-se assim fundamentada na revelação judeo-cristã.

Pensamos que é necessário abordar a questão numa perspectiva diversa: há que ter em conta os dois caminhos da revelação de Deus - a universal, da Criação, e a judeo-cristã, das

⁹³ J. Paulo II, *Discurso en Coimbra*, nº3, in *La cultura y la educación*, Eunsa, Pamplona 1986, p.248.

⁹⁴ I. D. Rio, *Dialogo entre cultura y fe*, Biblia y Fe 37 (1987), p.57.

⁹⁵ P. Tillich, *Théologie de la culture*, Ed. Planète, Paris 1968, p.92; nesta mesma obra, cfr ainda as pp.39-47, onde o autor reflecte sobre a religião como uma dimensão (das mais importantes) da vida espiritual do homem.

⁹⁶ Cfr E. Mounier, *Le personalisme*, P.U.F., Paris 1967; M. Buber, *Que es el hombre?*, Fondo de Cultura Económica, México 1949.

⁹⁷ J. C. Eslin, *La cultura*, in *Iniciación a la práctica de la teología*, V, Cristiandad, Madrid 1986, p.145.

Escrituras. Para não irmos mais longe no tempo, citamos aqui a Constituição Dogmática ‘*Dei Filius*’, do Concílio Vaticano I: «...Deus, princípio e fim de todas as coisas, pode ser conhecido com segurança através da luz natural da razão humana a partir das coisas criadas: desde a criação do mundo, as perfeições invisíveis deixam-se ver à inteligência, pelas suas obras [...] Entretanto aprouve a Sua sabedoria e a Sua bondade revelar-se Ele próprio ao género humano e revelar os decretos eternos da Sua vontade: ‘Deus falou outrora a nossos pais muitas vezes e de muitas maneiras pelos profetas; falou-nos ultimamente pelo Seu Filho».⁹⁸

Estas formulações que foram retomadas pelo Concílio Vaticano II, na Constituição Dogmática ‘*Dei Verbum*’ (nn.1-6), mostram claramente que se deve considerar uma revelação universal pela qual qualquer um pode conhecer a Deus, e uma revelação especial, que é a do Deus das Escrituras, revelado totalmente em Jesus Cristo.

Não é lícito falar da revelação de Deus em Israel e em Jesus Cristo esquecendo a sua revelação universal. Assim como não é possível considerar a primeira experiência de fé do povo hebreu - o Deus libertador, o êxodo - tão importante, que a Criação fique ofuscada (ela que é, ainda que não cronologicamente, o primeiro dado bíblico!).

A revelação de Deus, a Sua presença na história, foi e é sempre concreta, particular, mas tal não quer dizer que não seja universal. «Particular opõe-se a geral, mas não a católico»⁹⁹. Sublinhando assim a realidade importante da revelação universal de Deus na Criação, pela qual desde sempre e em todos os tempos e lugares Ele comunicou com o Homem, devemos considerar, com respeito a nossa questão, que não só Deus é acessível aos homens pela razão humana a partir das coisas criadas, mas que isso é possível porque Deus se fez e faz presente aos homens em cada situação e espaço concreto, particular. Isto é, há que concluir: «1º) que todas as culturas são iguais porque todas são possíveis portadoras de elementos da revelação divina, todas podem e manifestam uma determinada maneira da presença de Deus em diversos povos; 2º) que não há culturas superiores a outras neste aspecto e que a mensagem cristã não se confunde com nenhuma cultura, embora solidária com todas elas»¹⁰⁰.

E não há que perguntarmo-nos de imediato pela especificidade do cristianismo face às outras religiões, qual então a sua ‘utilidade’, porque afirmamos que as duas vias da revelação de Deus não se excluem, antes se completam, e porque a revelação especial judeo-cristã nos confirma exactamente na abertura ao universal: o A. T. sublinha que ‘Israel é luz das nações’ mas é fértil em apresentar casos de justos e tementes a Deus fora do povo bíblico; a tradução dos LXX mostra já em si uma expressão cultural do judaísmo helenizado de Alexandria; os evangelhos reflectem vivências da fé cristã em diversos meios, povos e culturas, e elaborações teológicas diversas; o cristianismo primitivo, de que falam os Actos e as Cartas do NT, estendeu-se pelo mundo e assumiu-se em numerosas formas particulares. E, quanto a Jesus, passa-se o mesmo. Aquele que é a Encarnação perfeita de Deus, Aquele que se enraizou, que se ‘inculturou’ em Israel, foi também Aquele que sentiu necessidade quase permanente de se ‘desinculturar’: andou com os estrangeiros, com os pecadores, infringiu preceitos como o do sábado

⁹⁸ DS, 3004. Também a Comissão Teológica Internacional adopta esta dupla perspectiva para a fundamentação teológica da inculturação: primeiro pelo dado da Criação e depois pela Encarnação do Verbo; cfr C.T.I., *Thèmes choisis d’ecclésiologie*, Documentation Catholique 1909/1986, p.86.

⁹⁹ Y.Congar, *Christianisme comme foi et comme culture*, *Evangelizzazione e Culture*, Roma 1976, p.85.

¹⁰⁰ A.Langa, *Questões cristãs à Religião Tradicional Africana-Moçambique*, Ed. Franciscanas, Braga 1984, p.194.

e ignorou ritos como o lava-mãos, distanciou-se dos antigos (“disseram-vos, mas eu digo-vos”) e dos familiares (“a minha família quem é?”), etc.

A revelação de Deus em Jesus Cristo mostra, pois, que Ele é Deus Pai de todos os homens, de todos os povos, de toda a terra, a todos quer que se salvem (ITim.2,4). É um Deus universal. E se para O encontrar há que seguir a Jesus, de que as Escrituras nos desvendam o rosto, não é também verdade que esse mesmo Jesus ressuscitado nos precede nos lugares da nossa missão, tal como precedeu os discípulos na Galileia, e assim como o Espírito Santo «se antecipou visivelmente a acção apostólica» (AG 4)?

Pensamos que, ao colocar a questão desta forma, ficam mais claras as tarefas pastorais concretas da evangelização onde se joga diariamente o problema da inculturação. Abordaremos mais adiante o assunto, mas podemos desde já apresentar algumas conclusões-pistas de tudo o que dissemos:

- Deus, pela Criação, sempre se revelou-comunicou com o Homem, com toda a Criação; sempre incarnou em diferentes povos, terras e culturas. Por isso mesmo, a resposta do Homem a esse dom de Deus – a fé – sempre é histórica, sempre emerge numa cultura particular, a partir das ‘sementes do Verbo’ que a habitam. A primeira etapa de uma evangelização inculturada deve partir daqui: da consciência de que existem muitas culturas – note-se que a Igreja já abandonou o singular para falar no plural ‘culturas’¹⁰¹ – e que a todas há que olhar com profundo respeito, espírito acolhedor e de conversão aos valores evangélicos ali presentes;

- Deus revelou-se e fez pacto de aliança com Israel, para que este se tornasse ‘luz das nações’, assim como se revelou plenamente em Jesus Cristo para que os seus discípulos fossem ‘sal da terra e luz do mundo’. Uma segunda dimensão da evangelização inculturada há-de concorrer para uma ‘nova criação’ cultural: em qualquer cultura, «a missão é necessária porque o cristianismo implícito deverá fazer-se explícita e plenamente consciente»¹⁰².

3. O processo da inculturação

Aproximamo-nos das questões mais difíceis que nos põe a pastoral concreta da tarefa evangelizadora: como elaborar um projecto de evangelização inculturada, como fazer os discernimentos necessários em todo esse processo, como entender aí a participação dos vários agentes em presença. É que «a inculturação abarca toda a realidade da Igreja: a formação da comunidade local dos cristãos e a formação dos sacerdotes e religiosos; o seu estilo de vida ou adaptação sociológica; a encarnação do evangelho nas situações vitais concretas nas esferas da vida pessoal e familiar, assim como nas actividades sociais e cívicas; os sistemas socio-económicos e políticos e as culturas dos distintos países; a teologia, a espiritualidade; o tríplice ministério da Palavra (pregação, evangelização, catequese); o culto (liturgia); o serviço

¹⁰¹ Esta mudança clara no vocabulário, desde o Concílio Vaticano II até à *Evangelii Nuntiandi*, é objecto de um estudo de A. Tornos, *Gaudium et Spes y Evangelii Nuntiandi: dos maneras de pensar la cultura*, in *Actas del III Simposio de Teología Histórica*, Valencia 1984, p.327-331. Isto não impediu o Concílio Vaticano II, contudo, de considerar a cultura também numa forma mais concreta (porta aberta à pluralidade das culturas) e não só geral, filosófica.

¹⁰² W. Thussing, citado por A. Ganoczy, *El caracter absoluto del cristianismo y la evangelización*, Concilium 134(1978), p.35.

(formação e organização da comunidade cristã com vista à sua maturidade, o testemunho na sociedade, o humilde serviço no amor)»¹⁰³.

Seguindo de perto o esquema proposto por M. Azevedo dum processo de evangelização inculturada em quatro níveis¹⁰⁴, dele faremos um resumo, mas completá-lo-emos com observações que consideramos úteis e necessárias. De salientar, desde já, que são quatro níveis e não quatro etapas a percorrer cronologicamente: trata-se de um processo dinâmico onde há interação contínua desses quatro níveis.

a) conhecimento e identificação da cultura que se quer evangelizar

Trata-se de um diálogo entre o evangelizador e os sujeitos dessa cultura onde se descobrirão as ‘sementes do Verbo’, os vestígios de Deus já ali presentes. Os critérios para conseguir tal são o Homem e Jesus Cristo: o que na cultura corresponde verdadeiramente a estes dois critérios deve ser objecto de uma proclamação (ainda que indirecta, não explícita). Trata-se essencialmente, duma descoberta dos valores culturais autóctones em sintonia com o Evangelho: «em qualquer cultura há critérios de humanização e libertação ou de desumanização ou alienação»¹⁰⁵.

Este ponto é fundamental, e condição de possibilidade de uma verdadeira emergência da fé. Caso contrário, dar-se-á pura e simplesmente, aculturação com imposição maior ou menor de cultura estrangeira (em geral ocidental mas não só). Razão pela qual não se pode considerar este nível como uma estratégia de dominação ou como um interesse folclórico superficial pela cultura que se quer evangelizar. Não se deve pensar também em extrair rapidamente, dessa cultura, os elementos ditos cristianizáveis: ainda que haja incompatibilidades com o Evangelho, a cultura em presença deve ser tomada no seu todo, deverá ser objecto de uma compreensão global por parte dos agentes que intervêm na inculturação. E não se poderá esquecer que, na maioria dos casos, há união profunda entre cultura e religião, sendo difícil separá-las quer teórica quer praticamente.

O Evangelho só será Boa Nova se em contexto, em situação, no concreto da vida e de uma cultura. Há assim como que um ‘inventário do humano’ que positivamente é vivido em tal espaço sócio-cultural e constitui autêntica revelação de Deus. Tais situações têm de ser também parte indispensável da missão, ainda que apenas como proclamação implícita, pois salientam a dimensão religiosa do Homem, a sua abertura à Transcendência.

Por outro lado, e dentro desse âmbito que se há-de propor e anunciar o Evangelho. Nesse sentido, é necessário lembrar que já no NT encontramos formas distintas de pregação, exactamente a partir das diferentes culturas em presença. No entanto, os ‘receptores’ da mensagem têm de ser preparados a discernir não só os valores mas também os contra-valores duma cultura: é um outro nível que veremos já de seguida e onde se torna patente a necessidade de praticar uma pedagogia do dom, no dar e receber.

¹⁰³ D. Amalorparvadass, *Evangelización y Cultura*, Concilium 134(1978), p.86; cfr AG 18 e 22.

¹⁰⁴ Cfr M. Azevedo, *Comunidades Eclesiais de Base e Inculturação da fé*, Loyola, S.paulo 1986, pp.302-313. Fica também, como referência bibliográfica, a indicação de um autor que é seguido de perto por aquele: A. Roest Crolius, *What is so new about inculturation?*, Gregorianum 59 (1978), pp.721-738.

