



Tradições, transições e transformações: missão além de *ad gentes*

*Traditions, transitions and transformations:
the mission beyond ad gentes*

Joachim Andrade*

Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, PR, Brasil

Resumo

A *Missio Dei* — tradicionalmente entendida como o sair amoroso de Deus para além de Si, rumo à Criação — representa a origem de toda missão, em movimento de saída de uma cultura para a outra, de um lugar para o outro. Esta saída em missão inspira-se, pois, no próprio Deus Uno e Trino, que Se comunica na pessoa de Jesus, sua Palavra enviada, donde nasce posteriormente a missão da Igreja. Ao longo da história, este envio foi compreendido pela Igreja como uma *tradição* a ser preservada e aplicada na ação missionária. Conforme a época, região e cultura essa tradição sofreu modificações, possibilitando as transições necessárias para readequar o propósito da missão, especialmente “ad gentes”. Sucedem-se os períodos apostólico, monástico, mendicante, dos Descobrimentos e Modernidade. Após o Concílio do Vaticano II, a missão passou por

*JA: Doutor em Ciências da Religião, e-mail: joachimandrade@terra.com.br

novas mudanças, com valorização do diálogo inter-religiosos e intercultural: passou-se da missão “*ad gentes*” para a missão “*inter gentes*”, com novos rumos e interlocutores.

Palavras-chave: Missão *ad gentes*. Missão *inter gentes*. Igreja Católica. Trindade.

Abstract

The Missio Dei – traditionally understood as divine moving toward the Creation – is the origin of every mission, moving from oneself to the other, from one culture to another and from one place to another. For this move, the inspiration comes from God himself when He decides to move and communicate in the Creation, in the person of Jesus, from who begins the Church mission. Throughout the history of the Church, this type of moving was understood as tradition, which should be preserved and applied in missionary activity. But we know, as per the times, regions and culture, the tradition suffered modifications enabling the transitions required to suit the purpose of the mission, specially “ad gentes”. There were different periods: apostolic, monastic, mendicant, Discovering of new world and Modernity. After the 2nd Vatican Council, the mission underwent new transformations pointing to new concepts from “ad gentes” to “inter-gentes”, emphasizing new directions as inter-religious and inter-cultural dialogue.

Keywords: Mission *ad gentes*. Mission *inter gentes*. Catholic Church. Holy Trinity.

Introdução

Passados mais de 50 anos do grande evento do Concílio Ecumênico do Vaticano II, ainda sentimos as esperanças e inquietações debatidas na ocasião, em face dos novos rumos e horizontes da missão. Do Concílio, nos vem a frase enfática do Decreto *Ad Gentes*: “A Igreja peregrina é por natureza missionária; pois ela se origina da missão do Filho e da missão do Espírito Santo, segundo o desígnio de Deus Pai” (*Ad Gentes* n. 2). Essa afirmação mudou todo o conceito de missão, com os novos ventos trazidos pelo Concílio a arejar a teologia e a metodologia missionária, remodelando

sua forma tradicional considerada, por muitos, como infalível. Essa realidade se mostra no curso dos modelos missionários de antes e depois do Concílio, sendo mais visível hoje num mundo em mudanças globais. A Igreja precisa ampliar sua capacidade de escuta, acolhendo as múltiplas vozes das Igrejas Locais, para responder às inquietações suscitadas pela realidade contemporânea — como o mesmo Vaticano II recomendou, ao exercitar esta escuta universal em suas seções e deliberações. Ademais, a voz do Concílio ainda se faz ouvir! Por outro lado, mais recentemente,

[...] as mudanças demográficas mundiais, devido a muitos fatores, tais como migração, busca de asilo e as questões relacionadas mudaram o contexto geográfico e cultural da missão da Igreja. Um fator associado é a mudança da influência e pertença cristã do Norte para o Sul e o leste. Este tem de exercer um impacto formativo no modo de pensar e praticar a missão da Igreja (KAVUNKAL, 2016, p. 9).

Com tal cenário em mente, desenvolvemos neste artigo uma reflexão de três focos distintos: retomar o objetivo originário da tradição missionária da Igreja, desde a Trindade; apresentar as transições missionárias sofridas ao longo dos séculos, com seus modelos; e, por fim, considerar as transformações ocorridas depois do Concílio do Vaticano II, que tem levado à passagem da missão “*ad gentes*” para a missão “*inter gentes*”, marcada pelo encontro e pelo diálogo.

Tradições

Tratando do propósito original da tradição missionária da Igreja, entende-se que a missão, antes de tudo, é uma obra de Deus — *Missio Dei*. Ela é tradicionalmente entendida como *o sair de si para o outro* na perspectiva do Deus Criador e Salvador. Esta saída na direção do outro constitui o movimento missionário, também expresso como sair de uma cultura para outra, ou sair de um lugar para outro, estabelecendo assim um diálogo de salvação entre sujeitos que se encontram. Se alguém perguntasse por que sair, a resposta espontânea por parte dos missionários seria: para pregar a boa nova de Jesus. Foi com tal inspiração que a Igreja

Cristã cresceu a partir de Pentecostes, com a proclamação apostólica do Evangelho vivo ainda hoje, em ato de missão.

Missão como projeto da Santíssima Trindade

A discussão sobre a Santíssima Trindade não era a maior preocupação dos cristãos primitivos; o que eles buscavam eram os caminhos de evangelização apresentados por Jesus e seus discípulos, como comunidade enviada por Ele mesmo, sob a ação do Espírito Santo (cf. Mt 28,19-20; Jo 20,21-22). A discussão teológica e dogmática a respeito da Santíssima Trindade deu-se após três séculos de martírio e na clandestinidade dos cristãos, posteriormente ao *Edito de Milão* (313 d.C.), considerado um Editto de Tolerância, que reconheceu o cristianismo no interior do Império Romano, como uma religião entre outras. Depois disso, o cristianismo acumulou diversos privilégios: assumiu o lugar do poder; introduziu o domingo cristão no calendário do Império (321 d.C.); o imperador romano recebeu o título de *pontifex maximus* (375 d.C.) que, em seguida, passou aos Bispos de Roma, cuja qualificação de Sumo Pontífice continua até os dias de hoje. Voltemos, pois, ao tema em foco.

A missão como projeto ou obra da Santíssima Trindade é o resultado de uma longa evolução e discussão em torno da própria Trindade, princípio da criação, salvação e santificação do cosmos e da humanidade. Esta noção resume-se, em última instância, às palavras de João: “Deus é amor” (1Jo 4,16). O amor divino não se restringe ao Ser de Deus de modo auto referido ou narcísico; mas comunica-se do Pai para o Filho, no Espírito Santo, e transborda dos Três para fora, em amor. Vai da Criação à Revelação que a Trindade faz de Si, anunciando uma boa nova de comunhão para a humanidade (cf. Gn 1,26-28; Êx 3,6-9; Jo 1,14; 3,16-17; Gl 4,6; 1Jo 4,9-10). Em linhas breves, é nesta saída de Si para encontrar-se com a criatura que se inscreve toda a História da Salvação. Este Deus *em saída* não é solitário nem estático, mas solidário e dinâmico, como adverte a tradição cristã já em Tomás de Aquino, que, em sua coletânea de teses reunidas na *Summa theologiae*, compreendeu a Deus como “ato puro” (*Suma Teológica* I, q. 2, art. 3). A evolução da noção trinitária de Deus nos serve para afirmar que,

em sua profunda identidade, Deus é uma relação, uma comunhão, um dar-Se em amor — pois o amor em Deus não é um afeto, mas constitui sua ontologia (cf. Jo 3,16-17; 1Jo 3,16 e 4,16-17). Bevans e Schroeder (2016, p. 26), comentando um texto de Leonardo Boff, dizem que

no início mais remoto [da vida trinitária], a comunhão prevalecia. Essa vida em comunhão se revela na criação, na cura e na santificação, chamando toda a criação, de acordo com sua capacidade, para Si, ordenando que esta criação siga adiante e reúna ainda mais pessoas nesse movimento.

