

COLEÇÃO TESES E DISSERTAÇÕES

BRUNO DE OLIVEIRA MENDONÇA

POR UMA MISSÃO HOSPITALEIRA
UMA RELEITURA DA QUERIDA AMAZÔNIA,
EXORTAÇÃO APOSTÓLICA DO PAPA FRANCISCO

COLEÇÃO TESES E DISSERTAÇÕES

BRUNO DE OLIVEIRA MENDONÇA

POR UMA MISSÃO HOSPITALEIRA:
UMA RELEITURA DA QUERIDA AMAZÔNIA,
EXORTAÇÃO APOSTÓLICA DO PAPA FRANCISCO

RECIFE
2026



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO – UNICAP

Reitor – Prof. Dr. Carlos Fritzen S.J.

Vice-Reitor – Prof. Dr. Delmar Araújo Cardoso, S.J.

Pró-reitor Administrativo – Prad – Prof. Me. Aragon Alberto Bergonci

Pró-reitor de Graduação – Prograd – Prof. Dr. Alexandre Soares Ramos

Pró-reitor de Pesquisa e Pós-graduação – Proresp – Prof. Dr. Juliano Mendonça Domingues da Silva

Diretor do Instituto Humanitas e Editor Chefe das Edições Humanitas – Prof. Dr. Lúcio Flávio Ribeiro Cirne, SJ

Editores

Carlos Alberto Pinheiro Vieira

Danilo Vaz-Curado R M Costa

José Maria da Silva Filho

Lúcio Flávio Ribeiro Cirne SJ

Conselho Editorial da Edições Humanitas

Membros Internos

Profa. Dra. Carla Patrícia Pacheco Teixeira

Prof. Dr. Carlos Alberto Jahn, SJ.

Prof. Dr. Danilo Vaz-Curado Ribeiro de Menezes Costa

Prof. Dr. Degislando Nóbrega de Lima

Prof. Dr. Delmar Araújo Cardoso, S.J.

Prof. Dr. Drance Elias da Silva

Profa. Dra. Flávia Tavares da Costa Ramos

Profa. Dra. Isabela Barbosa R. Barros

Prof. Dr. José Afonso Chaves

Prof. Dr. José Marcos G. de Luna

Profa. Dra. Maria do Rosário Silva

Profa. Dra. Rita Maria Gomes

Prof. Dr. Sérgio Sezino Douets Vasconcelos

Profa. Dra. Valdenice José Raimundo

Membros Externos

Prof Dr. Agemir Bavaresco – PUCRS (Brasil)

Prof. Dr. Carlos André Silva de Moura – Universidade de Pernambuco (Brasil)

Prof Dr. Daniel Leonard Everett – Bentley University (EUA)

Prof. Dr. Elton Vitoriano Ribeiro – FAJE (Brasil)

Prof. Dr. José Pinheiro Pertille – UFRGS (Brasil)

Prof. Dr. Erico Andrade Marques de Oliveira – UFPE (Brasil)

Prof. Dr. Betto Leite da Silva – UFPB (Brasil)

Profa. Dra. Maria Cecília Abdo Ferez – UBA (Argentina)

Prof. Dr. Miguel Angel Rossi – Instituto Gino Germani (Argentina)

Prof. Dr. Georg Sans – Hochschule für Philosophie (Alemanha)

Secretário Executivo: José Maria da Silva Filho

Diagramadora: Lílían Maria de Oliveira | **Capa:** José Maria da Silva Filho

Revisão: José Maria da Silva Filho

M539p Mendonça, Bruno de Oliveira.
Por uma missão hospitaleira [recurso eletrônico] :
uma releitura da Querida Amazônia, Exortação
Apostólica do Papa Francisco / Bruno de Oliveira
Mendonça. -- Recife : Edições Humanitas, 2026.
223 p. -- (Coleção teses e dissertações)

ISBN 978-65-84348-04-2 (E-Book)

1. Missão da Igreja. 2. Amazônia.
3. Documentos papais. 4. Francisco, Papa, 1936-2025.
5. Paradigmas (Ciências sociais). I. Título.

CDU 266

Luciana Vidal - CRB 4/1338

Este livro foi submetido à avaliação do Conselho Editorial de Edições Humanitas.

Todos os direitos reservados.