¹⁰⁵ S. Galilea, *Religiosidade popular y pastoral*, Cristianidad, Madrid 1980, pp.84-85. Esta obra, embora trate da realidade específica da religiosidade popular, apresenta critérios de discernimento e evangelização válidos para um projecto pastoral de inculturação: cfr pp.83-92.

b) Descobrir o que na cultura é incompatível com o Evangelho

Trata-se também dum diálogo entre os sujeitos dessa cultura e o evangelizador. E os critérios continuam a ser o Homem e Jesus Cristo. Descobrir tais incompatibilidades é, no fundo, procurar evitar, na medida do possível, os perigos do sincretismo. Este assunto é delicado e terá de ser mais desenvolvido. Para já interessa focar a questão nesta perspectiva: há que evitar os sincretismos sempre que possível, não como recusa das necessárias conversões-purificações dos modelos culturais da fé ou da Igreja (do Ocidente), mas em nome do próprio Homem e sua plena libertação – meta que a Boa Nova de Jesus Cristo nos propõe¹⁰⁶. Sem nada impôr ‘de fora’, trata-se de propor que - quer ao nível individual quer ao nível comunitário - os membros dessa cultura façam uma nova leitura da sua cultura. Deseja-se uma purificação da sua cultura, de modo a nela potenciar e fazer emergir o Homem Novo.

As incompatibilidades entre cultura e Evangelho podem ser absolutas e/ou relativas. Quanto às absolutas, podem-se apontar, a título de exemplo, os casos de escravidão, discriminação, crueldade-violência, algumas concepções da ética sexual-matrimonial, práticas de mutilação, casos de injustiça estrutural, marginalizados. Admitir a existência destes contravalores humanos é necessidade evidente, pois qualquer cultura há-de perceber que é parcial, que não esgota a virtualidade cultural do Homem.

Há também incompatibilidades relativas, isto é, há elementos nas culturas que devem ser reorientados, já que envolvem valores autênticos mas ambíguos: não se pode valorizar o indivíduo, a sociedade, a dimensão sexual do homem, uma raça oprimida, em nome, respectivamente, do individualismo, duma ditadura, da pornografia, do racismo-tribalismo.

É evidente que, ao assinalar tais ambiguidades e incompatibilidades numa cultura face ao Evangelho, se está a fazer também um outro tipo de proclamação indirecta da mensagem cristã.

Este nível dentro do processo global da evangelização inculturada, procura começar já a responder às dificuldades que pode oferecer um método de tipo indutivo e ascendente: as experiências humanas, a vida em concreto, a cultura não pode ser compreendida nem tomada como medida da Verdade Revelada! O Evangelho e o encontro pessoal com Jesus Cristo devem relativizar e criticar toda e qualquer realidade cultural, declarando e assumindo rupturas necessárias no processo de re-leitura cristã da realidade cultural. Esta chamada à conversão não constitui nenhuma violentação cultural, pois acreditamos e constatamos que quando se assume a realidade humana em profundidade e a Revelação de Deus também em profundidade, há sintonia! Eis porque o anúncio explícito da mensagem cristã – de que falaremos em seguida – se torna também indispensável.

c) Proclamação explícita da mensagem cristã

Do diálogo sobre o Homem – em que as culturas e o Evangelho tanto têm em comum – passa-se a introduzir a novidade de Jesus Cristo, no que ele representa para as relações entre os homens e com Deus. Ainda que não haja possibilidade de transmitir uma fé, mensagem cristã ou evangelho ‘quimicamente puros’, há-de reconhecer-se que também é possível distinguir minimamente entre Jesus Cristo, Boa Nova e cristianismo ocidental ou qualquer outra

¹⁰⁶ Cfr P. Poupard, *Théologie de l'évangélisation des cultures*, Stromata 3-4/1985, p.291: «Evangelizar consiste também em criticar e mesmo denunciar o que numa cultura contradiz o evangelho e fere a dignidade humana».

roupagem. Há que ter consciência de que se Jesus foi Boa Nova, Novidade, para a sua própria cultura, que assumiu, pelo menos em igual medida o será para todas as culturas. «Na inculturação há sempre uma última ‘reserva’ – uma reserva-limite, da parte do missionário, e uma reserva questionante, por parte da mensagem. Essa reserva, essa inculturação não-identificante, leva o mensageiro e a sua mensagem a uma presença solidária e ao mesmo tempo crítica em face da cultura do outro»¹⁰⁷.

Este anúncio de Jesus Cristo, a sua proclamação, contudo, deve ter estas características: partir das sementes do Verbo já presentes nesse meio, dar primordial importância à Palavra de Deus, favorecer e trabalhar pela reflexão-discussão teológica dos autóctones e, tudo isto, numa perspectiva libertadora: «a libertação que nos trouxe Jesus Cristo é também uma libertação religiosa, dos servilismos do temor e do ritualismo formal» e «toda a evangelização deve estar unida ao projecto humano e social de libertação popular»¹⁰⁸. Mas não se pode esquecer tão pouco que «o arauto do evangelho lança a semente da Palavra de Deus não em almas totalmente estranhas ao Verbo de Deus, mas em almas amplamente preparadas pelo Espírito Santo, as quais receberam desde a Criação o germen do Verbo Criador»¹⁰⁹.

Por seu turno, e à luz do que foi dito, a pedagogia de todo o anúncio querigmático tem de actualizar a Palavra de Deus. Por um lado, não pode ser uma transmissão atemporal e a-histórica da mensagem cristã, fazendo tábua rasa das culturas, no seu dinamismo; por outro lado não pode recusar-se ao anúncio do Evangelho, deixando às culturas o serem critério decisivo de avaliação da Boa Nova.

d) A Igreja - parte e objecto da proclamação

O espaço de todo este processo de evangelização é a Igreja, a comunidade de fé. Ela é simultaneamente originante e destinatária da evangelização inculturada. Em primeiro lugar há-de assumir-se como originante: quer testemunhando, explicitando a presença salvadora de Deus na história concreta de cada cultura, quer anunciando a novidade de Jesus Cristo. Por outro lado, a Igreja assumir-se-á como destinatária de todo o processo evangelizador, na medida em que também faz parte constituinte da Revelação: apesar das suas pobreza e incoerências, dos seus pecados históricos, a Igreja-comunidade de fé é um espaço privilegiado da experiência de salvação em Jesus Cristo. Nesse sentido, a Igreja também se proclamará a si mesma, levando à emergência de uma nova comunidade de fé – Igreja local – que, sem perder a sua originalidade e riqueza própria, e não julgando a fé do povo mas educando-a e tomando-a como é¹¹⁰, se incorporará na grande comunidade de fé que é a Igreja universal. Esta não é somatório das Igrejas locais, mas está presente, em todas as dimensões, em cada uma das comunidades de fé parlitutares, que têm por isso mesmo valor universal. A unidade da Igreja ir-se-á então construindo e enriquecendo na diversidade destas vivências culturais da Fé, razão pela qual não há justificação para imposição de ‘modelos eclesiais’ completamente estranhos a uma cultura. Em todo este processo, «a meta há-de ser a originalidade criadora do Espírito – segundo o modelo do Pentecostes – que faça surgir na unidade de fundo eclesial a rica diversidade dos

¹⁰⁷ P. Suess, *Inculturação e Libertação*, o.c., p.11.

¹⁰⁸ S. Galilea, o.c., pp.90-91.

¹⁰⁹ A. S. Hernandez, *Actividade misionera y culturas indígenas en el Decreto Ad Gentes*, in *Evangelizzazione e Culture*, Roma, 1976, p.29. Cfr.: também P. Poupard, *Iglesia y culturas*, o.c., pp.144-145.

¹¹⁰ Cfr S. Galilea, o.c., p.91.

distintos povos, criando uma comunhão ‘que enriquece ao mesmo tempo a própria Igreja e as diferentes culturas’(LG 48)»¹¹¹. Haveria que fazer aqui, então, uma distinção entre o verdadeiro sujeito da inculturação e de toda a acção evangelizadora (que é Deus... Ele é o primeiro ‘emissor’ e tudo é acontecimento-dom do Espírito Santo!) e o terreno – necessariamente cultural – dessa acção proclamada e anunciada¹¹².

4. Os agentes do processo de inculturação

Dentro daquele esquema de quatro níveis na evangelização inculturada não abordamos ainda a questão dos intervenientes de todo o processo. Quem é o seu sujeito principal e quem faz os discernimentos imprescindíveis? Os missionários (muitas vezes estrangeiros)? Os agentes de pastoral autóctones? Missionários autóctones e toda a comunidade? Posta assim a questão, parece que a resposta é simples... mas a verdade é que há uma enorme divergência de opiniões. Atentemos no problema.

a) Os missionários?

Os que defendem esta posição justificam-no com o facto de só o missionário ter maturidade cristã, conhecimentos de doutrina e ser proveniente de uma ‘cultura cristã’. Historicamente, foi esta a solução mais adoptada e ainda hoje, com uma outra ‘nuance’, ela constitui prática corrente em muitos terrenos de missão-evangelização.

Os problemas levantados por esta postura são, contudo, bem grandes. Em primeiro lugar, e isso é comprovável historicamente, o resultado obtido é, em geral, o desprezo das culturas com as quais o missionário está em contacto. Nesta visão extremamente negativa das culturas, encontra-se subjacente o modelo da aculturação, isto é, da imposição da ‘cultura ocidental-cristã’ em toda a parte, a qual é muitas vezes acompanhada de um paternalismo injustificável para com os ‘receptores’ da mensagem cristã. Em segundo lugar, há que reconhecer que ao missionário estrangeiro, falta-lhe «experiência pessoal directa e estrutura mental»¹¹³ para lançar mãos, sozinho, a essa tarefa de discernimento das incompatibilidades entre cultura e evangelho.

Por outro lado, do ponto de vista da estrita pedagogia evangelizadora, haveria que superar o modelo tradicional que está subjacente a esta perspectiva pastoral, isto é, uma catequese essencialmente estranha às culturas autóctones e que se traduz na transmissão pura e simples de verdades dogmáticas, muitas vezes confundidas com roupagens culturais perfeitamente dispensáveis e secundárias. O catecismo de Pio X, que ainda circula em muitos lugares das ‘terras de missão’ (por vezes até traduzido nas línguas indígenas!), pode constituir uma solução de facilidade... mas não serve, de facto, uma pedagogia do respeito e da criatividade ao serviço da fé dos evangelizados nas suas culturas! Esta postura, ainda visível, está ultrapassada e reflecte apenas as estratégias da missão no passado, afinal em perfeita sintonia com o modelo tradicional de evangelização e catequese, com o seu catecismo único, ensinando a ortodoxia das

¹¹¹ A.Torres Queiruga, *Inculturación de la fe*, in C.Floristán-J.Tamayo, *Conceptos Fundamentales de Pastoral, Cristiandad*, Madrid 1983, p.477.

¹¹² Cfr J. Policarpo, *Evangelização, anúncio de liberdade*, Multinova, Lisboa 1975, pp.159-183, onde se escreve sobre ‘o Espírito Santo e a acção evangelizadora da Igreja’, lembrando afirmações centrais do Sínodo dos Bispos de 1974, sobre a evangelização do mundo moderno.

¹¹³ A.Langa, o.c., p.200.

‘coisas religiosas’, com total abstracção das situações culturais concretas (individuais e colectivas), levando à submissão à autoridade eclesiástica (e colonial...), uma vez que até se sublinha a necessidade de pertença ao único modelo de Igreja para que haja possibilidade de salvação.

b) Os autóctones?

Ao falar em autóctones, estamos a pensar tanto em agentes de pastoral (clérigos, religiosos, leigos) como em toda a comunidade dos evangelizandos.

Esta posição ganha cada vez mais adeptos. Ela é fruto de dois dados: da intuição prática de que os missionários autóctones são os mais preparados e melhor equipados para evangelizar a sua cultura; da crença nas potencialidades dos evangelizandos autóctones para exprimir e viver o evangelho à sua maneira. Quanto ao primeiro dado, lembremos as palavras de Pio XI, retomando afirmações do seu antecessor Bento XV: «O padre indígena, pelo seu nascimento, a sua mentalidade, os seus sentimentos, o seu ideal, não faz senão um só com os seus compatriotas; ele é admiravelmente qualificado para fazer peneirar a fé nos espíritos muito melhor que qualquer outro, ele sabe escolher os meios de forçar a porta dos seus corações»¹¹⁴. Quanto ao segundo dado, atentemos nas palavras de J.-M. Ela, teólogo africano contemporâneo: «em vez de condenar as comunidades locais a repelir o passado, era preciso ensinar-lhes a ter confiança na sua própria capacidade de iniciativa criadora»¹¹⁵.