Encontramos diversas imagens para ilustrar o mistério do Deus Uno e Trino. Renato Gnata (2015), mencionando o teólogo Gisbert Greshake, fala do significado do número três e a Trindade:

O número “três” opõe-se ao número “um”. “Um” significa a solidão, sendo fechado em si mesmo. O número “três” opõe-se, também, o número “dois”. O número “2” significa separação e exclusão (eu não sou você!), ou narcisismo (você é para mim). Portanto, o número “três” supera a solidão e o fechamento em si mesmo, bem como a separação/exclusão e qualquer forma de narcisismo, vinculando os dois juntos em comunhão. Dessa forma, unidade e diversidade compõem a unidade da comunhão. Tal comunhão é o Deus Uno e Trino¹.

A misteriosa relação entre as três Pessoas divinas deu origem à compreensão de que Deus é comunhão, ou pericorese — donde podemos concluir que também a missão se realiza como relação e interlocução.

As primeiras polêmicas doutrinárias sobre a Santíssima Trindade que foram relevantes para a compreensão de missão, formaram-se torno da Encarnação do Verbo divino em Jesus, nos primeiros Concílios como o de Niceia (325 d.C.), de Constantinopla (381 d.C.) e de Calcedônia (451 d.C.). Conforme aponta Suess (2007, p. 49):

As respostas eclesiais às perguntas: “Quem é Deus?”, “Quem é Jesus Cristo?” e “Quem é o Espírito Santo?” estavam e estão interligadas. É crucial para o anúncio, para a motivação, para a finalidade e para a relevância

¹ Citação de Renato Gnata, quando de sua conferência no *Congresso sobre a Interculturalidade e Missão*, organizado pela Congregação dos Missionários do Verbo Divino em Roma, Itália, no dia 23 de janeiro de 2015. Anotação nossa, com licença do autor.

da missão. Portanto, a reflexão sobre a missão há de começar sempre com as duas perguntas “Quem é Deus?” e “Em quem acreditamos?” Celebramos e assumimos esse Deus?”.

Nos questionamentos e nas respostas sobre o Deus Uno e Trino encontramos certo entrelaçamento do dogma trinitário com a eclesiologia, ao modo de aproximações à Trindade como *arché* (princípio) da Missão e também da Igreja, valorizando a analogia da fé ao tratar de um mistério inesgotável que ocupa a relação entre a criatura e o Criador. É nesse contexto de compreensão teológica que atingimos um nível mais íntimo de cada uma das dimensões da Santíssima Trindade como fonte da missão. Vejamos.

a) **Deus-Pai como fonte da missão**

A missão está intimamente ligada a Deus; portanto falar de Deus, a princípio, é falar da missão em sua nascente, em seu desígnio gerador. Com efeito, a missão nasce da iniciativa do amor de Deus, Uno e Trino. O conceito *missio Dei* proclama o amor gratuito de Deus e sua generosa e não manipulável Presença no mundo: Deus é amor e, como tal, exerce sua soberania amosoramente. Tudo parte ou começa com a afirmação de São João, acima mencionada: “Deus é amor” (1Jo 4,8). E como sinaliza Suess (2007, p. 50), “se Deus é ‘amor’, Ele não pode ser ‘solidão cerrada’. Dizer ‘Deus é amor’ significa dizer ‘Deus é relação’. Transbordar, comunicar e relacionar são características do amor, independentemente de uma finalidade posterior”.

O amor de Deus é gratuito, mas não contingente, buscando sempre a face da criatura na situação histórica e concreta da humanidade pecadora e caída, necessitada da bússola da verdade — ou dizendo teologicamente, da Revelação divina. O amor de Deus não opera como afeto, mas com efeito, em si mesmo criador e renovador, direcionado a reverter a desintegração humana causada pelo pecado e, por conseguinte, a reintegrar a humanidade na vida plena que é o Reinado de Deus, numa perspectiva integral: pessoal e comunitária, histórica e escatológica. Utilizando uma linguagem clara e objetiva, Tonete (2017, p. 14) afirma que:

por meio das ações e “falas de Deus”, Ele está presente no meio do povo e “visita a terra constantemente”, é muito próximo. Desde o início da sua

criação, Ele vem até suas criaturas e se importa com elas. Ora ele desce para corrigir, ora para ensinar, mas, sobretudo, para libertar e para relacionar-se com seu povo. O Deus bíblico é um Deus que expressa sentimentos, tem sentidos, com olhos, ouvidos, boca e pernas, por isso pode descer.

Assim, percebemos que *Deus desce* — sai da esfera distante de sua Infinita majestade — e vem para junto dos humanos na História, com objetivo claro e concreto de dar-se a conhecer, de dar-se à comunhão. Aqui está a iniciativa divina que afirmamos como *missio Dei*, ou saída de Deus para um encontro com a humanidade. Segundo ressalta o Decreto *Ad Gentes* do Concílio Vaticano II (*Ad gentes* n. 2), Deus Pai se apresenta como uma fonte vivificante do amor, que livremente cria o mundo e chama a humanidade em particular, para compartilhar na plenitude da vida divina. Ele age assim, generosamente, sem nunca cessar de elargir sua divina bondade na história (cf. *Ad gentes* n. 3); e o faz em dinâmica trinitária: do Pai (fonte), pelo Filho (sua palavra), no Espírito Santo (seu sopro vivificante) como dito em *Ad Gentes* n. 2-4. A *missio Dei* desvela a preocupação do próprio Deus pela humanidade, Sua fidelidade e misericórdia que marcam a divina presença entre nós por meio do *Logos* encarnado, Jesus Cristo (cf. Jo 1,14).

b) **O Filho, missionário enviado do Pai**

A missão é a atividade de Deus, que se dá em comunicação e ato salvífico em seu Verbo (*logos*), feito carne na pessoa de Jesus de Nazaré, marcando presença na história. Entendemos essa encarnação como descida ou vinda do próprio Filho de Deus à humanidade, no seio da Virgem Maria. Como destacam Bevans e Schroeder (2011, p. 287):

O envolvimento de Deus na história tornou-se concreto em Jesus de Nazaré. Através dele, Deus é revelado, não como interferência na vida humana e limitando a liberdade humana, mas como um chamamento de pessoas para a vida maior e mais abundante. Como verdadeiramente divina e verdadeiramente humana.

O Decreto *Ad Gentes* n. 3 também aponta que:

Jesus Cristo foi enviado ao mundo como verdadeiro mediador entre Deus e os homens [...] cheio de graça e verdade (Jo 1,14), é feito chefe da nova humanidade. Com o fim de tornar os homens participantes da natureza divina, o Filho de Deus fez-se verdadeiro homem. Mais, Ele que era rico tornou-se pobre por nós, para que, por Sua pobreza nos enriquecêssemos. O Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a vida em redenção por muitos, isto é, por todos.

A missão do Filho é nada mais do que resgatar a humanidade — em sua dignidade original de “imagem Dei” — assumindo nossa plena condição humana, com suas dores e limites, exceto o pecado — revelando o Pai e elevando todas as gentes à plenitude da vida em Deus (cf. Jo 1,14; Hb 4,15; Ef 1,7-10). O evangelista João explicita, numa passagem sintética, que a encarnação do Verbo nos abriu o caminho pelo qual temos acesso a Deus: “Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida. Ninguém vai ao pai senão por mim” (Jo 14,6). Não há mais duas ordens de realidade — humana e divina, apartadas — mas um radical *diálogo de salvação* estabelecido pela Palavra entre nós, uma relação entre o divino e o humano. Na percepção de Tonete (2017, p. 47):

O verbo encarnado é a autêntica e plena revelação de Deus, e sua história se apresenta como verdadeira história de Deus habitando entre a humanidade, como o Senhor da história. [...] A novidade da revelação bíblica consiste no fato de Deus se dar a conhecer no diálogo que deseja ter conosco. A Constituição *Dei Verbum* tinha exposto esta realidade, reconhecendo que Deus invisível na riqueza do seu amor fala aos homens como a amigos e convive com eles, para os convidar e admitir à comunhão com ele.