É proibida a reprodução deste livro, ou de seus capítulos, para fins comerciais. A referência às ideias e trechos deste livro deverá ser necessariamente feita com atribuição de créditos aos autores e às Edições Humanitas.

Esta obra ou os seus artigos expressam o ponto de vista dos autores e não a posição oficial das

Edições Humanitas da Universidade Católica de Pernambuco

LISTA DE SIGLAS

AG – *Ad Gentes*

AL – *Amoris Laetitia*

CDSI – Compêndio de Doutrina Social da Igreja

CV – *Christus vivit*

CfL – *Christifideles Laici*

DAP – Documento de Aparecida

DFSA – Documento final do Sínodo da Amazônia

EG – *Evangelii Gaudium*

EN – *Evangelii Nutiandi*

FT – *Fratelii Tutti*

GS – *Gaudium et Spes*

LG – *Lumen Gentium*

LS – *Laudato Si*

NA – *Nostra Aetate*

PP – *Populorum Progressio*

QA – Querida Amazônia

UR – *Unitatis Redintegratio*

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	6
INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO 1	
APRESENTAÇÃO DA EXORTAÇÃO APOSTÓLICA PÓS-SINODAL	
QUERIDA AMAZÔNIA	15
1.1 Um sonho social	32
1. 2 um sonho cultural	37
1. 3 um sonho ecológico	43
1. 4 um sonho eclesial	50
1. 5 considerações parciais	61
CAPÍTULO 2	
MUDANÇAS DE PARADIGMA NA TEOLOGIA DA MISSÃO SEGUNDO	
DAVID BOSCH	65
2.1 Modelos missionários do Novo Testamento	71
2.1.1 O paradigma de Mateus: como fazer discípulos.....	72
2.1.2 O paradigma de Lucas: perdão e solidariedade, segundo o Espírito Santo	75
2.1.3 O paradigma missionário de Paulo: adesão à comunidade de fé.....	78
2.1.4 Da estratégia para a motivação missionária de Paulo	80
2.1.5 Senso de preocupação	80
2.1 6 Senso de responsabilidade	81
2.1.7 Senso de gratidão	83
2.1.8 Contornos do paradigma paulino da missão	84
2.2 PARADIGMAS DA HISTÓRIA MISSIONÁRIA DAS IGREJAS	86
2.2.1 O paradigma missionário da igreja oriental: judeus e gregos	90
2.2.2 A missão na Ásia não romana	92
2.2.3 O pensamento ortodoxo: a igreja como provedora de luz salvífica	94
2.2.4 O paradigma missionário medieval católico romano	97

2.2.5 As refutações de Agostinho de Hipona ao pelagianismo e donatismo	98
2.2.6 Colonialismo e missão	101
2.2.7 A missão monástica	104
2.2.8 O paradigma missionário da Reforma Protestante: um novo movimento ...	109
2.3 O paradigma iluminista e o impacto sobre a missão	114
2.3.1 Missão e colonialismo.....	119
2.4 O fim da era moderna: emergência de um novo paradigma missionário?	121
2.4.1 A expansão da racionalidade	123
2.4.2 Igreja e missão	125
2.4.3 A igreja missionária por natureza	128
2.4.4 Uma nova percepção da relação entre igreja e mundo	130
2.4.5 A missão como missão de Deus.....	133
2.4.6 Interpretações da Salvação no paradigma moderno	135
2.4.7 A missão como contextualização.....	140
2.4.8 A opção preferencial pelos pobres	145
2.4.9 Missão como inculturação	149
2.5 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS	155

CAPÍTULO 3

PARADIGMA DECOLONIAL E A MISSÃO EM QUESTÃO, SEGUNDO

ESTÊVÃO RASCHIETTI	160
3.1 Apontamentos sobre missão na percepção da constituição pastoral	
<i>Gaudium Et spes</i>	173
3.2 O aceno missionário no Decreto <i>Ad gentes</i>	180
3.3 A questão missionária e decolonial em Aparecida	188
3.4 As realidades predatórias na Amazônia que ainda hoje revelam o colonialismo	192
3.5 Considerações parciais	201
CONSIDERAÇÕES FINAIS	206
REFERÊNCIAS.....	219

APRESENTAÇÃO

A obra *Por uma missão hospitaleira: uma releitura da Querida Amazônia, Exortação Apostólica do Papa Francisco*, de Bruno de Oliveira Mendonça, é fruto de uma dissertação de mestrado desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Teologia da Universidade Católica de Pernambuco. O livro propõe uma leitura crítica e atual da Exortação Apostólica Querida Amazônia, do Papa Francisco.