Muitos vêm com cepticismo esta postura, se tomada em termos exclusivos, pelo perigo dos sincretismos que daí nascerão e que poderão levar ao esquecimento ou confusão de verdades de fé. A possibilidade dos sincretismos, se bem que real, não nos parece, contudo, demasiado grande. Em primeiro lugar, porque a história do cristianismo nos mostra à saciedade que os ocidentais e orientais assumiram e ultrapassaram, na Igreja, com o tempo, todos os sincretismos que viveram.¹¹⁶ Em segundo lugar, porque qualquer sincretismo, entendido como ‘caminho’, como fase de transição’, será sempre muito menos perigoso que uma coexistência paralela dum cristianismo ‘por fora’ e duma religião tradicional clandestina: «estas religiões são cada vez menos visíveis, o que não quer dizer que já não existam: ninguém pode proclamar o seu desaparecimento total, pois elas tornam-se invisíveis para poder subsistir»¹¹⁷.

A principal dificuldade que colocamos a esta posição prende-se não tanto com o conteúdo do que afirma, mas mais pelo carácter de exclusividade que se quer dar: só os autóctones podem e devem ser agentes desta evangelização inculturada... Ora, para além de ser inconcebível a uma cultura desconhedora de Jesus Cristo evangelizar-se a si própria sem o mínimo de acolhimento de uma mensagem exterior, a questão mais funda é esta: «quando os africanos (ou asiáticos, acrescentamos nós) declaram que os brancos não podem compreender nada de África, continua-se no mesmo plano dum pedido de reconhecimento, pois ainda é preciso que os brancos aceitem esta proposição para que tenha valor aos olhos dos próprios

¹¹⁴ ACTES DE S. S. PIO XI, *Rerum Ecclesiae*, 3, 1926, p.160-161.

¹¹⁵ J.M.Ela, *Le cri de l’homme africain*, L’Harmattan, Paris 1980, p.132.

¹¹⁶ Cfr A.Langa, o.c., p.203.

¹¹⁷ M. De Bernon, *Persistence visible et invisible de la religion traditionnelle*, Foi et Développement, 129-130, 1985, p.2.

africanos. [...] A negritude - ou qualquer outra forma de exclusivismo-autosuficiência radical, acrescentamos nós - denuncia-se como ideologia do neo-colonialismo ocidental em África»¹¹⁸.

Estas considerações fazem-nos concluir que a acção evangelizadora e catequética não pode prescindir, por um lado, do anúncio explícito do Evangelho (que trará sempre algo de novo, de 'estranho' a uma cultura), Evangelho que é até o critério último da evangelização e valoração das culturas; e, por outro lado, não pode prescindir de missionários (necessidade real), ou seja, de evangelizadores e catequistas (estrangeiros ou autóctones), pois nenhuma cultura ou catequizando se evangeliza a si mesmo. Além disso, sempre haveria que preservar o inestimável valor da pedagogia do testemunho em todo o processo de evangelização e catequese inculturadas. Por outras palavras, diz a RM 54: «A inculturação deve guiar-se por dois princípios: a compatibilidade com o Evangelho e a comunhão com a Igreja universal».

c) Missionários (estrangeiros) e autóctones?

Esta é a posição mais comumente aceite e a que nos parece mais equilibrada. E dizemo-lo não para justificar uma determinada prática missionária em que participámos mas exactamente como fruto dessa experiência.

Não negamos que cabe aos autóctones serem os principais sujeitos desse processo de evangelização inculturada. De facto, são os que têm mais possibilidades reais de o fazer e trata-se mesmo da mais elementar justiça para com a dignidade da sua história e cultura¹¹⁹. E nesse sentido, há-de ser toda a comunidade autóctone o sujeito da sua história e vivência de fé, de modo que os seus membros não se tornem «consumidores dos subprodutos dos especialistas»¹²⁰, sejam eles autóctones ou estrangeiros.

Passar daí, porém, à exclusão de todo o elemento estranho à cultura, ainda que compreensível em determinadas situações históricas concretas, não nos parece nem saudável, nem necessário, nem muito cristão... E mesmo que se invoquem, com razão, os malefícios da evangelização ocidental no passado.

Queremos tratar a questão o mais objectivamente possível e, para tal, lembramos o que afirmava Eusébio de Cesareia: «o grupo dos Apóstolos e dos hebreus que acreditaram em Cristo, penetrando em toda a raça humana, encheram todas as cidades, lugares e regiões com a semente israelítica, de modo que deles nasceram como espigas as Igrejas que foram fundadas em nome do Nosso Salvador»¹²¹.

Aqui se vê claramente a ambiguidade do processo de inculturação, mas ambiguidade inultrapassável e, como tal, que se tem de assumir: foram *hebreus*, com a semente *israelítica*, que deram seguimento ao mandato de Jesus (cfr Luc.24,47-48; Act.1,8). Houve tentativas de imposição da cultura hebraica, é certo, a todos os que se convertiam. Mas como esquecer que,

¹¹⁸ E. Metogo, *Afrique et Parole*, Lettre 13, Paris 1985/6, p.2-3. Aqui se dá, cremo nós, a superação do radicalismo daqueles que defendem o regresso de todos os missionários aos seus países de origem, opinião sustentada em África por exemplo, por E. F. Boulaga, *La démission*, Spiritus 56, 1974, pp.276-288.

¹¹⁹ É este, também, o espírito e sentido da proposta verdadeiramente conciliadora do arcebispo de Kinshasa (Zaire), cardeal MALULA, in *L'Eglise à heure de l'africanité*, 1975. Esta declaração pode ser encontrada, na sua totalidade, in T. Tshibangu, *La Théologie africaine*, Ed. Saint Paul Afrique, Kinshasa 1987, pp.113-119. Dirigindo-se, no final, aos missionários estrangeiros e aos cristãos autóctones (116-119), o cardeal Malula advoga a conversão e compromisso de todos os agentes em presença. Embora não de de propor um papel de destaque aos africanos.

¹²⁰ B. Domingues, o.c., p.524.

¹²¹ *Demonstartio Evangelica*, 2, 4, 36; PG 22, 127.

sem essa ambiguidade inicial, não teria havido qualquer evangelização? E como esquecer o caso de Paulo? Ele, que era de família judia e bem doutrinado na cultura hebraica, foi o maior apóstolo dos gentios e o maior lutador contra a imposição da sua própria cultura de origem.

O caso de Paulo parece-nos particularmente elucidativo. Por um lado é posta em evidência a necessidade de conversão, humilde e permanente, do evangelizador, a sua abertura constante às sementes do Verbo já presentes nas culturas ainda pouco ou nada evangelizadas. Por outro lado, é indicador de que não deve haver complexos de aculturação. Todo o cuidado é pouco, mas se não se pode ser ingénuo ao ponto de crer que existe um cristianismo puro, também há que aceitar que não existem evangelizadores em estado puro', desenraizados de tudo, sejam eles estranhos ou internos a uma cultura. O que se exige ao missionário é que «crie relações 'passionais', que o fazem não somente aprender uma língua, mas assumir progressivamente a cultura do seu interlocutor e se distanciar da sua própria cultura»¹²²; «os missionários provenientes de outras Igrejas e países devem inserir-se no mundo sócio-cultural daqueles a quem são enviados» (RM 53).

Mas parece-nos haver uma deslocação exagerada da temática do evangelizando (homens e culturas a evangelizar) para o evangelizador (missionário-agente de pastoral). Parece que tudo depende deste... Estamos diante duma nova forma de paternalismo: pobres evangelizados, que não sabem pensar, que são acríticos e que aceitam tudo o que o missionário lhes diz... Não! Pedir-se-á sempre espírito de conversão ao missionário, mas há razões para acreditar que os evangelizados o ajudarão nessa tarefa, pois saberão ser críticos e ir distinguindo minimamente a verdadeira mensagem cristã das roupagens culturais que a envolvem, apesar de – não o esqueçamos – ser algo frequente nos neo-convertidos o desejo de romper com todo o 'tradicional'.

A inculturação «é uma aventura de toda a comunidade»¹²³ e o diálogo será, então, uma ênfase importante neste processo de evangelização inculturada¹²⁴. Diálogo em comunidade de fé, em Igreja, entre todos os membros que a compõem: evangelizados, leaders-agentes de pastoral, missionários. Toda a comunidade é chamada a, no diálogo, assumir as responsabilidades da organização e serviços eclesiais, dos discernimentos sobre as questões pastorais que se vão levantando (por exemplo, admissão ao catecumenato, baptismo, matrimónio) e sobre questões concretas de possíveis incompatibilidades entre cultura evangelho (como julgar casos de adivinhação, feitiçaria, festas tradicionais, etc). Diálogo que se vai tornando, pouco a pouco intercultural também. Diz a RM 52: «a inculturação é um caminho lento (...) que responsabiliza os vários agentes da missão ad gentes, as comunidades cristãs à medida que se vão desenvolvendo e os Pastores que têm a responsabilidade de discernimento e de estímulo na sua realização».

Um autêntico diálogo na evangelização e catequese inculturadas relativiza, por outro lado, as discussões excessivas em torno da questão 'missionário estrangeiro ou evangelizador autóctone'. O método dialogal, em si, é que se torna necessário preservar e ser conjugado com uma pedagogia da criatividade, onde os agentes do processo serão não só os missionários e "leaders" autóctones, mas também os próprios evangelizados ou catequizandos.

¹²² P. Suess, *Culturas indígenas e evangelização*, R.E.B. 41, 162, 1981, p.240.

¹²³ D. Amalorparvadass, o.c., p.93.

¹²⁴ Cfr M.Azevedo, o.c., pp.347-348.

Corremos o risco de sermos considerados suspeitos para emitir tais opiniões. Contudo, mais não fazemos do que expressar os sentimentos de muitos agentes de pastoral e evangelizando que conhecemos, assim como nos pomos de acordo com teólogos terceiro-mundistas que, correndo o risco, conscientemente, de serem apelidados de ‘ocidentalizados’ e ‘desenraizados’, se apercebem claramente «até que ponto se torna difícil desembaraçar-se do preconceito de que um branco não possa nunca compreender nada de África. [...] Esse preconceito encerra os africanos numa ‘identidade específica’, incapaz de aceder ao diálogo e, portanto, à humanidade. Aí está um argumento de peso oferecido pelos próprios africanos em favor do racismo... No diálogo e na crítica construtiva, é altamente desejável que os africanos se especializem no estudo da cultura ocidental, e que os ocidentais continuem a estudar a cultura africana»¹²⁵. E o que aqui se diz relativamente à África pode e deve ser afirmado igualmente face a todo e qualquer povo ou contexto.

Tanto mais que esta questão não pode nem deve levar ao esquecimento das grandes e prioritárias tarefas que se apresentam à evangelização hoje: o olhar para a história do presente o ser fermento de novas sociedades, mais justas e fraternas onde todos acreditam que a Boa Nova de Jesus Cristo trará sempre consigo a força libertadora para destruir toda a pobreza, toda a fome, toda a injustiça, toda a guerra. A este respeito, recolhemos aqui duas citações cheias de significado:

- «A inculturação no particular de uma cultura e classe visa a libertação universal, visa a continuidade de culturas. [...] A crítica cultural, a partir do Evangelho, pretende fortalecer as culturas e superar a exploração, dominação e marginalização, causadas pela estrutura de classes»¹²⁶;

- «A inculturação sem um compromisso pela libertação faz com que a Igreja institucional se identifique com uma cultura de privilegiados»¹²⁷.

Esquecer esta realidade em nome de radicalismos culturalistas ou por via de abordagens e práticas arqueológico-folclorísticas das culturas, constituirá o maior perigo para a evangelização inculturada; ultrapassá-lo, eis o grande desafio e a melhor condição de possibilidade para a Igreja em todo o mundo, em todo e qualquer espaço cultural.

¹²⁵ E. Metogo, *Afrique et*, o.c., Lettre 13, p.1.

¹²⁶ P. Suess, *Inculturação e Libertação*, o.c., p.12.

¹²⁷ Colóquio SEDOS, nº4, Roma 1981.