Assim, a missão do Filho assinala a presença divina em meio à humanidade — Emanuel, Deus-Conosco — como Palavra e Mediador da salvação que vive como nós e caminha com o Povo de Deus peregrino (cf. *Ad gentes* n. 3; *Gaudium et spes* n. 22).

c) **O Espírito Santo, protagonista da missão**

A missão do Espírito Santo se caracteriza pelo derramamento da Vida e da Unção sobre *toda carne* (At 2,14-18), estabelecendo um povo de profetas, vivificando a humanidade, gerando comunhão, confirmando

os discípulos no seguimento de Jesus, como aconteceu no caso do apóstolo São Paulo; encorajando os cristãos no martírio, como aconteceu no caso de Estêvão. O Espírito Santo esteve presente em todos os momentos da História, tanto no Antigo quanto no Novo Testamentos, tendo Pentecostes como ponto-alto de sua manifestação. Podemos dizer, comparativamente: se a bibliografia de Jesus são os evangelhos, a bibliografia do Espírito Santo é toda a Bíblia, desde as primeiras linhas, quando “o Espírito de Deus pairava sobre as águas do abismo” (Gn 1,2), até a aspiração escatológica do Pneuma e da Igreja que convidam o Esposo para a última vinda, à conclusão do *Apocalipse* (Ap 22,17-21).

Com seu Sopro (símbolo de poder criador e renovador), o Espírito Santo inspirou as Escrituras e educou seus intérpretes. Nas distintas etapas da história bíblica há referências a Ele, demonstrando sua presença vivificante e renovadora: “O Espírito de Deus pairava sobre as águas” (Gn 1,2), “Envias teu Espírito e [os seres] são criados, e assim renova a face da terra” (Sl 104,30), “Sobre ele pousará o Espírito do Senhor” (Is 11,2). Percebemos a participação do Espírito Santo na criação e no curso da história salvífica: toda a beleza da criação e sua contínua renovação é atribuída ao Espírito de Deus.

No Novo Testamento, entre muitas referências, encontramos textos que explicitam o protagonismo missionário do Espírito Santo. Maria concebeu seu filho Jesus, Palavra de Deus, redentora do mundo, pela força do Espírito Santo (cf. Lc 1,35); o mesmo Espírito guia Jesus no início de sua missão (cf. Lc 4,14); manifesta-se sobre Jesus por ocasião de seu batismo no Jordão, confirmando-o como o Bem-Amado do Pai (cf. Lc 3,22). Nele foi ungido o Messias, para discernir e assumir decididamente a finalidade de sua missão, citando o livro do profeta Isaías:

O Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me consagrou com a unção, para anunciar a boa notícia aos pobres, enviou-me para proclamar a libertação aos presos e, aos cegos, a recuperação da vista; para libertar os oprimidos e para proclamar um ano da graça do Senhor (Lc 4, 18-19).

Na festa de Pentecostes — com o Espírito Santo derramando-se como fogo e capacitando os discípulos a “falar em outras línguas” (At 2,4) — a Igreja iniciou a sua missão, inspirada pela “força do alto” (Lc 24,49).

Crer no Espírito Santo é, em síntese, professá-lo e experimentá-lo como “Senhor que dá a vida” (*Credo de Constantinopla*, 381 d.C.).

O Espírito Santo corrobora o agir salvador de Cristo “a fim de que, interiormente, operasse sua obra e propagasse a Igreja” (AG n. 4): ele confirma, dá continuidade e faz o projeto do Pai com o Filho, desde os tempos antigos até os nossos tempos, animando a saída missionária da Igreja em missão:

O Espírito não conduziu a Igreja somente no passado, mas ele está conduzindo hoje por meio da realidade do povo, da Palavra de Deus, de líderes como o Papa Francisco, que pede para que sejamos “uma Igreja em constante saída”; que estejamos atentos à descida do Espírito até nós, pois ele desce dentro, mas também fora da igreja, desce e sobe onde quer [cf. Jo 3,8] (TONETE, 2017, p. 79).

Assim percebemos que a presença de Deus no mundo, por meio de Jesus Cristo e do Espírito Santo, não deve ser compreendida como deslocamento ou parcelamento de Deus. Há que contemplar o agir salvador de Deus trinitariamente: Deus Uno e Trino atua e comunica-se em todos os momentos da História da Salvação, tanto na pessoa de Jesus como na do Espírito Santo — *Palavra (Logos)* e *Sopro (Pneuma)* do Pai. Mais que isso: a relação entre as Pessoas divinas na Trindade, em comunhão e saída amorosa, caracteriza também o modo de Deus estar presente à humanidade em todos os tempos e contextos.

Transições

As transições são inevitáveis no campo da missiologia, com tantas variações étnicas, religiosas e culturais. Configuram-se de muitos modos, como novas tradições, novos paradigmas ou novos percursos. Em geral, no campo da missão, as transições ocorreram ao longo dos séculos conforme períodos históricos, quadros políticos e culturas. Em face disto, a Igreja construiu seus próprios modelos para propagar a mensagem de Jesus, manter a fidelidade à tradição herdada e ao mesmo tempo introduzir elementos novos. Da *plantatio ecclesiae* às práticas mais inculturadas, nota-se que a Igreja nunca parou de realizar sua missão, semelhante ao rio — no imaginário oriental — que vira

e gira no percurso acidentado até o mar: a mesma formação geográfica que o obstaculiza, também o impulsiona, deixando para trás imensas áreas férteis para agricultura e outras, propícias ao comércio. Assim acontece com a Igreja em missão: forma e é formada pelos contornos culturais e históricos dos territórios missionados, por onde passa.

Neste percurso, em termos de História, já vão dois mil anos de caminhada, iniciando-se especificamente com os primeiros cristãos. Estes organizaram-se depois da separação clara com a comunidade judaica, consolidada a partir de 85 d.C., com o Concílio de Jâmnia (Antioquia): os judeus tradicionais e os judeus seguidores de Jesus se destacam, resultando no nascimento oficial da *Ecclesia*², cada vez mais distinta da Sinagoga. Sem encontrar nenhuma possibilidade de se estabelecerem no lugar de origem devido à perseguição dos judeus tradicionais, os seguidores de Jesus — que, ainda que fossem judeus, foram chamados de “cristãos”, isto é, “adeptos do Messias” (At 11,26) — partiram em quatro rumos diversos, como apresenta Andrade (2017, p. 81):

O primeiro para Roma, caminho escolhido por Pedro e Paulo; o segundo caminho escolhido pela maioria dos apóstolos foi rumo à Ásia Menor e, posteriormente, ao leste europeu e à Rússia; o terceiro foi em direção ao norte da África, o mundo mediterrâneo, chegando até o Marrocos e, mais tarde, ocuparam Portugal e Espanha. E, por fim, o caminho do extremo Oriente, escolhido por São Tomé e Bartolomeu.