Partindo da *Querida Amazônia*, o autor propõe uma releitura teológica que ultrapassa a mera exegese documental para alcançar uma reflexão crítica sobre os paradigmas missionários da Igreja. A partir dos quatro “sonhos” apresentados na Exortação, evidencia a necessidade de repensar a missão da Igreja como abertura ao outro, valorização das culturas e compromisso com a dignidade humana. Nesse percurso, dialoga com os paradigmas missionários de David Bosch e com a perspectiva decolonial proposta por Estevão Raschiatti, ampliando o horizonte da reflexão teológica.

O conceito de “missão hospitaleira” emerge como eixo central da obra, indicando uma inversão paradigmática: a missão deixa de ser compreendida apenas como envio para converter e passa a ser entendida como disposição ao encontro, abertura ao outro e diálogo enriquecedor com as diferentes culturas. Tal perspectiva está em sintonia com a proposta de uma “Igreja em saída”, também promovida pelo magistério do Papa Francisco, e encontra ressonância nos documentos do Concílio Vaticano II, especialmente em textos como *Gaudium et Spes* e *Ad Gentes*.

Metodologicamente, o trabalho se sustenta em rica pesquisa bibliográfica e em uma segura leitura hermenêutica dos textos analisados. Tal abordagem confere ao livro valor acadêmico, sem perder de vista sua relevância pastoral e sua acessibilidade a leitores interessados na temática missionária, teológica e socioambiental.

Ao ser agora publicado em formato de livro, a pesquisa amplia seu alcance e se coloca à disposição de todas as pessoas que desejam compreender mais profundamente os desafios e as possibilidades de uma missão, especialmente no contexto amazônico, marcada pela hospitalidade, pelo diálogo e pelo compromisso com a vida.

Lúcio Flávio R. Cirne
Diretor do Instituto Humanitas Unicap



INTRODUÇÃO

Para a compreensão do tema que decidimos desenvolver, faz-se necessário considerar a importância que tem a missão para a evangelização dos povos, conforme o envio do próprio Jesus, o Cristo: “Ide por todo o mundo, proclamai o evangelho a toda criatura” (Mc 16,15). Em correspondência a este envio, o dicionário crítico de teologia, nos dirá:

A missão é uma característica fundamental da Igreja, chamada a ser sinal e instrumento da salvação de Deus no mundo, para toda a humanidade. Duas tarefas principais cabem, assim, à Igreja e a cada crente: dar testemunho do Evangelho (evangelização) e servir aos homens (diaconia) (Lacoste, 2014, p. 1153).

O pontificado do primeiro papa latino-americano que, embora sensível aos grandes problemas da humanidade, lançou um olhar singular para os povos da Amazônia, apontando, de forma concreta, para a necessidade do encontro com o outro em sua radical diferença, especialmente aquelas pessoas que vivem nas periferias geográficas e

existenciais, em situação de marginalização e de sofrimento. Ir ao encontro do outro, marginalizado e periférico. Supõe um deslocamento da Igreja, ou seja, um novo modelo de missão. Mas será que a Amazônia implica um novo paradigma missionário? Será que a Exortação Apostólica *Querida Amazônia* (QA)¹ oferece novos elementos para pensar um novo paradigma da missão?

Partindo da hipótese de que a Exortação Apostólica *Querida Amazônia* ainda está em fase de recepção, completando cinco anos de sua publicação e que, de certa forma, ainda não foi muito estudada e aprofundada, postulamos que ela não disse ainda tudo o que tem a dizer, notadamente sobre o modelo ou estilo de evangelização e missão. Nesse sentido, somente uma análise textual mais detalhada nos permitirá ampliar o horizonte de sua temática, suas questões de fundo e seu objetivo principal.

Considerando que, no pontificado do Papa Francisco, existiu uma orientação e apelo para repensar a missão na perspectiva de uma “igreja em saída”, faz-se necessário repensar o paradigma² missionário

¹ A partir daqui, na maioria das vezes nos referiremos à Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Querida Amazônia* com a abreviação QA.