IV – DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

Ao reflectirmos, como cristãos, sobre o diálogo inter-religioso, colocamo-nos na perspectiva do reconhecimento das outras religiões, mas não apenas um reconhecimento passivo do ‘outro’ (o que, já de si, significaria um avanço face à prática da ‘exclusão do outro’), mas um reconhecimento activo, interessado, que pressupõe um diálogo, uma busca conjunta da verdade e uma práxis de relações fraternas entre membros de diferentes religiões¹²⁸.

O tema tem relação estreita com o estudo da história das religiões (e o conhecimento das grandes tradições religiosas da humanidade) e com a teologia da missão da Igreja. Aqui, porém, colocamo-nos num patamar prévio: como encara a Igreja, em termos de doutrina oficial, a relação com as grandes religiões – tanto nas suas doutrinas-credos como na consideração dos seus membros-pessoas que as professam e vivem.

Sabemos que a postura da Igreja, durante séculos, foi muito condenatória das religiões não-cristãs: “*extra ecclesiam nulla salus*”. Hoje, contudo, a perspectiva é a do diálogo, do reconhecimento, e não da exclusão. O movimento ecuménico, desde finais do século passado, ajudou a preparar este espírito de diálogo inter-religioso, o qual teve uma concretização visível e importante no acontecimento de Assis (Outubro de 1986), com o encontro e oração comunitária de muitos credos religiosos. E, claro, o Concílio Vaticano II, embora não chegasse nunca a considerar as religiões não-cristãs como ‘vias de salvação’, constituiu «uma primeira palavra; indica uma direcção para a qual se deve caminhar para atingir um entendimento mais amplo do desígnio de Deus para a humanidade, o qual estará sempre para além da nossa compreensão total»¹²⁹. Hoje, até, podemos considerar a posição oficial da Igreja, neste campo, como muito mais avançada do que o pensamento e sentimento da generalidade dos cristãos. Uma afirmação exemplar de toda esta postura, para além das belas palavras da *Nostra Aetate* sobre cada uma das religiões, encontramos-la no documento ‘Diálogo e Missão’ (do Secretariado para os não-cristãos, 1984), no nº26: «esta visão levou os Padres do Concílio Vaticano II a afirmar que nas tradições religiosas não cristãs existem ‘coisas verdadeiras e boas’ (OT 16), ‘coisas preciosas, religiosas e humanas’ (GS 92), ‘gérmenes de contemplação’ (AG 18), ‘elementos de verdade e de graça’ (AG 9), ‘sementes do Verbo’ (AG 11 e 15), ‘raios da verdade que ilumina a todos os homens’ (NA 2). Segundo explícitas indicações conciliares, estes valores encontram-se condensados nas grandes tradições religiosas da humanidade. Por isso, elas merecem a atenção e estima dos cristãos, e o seu património espiritual é um convite

¹²⁸ Um bom material para aferir o ‘estado da questão’, nesta matéria, pode ser encontrado em *Communio* 3/2007, dedicado a ‘Jesus Cristo e as religiões’; J.Dupuis, *O cristianismo e as religiões*, Loyola, S..Paulo 2004; *Além-Mar* 566/2008, sobre ‘As religiões e a paz’.

¹²⁹ J.Dupuis, o.c., p.322.

eficaz ao diálogo (cfr NA 2 e 3; AG 11), não só acerca dos elementos convergentes, mas especialmente sobre aqueles em que diferem».

Houvera já, pois, por parte da Igreja Católica, toda uma série de documentos e tomadas de posição significativos: a Encíclica de Paulo VI “*Ecclesiam suam*” (1964), o Decreto conciliar “*Nostra Aetate*” (1965), a criação do Secretariado para os não-cristãos (1965) – hoje chamado Conselho Pontifício para o Diálogo inter-religioso –, a exortação apostólica de Paulo VI “*Evangelii Nuntiandi*” (1975).

Recentemente, todos aqueles documentos são retomados e aprofundados em dois textos fundamentais sobre a questão, os quais servem de base ao tratamento que aqui damos do tema: “*Diálogo e Missão*” (1984), do então Secretariado para os Não-Cristãos, e “*Diálogo e Anúncio*” (1991), do actual Conselho Pontifício para o Diálogo Inter-Religioso (passaremos a citá-los, respectivamente, por D.M. e D.A.)¹³⁰.

Este movimento de maior abertura e tolerância não é exclusivo da Igreja Católica: é também disposição e iniciativa de outras religiões, embora em todas as partes haja sectores mais desconfiados e conservadores.

Os dois documentos que aqui vamos comentar situam, do nosso ponto de vista, o diálogo inter-religioso a três grandes níveis: diálogo espiritual (comunhão de vida e oração); diálogo de colaboração; diálogo doutrinal¹³¹. A exigência de tal diálogo é clara: “Estas tradições religiosas devem ser consideradas com grande respeito, por causa dos grandes valores espirituais e humanos, que contêm. Elas requerem a nossa consideração porque, através dos séculos, elas testemunharam dos esforços para encontrar respostas aos enigmas escondidos da condição humana (NA 1) e foram o lugar de expressão da experiência religiosa e das mais profundas aspirações de milhões dos seus membros: elas continuam a fazê-lo e a sê-lo hoje em dia”(DA 14)¹³².

O diálogo inter-religioso, que vamos considerar nos seus diversos níveis, exige, assim, certas disposições preliminares: *equilíbrio* (nem ingenuidade benevolente nem sentido hipercrítico: sim espírito de abertura e acolhimento); *convicção religiosa* (a sinceridade do diálogo supõe a integralidade da fé dos respectivos credos); *abertura à verdade* (para os cristãos a verdade é Cristo, mas ninguém a possui plenamente; o diálogo deve servir a conquista progressiva da verdade)¹³³.

E além destas disposições preliminares, há que ter consciência de que o diálogo tem também os seus obstáculos¹³⁴: falta de profundidade na própria fé, conhecimento e compreensão insuficientes das outras religiões, diferenças culturais e sócio-políticas (por vezes com grandes cargas do passado), falta de abertura que conduz a posições defensivas e agressivas, desconfianças da sinceridade do outro, desconfiança do interesse ou eficácia do próprio diálogo...

¹³⁰ Cfr Secretariado para os Não-Cristãos, *La actitud de la Iglesia frente a los seguidores de otras religiones - Diálogo y Misión*, Vaticano 1984; Conselho Pontifício para o Diálogo inter-religioso, *Dialogue et Annonce*, Doc.Catholique 2036 (20-10-1991),874-890.

¹³¹ Cfr DM 12; DA 42-43.

¹³² Cfr J.Esquerda Biffet, *El cristianismo y las religiones de los pueblos*, BAC, Madrid 1997, p.97

¹³³ Aliás, já S.Tomás de Aquino dizia, na Suma Teológica 1ª,13,X,ad 5um, que «nem os pagãos nem os católicos sabem nada da natureza de Deus»!

¹³⁴ Cfr DA 52.

1. Níveis do Diálogo

a) Diálogo espiritual (comunhão de vida e oração)

DM 3 afirma que «o diálogo inter-religioso indica não só o colóquio, mas também o conjunto das relações inter-religiosas, positivas e construtivas, com pessoas e comunidades de outras crenças, para um mutuo conhecimento e um recíproco enriquecimento».

Se é certo que o colóquio de especialistas é importante (DM 33), o nível mais profundo dá-se no campo do espiritual (DM 35). O diálogo espiritual é, pois, fundamental: «os homens arreigados nas suas próprias tradições religiosas podem partilhar entre si experiências de oração, de contemplação, de fé e de esforço, assim como manifestações e caminhos de busca do absoluto» (DA 35).

E este diálogo espiritual, a que todos são convidados, pela parte dos cristãos tem um fundamento verdadeiramente teológico: o Espírito Santo não habita apenas dentro dos muros da Igreja e até se antecipa à acção apostólica e missionária¹³⁵.

Neste sentido, tem razão de ser a aposta num diálogo de vida, onde as relações interpessoais são de respeito entre os membros de confissões religiosas diferentes, com espírito de abertura e compreensão, e partilha das alegrias e tristezas, dos problemas e preocupações humanas (DA 42). De facto, «o diálogo é, antes mais, um estilo de acção, uma atitude e um espírito que guia a conduta. Implica atenção, respeito e acolhimento do outro, a quem se concede espaço para a sua identidade pessoal, para as suas expressões e seu valores» (DM 29).

E é também do máximo interesse o diálogo da experiência religiosa onde se faz acto a partilha da oração e contemplação. Desde há algum tempo, aliás, que tem havido um intercâmbio entre monges cristãos da Europa e monges da Tailândia e Japão, acolhendo-se reciprocamente e fazendo a partilha contemplativa – isto para além, claro, dos encontros de oração mais mediáticos e universais ou mais recatados e locais que, felizmente, vão acontecendo com regularidade.

Para os cristãos, a fé monoteísta no Deus Pai de Jesus Cristo e Pai de todos os homens, leva à convicção de que todos são filhos de Deus e, embora em diferentes estruturas e credos religiosos, a seu modo adoram o único Deus (ES 80).

O objectivo deste diálogo é, assim, o de um ‘conhecimento e enriquecimento mútuo’ (DM 3) e não um fim proselitista: de resto, os crentes de outras religiões estão bem ‘arreigados nas suas tradições’ e devem ser respeitados.

A Encíclica ‘Ecclesiam suam’ diz a este respeito duas coisas magníficas para os católicos: devem ter em conta «a lenta maturação psicológica e histórica» (nº54) dos seus interlocutores e, no diálogo, por si só, não devem tratar «de conseguir de imediato a conversão do interlocutor» (nº57).

A Igreja, também ela arreigada nas suas crenças e tradições, tratará no diálogo de deixar-se trabalhar pelo Espírito e confiar que Ele também trabalhará no coração e na mente dos outros crentes não-cristãos.

¹³⁵ Cfr AG 9 e 15; LG 4, 16 e 22; DM 24.

b) O diálogo da colaboração

O cristianismo, talvez mais do que todas as outras religiões (... em virtude do mistério da encarnação), desde sempre teve uma preocupação com as necessidades dos homens. A religião cristã não é só uma relação espiritual com Deus, mas um compromisso de amor aos homens e na defesa dos homens: “amar a Deus e ao próximo”.

A verdade é que também as outras grandes religiões tem uma ética. O VI Congresso da Federação das Religiões para a Paz (Nagasaki, Outubro 1975) dizia: «todo o crente tem a responsabilidade de empenhar-se pela salvação do género humano, se verdadeiramente ama a humanidade».

O judaísmo tem uma componente social muito forte, o budismo fala da benevolência ou compaixão pelo outro, o confucionismo advoga o total respeito por si e pelos outros, o islamismo¹³⁶ fala da necessária assistência ao órfão e ao pobre e tal prática servirá até de critério de julgamento de todo o homem (perspectiva semelhante à de Mt. 25, 31-46).

A Igreja dá muita importância ao trabalho caritativo e social de promoção em colaboração com todos os crentes. Isso é claro em muitos textos:

- o objectivo do diálogo é «o empenho concreto pelo serviço aos homens e toda a actividade de promoção social e luta contra a pobreza e as estruturas que a provocam» (DM 13);

- o documento conciliar *Nostra Aetate* (nº3), fala de «defender e promover unidos – para o bem de todos os homens – a justiça social, os valores morais, a paz e a liberdade»;

- a Igreja deseja um diálogo com todas as religiões «para promover e defender com elas os ideais que podem ser comuns no campo da liberdade religiosa, da fraternidade humana, da boa cultura, da beneficência social e da ordem civil. Em ordem a estes comuns ideais, um diálogo e possível pela nossa parte, e não deixaremos de oferecê-lo onde quer que, com recíproco e leal respeito, seja aceite com benevolência» (ES 81)¹³⁷.

- «Dados os grandes problemas que afligem a humanidade, os cristãos sentem-se chamados a colaborar com os outros crentes, precisamente em virtude das suas respectivas crenças» (DM 32).

Assim, neste diálogo da colaboração, as várias religiões não devem também procurar um proselitismo expansionista, mas sim servir o Homem com o espírito de João Baptista (compreensível na linguagem crista): “é necessário que Ele cresça (Deus e o Homem) e que eu diminua”! O móbil desta acção é, pois, o amor de Deus ao Homem, fundamento verdadeiro de toda e qualquer ética das religiões!

c) Diálogo doutrinal

É inevitável que, do diálogo espiritual e de colaboração, se passe à fase do diálogo doutrinal. Também aí, no diálogo dos especialistas (‘teólogos’, em terminologia cristã), não se vão procurar conversões de parte a parte, mas entendimento, respeito e enriquecimento mútuo. Tudo o resto será obra de Deus.