Nessa tentativa de buscar meios, caminhos e lugares para a pregação do Evangelho, os primeiros cristãos descobriram o seu espírito missionário. Bevans e Schroeder (2011, p. 73) observam: “A história da missão, os movimentos da cultura e da história da teologia se cruzam, e, dependendo

² Alguns missiólogos, como Karl Rahner, destacam o profundo desdobramento teológico realizado pelos seguidores de Jesus no Concílio de Jerusalém (49 d.C.), quando o cristianismo passou de uma simples seita judaica a uma religião greco-romana dos gentios (BEVANS; SCHROEDER, 2011, p. 74). Isso engatilhou o longo processo que, por fim, levou Paulo a deixar Jerusalém rumo a Roma. O que deve ser notado é que o Templo de Jerusalém ainda estava intacto, mesmo havendo tumulto contra Roma na região. A comunidade cristã consolidou sua atitude de saída missionária somente depois de ter vivido na diáspora, aproximadamente 15 anos após a destruição do Templo de Jerusalém. Tal ação missionária externa tem um de seus precisos lugares em Antioquia da Síria. O conflito entre os judeus tradicionais e os judeus seguidores do Messias Jesus causou a separação entre esses dois grupos, dando a origem à expressão “igreja em diáspora” ou, como dizemos recentemente, “igreja em saída”.

da maneira que eles se cruzam, vários modelos de missão podem ser apresentados”. Missiólogos como Bosch (2002) e Bevans (2011) apresentam as etapas distintas da ação missionária, que podemos simplificar em seis, para visualizar as transições sofridas pela missão em seus tempos distintos.

Em cada uma, como afirma Bosch (2002, p. 228), “a partir de seus próprios contextos, debateram-se com a questão: o que é a fé cristã e, por implicação, o que a missão cristã significava para eles. É supérfluo dizer que todos acreditavam e sustentavam que sua compreensão da fé e da missão da Igreja era fiel ao intento divino”. Isso nos ajuda a perceber como a Igreja interpretou e desenvolveu a missão ao longo dos séculos.

a) **A missão nos primeiros três séculos (100-301 d.C.)³**

O período apostólico — que podemos comparar ao que seria a infância da missão cristã — era de muito vigor, em que o cristianismo parece ter crescido rapidamente na Ásia Menor e também na região oriental do Império Romano. Foi uma passagem do mundo hebreu ao mundo greco-romano, em territórios do helenismo. Como naquela época havia diversas comunidades judaicas em diáspora, os cristãos se beneficiaram disso para saírem e se estabelecerem em novos lugares da missão. É interessante notar que a missão sempre seguiu as rotas comerciais, sobretudo no Oriente, atravessando as culturas da Ásia Menor, até chegar à distante Índia.

Sabemos que nos primeiros três séculos o cristianismo estava à sombra do Império Romano; esta situação política teve forte influência na organização do cristianismo primitivo. Apesar das restrições imperiais, podemos identificar nisto uma dupla vantagem para a difusão da doutrina cristã.

Por um lado, a boa notícia viajou, rapidamente, porque a *Pax Romana* forneceu uma situação de relativa estabilidade e paz, uma excelente rede de estradas e do comércio; e a língua do comércio e da comunicação era o grego, pelo menos entre pessoas educadas. Por outro lado, embora tenha tido

³ Demarcamos o ano 301 como conclusão do período, pois neste ano a Armênia oficialmente se declarou cristã, pouco tempo antes do imperador de Roma, Constantino.

muitas vezes tolerância religiosa básica, este período foi marcado pela perseguição aos cristãos (BEVANS; SCHROEDER, 2011, p. 80).

Era o período do martírio e da clandestinidade; a vida dos cristãos se reduzia aos ambientes das casas e, especificamente, às catacumbas, como em Roma, ou às periferias das grandes cidades. Podemos dizer que a missão era de sobrevivência em face das grandes perseguições. Assim, a vivência do testemunho e a elaboração da espiritualidade ocuparam o foco principal da difusão da boa nova. Também observamos que houve, no movimento missionário, uma passagem da cultura da aldeia da Palestina para a cultura da *polis* greco-romana. A igreja transitava da zona rural à urbe: “Esse movimento tinha atravessado de fato a divisão fundamental da sociedade do Império Romano, que entre a população rural e os moradores da cidade e os resultados foram provar a glória do momento” (BEVANS; SCHROEDER, 2011, p. 81).

Além disso, no campo da teologia houve uma eventual transição da ideia apocalíptica — crença na iminente vinda de Jesus do período apostólico — para uma escatologia estendida, que acreditava no céu futuro e na eternidade. Neste período identificamos alguns modelos de presença missionária: o modelo de testemunho elaborado no Império Romano pelos cristãos que viviam na periferia de Roma, de um lado; enquanto que na Ásia Menor e na África do Norte, os primitivos monges cristãos elaboraram um modelo mais ascético. Esses monges, chamados Padres do Deserto, viviam na simplicidade, longe das atividades cotidianas de grandes cidades, em ajuntamentos básicos. Sua postura sóbria evidenciava uma crítica aos modos urbanos de viver, especialmente quando o cristianismo se tornou uma religião aceita pelo Império, levando ao relaxamento do testemunho. Neste sentido, a vida ascética dos Padres do Deserto sucedeu o martírio e tornou-se referência importante para a espiritualidade e a moral das comunidades cristãs, da Síria ao Egito.

b) Missão e movimento monástico (313-907 d.C.)

Como acenado acima, após três séculos de martírio e clandestinidade dos cristãos, o cristianismo começou a apresentar mudanças. Com o Edito de Tolerância (Edito de Milão) em 313 d.C., o cristianismo foi oficialmente reconhecido. Deu-se a transição de uma religião de minoria

a religião oficial e largamente professada no interior do Império Romano. É interessante observar que houve uma mudança histórica do paradigma da missão, principalmente do mundo romano: o foco de cristianização passa do mundo mediterrâneo para os povos germânicos, mais à borda do Império, e daí para toda a Europa. A transição dá-se ainda com a transferência da capital do Império Romano, de Roma para Bizâncio, que veio a chamar-se Constantinopla, a Polis de Constantino. Foi a forma de manter a administração dos dois lados do Império, o oriental greco-bizantino, e o ocidental romano-germânico. Mais uma vez, notamos câmbios teológicos e missiológicos no campo da difusão do evangelho.

Neste período nasce o movimento monástico na tradição cristã, que é um dos elementos de suma importância na era patrística (cristianismo Ocidental particularmente) e também na tradição ortodoxa (cristianismo Oriental). A dimensão monástica de expressão universal — como no Hinduísmo e no Budismo — adquire uma feição cristã, com monges focados na oração, no trabalho e na ascese, fortemente centrados na Palavra de Deus. Buscam a santidade, como indivíduos e comunidades, em diferentes regiões geográficas; retiram-se das cidades para viver em profunda comunhão com Deus. Esta opção de vida incidiu na dinâmica missionária: as regiões férteis favoreciam a ida dos monges para as florestas (como nos vales europeus); ao passo que as regiões semiáridas, sua ida para as montanhas no deserto (como nos desertos da Turquia e Egito) — sendo que as duas regiões eram lugares de desenvolvimento de alto grau de asceticismo e mística.

Aos poucos a vida monástica se estabelece em toda a região da Europa, estendendo-se da Irlanda — com seus monges missionários — à África do Norte, com os monges egípcios ou coptas. As Regras Monásticas, documentos normativos para a espiritualidade e administração dos mosteiros, inspiram escolas de oração e missão, educando muitas gerações de missionários. Destacam-se, no Oriente, a Regra de São Basílio; e no Ocidente, a Regra de Santo Agostinho, de alto impacto, inspirando a fundação de 30 mosteiros masculinos até sua morte (cf. BEVANS; SCHROEDER, 2011, p. 120). Por sua exemplaridade e incidência, o monasticismo representou o ideal de perfeição para a vida cristã, sem cancelar o valor do matrimônio sacramental, obviamente. Paradoxalmente, o ideal de *fuga mundi* (saída do mundo secular) — morrendo para o século e vivendo para Deus na paz monástica — se

transforma, por força de exemplo e por irradiação, em modelo de missão, apesar de não ter sido fundado para tal. De fato, a evangelização irradia-se dos mosteiros, ao redor dos quais ferve a vida cristã, com expansão de mosteiros afiliados, movimentos espirituais e pregadores.