² Paradigma é “toda uma constelação de convicções, valores, técnicas etc. compartilhados pelos membros de determinada comunidade”. Trata-se, pois, de modelos fundamentais de interpretação e de ação, assumidos consciente e inconscientemente, amadurecidos durante largo período de tempo. Esses modelos ou padrões controlam as visões de mundo e de ciência, sendo influentes em toda a realidade circundante (Cirne, 2013, p. 95).

atual e futuro, desenvolvendo pistas para responder aos grandes apelos dos povos e territórios amazônicos. Como outrora vivenciados pelos discípulos, hoje também a Igreja tem sentido os tremores causados pela “cultura da indiferença” (Francisco, 2019, p. 01) e da avalanche esmagadora dos valores primordiais aos cristãos.

O tema missão, desde o início da construção deste projeto de pesquisa, se tornou o campo a ser examinado, por isso, o autor referência, escolhido para uma compreensão da abordagem missionária é o Missiólogo David J. Bosch, por causa de seu vasto estudo, compreensão e abordagem de diferentes autores neste assunto. Os paradigmas de uma teologia da missão (Bosch, 2014), organizados por ele, devem continuar norteando o campo missionário e fazendo com que se desenvolva cada vez mais numa ruptura com a indiferença ao outro.

Em uma sociedade complexa, na qual cada grupo ou indivíduo tem a sua própria moral e a sua própria religião, parece fundamental à Igreja considerar a necessidade de repensar sua missão não somente no sentido de ser mais eficaz na evangelização, mas para corroborar com o ser humano em seu contexto concreto e na busca de encontro com a transcendência, salvaguardando, assim, os valores éticos que são comuns à toda sociedade, mas confrontados com a tradição cristã e as novas interpretações da missão.



Um olhar de acolhida proposto pela Exortação Apostólica *Querida Amazônia* (QA) obriga-nos a repensar a missão, sob outra ótica: trata-se de inverter, por exemplo, o critério do missionário que, normalmente, espera ser acolhido. Isso parecia natural e até desejável, mas, segundo a QA, deve-se passar do desejo de ser acolhido para a necessidade de acolher a nova realidade como apelo. A Exortação Apostólica neste sentido quer recordar a força motriz do Cristo, que não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate por muitos” (Mc 10, 45). Portanto, os autores abordados nesta pesquisa vêm corroborar e firmar que essa ideia não só se faz pertinente para o nosso tempo, como também para a missão amazônica.

Faz-se indispensável, portanto, para a construção de uma nova identidade missionária da Igreja e uma nova concepção da evangelização de todos os povos, doar-se ao outro; esta é a razão de agir como fermento e alma de transformação social e religiosa que se deve renovar em Cristo. Uma “Igreja em saída”, do ponto de vista eclesiológico, deve nos levar a vivenciar encontros, sobretudo com aqueles que estão nas periferias geográficas e existenciais da vida. A proximidade com o Evangelho, por meio da evangelização dos povos, tocará nossa existência.

O título desta dissertação *Por uma missão hospitaleira: uma releitura da Querida Amazônia, Exortação Apostólica do Papa*

Francisco, já se revela como uma bússola que assinala para a novidade que o Papa latino-americano pontua à luz de seus quatro sonhos. Nesse sentido, partir do estudo hermenêutico da QA pareceu-nos o melhor método para a construção dessa reflexão teológica da missão. Em segundo lugar, retomando os paradigmas missionários de David Bosch, coube nos interrogar sobre alguma eventual novidade da QA. Em terceiro lugar, depois da visão panorâmica da missão segundo os paradigmas de Bosch, pareceu-nos instigante a questão decolonial levantada por Estevão Raschiatti.

O objetivo de nossa pesquisa é analisar a Exortação Apostólica *Querida Amazônia*, ressaltando seus elementos missionários que nos fazem pensar a proposta de um paradigma atual para a missão na Amazônia e, conseqüentemente, possível de se aplicar na missão universal. Diversos autores contribuem com os elementos da Exortação Apostólica e na compreensão dos paradigmas missionários.

O primeiro capítulo tem como objetivo apresentar a Exortação Apostólica *Querida Amazônia*, dando ênfase aos quatro sonhos propostos pelo Papa Francisco: social, cultural, ecológico e eclesial. O sonho social se expressa como compromisso com os direitos dos mais pobres e dos povos originários; o sonho cultural apresenta-se como um fortalecimento da identidade amazônica; o sonho ecológico desperta para o pacto de defesa do meio ambiente; e o sonho eclesial pontua que as características próprias dos povos sejam o rosto das

comunidades. Mas, afinal, em que esses sonhos podem inspirar um modelo de missão amazônica?