¹³⁶ Cfr Corão 93, 107.

¹³⁷ Cfr ES 42, onde se diz que tudo o que é humano tem a ver com a Igreja, mesmo que se encontre no ‘mundo’ ou ‘outras religiões’.

Parece exagerado que não haja nenhum objectivo ‘evangelizador’... Mas, se o houvesse, o diálogo deixaria de ser puro. Por isso, o documento ‘Diálogo e Missão’ afirma: o grande objectivo no diálogo doutrinal é que os especialistas «confrontem, aprofundem e enriqueçam os respectivos patrimónios religiosos» (DM 33).

Isto não significa que não haja intercâmbio sério de ideias e de experiências religiosas. Mas a conversão recíproca não é o objectivo deste diálogo.

O diálogo doutrinal deve ser o mais claro possível (ES 58), partilhando as grandes verdades das respectivas religiões, e com o cuidado de traduzir certas categorias e vocábulos de forma inteligível aos outros. Costuma dar-se o exemplo do conceito de ‘amor’ que, para os cristãos, é algo de nuclear no Evangelho e, para os budistas, é uma ‘paixão’ e, portanto, a ser dominada pelo ‘homem iluminado ou crente’... Contudo, no budismo, há noções de benevolência, compaixão, alegria partilhada, que podem ajudar à compreensão da realidade ‘amor’ (do cristianismo).

Este diálogo também não deve ceder à tentação de facilidade: «não se pode atenuar ou diminuir o conteúdo do próprio credo» (ES 63). Isto conduz a uma necessária lealdade e a uma pedagogia do diálogo: das questões mais afins e menos incompatíveis às mais difíceis e antagónicas.

Mas se acreditamos na inculturação do cristianismo, com vários modos particulares de vivência cristã que se enriquecem mutuamente, também acreditaremos que cosmovisões seculares ou milenárias se possam enriquecer mutuamente. E se a doutrina oficial da Igreja fala de enriquecimento para todas as religiões, isso quer dizer certamente que todas e cada uma das religiões se têm de questionar quanto à pretensão de ser a única possuidora de toda a verdade! No que concerne ao cristianismo, devíamos aceitar que, sem abdicar do Evangelho, as outras religiões poderão ajudar-nos a melhor descobrir Cristo: «os cristãos devem aceitar ser postos em questão. Com efeito, apesar da plenitude da revelação de Deus em Jesus Cristo, a forma segundo a qual eles compreendem a sua religião e a vivem pode ter necessidade de purificação» (DA 32).

d) Diálogo e Missão-Anúncio

Afirmada que está a importância do diálogo inter-religioso, é necessário não iludir uma questão: mais tarde ou mais cedo, o diálogo converte-se em missão; para o cristão, pelo menos, é fundamental o anúncio explícito de Jesus e o convite a formar parte da sua comunidade (em Igreja). De facto, «deve ser para nós irrecusável o anúncio explícito e implícito(...) : ‘a caridade de Cristo’ faz pressão sobre nós»¹³⁸.

Isto supõe e significa que os cristãos não abandonam as suas convicções. E se é certo que as religiões não-cristãs têm muito de positivo (DM 26), isso não significa que elas sejam suficientes: «afirmar que as outras grandes tradições religiosas contêm ‘elementos da graça’ não significa que tudo nelas seja fruto da graça» (DA 31).

Daí que, como dizia Y. Congar¹³⁹, os sistemas religiosos não-cristãos devem ser valorizados mais a partir das pessoas que ali se encontram do que propriamente pelos credos

¹³⁸ P.Stilwell, *O diálogo inter-religioso no contexto da missão ad gentes*, in Actas do Simpósio sobre a Missionação, o.c., p.134, onde este autor se faz eco da Instrução do Vaticano sobre as Migrações, em Maio de 2004: ‘Erga migrantes caritas Christi’.

¹³⁹ Cfr Y.Congar, *Ensaio Ecuménico*, ed. Verbo, Lisboa 1984,p.299-301.

que professam tomados em si mesmos. As grandes religiões serão então vias de salvação não porque em si as consideremos perfeitas, mas porque representam um sentido para os que as professam e significam uma busca do transcendente (que nós, cristãos, sabemos ser o único Deus, Pai de Jesus Cristo).

Assim, podemos perfeitamente manter uma atitude de reserva crítica e simultaneamente de acolhimento das religiões não-cristãs: «o ideal seria não separar os dois»¹⁴⁰. Aí haverá espaço para a missão-anúncio do Evangelho... Simplesmente, ela será uma comunicação, uma proposta, que nunca poderá tolher a liberdade de resposta dos não-cristãos. Cada um confrontar-se-á com o dado cristão... e escolherá! Aí acreditamos que Deus estará presente e que o «Espírito Santo é que levará os homens e mulheres a (re)conhecer Jesus Cristo como Senhor» (DA 65)¹⁴¹.

Assim, «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 um entendimento sempre mais amplo e mais profundo»¹⁴². Que toda a humanidade ‘se destine’ a formar parte do Povo de Deus, como sugere LG 16, não nos obriga a declarar saber o ‘*como*’ isso se realizará. Vale, sem dúvida, a sobriedade da RM 56: «o diálogo fundamenta-se na esperança e na caridade, e produzirá frutos no Espírito».

Chegamos, assim, a uma questão fulcral do diálogo inter-religioso: que estatuto teológico-salvífico pode ser concedido às religiões não-cristãs? A questão merece, de facto, uma particular atenção e procuramos tratar dela em seguida.

2. Apreciação teológica das religiões não-cristãs

a) Alguma afirmação bíblica

Embora reconhecendo a complexidade da questão, a verdade é que, «no passado, foram muitas vezes levados em consideração de modo unilateral os dados bíblicos capazes de fundamentar uma avaliação negativa sobre as tradições religiosas não-bíblicas»¹⁴³. Mas é também possível, e mais honesto, assinalar algumas perspectivas universalistas do texto bíblico, sobretudo no Novo testamento (mas não só)¹⁴⁴.

Reportando-nos a Jesus, tal como se nos narra no N.T., a proclamação do Reino de Deus tem uma abrangência verdadeiramente universal, ele destina-se também aos gentios. A praxis de Jesus, de resto, sempre foi de inclusão e nunca de exclusão – quer face a estrangeiros, quer face a pagãos, quer face a todos aqueles e aquelas que eram marginalizados pela sociedade e cultura do seu tempo.

Esse espírito universalista é bem assumido por Paulo, o qual sublinha enormemente a importância da ‘lei inscrita no coração’, o respeito para com o ‘deus desconhecido’ dos atenienses, e a sua brilhante conclusão de que «Deus quer que todos os homens sejam salvos».

¹⁴⁰ Ibidem, p.302.

¹⁴¹ Cfr. EN 18 e DA 8.

¹⁴² P. Stilwell, o.c., p.137.

¹⁴³ J. Dupuis, o.c., p.38.

¹⁴⁴ Entre outras obras de referência, destacamos o grandioso trabalho de D. Senior-C. Stuhlmüller, *Bíblia y Misión*, já aqui várias vezes citado.

Mas já também Pedro, a propósito do episódio de Cornélio, nos recordava que ‘Deus não faz acepção de pessoas’¹⁴⁵.

Assim, poderíamos afirmar, com G.Odasso, na conclusão das suas pesquisas bíblicas¹⁴⁶: «que as religiões sejam igualmente expressões do desígnio de Deus é um dado hoje aceite, justamente porque elas, como se conclui das perspectivas abertas pelos textos do Antigo e do Novo Testamento, são na terra um dom de Deus a todos os povos e, por isso, sinal da operosa e salvífica presença da Sabedoria. Segue-se que as religiões, como expressões do desígnio divino, estão necessariamente em relação com a ressurreição de Cristo, justamente porque ela representa o cumprimento definitivo do desígnio salvífico de Deus».

b) A questão na Patrística e evolução histórica

Logo no início do Cristianismo, este teve de confrontar-se com filosofias e mundos pagãos, com as suas culturas, ideologias, religiões. Vejamos a posição de três autores importantes neste domínio.

Justino (+ ou - 165 d.C.): filósofo helenista, converteu-se ao cristianismo e ao mesmo tempo que abomina os cultos pagãos politeístas e idolátricos – chega a dizer que isso é adorar os demónios¹⁴⁷ – adopta uma atitude benevolente para com a filosofia grega, vendo nela uma busca do sentido da vida, a razão que procure uma moralidade, uma filosofia que é quase religião e onde é possível ver as ‘sementes do Logos’ espalhados por todos os que “filosofam” e, afinal, em todos os homens. É certo que tais sementes são inferiores à verdade total que é Cristo, mas guardam alguma relação com ela.

Ireneu (+ ou - 200 d.C.): aquele pensamento de Justino é agora desenvolvido por Ireneu de Lyon. É verdade que as religiões pagãs não deixam de ser demoníacas¹⁴⁸, mas para ele Deus realmente revela-se, desde sempre, na Criação, e assim pôde haver fé antes da Incarnação do Verbo e pode haver fé fora dos limites do cristianismo. A Incarnação vem plenitudinar a Revelação e clarificar o objecto da fé: não só um Deus Criador difuso, mas feito presente em Jesus Cristo.

Clemente de Alexandria (+ ou - 212 d. C.): também este autor defende a filosofia grega, como Justino, pois ela destina-se a buscar a autêntica sabedoria e verdade e, nesse sentido, conduz a Cristo, que é a sabedoria e verdade de Deus. A filosofia desempenha, pois, a função de um treino, pedagogia, caminho para encontrar a Cristo, a Verdade revelada. Mas, por isso mesmo, há respeito para com a filosofia (entendida quase como religião ou teologia), na qual militam muitos não-cristãos.

Mas a visão da Patrística não é só, nem especialmente, positiva a respeito das outras religiões-filosofias. Já em 250 d.C., S. Cipriano fala que “fora da Igreja não há salvação” (embora com um sentido mais exortativo aos cristãos para que não se afastem da Igreja, pela apostasia, por causa das perseguições e perigo do martírio). Um século mais tarde, começa a pensar-se que o Evangelho já chegou a todo o mundo (Império) e por isso todos devem ser (têm que ser) cristãos. E Santo Agostinho é essencialmente pessimista quanto ao ‘humano-natural’

¹⁴⁵ Sobre esta fundamentação bíblica para o reconhecimento positivo das tradições religiosas cfr J.Dupuis, o.c., pp.37-69.

¹⁴⁶ G.Odasso, *Bíblia e religione*, Urbaniana Univ.Press, Roma 1998, p.372.

¹⁴⁷ Cfr I Apol. 5, 2; PG 6,330.

¹⁴⁸ Cfr Adv.Haer. III, 6,3; PG 7, 862.

(contra o optimismo pelagiano) e, por isso, só o baptismo cristão confere a graça e a salvação – visão agostiniana que vai ser muito desenvolvida e ter grande influência no pensamento cristão.

E quando mais tarde se dá um verdadeiro confronto com outra religião – o islamismo – o espírito é de cruzada! Poucos se preocupam em conhecer o Islão e muito menos ver nele uma religião digna e fazer alguma avaliação positiva. Para além das excepções já reconhecidas de Francisco de Assis ou Ramon Lull, poderíamos lembrar ainda Nicolau de Cusa, que escreve “De Pace Fidei” (1453) e aí imagina um Congresso Universal de Religiões, em Jerusalém, no qual se formaria a unidade religiosa com variedade de ritos (para Nicolau de Cusa, o cristianismo leva à plenitude o que de verdade e profético existe noutras religiões, por exemplo no Islão).

E como vimos na história da missão, aquando dos descobrimentos, há duas grandes atitudes: a maioritária, condenatória e a minoritária/dialogante. A primeira aceita que haja salvação pessoal pelo cumprimento da Lei Natural, mas todas as religiões são “erros, ídolos, feitiçarias, demónios”, etc.; a segunda busca nas outras culturas e religiões tudo o que pode servir à vida cristã.