Esse período foi marcado pelas conversões das massas — a começar do Rei —, criando assim uma identidade específica da Cristandade, especialmente na Europa, com o reinado de Carlos Magno (742-814 d.C.). Por um lado, há muitos elementos positivos em relação à atividade missionária como unidade cultural e espiritual da Europa; por outro, existem os elementos perturbadores, como o pensamento geral da “cristianização” dos povos a todo o custo, na maioria das vezes incluindo recursos violentos derivados da união entre Reino e Igreja. Neste contexto, como afirma Bosch (2002, p. 284), “do século 5 ao 12, o monastério não foi só o centro da cultura e da civilização, mas igualmente da missão. Em um mundo dominado pelo amor de si mesmo, as comunidades monásticas representavam um sinal visível e a concretização preliminar de um mundo governado pelo amor de Deus”. Assim, podemos dizer que o monasticismo direcionou a Igreja no curso do período medieval, em face de muitos desafios apostólicos, dos problemas de dominação política (centralidade do Reino) ao discernimento sobre a cristianização dos outros povos (periferias do Reino e territórios conquistados).

c) **Missão e movimento mendicante (ano 1000-1453)**⁴

O período mendicante, sob o ponto de vista político, foi particularmente tumultuoso, em boa parte por causa das guerras santas, conhecidas como cruzadas, contra o crescente regime muçulmano do Oriente Médio e o temor de uma eventual derrota dos cristãos. A Igreja Oriental, por sua vez, sofreu a dominação política dos turcos, mongóis, chineses e, por fim, dos russos. Foi nessa época que surgiu, principalmente, o movimento mendicante dos franciscanos e dominicanos, possibilitando um novo modelo de missão. Este,

⁴ Esse longo período experimentou o Cisma na Igreja (ano 1054) e as Cruzadas, terminando com a conquista de Constantinopla, em 1453, pelos turcos muçulmanos. O caminho para o Oriente se fechou, dando origem à nova época dos descobrimentos a Ocidente, pela navegação dos Oceanos rumo às Américas, bem como novas missões europeias na África e na Índia.

precisamente denominado como *movimento mendicante*, se nutre e floresce nos contextos sociais, políticos e religiosos medievais, com raízes na Itália e na Ibéria. Por um lado, a Europa experimentou um rápido crescimento econômico e demográfico depois do ano 1000. Os pequenos vilarejos se transformaram em cidades devido à introdução de rudimentos de indústria, incrementando a vida rural com novas tecnologias e animado comércio. Circulam mais e mais pesadas carroças, com tração de cavalos que, por sua vez, se espalham pelas vilas; aumenta a troca de mercadoria e conhecimento; surgem escolas monacais e catedralícias; fundam-se as primeiras Universidades; opera-se a tradução e circulação de obras clássicas gregas, árabes e latinas; os centros urbanos e culturais se enriquecem e promovem relações comerciais novas, da rota chinesa da seda às especiarias do mundo muçulmano. Assim ocorreu mais uma transição: uma passagem nítida nos séculos XII e XIII, da era do feudalismo ao mundo dos mercadores e artesãos, que se tornaram efetivamente tão fortes, ou mais, que a dita aristocracia.

No campo sócio-religioso, a Igreja era tensionada entre a corrupção e as demandas de reforma. Havia os desvios advindos do poder, do acúmulo de propriedades, do clericalismo e das alianças entre poder eclesiástico, econômico e militar. É neste cenário que apresenta-se o movimento mendicante dos *frades menores* (com o Francisco de Assis), dos *frades pregadores* (com Domingos de Gusmão) e dos *frades mínimos* (com Francisco de Paula), focados no Evangelho e no serviço aos pobres, inspirados pelo espírito dos primeiros cristãos e promotores de reformas radicais, seja na Igreja, seja na sociedade feudal. Por outro lado, é importante lembrar que o próprio surgimento das ordens mendicantes, que rompiam com a lógica tradicional da territorialidade das dioceses e paróquias, acabou contribuindo para o incremento do poder papal da época, como instância universal de autoridade eclesiástica. Reveses da História...

Entre os diversos movimentos mendicantes, os franciscanos (menores) e os dominicanos (pregadores) se destacam, por conseguir combinar os valores evangélicos originários com os fundamentos teológicos apropriados, em termos de longo prazo. Tanto Francisco de Assis como Domingos de Gusmão acabaram criando as Ordens com vistas à missão, por meio da vocação à vida comum: o ideal de *vita apostolica* descrita em Atos

dos Apóstolos (cf. At 4,32-37), cada Ordem com seu carisma específico. Conforme lembram Bevans e Schroeder (2011, p. 158-159),

Para os franciscanos, a ênfase era na *vita* [vida] – testemunho e imitação da paixão de Cristo, através da pobreza austera, com o apostolado ou o trabalho missionário, que cresce a partir do modo de viver da vida. Para os dominicanos, a ênfase era na apostólica – responder antes de tudo ao ideal da atividade da missão, e depois definindo e justificando o modo de vida no que se refere à pobreza e como parte do apostolado. Além disso, os franciscanos enfatizam a pregação de leigos e o ideal do martírio, enquanto os dominicanos enfatizam a escolaridade e a pregação do clero.

De modo geral, a principal característica do movimento mendicante reside, de fato, na sobrevivência do grupo, que dependia de esmolas e também trabalho. Pois seus integrantes renunciavam à posse de quaisquer bens — incluindo casos de herança familiar, entre adeptos da nobreza — comprometendo-se a viver radicalmente na pobreza e na simplicidade. Desde então se estabelece este ideal, do missionário pobre e extremamente dedicado, cujas obras são custeadas por doações, com foco nas populações distantes e marginais da Europa cristã. De fato, a missão da Igreja seguiu este modelo, que é um dos mais fortes até tempos recentes.

d) **Missão no tempo dos Descobrimentos (1492-1773)**⁵

Os séculos XV-XVIII são repletos de reviravoltas e de novidades, não somente para a Igreja, mas também para o mundo, pois foi marcado pela aventura de novas rotas de navegação e também evolução científica, resultando nos Descobrimentos: chegada de exploradores às Américas, revolução copernicana, emergência do método cartesiano, etc. Enquanto a sociedade medieval europeia perdia seu lugar para as novidades que

⁵ Enquadrar a missão nos tempos dos Descobrimentos possui um significado específico: o ano de 1492 é muito importante na história da tradição da missão, quando deu-se a reconquista da Península Ibérica dos muçulmanos depois de 700 anos, com a vitória cristã em Granada, seguida pela expulsão dos mouros e dos judeus. O evento reacende o espírito de Cruzada na conquista dos pagãos à religião cristã. Mais tarde, em 1773 houve a dominação de Napoleão, aprisionamento do Papa e consequente dissolução da Companhia de Jesus, que experimentou uma estagnação em suas atividades missionárias.

entraram no jogo das relações comerciais, a Igreja estava preocupada com seus problemas internos e com tensões graves que deram origem à Reforma Protestante e à Contrarreforma, logo no início do século XV. De acordo com Bosch (2002, p. 293-294),

Essa grandiosa síntese foi substituída por uma ênfase na tensão, inclusive, na oposição, entre fé e razão (ou graça e razão — cf. Gerrish, 1962), a Igreja e o mundo, a teologia e a filosofia, o *christianum* e o *humanum*; uma tensão tem caracterizado ainda que diversificadamente o Protestantismo desde Lutero até hoje.