O segundo capítulo aborda a clássica obra de David Bosch sobre os paradigmas da missão ao longo dos tempos, tanto na perspectiva de compreender os elementos principais e a evolução histórica da teologia da missão, como também perguntar-se sobre até que ponto esses modelos ainda são pertinentes hoje e/ou no território amazônico, aqui e agora. Os paradigmas missionários revelam como eles são históricos e foram se adequando, segundo contextos e situações, contribuindo assim para a compreensão de uma igreja missionária por natureza.

Por fim, o terceiro capítulo traz a reflexão de Estêvão Raschiatti, em sua obra *A missão em Questão*. Tal percurso se fez necessário em razão da ausência de uma reflexão decolonial nos modelos de Bosch, mas, indispensável em nossos dias. Para Raschiatti este processo emergente de um paradigma decolonial se fez necessário porque ganhou força, sobretudo com o Concílio Vaticano II, nas reflexões da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo de hoje e do Decreto *Ad Gentes* sobre a atividade missionária da Igreja.

As referências teóricas que servem de base para esta pesquisa são a própria Exortação Apostólica *Querida Amazônia*, em conformidade com outros documentos do magistério do Papa Francisco como a *Evangelii Gaudium*, a *Laudato si* e *Fratelli tutti* e

documentos do Concílio Vaticano II, nas reflexões de João Batista Libanio e José Oscar Beozzo; como também as obras de David Bosch, Estêvão Raschietti e da Jornalista Eliane Brum. Sem ignorar outros autores como Paulo Suess, que vê a Exortação Apostólica *Querida Amazônia* em sua harmonia pluriforme, como também Adelson Araújo dos Santos em sua reflexão sobre a Amazônia como lugar teológico.

A metodologia adotada para esta dissertação, portanto, foi exclusivamente de pesquisa bibliográfica, de leituras e análise de obras de referências sobre o assunto, como também o estudo hermenêutico da QA. O presente trabalho quer somar academicamente com outras reflexões teológicas sobre o Sínodo da Amazônia e a Missão *Ad gentes*.



CAPÍTULO 1

APRESENTAÇÃO DA EXORTAÇÃO APOSTÓLICA PÓS-SINODAL QUERIDA AMAZÔNIA

O Sínodo da Amazônia foi convocado a fim de tratar dos desafios enfrentados por essa região em questão e seus povos, o que inclui a destruição dos seus espaços físicos, ou seja, suas florestas e biomas, o assassinato de povos nativos e líderes indígenas, e as dificuldades que a Igreja enfrenta em sua evangelização local. Já o Documento final do Sínodo da Amazônia destaca o Sínodo como “caminho” a ser percorrido.

“Sínodo” é uma palavra antiga reverenciada pela Tradição; indica o caminho que os membros do povo de Deus percorrem juntos; refere-se ao Senhor Jesus, que se apresenta como “o caminho, a verdade e a vida” (Jo 14, 6), e ao fato de os cristãos, seus seguidores, foram chamados de “adeptos do Caminho” (At 9, 2); ser sinodais é seguir juntos o caminho do Senhor’ (At 18, 25) (DFSA, 87).

Nesta realidade de caminhar juntos, é grande influência para a Igreja do terceiro milênio o Papa Francisco, pois como primeiro pontífice latino-americano, após sua eleição para a cátedra de Pedro,

escolheu, não por acaso, o nome de “Francisco”, fazendo menção ao grande Santo dos pobres, revelando assim sua predileção, que é a predileção da Igreja em caminhar junto com os desfavorecidos. Aqui percebe-se no pontífice a reflexão presente nos primeiros padres da Igreja, que afirmavam, claramente, que dar aos pobres é devolver-lhes o que é deles, pois Deus planejou os bens da terra para todos, sem excluir ninguém. “A opção pelos pobres é assumida pelo Papa Francisco não por ele ser latino-americano, mas, mais profundamente, por ele estar alinhado à agenda conciliar da Igreja inteira, compromisso enraizado no próprio Evangelho” (Oliveira, 2021, p. 585).