Finalmente, nos nossos dias, o Concílio Vaticano II e outros documentos post-conciliares que acabámos de lembrar mais acima, demonstram um novo espírito face às outras religiões e, partindo do reconhecimento do muito positivo que nelas se encontra, propõem um diálogo inter-religioso. Assim o define DM 26, que lembramos novamente: «esta visão levou os Padres do Concílio Vaticano II a afirmar que nas tradições religiosas não-cristãs existem “coisas verdadeiras e boas”(OT 16), “coisas preciosas, religiosas e humanas” (GS 92), “gérmenes de contemplação” (LG 18), “elementos de verdade e de graça”(AG 9), “sementes do Verbo”(AG 11 e 15), “raios da verdade que ilumina a todos os homens” (NA 2). Segundo explícitas indicações conciliares, estes valores encontram-se condensados nas grandes tradições religiosas da humanidade. Por isso, estas merecem a atenção e a estima dos cristãos, e o seu património espiritual é um convite eficaz ao diálogo (NA 2 e 3; AG 11), não só acerca dos elementos convergentes, mas especialmente sobre aqueles em que diferem».

c) O axioma “fora da Igreja não há salvação”

Este axioma condicionou muito, durante séculos, a atitude cristã face às outras religiões. Como entender então este axioma no actual clima de diálogo? Vejamos como apareceu e sua evolução.

Embora Orígenes tivesse uma formulação parecida («fora desta casa – Igreja – ninguém é salvo»¹⁴⁹), o axioma “*extra ecclesiam nulla salus*” é de S. Cipriano de Cartago¹⁵⁰, com uma outra variante também: «como ninguém se pôde salvar fora da Arca de Noé, assim também ninguém se pode salvar fora da Igreja»¹⁵¹.

Cipriano usa a fórmula para: realçar a unidade da Igreja (corpo bem unido e único espaço de salvação); evitar (exortando) que haja apóstatas (por causa das perseguições); lutar contra o baptismo dos hereges (declarando-o inválido, justamente porque “*fora da Igreja não há salvação*”).

¹⁴⁹ Iesu Nave 3,5; PG 11, 841-842.

¹⁵⁰ Cfr Epist. 73, 21; PL 3, 1169A.

¹⁵¹ D.E.U. 6, 2-3; PL 4, 519.

A fórmula é ambígua e a história posterior provou-o... Mais do que uma afirmação positiva de necessidade da Igreja para a salvação é uma condenação dos que estão fora da Igreja nos seus limites visíveis. E quando mais tarde se pensa que, com o cristianismo a ser a religião oficial do Império, todo o mundo já conhece a Cristo, mais se acentua a ideia de que só está fora da Igreja quem conscientemente escolher a condenação...

Além disso, desenvolveu-se muito a teologia do pecado original (Santo Agostinho) e a conseqüente necessidade do baptismo (mesmo para as crianças) para a pertença à Igreja e acesso à salvação. Daí que Fulgêncio de Ruspe (no Norte de África, morto em 527 d.C.), discípulo de Santo Agostinho, diga: «Podes estar seguro, sem qualquer dúvida, que não só todos os pagãos, mas também todos os hereges e cismáticos, que morram fora da Igreja actual, irão passar ao fogo eterno, preparado para o diabo e seus emissários»¹⁵².

Ao longo da história acentuou-se esta concepção negativa. Em 1442, por exemplo, o Concílio de Florença reafirma aquela frase de Fulgêncio de Ruspe. E, com os descobrimentos, o axioma em questão esteve na base de toda a Teologia missionária da ‘*salvação das almas*’.

Contudo, sempre houve também indicações noutro sentido. Já Agostinho dizia que alguns que parecem estar fora estão afinal dentro dela¹⁵³ e, bem mais tarde, Clemente XI condena os erros de Quesnel que afirmava: «fora da Igreja não é concedida nenhuma graça»¹⁵⁴.

Claro que o pensamento liberal do séc. XVIII-XIX atacou a formulação. Rousseau diz: «aquele que ousar dizer “fora da Igreja não há salvação” deve ser expulso do Estado»¹⁵⁵. Isto, claro, em nome da liberdade de consciência, de culto, de religião.

O Concílio Vaticano I vai condenar o indiferentismo (portanto defende o carácter absoluto do cristianismo e a Igreja) mas introduz a cláusula de ‘ignorância invencível’ na formulação do “fora da Igreja não há salvação”. E já bem no século XX o Pe. Feney SJ, em Boston, volta à compreensão rigorista/negativa do axioma e acaba condenado!

Finalmente, o Concílio Vaticano II diz já claramente que pode haver salvação fora da Igreja, por exemplo no Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, no número 16: «A providência divina não nega o auxílio àqueles que se esforçam, com a graça divina, por levar uma vida recta».

d) Perspectivas teológicas mais recentes face às outras religiões

A questão tem sido tratada por inúmeros teólogos¹⁵⁶. Damos aqui conta de três perspectivas que, no nosso entender, ilustram suficientemente quer a evolução da reflexão teológica quer o pluralismo de tendências. «No sec.XX desenvolveram-se duas posições teológicas»¹⁵⁷: a dos inclusivistas (menos abertos ao valor das outras religiões) e a dos pluralistas (com maior apetência ao diálogo e reconhecimento positivo de todas as tradições

¹⁵² De Fide ad Petrum 3, 4; PL 65, 692.

¹⁵³ De Bap. 5, 37-38; PL 43, 196.

¹⁵⁴ DS, 2429.

¹⁵⁵ Cfr *Contrato Social*, 6, 8.

¹⁵⁶ Para além das obras de J.Dupuis e da revista *Communio* já sugeridas no início deste capítulo, destaque aqui para o texto de Y.Congar, *Ensaio Ecuménico*, o.c., pp.283-292, onde se dá conta do pensamento de K.Barth, G.Thils, H.Kung, H.Schlette, L.Boff, R.Pannikar, entre muitos outros...

¹⁵⁷ J.Antunes da Silva, *A questão de Jesus na Teologia das Religiões*, in *Communio* 3/2007, p.275.

religiosas). E, buscando um equilíbrio, uma terceira tendência, que poderíamos classificar de ‘pluralismo inclusivo’!

No pré-concílio Vaticano II, e representando a primeira daquelas tendências, poderíamos destacar J. Danielou que, no famoso ‘Le Mystère du salut des nations’ (1945), escrevia: «a diferença essencial entre catolicismo e todas as demais religiões é que estas partem do Homem e são uma tentativa emocionante, por vezes belíssima, que se eleva muito acima para encontrar a Deus; mas só no Cristianismo existe o movimento contrário, a descida de Deus ao mundo para comunicar a sua vida. Só na religião judeo-cristã se dá a resposta à aspiração do universo inteiro. E a religião verdadeira, a religião católica é a que se compõe destes dois elementos, quer dizer, aquela que ao apelo dos homens respondeu a graça de Deus Fora dela não está a graça, não está Cristo, não está o dom de Deus».

Contudo, Danielou revelava mais benevolência do que K.Barth para com as religiões pagãs: afirma com ênfase que elas são a consequência e a expressão do génio religioso da humanidade, que quer encontrar a Deus, e por isso todas têm esse elemento em comum e positivo. Só que as religiões movem-se no campo da experiência e esforço humanos, enquanto a revelação se move no campo da Fé; porém, a Revelação dá-se justamente no campo da dimensão religiosa do Homem, parte daí, nasce daí.

Tais doutrinas sofreram, entretanto, grande evolução. No campo do protestantismo actual, afirma-se muito que as religiões são expoente da Revelação mas não instrumentos de salvação. Isto é, há uma revelação de Deus pela criação (até a Bíblia o diz) e portanto fora do cristianismo há revelação, não é só esforço humano ou religião natural. Além disso, é Cristo que dá sentido a tudo e só dele vem a salvação.

Entre os católicos, e aqui já claramente como expoente da segunda tendência, mais pluralista, a posição mais inovadora e durante muito tempo, também, a mais falada, é a de Karl Rahner. O seu ponto de partida é que “*Deus quer salvar a todos os homens*”. Portanto, se a graça é necessária à salvação, Deus oferece-a a todos os homens! Por isso, podemos ver a graça no interior da própria natureza, no seio da humanidade (não vem “de fora”). E como a religiosidade do Homem se organiza em religiões, nestas também há graça: logo, são “*vias de salvação*”. E os seus membros até podem ser vistos como “*crístãos anónimos*” em certos aspectos. A Igreja, então, não tem que fazer estatísticas e dizer que é a maior organização espiritual do mundo: tem é de ser sacramento, sinal, comunidade-piloto que revela aos outros homens não-cristãos o que eles já são nalguns aspectos. A Igreja é uma vanguarda.

Finalmente, uma terceira tendência teológica seria a que evitaria qualquer dos extremos anteriores e estaria muito bem representada por Y.Congar e J.Dupuis. É uma posição mais intermédia e equilibrada¹⁵⁸. Para Y.Congar, que está mais próximo de Rahner do que de Danielou, certamente, podem e devem valorizar-se os sistemas religiosos não-cristãos, mas mais a partir das pessoas que ali se encontram e não tanto pelas religiões em si (pelos seus respectivos credos). Então, «as religiões são, de facto – e isto de uma forma tão ampla que podemos, neste sentido, dizê-la ordinária –, mediações de salvação para aqueles que, de boa fé, procuram unir-se a Deus nelas e através delas. (...) Admitiremos, portanto, um valor

¹⁵⁸ De acordo com H.Noronha Galvão, *Fé-Verdade-Tolerância*, in *Communio* 3/2007, pp.357-364, poderia também ser esta a posição de J.Ratzinger, já expressa, aliás, na *Dominus Iesus*. O actual Papa Bento XVI, combatendo, é certo, as tendências mais laxistas ou relativistas, estaria afirmando um equilíbrio: «respeito pela liberdade na obediência à verdade» (p.360).

providencial das religiões. Recuperamos assim um sentido válido dos termos ‘ordinários’ e ‘legítimos’, mas fazêmo-lo indirectamente por meio das pessoas e da sua oportunidade de salvação, não pela valorização imediata das religiões em si mesmas e como tais (...) A diferença entre a posição que criticámos e a nossa consiste nisto: aquela posição considerava as religiões como tais; nós abordamo-las a partir das pessoas. O que é profundo é o homem asiático, africano, indiano»¹⁵⁹.

Na mesma linha de Y.Congar está, certamente, J.Dupuis – aliás o nome mais em evidência, nesta matéria, nos últimos anos. Também ele «procura conjugar estas duas teses: a vontade salvífica universal de Deus e a mediação de Jesus Cristo»¹⁶⁰. E se, por um lado, não se duvida da universalidade do Verbo nem da centralidade do evento ‘Jesus Cristo’, por outro lado «só Deus salva em primeira instância» e Jesus Cristo, justamente confessado *Salvador*, «é-o em segunda instância, sendo o evento-Cristo a expressão eficaz da vontade e da acção divina salvífica»¹⁶¹.

É certo que há uma aliança da criação pela qual Deus se revela e é inegável a existência das *sementes do Verbo*; assim, as outras religiões têm elementos de verdade; mas também erros, imperfeições, coisas demoníacas... Deste modo, as religiões funcionam como salvação não porque em si são perfeitas, mas porque representam um sentido para os que as professam e significam uma autêntica busca do Transcendente (que nós cristãos sabemos ser o Deus único, Pai de Jesus Cristo). Mas como explicar então a salvação dos membros das outras tradições religiosas não-cristãs? Claro que, para os cristãos, o critério de salvação de qualquer pessoa é a sua configuração a Jesus Cristo e seu Evangelho... Para todos os outros, «o critério pode ser resumido numa única palavra: amor (ágape). Mas este amor deve satisfazer algumas condições para ser evangélico, ou seja, uma ágape salvífica: ser desinteressado, incondicional e universal, isto é, deve comportar um reconhecimento do valor pessoal do outro, admitir implicitamente um Absoluto transcendente e estender-se a todos»¹⁶².

Podemos perfeitamente, então, manter uma atitude de crítica e simultaneamente de acolhimento das religiões não-cristãs.

¹⁵⁹ Y.Congar, o.c., pp.299-301.

¹⁶⁰ J.Antunes da Silva, o.c., p.276.

¹⁶¹ J.Dupuis, o.c., p.214.

¹⁶² J.Antunes da Silva, o.c., p.283.