A queda de Constantinopla nas mãos dos turcos, em 1453 e, posteriormente, a descoberta da rota marítima até as Índias e outros lugares, iniciada pelos navegadores Cristóvão Colombo (1492) e Vasco da Gama (1498), provocaram novos rumos à missão. Nessa época, no Reino de Portugal, a *Ordem de Cristo* — herdeira direta da Ordem dos Templários — criada pelo Papa João XXII em 1319, recebeu a incumbência de levar a Cruz de Cristo (emblema da própria Ordem) através dos mares desconhecidos. Essa Cruz foi estampada nas velas das naus, erguida aos ventos, em toda caravela portuguesa. Sua figura nas velas, pedras e escudos tornou-se um símbolo nacional de Portugal, homenageado nos versos de Camões.

Surge, assim, um novo e específico movimento missionário dentro da Igreja Católica, para acompanhar a expansão política e econômica dos Descobrimentos, com aliança entre Igreja e Estado para o benefício de ambos. Essa aliança mais tarde veio a ser conhecida como *Regime do Padroado*, embasado por sucessivas e gradativas Bulas papais, resultado de longas negociações da Santa Sé com Portugal e Espanha, que eram os países ibéricos dominantes na expansão ultramarina.

Um elemento positivo do padroado, se assim quisermos dizer, foi a criação da *Propaganda Fidei* em 1622, um dicastério da Santa Sé dedicado a propagar a fé católica no mundo todo. Inúmeros missionários se dirigiram para as terras distantes e nunca mais voltaram às suas pátrias, sustentados pelos projetos desta iniciativa. Vale lembrar que, na maioria das vezes, isso também ocorria com os missionários cujo trabalho deu origem ao cuidado dos nativos ou indígenas, tanto no campo da educação como no da saúde.

Apesar de atrelar a gestão da Igreja à Coroa Portuguesa e Espanhola, o Padroado contribuiu para o surgimento de novos modelos de missão entre os católicos, e também entre os protestantes que adentravam nos territórios coloniais. Não obstante o forte impacto do Padroado, defensor dos interesses da Coroa, houve conflitos abertos entre modelos missionários distintos, nos territórios coloniais ibéricos. Neste sentido, podemos observar nítidas diferenças no modo de abordar a missão nas Américas e na Ásia. Pois em geral os missionários europeus, principalmente portugueses e espanhóis (e mais tarde outras nacionalidades) com patrocínio dos reis e apoio da Igreja, se adaptaram às culturas autóctones para transmitir a Palavra de Deus, conforme os contextos encontrados.

O modelo da missão nas Américas foi fortemente influenciado pela presença dos povos indígenas, mediante relações diretas com as comunidades missionárias (destacando-se os jesuítas); com esses traços, pode ser chamado de modelo conventual. Mas, para evitarmos reducionismos, observamos no amplo território colonial ibérico duas formas de abordar a missão⁶. O interesse dos espanhóis se concentrava na região chamada Nova Espanha, que é o atual México, e mais tarde na região peruana (andina) dominada pelas culturas indígenas, no caso astecas e incas. A Região Centro-Americana, por sua vez, era de cultura maia, desprovida de força política e militar para resistir à dominação espanhola. A fase inicial do processo da colonização foi mais dura pelo fato de os colonizadores estarem em busca de uma supremacia. Assim, os colonizados sofreram violência, com graves consequências. Portanto, para amenizar esse cenário no contexto da missão, a evangelização foi realizada dentro do esquema do modelo conventual: a praxe de um pequeno grupo de quatro ou cinco missionários que, vivendo em convento dentro do território missionado, estabelecem comunidade com as famílias espanholas e algumas centenas de indígenas, formando juntos uma aldeia cristã de relações significativas entre eles, com vivendas, igreja, escola, hospital e orfanato. Com esse modelo foi realizada a missão, com a vinda dos franciscanos, dominicanos e posteriormente outras ordens e congregações.

Mais tarde, para se proteger das violências dos conquistadores, os indígenas se viram forçados a viver em pequenas glebas, ou *Reduções*,

⁶ Existe também o modelo profético de Bartolomeu De Las Casas, que não tratamos nestas linhas, pois insere-se no contexto das missões anteriores, dos Dominicanos, nas Américas.

dentro do controle dos conquistadores. Assim surgiu uma nova forma de se criarem as Reduções, o que resultou em novo modelo de missão: a responsabilidade das Reduções, até então nas mãos dos representantes da Coroa, passou para os missionários. Os franciscanos, inicialmente, assumiram esse sistema a fim de minimizar o sofrimento dos indígenas. Como lembram Bevans e Schroeder (2011, p. 179), “um missionário iria substituir os encomendadores [*encomenderos*], e os povos indígenas foram libertados de serviço por uma encomenda, por passar os primeiros dez anos na Redução”. Os jesuítas parecem ter dado um passo adiante neste modelo, tendo nas suas Reduções uma igreja com escola e oficina de trabalho, ao modo de ateliê de utilidades, artesanato e até instrumentos musicais. Além disso, eles próprios habitavam essas Reduções com os indígenas.

Já nos territórios da Ásia, marcados pela realidade plurirreligiosa, adotou-se um modelo mais dialógico, em que se evidenciava o comportamento típico do religioso “guru, estudioso, ou parceiro do diálogo”, assumindo o estilo de vida pertinente àquela região (BEVANS; SCHROEDER, 2011, p. 171). O cristianismo já havia entrado no Extremo Oriente nos tempos apostólicos, por meio de Tomé e Bartolomeu, mais tarde com os missionários da Síria e com a corrente nestoriana, vinculados à sede de Antioquia. Não iremos aprofundar detalhadamente essa missão, visto ser complexa e distinta da realidade brasileira, em que nos movemos.

Ainda quanto à Ásia, os missionários tiveram duas atitudes básicas. Devido às rotas comerciais, a China, o Japão e a Índia eram relativamente conhecidos dos europeus. Os países como China e Japão eram vistos sob enfoque da *alteridade* — diferente do enfoque colonizador — e, portanto, a missão travava uma relação como de sujeitos iguais. No caso da Índia, a percepção era de inferioridade, ou submissão — ao menos nos inícios — refletindo assim o complexo sistema das castas vigente. Mais tarde, com a chegada de Roberto De Nobili, utilizou-se fortemente a estratégia de acomodação; em outras palavras, adaptar-se ao estilo de vida dos nativos e propagar a mensagem do Evangelho sob a visão deles. Seja nas Américas ou na Ásia, os modelos *conventual* e de *Reduções*, de *alteridade* ou *acomodação*, se incluem na ampla obra jesuítica, tendo as figuras-chave

de Manoel Da Nóbrega e José De Anchieta, nas Américas; com Francisco Xavier, Roberto De Nobili e Matteo Ricci, na Ásia⁷.

e) **Missão nos tempos do Progresso (1792-1914)**⁸

Diversos fatores, tanto históricos quanto políticos e religiosos, levaram a mudar o foco da missão no período do progresso técnico — industrial. Os novos parâmetros deveram-se ao surgimento do Iluminismo e da Modernidade. Há dois marcos neste período: no meio evangélico, a fundação da Sociedade Missionária Batista (1792); em nível global, a Primeira Guerra Mundial (1914); no ínterim, vale citar a Conferência Mundial Ecumênica de Missões em Edimburgo (1910). Tais referenciais desenham um amplo arco, no qual podemos recortar alguns eventos significativos para as missões. Um fato, foi a interrupção da agenda missionária europeia entre os católicos, devido à Revolução Francesa e às inúmeras guerras de Napoleão, que duraram até 1815. Nesse período, como lembram Bevans e Schroeder (2011, p. 206): “Tanto os protestantes como os católicos, deste movimento missionário do século XIX, seguiram o que se tem chamado, geralmente, de *modelo de sociedade*, isto é, constituído por voluntários de organizações missionárias”.

É interessante observar que no século XIX outros países europeus como Alemanha, Inglaterra e França entraram no jogo da expansão colonial, propondo regras no encontro de Berlim, entre 1884-1885, principalmente para o continente africano. Nesse contexto, também os missionários acompanharam o processo de “missão como expansão além territórios geográficos” (BEVANS; SCHROEDER, 2011, p. 207). Costuma-se dizer que esses países foram agentes de uma colonização com três “C”: cristianização, comércio e civilização.

⁷ Não pretendemos tratar dos modelos da missão aplicados ao continente africano. Vale dizer que havia estações missionárias principalmente na Costa de Moçambique, na rota marítima portuguesa que ia para a Índia. Em consequência, Moçambique se tornou parte da Diocese de Goa em 1610.

⁸ As datas da missão nos *tempos do progresso* (Modernidade) são importantes. Em 1792, os protestantes iniciaram sua missão como agentes principais dessa tarefa, com a fundação da Sociedade Missionária Batista (*Baptist Missionary Society* – BMS). A data de conclusão é 1914, com o início da Primeira Guerra Mundial; apesar desta datação, é certo que a Conferência Mundial Ecumênica das Missões, em Edimburgo, em 1910, projetou influências bem além da Primeira Guerra.

Nessa época, surgiram na Europa inúmeras Congregações religiosas, tanto masculinas quanto femininas, cujo objetivo era enviar missionários, com a motivação de *plantatio ecclesiae* — implantar a Igreja nas terras distantes. A grande maioria dessas Congregações entendeu que “civilizar” e “evangelizar” caminham juntos no processo da missão, dando origem à abordagem holística da missão, em seus primeiros ensaios. Podemos observar também que nesse período a missão se encontrava nas mãos dos agentes especialistas, ou seja, de religiosos/as, padres e irmãos pertencentes às Congregações.

f) Missão no século XX: rumo ao cristianismo mundial (anos 1919-1991)⁹

A missão no século XX está intimamente vinculada à realização do Concílio Vaticano II (1962-1965), que efetua o vínculo entre os fatos anteriores e os fatos posteriores ao mesmo Concílio. No âmbito da missão, a Igreja Católica — finalmente livre da amarra dos Estados — começava a criar Igrejas Locais, com bispos locais, nas terras missionadas, favorecendo a autonomia pastoral e o crescimento dessas jovens Igrejas. Observamos que as consequências da Primeira Guerra Mundial criaram uma decepção em relação à Modernidade e ao Iluminismo, dos quais esperavam-se luzes para o bem-estar da humanidade; mas, ao contrário, não conseguiram impedir o caos e a falência de muitas esperanças em um mundo melhor. Por outro lado, enquanto a Europa estava tentando se organizar, depois dos efeitos da Guerra, a Igreja experimentava o surgir de um novo ânimo quanto à expansão missionária, acompanhado pela valorização dos cristãos convertidos nos países colonizados. Como afirmam Bevans e Schroeder (2011, p. 239),

A encíclica missionária *Maximum illud* do Bento XV, de 1919, e o estabelecimento do Internacional Conselho Missionário (IMC), em 1921, marcaram o ponto de partida para este novo momento missionário, que, em muitos aspectos, iniciou como a continuação do modelo de sociedade, mas também apontou os indícios de que algo novo estava se formando.

⁹ A missão no século XX foi enquadrada em torno de 70 anos, iniciando-se com a encíclica *Maximum illud* (1919) e terminando com *Redemptoris missio* (1991).

Transformações

Em termos de transformações na abordagem da missão, importa citar desde já a nova e fundamental visão do Concílio Vaticano II: passando de uma compreensão territorial e funcional (missão como implantação de Dioceses com efeito civilizatório), a Igreja redescoberta sua *natureza* missionária (cf. *Ad gentes* n. 2). Definindo-se a si mesma como Povo de Deus peregrino e sacramento do Seu Reino no mundo, à luz das fontes bíblicas e patrísticas (cf. *Lumen gentium* n. 5, 8, 9, 13 e 17), a Igreja deixa de ocupar o centro de sua autocompreensão; exercita o discernimento sobre os sinais dos tempos, abre-se ao mundo e se reorienta em termos de missão. O Concílio afirma uma Igreja divinamente constituída para servir o mundo, sinal e início do Reino de Deus entre os povos (cf. *Lumen gentium* n. 3-5). Em outras palavras, esta reorientação eclesiológica apontava para outro indício de transformação: a consciência, entre os diversos sujeitos eclesiais, da responsabilidade universal na obra da salvação. Todos os cristãos, em função do seu batismo, são convocados ao apostolado, como membro do Povo de Deus (cf. *Apostolicam actuositatem* n. 2-3). Como observa Kavunkal, “foi a ascensão da consciência leiga e a descida [dos níveis eclesiásticos] da santidade” (2016, p. 10). No contexto pós-conciliar, a tarefa mais importante era aprofundar a nova consciência da natureza missionária da Igreja, e acompanhar a nova tendência de missões participadas ativamente por leigos e leigas.

a) Compreendendo a natureza missionária da Igreja

Iniciamos nossa abordagem destacando a firmiação fundamental do Decreto *Ad gentes* (AG) do Concílio Vaticano II, que testemunha uma verdadeira revolução na compreensão do conceito de missão: “A Igreja peregrina é por sua natureza missionária; pois ela se origina da missão do Filho e da missão do Espírito Santo, segundo o desígnio de Deus Pai” (AG n. 2). Isto coloca a todos os batizados — na sua condição de membros leigos do Povo de Deus — no centro da missão, antes ocupado pelo clero e pelos religiosos. Esta reviravolta merece uma reflexão. Como dito antes, o cristianismo iniciou sua missão nos grandes centros urbanos do Império Romano, desde o primeiro

século, e que o destino principal era Roma. O povo do campo — *os pagani* —, que muitas vezes bem falou a língua franca do Império, o grego, e mais tarde o latim, tornou-se sinônimo de *não batizado*. São os chamados *pagãos*, tachados de sincretismo religioso e atraso cultural. Ainda que representem grandes porções de povo missionado, não assimilaram com facilidade a religião e a cultura do Império. Como aponta Suess (2007, p. 92),

desde o início, os escritos do Novo Testamento e dos Santos Padres são contraditórios. Por um lado, os pagãos foram considerados radicalmente perdidos nas trevas de sua ignorância religiosa; por outro lado, sua maneira de viver representava uma “preparação evangélica” e “uma pedagogia para Cristo”. Entre esses dois polos da rejeição e da assunção moveu-se a história da missão, por vezes destruindo, por vezes assumindo antigas tradições culturais e religiosas dos povos.

Assim, percebemos que as grandes áreas geográficas nunca cederam, sem vinculação da ação missionária, ao poder político da respectiva região; pois a conversão religiosa em grande escala era normalmente acompanhada por uma rendição ou assunção política. É no interior dessa pedagogia de propagação do Evangelho que encontramos as duas palavras-chaves da definição de *Ad gentes*: natureza e missionária (n. 2 do Decreto). O termo *natureza* (substantivo) indica a essência constitutiva da Igreja, mas pode aplicar-se às duas vertentes da missão: a Trindade (princípio e sujeito fontal da *missio Dei*) e a Igreja (enviada e sujeito por participação na *missio Dei*). Podemos dizer que tanto a Trindade quanto a Igreja são missionárias essencialmente. A essência missionária de Deus Trino é compreendida em termos de princípio ou *arché*: “este desígnio [missionário] brota do *amor fontal*, isto é, da caridade de Deus Pai” (AG n. 2). Em outras palavras, a missão é *de Deus*, porque Ele é cheio de amor, um amor que transborda, que se comunica, que sai de si já no instante da Criação do mundo. Esta comunicação divina se manifesta no Verbo, pelo sopro do Espírito, numa atividade incessante como dizem Bevans e Schroeder (2016, p. 25):

Deus é Movimento, um Abraço, um Fluxo — mais pessoal do que jamais poderíamos imaginar —, alguém que está sempre e em todo lugar presente na criação de Deus. Deus está presente até mesmo na criação imperfeita e

deficiente, trabalhando na sua inteireza e cura, e chamando a sua criação para a sua plenitude.