CONCLUSÃO

No nosso mundo globalizado, torna-se mais perceptível a existência de numerosos homens e mulheres que desconhecem Jesus e vivem à margem do que poderíamos chamar ‘fenómeno cristão’. A par da situação vivida pela Igreja primitiva (com o mundo todo por evangelizar) e da época das descobertas dos europeus (com todos os outros continentes por receber a Boa Nova evangélica), o nosso tempo é verdadeiramente um dos momentos altos de consciência da importância e urgência da missão ad gentes. De facto, ao olharmos para as estatísticas, os cristãos são uma minoria no panorama demográfico mundial, não chegando bem a um terço da humanidade.

Certamente, por isso, o Papa J.Paulo II iniciava, desde logo, a Encíclica *Redemptoris Missio* da seguinte forma: «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 (...) Sinto chegado o momento de empenhar todas as forças eclesiais na nova evangelização e na missão ad gentes. Nenhum crente, nenhuma instituição da Igreja se pode esquivar deste dever supremo: anunciar Cristo a todos os povos».

Claro que a missão ad gentes, ainda que imperiosa e urgente, não é hoje entendida da mesma forma que há séculos atrás. Não se trata mais de impor uma religião a quem quer que seja, não se trata mais de esgrimir armas para derrotar ateus ou membros de outros credos. O que não foi ultrapassado – e jamais o será – é esse afã de querer partilhar um inesgotável tesouro que nos foi transmitido e que, como cristãos, sentimos o direito e o dever de não permitir que alguém dele fique privado: Jesus Cristo e o seu Evangelho.

Tudo motivos para incrementar a missão ad gentes e a reflexão sobre os melhores modos de a realizar – tarefa da missionologia. Mais ainda, num país – Portugal – com tão grandes tradições missionárias.

ANEXO

O Voluntariado Missionário

Apresento aqui uma reflexão feita a partir da experiência pessoal e dos testemunhos de alguns missionários, consciente de que não há trabalhos sistematizados sobre esta matéria, pelo menos na realidade portuguesa a que preferentemente me refiro*.

Na minha reflexão procurarei: alguns “porquês”, talvez nem sempre muito conscientes, que ajudem a compreender o nascimento e existência destes grupos de leigos missionários; uma certa caracterização desses mesmos grupos (ainda que tenham especificidades bem diferentes); dar conta de duas ou três interrogações/desafios com respeito ao futuro.

I – O nascimento destes grupos de voluntariado missionário em Portugal

Podemos situar o começo do aparecimento destes grupos de leigos missionários em meados dos anos 80, tendo muitos deles visto a luz apenas na década de 90. Procuo aqui duas ordens de razões para o seu aparecimento: causas sociais-políticas e causas teológicas-ecclesiológicas.

1. Causas sociais-políticas

a) Em primeiro lugar, claro, e isto é uma verdade que dispensa justificações, o espírito de generosidade e aventura da faixa etária juvenil. Uma vez que são grupos essencialmente de jovens, isso tem o seu peso. De facto, não é já tão frequente encontrar tanta disponibilidade para experiências missionárias em outras faixas etárias. E, relacionado com isso, está também a atracção pelo novo, diferente e desconhecido de outros povos e culturas, mundos e cores. É claro, também, que hoje se conta com mais facilidade de transportes/caminhos do que noutras eras, eles mesmo desafiando quem procura a vida verdadeira, a vida para ser vivida com sentido e radicalidade (o radical não se vê ou experimenta apenas nos desportos radicais...).

b) Em segundo lugar, o dado político da independência das colónias e o caso de Timor. Explico-me: mesmo que de maneira nem sempre muito consciente, a perda de uma ligação mais institucional às ex-colónias fez crescer um sentimento afectivo e de responsabilidade para com esses territórios (sentimentos talvez até misturados com algum saudosismo ou culpabilidade). Ora estes grupos agem justamente no espaço lusófono.

* Este texto representa, no geral, a conferência feita no I Congresso do Voluntariado Missionário, em Janeiro de 2002, Lisboa. Nesse Congresso foi lançado, pela Fundação Evangelização e Culturas, um excelente ‘Guião’ do Voluntariado Missionário em Portugal, onde se apresentam cerca de 30 entidades ligadas a esta realidade.

Além disso, o caso de Timor – tão acompanhado e apaixonadamente vivido na sociedade portuguesa – ajudou a manter a consciência de que há alguém à espera da nossa ajuda.

c) Em terceiro lugar, o desencantamento do político: durante várias gerações, a juventude portuguesa mais inquieta e generosa dedicou-se a causas de associativismo (nas escolas) e militância política (nos partidos) – esta última mais a partir do 25 de Abril de 74. Progressivamente, o desencanto com a política levou a uma transferência da generosidade juvenil para outras actividades, nomeadamente de carácter humanitário e de voluntariado social – portanto, também para grupos missionários (note-se que, em alguns grupos destes, chegaram a aparecer jovens sem fé ou nada praticantes...).

d) Em quarto lugar, lembraria a grande insistência, nas últimas décadas, da importância do voluntariado e das causas humanitárias, insistência essa feita por organizações internacionais como a ONU ou a Amnistia e feita também por ONGs. E, claro, “água mole em pedra dura, tanto dá até que fura”... naturalmente que estes grupos missionários estão imbuídos de toda esta consciência internacional da urgência de solidariedade, ecologia, defesa dos Direitos Humanos.

e) Finalmente, destacaria dois desencantos: primeiro, o da carreira profissional – pelo menos nalguns casos, nem sempre o curso tirado correspondeu às expectativas e nem sempre havia empregos à espera... O voluntariado missionário surgiu como hipótese ‘bonita’ (interessante e válida) de procurar e encontrar novos rumos na vida; segundo, o da sociedade, com valores de consumo, que não motiva... e os jovens querem vida verdadeira, sonham com outra sociedade... e, portanto, estão mais dispostos a avançar para projectos missionários.

2. Causas teológicas-eclesiais

a) Uma primeira causa do aparecimento dos grupos de voluntariado missionário – e certamente a mais profunda e importante – seria outra verdade inquestionável e dispensadora de justificações: o Espírito Santo sempre suscita carismas e dons que se traduzem em serviços na Igreja (tanto ad intra como mais ad extra). Esses carismas são particularmente visíveis naqueles jovens que iniciaram e lideraram estes grupos. Deus faz luz nas nossas trevas e desperta para a missão. Os jovens leigos missionários deveriam até manter sempre essa consciência de que não são bem eles a fazer a missão, mas sim o Espírito Santo que neles habita, invisível mas poderosamente...

b) Em segundo lugar, a consciência eclesial hoje cada vez mais clara de que a Igreja são todos os baptizados. Assim, ao esbater-se a diferença *essencial* entre clérigos e leigos, todos se sentem mais responsabilizados pela vida da Igreja, concretamente pela missão.

c) Em terceiro lugar, a consciência de que a missão não é só culto, sacramentos e catequese, mas é também caridade, serviço social, promoção – e, portanto, não são só religiosos/as ou especialistas em teologia que podem fazer a missão.

d) Em Portugal, e isto é uma quarta causa, assistimos também a incentivos de Institutos Missionários para que jovens leigos, de forma mais ou menos organizada, participassem dos respectivos carismas missionários. Isso ajudou, efectivamente, ao aparecimento de vários grupos de voluntariado.

e) Uma quinta causa poderia ser a do apelo à solidariedade feito por grandes figuras da Igreja ou por acontecimentos juvenis e eclesiais importantes. Vários destes grupos referem-se a uma inspiração fundacional em João Paulo II, Teresa de Calcutá ou na iniciativa dos “5 séculos de evangelização e culturas”...

f) Finalmente, uma outra causa eclesial (embora tenha muito de sociológico também), é aquela que uma socióloga francesa (Danielle Hervieu-Leger) recentemente definiu como a passagem de uma religiosidade praticante num território bem determinado a uma religiosidade mais peregrina... De facto, assiste-se hoje em Portugal (e noutras velhas cristandades) a uma mobilidade muito grande em termos de lugar de culto e também em termos de participação em grupos e diversas experiências eclesiais. Algo assim favorece, certamente, o “ir até às missões”...

II. Avaliação destas experiências e grupos missionários

1. Todos estes grupos assumem a sua condição de crentes, isto é, baptizados, que se sentem responsáveis activos pela vida da Igreja. O Vaticano II afirmou em muitos lugares esta responsabilidade dos leigos, de todos os baptizados. Há mesmo um documento do Concílio que se chama “Apostolado dos Leigos”! Depois do Vaticano II, Paulo VI, na *Evangelii Nuntiandi* 24, disse mesmo: «Todo o evangelizado evangeliza». Esta maravilhosa iniciativa laical, relativamente à missão, é no fundo o reavivar do entusiasmo missionário da Igreja primitiva, onde todos os membros das comunidades cristãs se sentiam enviados a serviços de evangelização, catequese, serviço dos pobres e das viúvas, doentes, etc. Só no séc. VI desapareceram os ministérios laicais e passámos a ter a fatídica (porque exclusiva) tríade: bispos, padres, diáconos.

2. A esmagadora maioria destes grupos privilegia a acção social na sua acção missionária. Mas essa importância da caridade, da solidariedade e promoção humana estão bem presentes já no mandato missionário de Jesus: Ele não pediu apenas a evangelização pela palavra e o baptismo, mas sim, também e em igual importância, o curar dos enfermos e o expulsar dos demónios. De resto, também a *Ev. Nunt.* lembrou isso recentemente: “entre evangelização e libertação humana existem laços profundos”!

3. Estes grupos são também autenticamente missionários na medida em que assumem o “ir”, o “deslocar-se” – que é uma nota característica e distintiva da missão. Pode ser para longe (Moçambique, Guiné, Brasil) ou perto (Cascais, Aldoar), mas na missão há sempre um “partir”, há sempre uma espiritualidade e prática do êxodo.

4. Volto à questão da solidariedade... Ela é, nos evangelhos, pedra de toque da evangelização e até da salvação (Mt 25, 31-46). Estes grupos assumem, cada vez mais, este carácter de interesse e ajuda a necessitados. Não é necessário ir com pretensões a fazer grandes obras... mas é necessário ir para, realmente, prestar um serviço a quem necessita. Nesse sentido, não se deve ir para a missão apenas ou sobretudo para se ser mais santo, para se enriquecer pessoalmente ou para se encontrar a si mesmo... Vai-se porque se quer ajudar humildemente alguém! Outra coisa é se, no final de uma experiência missionária, se chega à conclusão de que se recebeu mais do que aquilo que se deu (até pela experiência comunitária marcante que em geral se faz na missão...).

5. O espírito de serviço exige a inculturação. A ajuda, como vimos, não tem que se identificar com paternalismo. O serviço missionário é generoso e é humilde. Daí a importância de o preparar bem, impregnando-se do espírito missionário e das características da cultura em que se vai prestar o serviço – o que exige uma boa preparação. Nesse sentido, os grupos de leigos missionários portugueses são um pouco diferentes nas exigências de preparação pré-

missão. Mas há alguns a prestar atenção a requisitos humanos e psicológicos imprescindíveis, há grupos a pedir/exigir dois anos de preparação antes de ir para as missões, há outros a exigir experiências no país de origem e só depois possibilidade de ir para lugares mais longínquos.

Este espírito de serviço desinteressado é visível, até, no integrar de projectos já existentes “in loco”, e em que os protagonistas do desenvolvimento são as comunidades locais. Essa é uma característica não só natural (porque mais fácil), mas também correcta (porque não de fora) da maior parte destes grupos missionários.

6. Conclusão destas notas dispersas de avaliação: o caso das missões é talvez um dos poucos espaços onde se nota um interesse crescente da juventude pela Igreja! Facto que contraria a tendência geral e deslizante para um cada vez maior desinteresse, afastamento e pouca prática de vida eclesial. É, afinal, um “sinal dos tempos”! Sinal visível no número (elevado) de grupos existentes, no lugar que criaram no panorama eclesial português e ainda na sua influência directa em muitas paróquias do país.

III. Desafios para o futuro

Para além da reflexão que pode e deve ser feita por todos os grupos de voluntariado, destaco aqui, telegraficamente, três desafios que me parecem justificados.

1. A consciência do servir... e não do servir-se. As experiências missionárias são empenhamentos sérios porque, antes de mais, há pessoas em jogo, isto é, há necessitados à espera da nossa ajuda. Isso obrigará, portanto, a que se apure cada vez mais a preocupação com o outro na sua necessidade e não a nossa santificação pessoal – como se a missão pudesse ser um meio para nos sentirmos melhor e mais felizes, independentemente do objectivo primordial que é o da solidariedade. Isto obriga também, portanto, a ser bem exigente na formação pré-missão. E, claro, se alguém achar que é demais... pois bem, talvez seja o sinal de que não está mesmo preparado para ir...

2. A questão da pregação explícita. Quase todos os grupos falam de que estão abertos às acções de evangelização querigmática, anúncio evangélico explícito e catequese. Mas nem todos (nem a maior parte) o fazem e nenhum o privilegia. Privilegia-se o social. E está bem... Mas haveria que não esquecer que o testemunho de vida, na missão, atesta um discurso, atesta um anúncio (ainda que não de forma impositiva), até porque em muitos casos (como lembrou João Paulo II no início da R.M.) é nos países com mais carências que também se encontram as menores percentagens de cristãos. Parece-me que esta questão da evangelização explícita poderia ser mais ponderada pelos grupos.

3. Finalmente, o pós-missão. Parece-me ser um grande desafio o elaborar de programas pós-missão, como aliás alguns grupos já o fazem. As experiências missionárias, em si mesmas, têm alto valor. Mas será pena que não passem de umas férias bem passadas... Nesse caso, seriam ilhas pouco significativas na vida daqueles que fazem tais experiências. Um dos grupos, no seu programa, diz isto muito bem com a expressão: “Não ao voluntariado esporádico”. Há que buscar, pois, uma continuidade, uma coerência de vida, tanto nas experiências missionárias concretas como no resto do tempo (o que é contra-cultural: hoje tudo parece ser esporádico e efémero...). De resto, a prova do que acaba de se afirmar é a existência mesmo de um desajustamento e dificuldade de integração, no país de origem, daqueles que regressam dum rica experiência missionária.

Bibliografia

Documentos do Magistério

- CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II**, *Constituições, Decretos, Declarações*, Ed. Apostolado da Oração, Braga 1976.
- CONSELHO PONTIFÍCIO para o diálogo inter-religioso-CONGREGAÇÃO para a evangelização dos povos**, *Diálogo e Anúncio*, In Documentation Catholique 2036 (1991).
- JOÃO PAULO II**, *Carta Encíclica ‘Slavorum Apostoli’*, Ed. Rei dos Livros, Lisboa 1985.
- JOÃO PAULO II**, *Carta Encíclica ‘Sollicitudo Rei Socialis’*, Ed. Rei dos Livros, Lisboa 1988.
- JOÃO PAULO II**, *Carta Encíclica sobre a validade permanente do mandato missionário: Redemptoris Missio*, Ed. Rei dos Livros, Lisboa 1991.
- PAULO VI**, *Exortação Apostólica sobre a Evangelização no mundo contemporâneo: Evangelii Nuntiandi*, Ed. do Secretariado Geral do Episcopado, Lisboa 1975.
- SECRETARIADO para os Não-Cristãos**, *Diálogo e Missão*, Vaticano 1984.

Obras

- AGIRREBALTZETEGI, P.**, *Configuración Eclesial de las culturas*, Univ. Deusto, Bilbao 1976.
- AZEVEDO, M.**, *CEBs e Inculturação da fé*, Loyola, S. Paulo 1986.
- BARBOSA, A.**, *A Nova Evangelização*, Paulinas, Lisboa 1994.
- BOFF, L.**, *A vida religiosa e a Igreja no processo de libertação*, Vozes, Petrópolis 1989.
- BIMWENYI, O.**, *Discours théologique négro-african*, Pres. Africaine, Paris 1981.
- BOXER, C.R.**, *A Igreja e a expansão ibérica (1440-1770)*, Ed. 70, Lisboa 1981.
- BUENO, E.**, *La Iglesia en la encrucijada de la misión*, Ed. Verbo Divino, Estella 1999.
- CARRIER, H.**, *Evangile et cultures*, Mediaspaul, Paris 1987.
- CHENU, B.**, *Théologies chrétiennes des tiers mondes*, Le Centurion, Paris 1987.
- COMBLIN, J.**, *Teologia da Missão*, Vozes, Petrópolis 1983.
- CONGAR, Y.**, *Ensaio ecuménicos*, Verbo, Lisboa 1984.
- DELACROIX, S.**, *Histoire universelle des missions de l'Eglise*, Ed. L'Acanthe, Monaco, 1956, vols. I e II.
- DELUMEAU, J.**, *As grandes religiões do mundo*, Presença, Lisboa 1997.
- DUPUIS, J.**, *O Cristianismo e as Religiões*, Loyola, S. Paulo 2004.
- DUQUOC, C.**, *Jesus – homem livre*, Paulistas, Lisboa 1974.
- ELA, J.-M.**, *Le cri de l'homme africain*, L'Harmattan, Paris 1980.
- ESQUERDA BIFET, J.**, *Espiritualidad misionera*. BAC, Madrid, 1979.
- ESQUERDA BIFET, J.**, *Evangelizar hoy*, Atenas, Madrid, 1987.
- ESQUERDA BIFET, J.**, *El cristianismo y las religiones de los pueblos*, BAC, Madrid 1997.
- FRAGOSO, A.**, *Evangelho e problemática social*, Ed. Paisagem, Porto 1970.
- GALILEA, S.**, *Religiosidad popular y pastoral*, Cristiandad, Madrid 1980.

- GIBELLINI, R.**, *Itinerarios de la teología africana*, Ed. Verbo Divino, Estella 2001.
- HAMMAN, A.**, *A vida quotidiana dos primeiros cristãos*, Livros do Brasil, Lisboa s/d.
- KROEBER, A.-KLUCKHOHN, C.**, *Culture: A critical review of concepts and definitions*, Peabody Museum, Cambridge-Massachusetts, 1952.
- LANGA, A.**, *Questões cristãs à Religião Tradicional Africana-Moçambique*, Ed. Franciscanas, Braga 1984.
- LUNEAU, R., ELA, J-M.**, *Voici le temps des héritiers*, Karthala, Paris 1982.
- MESTERS, C.**, *Curso Bíblico*, Paulistas, Lisboa 1983.
- MULLER, K.**, *Teología de la misión*, Ed. Verbo Divino, Estella, 1988.
- NEILL, S.**, *A History of Christian Missions*, Penguin Books, Harmondsworth 1964.
- NUNES, J.**, *Pequenas Comunidades Cristãs - o ondjango e a inculturação da fé em África-Angola*. UCP, Porto, 1991.
- ODESSO, G.**, *Biblia e religione*, Urbaniana Univ.Press, Roma 1998.
- PIERIS, A.**, *Liberación, inculturación, diálogo religioso*, Ed. Verbo Divino, Estella 2001
- POLICARPO, J.**, *Evangelização, anúncio de liberdade*, Multinova, Lisboa 1975.
- PIVOT, M.**, *Un nouveau souffle pour la mission*, Ed. L'Atelier, Paris 2000
- POUPARD, P.**, *Iglesia y culturas*, Edicep, Valencia 1988.
- ROUSSET, P.**, *Histoire des croisades*, Payot, Paris 1978.
- SANTOS, A.**, *Teologia sistemática de la misión*, Ed. Verbo Divino, Estella 1991.
- SENIOR, D., STUHLMUELLER, C.**, *Biblia y Misión*, Ed. Verbo Divino, Estella 1985.
- SEUMOIS, A.**, *Fé, Religiões e Culturas*, Ed. Missões, Cucujães 1997.
- SILVA REGO, A.**, *Curso de Missionologia*, Agência Geral do Ultramar, Lisboa 1956.
- TEISSIER, H.**, *La mission de l'Eglise*, Desclée, Paris 1985.
- TESTA, E.**, *La missione e la catechesi nella Bíblia*, Paideia, Roma 1981.
- TILLICH, P.**, *Théologie de la culture*, Ed. Planète, Paris 1968.
- VV.AA.**, *A los diez años del Decreto Ad Gentes: Estudios de Misionología – I*, Ed. Aldecoa, Burgos 1976.
- VV.AA.**, *La misionología hoy*, Ed. Verbo Divino, Estella 1987.
- VV.AA.**, *Dictionnaire oecuménique de missiologie*, Cerf/CLE, Paris 2001.
- VV.AA.**, *Inculturação da fé*, Vozes, Petrópolis 2001.
- VV.AA.**, *Actas do Simpósio sobre a Missionaçã*, Ed. OMP, Lisboa 2004.

Artigos e Revistas

- ALÉM-MAR**, *As religiões e a paz*, nº566(2008).
- AMALORPARVADASS, D.**, *Evangelización y cultura*, Concilium 134 (1978), pp.80-94.
- BERNON, M.**, *Persistence visible et invisible de la religion traditionnelle*, Foi et Développement 129-130 (1985).
- COMMUNIO**, *Jesus Cristo e as Religiões*, 3/2007.
- CONGAR, Y.**, *Christianisme comme foi et comme culture*, Evangelizzazione e culture, Roma 1976, pp.83-103.
- COTHENET, E.**, *Mission dans l'écriture*, Dictionnaire de Spiritualité, Paris 1980, t.X, cols. 1349-1370.

- DOMINGUES, B.**, *Verdades e ambiguidades da inculturação missionária*, Igreja e Missão 124-125 (1984).
- ECHEVERRÍA, J.**, *Misión y liberación en Africa*, Misiones Extranjeras 103 (1988), p.9-29.
- ELA, J-M.**, *Ambiguités de la mission*, Lumière et Vie 137 (1978), p.17-32.
- ELA, J-M.**, *Le motif de la libération dans la théologie africaine*, in Les Nouvelles Rationalités Africaines, vol.2, 5(1986), p.37-51.
- ESLIN, J.C.**, *La cultura*, in Iniciación a la práctica de la teología-V, Cristiandad, Madrid 1986.
- FLOREZ, S.F.**, *Religión y inculturación*, Biblia y Fe, 37 (1987), p.21-48.
- FROHNES, H.**, *Análisis histórico-crítico de la misión*, Concillum 134 (1978), p.18-30 .
- GEFFRÉ, C.**, *Mission sans frontières*, Spiritus 112 (1988), p.315-324.
- GEORGE, A.**, *The process of inculturation: steps, rules, problems*, Kerygma 50 (1988), p.93-113.
- HERNANDEZ, A.S.**, *Actividad misionera y culturas indígenas en el Decreto Ad Gentes*, in Evangelizzazione e culture, Roma 1976, pp.25-57.
- IZCO, J.A.**, *Qué misión quiere la Biblia? Raíces bíblicas de la misión Cristiana*, Misiones Extranjeras 97-98 (1987).
- NUNES, J.**, *A teologia da libertação em África*, Communio 5/1988, p.469-474.
- NUNES, J.**, *As sucessivas teologias da missão em África*, Actas do Congresso Internacional de História, vol.IV, UCP, Braga 1993, pp.477-487.
- OMNIS TERRA**, *Missionários 'Fidei Donum'*, Ano XIII, n.121/2007.
- POUPARD, P.**, *Théologie de l'évangélisation des cultures*, Stromata 3-4(1985), pp.277-299.
- RIO, I.**, *Dialogo entre cultura y fe*, Biblia y Fe 37 (1987), pp.49-89.
- ROELANDT, R.**, *Culture et foi*, Telema 17 (1979), pp.29-37.
- ROEST CROLLIUS, A.**, *What is so new about inculturation?*, Gregorianum 59 (1978), pp.721-738.
- SALAS, A.**, *Inculturación y liberación*, Biblia y Fe 37(1987), p.106-146.
- SILVA, A.**, *Missão e missionologia pós-colonização*, Brotéria, 125 (1987), p.302-323.
- SPIRITUS**, *Avec les pauvres*, n. 111(1988).
- SUESS, P.**, *Inculturação e Libertação*, Vozes 3/1986, pp.5-13.
- THION, P.**, *Des missions a la mission*, NRTh 107/1985, pp.520-536; 698-721.
- TORRES QUEIRUGA, A.**, *Inculturación de la fe*, in FLORISTÁN, C. - TAMAYO, J., *Conceptos Fundamentales de Pastoral*, Cristiandad, Madrid 1983, p.471-480.