Deus entra no tempo e no espaço da humanidade desde seu amor, que O constitui na comunhão trinitária. Cria e salva porque ama (cf. Jo 3,16). Com a encarnação do Verbo em Jesus, Deus literalmente entra no mundo com todas as suas vicissitudes, para reintegrar a humanidade pecadora em Sua amizade e recapitular a Criação, em Seu reino escatológico (cf. Mt 6,10; Ef 2,15; Col 1,20). A esta realidade o Novo Testamento denomina Reino de Deus. Assim, compreendemos que a missão se refere, originariamente, a Deus; diz respeito ao que Deus é — amor de encontro e comunhão — enraizada no *ser* de Deus, e não apenas no agir de Deus.

Já a qualificação de *missionária* (adjetivo) no Decreto *Ad gentes* aponta diretamente à segunda vertente da missão, que é a Igreja: a missão expressão tanto o propósito quanto a existência da Igreja. Esta não apenas é missionária em sentido funcional, mas essencial, por ter nascido da saída amorosa de Deus Trino, sendo Igreja criada e enviada pela Trindade, em contínua saída missionária. De fato, realizar-se em saída missionária é a forma de ser da Igreja: nisto reside sua natureza missionária. Importa observar que esta compreensão constitui uma revolução no próprio conceito de Igreja, realidade procedente da *missio Dei*. Não temos apenas uma Igreja que envia missionários em qualidade de *missionante*; mas uma Igreja em si mesma enviada como *missionária*. Significa que seu envio não é consequência, mas essência. Neste envio, a Igreja edifica a ordem da missão: não só a missão que procede da Igreja, mas a saída da Igreja, que procede da *missio Dei*. Podemos, então, afirmar que a atividade missionária não é tanto uma ação da Igreja, mas simplesmente a Igreja em ação. Deste modo o *ser* e o *agir* da Igreja incluem-se mutuamente, compondo uma unidade, promotora de uma eclesiologia integral. Recordando Moltmann, Raschietti afirma (2011, p. 26): “não é a igreja que *tem* uma missão, mas, ao contrário, é na missão de Cristo que se cria uma Igreja. Não é uma missão que deve ser compreendida a partir da Igreja, mas o contrário”. Pois à medida que a Igreja se autocompreende a partir da Missão de Deus, define sua própria identidade. Assim, a definição de “natureza missionária” indica simultaneamente o ser e o agir da Igreja. Esta compreensão não se restringe ao Decreto *Ad gentes*, mas qualifica toda a eclesiologia do Concílio Vaticano

II: a constituição dogmática *Lumen gentium* afirma a Igreja como “Povo de Deus” dotado de “índole missionária” (cf. n. 9 e 17).

Por sua índole e natureza, a Igreja insere-se na *missio Dei* como ministra, responsável por convocar, preparar e enviar missionários para anunciar e testemunhar o Reino de Deus (cf. *Ad gentes*, Cap. IV). A partir do envio, a Igreja cria uma rede de solidariedade e colaboração; todos os sujeitos eclesiais tomam parte na missão, respondendo ao mandato do Ressuscitado, sob cuja luz formam comunidades pascais, centradas em Jesus e enviadas no Espírito de Pentecostes (cf. Mt 28,19 e Jo 20,21). No interior dessas comunidades “nasce o envio a missão, com seus dois movimentos: a diástole, o envio à periferia do mundo; e a sístole, que convoca, a partir dessa periferia, para a libertação do centro, que é o coração da Igreja. Sob a senha do Reino propõe-se um mundo sem periferia e sem centro” (SUESS, 2007, p. 17). O enfoque no Reino de Deus favorece uma perspectiva de inclusão na missão, com espaços para o encontro e interlocução entre sujeitos, credos e culturas.

Considerações finais

Os tempos mudaram e com estes também mudaram as perspectivas missionárias. Descortina-se uma nova evangelização à luz do mesmo Evangelho. Os cenários de mudança nos impulsionam a buscar reflexão teológica apropriada, conversão interior, clareza de horizontes e ousada ação, em vista da missão. Nesse processo de transformações — após a transição de vários modelos — a presença missionária da Igreja é tão necessária, quanto questionada. Dentre os questionamentos, mencionamos alguns: Qual seria o sentido de anunciar Jesus Cristo como

o mediador e a plenitude de toda revelação” (*Dei Verbum* n. 2), ante as diferentes Religiões e o direito à liberdade religiosa no mundo contemporâneo? Por quais vias a mediação objetiva da Igreja se articula com a universalidade da graça, além dos confins eclesiais visíveis, uma vez que também os não-cristãos “ordenam-se por diversos modos ao Povo de Deus?” (*Lumen gentium* n. 16).

Esses questionamentos, entre outros, favorecem uma nova noção de missão. Surgiram novas compreensões e novas formas de abordar os conteúdos missionários: se antes a missão representava a “expansão” da Igreja como elemento principal do ato missionário, o modo recente valoriza a missão como “encontro” que abre acesso ao Evangelho. A “expansão” focava-se no batismo e, assim, o batizado fazia parte da Igreja em ordem à salvação; a compreensão recente, o “encontro” aponta ao “reconhecimento da verdade e da graça”, fruto de uma secreta presença divina a operar antes mesmo da chegada do missionário (cf. *Ad gentes* n. 9). Se o modelo tradicional visava a *ad gentes* — ir além dos territórios geográfico-culturais — a noção mais recente, inspirada no Concílio Vaticano II, evoluiu de *ad gentes* para *inter gentes* com a valorização do encontro e do diálogo entre sujeitos, credos e culturas.

Referências

- ANDRADE, J. Reforma Protestante: perspectiva oriental. In: *Studium - Revista Teológica*, Ano 11, n. 20, 2017, p. 77-91.
- BEVANS, S. B.; SCHROEDER, R. P. *Constants in Context: A Theology of Mission for Today*. 6th printing. Maryknoll: Orbis Books, 2011.
- BEVANS, S. B.; SCHROEDER, R. P. *Diálogo profético: reflexão sobre a missão cristã hoje*. São Paulo: Paulinas, 2016.
- BOSCH, D. *A missão transformadora: mudanças de paradigmas na teologia da missão*. São Leopoldo: Sinodal, 2002.
- CONCÍLIO VATICANO II. *Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos e declarações*. Petrópolis: Vozes, 2000. Inclui o Decreto *Ad gentes*, a Constituição dogmática *Lumen gentium*, a Constituição dogmática *Dei Verbum* e o Decreto *Apostolicam actuositatem*.
- GNATA, R. Missão e interculturalidade (conferência). In: CONGREGAZIONE DEL VERBO DIVINO. Congresso Internazionale “Interculturalità e Missione”. Roma: *pro manuscripto*, 2015.

JOÃO PAULO II, Papa. *Carta Encíclica Redemptoris missio*: sobre a validade permanente do mandato missionário. São Paulo: Paulinas, 1991.

KAVUNKAL, J. Introduction. In: KAVUNKAL, J.; TAUCHNER, C. (eds.). *Mission Beyond Ad gentes*: A symposium. Franz Schmitt Verlag, Sieburg, Germany, 2016, p. 9-16.

RASCHIETTI, E. *Ad Gentes*: texto e comentário. São Paulo: Paulinas, 2011.

SUESS, P. *Introdução à teologia da missão*: convocar e enviar, servos e testemunhas do Reino. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica I*. São Paulo: Loyola, 2005.

TONETE, E. *Deus desce*: um estudo bíblico-teológico. São Paulo: Paulinas, 2017.

Recebido 30/08/2018

Received: 08/30/2018

Aprovado 25/10/2018

Approved: 10/25/2018