Após ter sido entregue ao Papa Francisco o Documento final do Sínodo da Amazônia, os olhos dos padres sinodais voltaram-se ansiosos na espera do que seriam as considerações do Pontífice sobre o assunto. O Papa Francisco é surpreendente enquanto autor da QA, pois para os destinatários e leitores de suas conclusões sobre o Sínodo, ele não aborda teorias, mas propõe um sonhar juntos. A resposta do Pontífice apresentada em forma de Exortação Apostólica, ao invés de Encíclica, não deixa de ter sua importância enquanto reflexão e orientações a serem desenvolvidas sobre o tema. Uma vez que o Papa Francisco “desde que assumiu o trono de São Pedro tem fomentado iniciativas bem concretas em prol da Amazônia” (Santos, 2020, p. 19).

A Querida Amazônia tem uma linguagem permeada de valor teológico que, ademais, segue a tradição bíblica

que sempre destacou os sonhos como instrumento privilegiado por meio dos quais Deus revela a sua vontade e os seus desígnios. Ou seja, nos sonhos de seus sábios e profetas, Deus também se comunica conosco. Isto nos leva a concluir que o caminho escolhido pelo Santo Padre para escrever a sua Exortação Apostólica em nada perde de conteúdo teológico, mas antes se mantém estreitamente ligado às fontes essenciais da Teologia, quais sejam: a Sagrada Escritura, a Tradição e o Magistério da Igreja (Santos, 2020, p. 37).

O ponto de partida proposto pela QA, de uma integridade do bem viver, nos fará perceber o quanto a missão se torna elemento fundante, para uma promoção humana em vista da revitalização dos laços que nos unem na casa comum (QA, 8). Sentir-se hóspede nas periferias da vida não nos fará últimos e sim primeiros.

A releitura desta Exortação Apostólica na perspectiva de uma missão hospitaleira, segundo nossa hipótese de trabalho, nos permiti olhar para a Amazônia como lugar do encontro com o outro, um ponto a se chegar. Chama-nos a atenção, entre outros aspectos, primeiro, o estilo deste documento: trata-se de uma “epístola”, gênero literário que o pontífice se utiliza para dar aos seus destinatários o grande aceno ao diferencial proposto na missão acolhedora.

Outro grande aspecto proposto pela Exortação Apostólica *Querida Amazônia* está no âmbito da perspectiva decolonial. À luz da fé e da misericórdia, o Papa Francisco nos convida a refletir elementos da decolonialidade, o que coloca em questão muitos modelos

missionários. O respeito pela identidade cultural dos povos da Amazônia, para ele, é espaço para o acolhimento, o diálogo, as comunicações alternativas e a partilha de experiências, pois estas tradições, segundo o Papa, “apercebem-se facilmente das nossas sombras, que não reconhecemos no meio do suposto progresso” (QA, 36).

Acreditamos que o momento mais marcante do posicionamento do Papa em favor da Amazônia se apresenta em forma de Encíclica, com o título *Laudato Si* – Louvado sejas. Se, por um lado, por ser uma Encíclica, a *Laudato Si* é mais solene como documento papal, por outro, também Exortações como a *Querida Amazônia* se tornam meios autênticos de transmissão do ensinamento papal. Para Adelson Santos, na Encíclica *Laudato Si*, o Papa Francisco aponta paradigmas de uma ecologia integral, ou seja, elementos de um discurso ético ambiental, capaz de gerar um diálogo interdisciplinar que pode ser denominado de espaço da coexistência, como fonte orientadora do agir humano diante da crise socioambiental (Cirne, 2013, p. 17). Até aqui nenhum papa tinha escrito uma Encíclica que lidasse de forma tão profunda com o tema da ecologia integral, consolidando sua real preocupação com a região Amazônica.

Vamos mencionar, por exemplo, os pulmões do planeta cheios de biodiversidades, que são a bacia amazônica e a bacia do rio Congo, ou os grandes

lençóis freáticos e geleiras. A importância desses lugares para todo o planeta e para o futuro da humanidade não pode ser ignorada. Os ecossistemas de florestas tropicais têm uma biodiversidade de enorme complexidade, quase impossível de conhecer completamente, mas, quando essas florestas são queimadas ou cortadas para o cultivo, em poucos anos muitas espécies são perdidas ou essas áreas se tornam desertos áridos (LS, 38).

Adelson Santos defende que o Sínodo da Amazônia é fruto da Encíclica *Laudato Si*, então a Exortação Apostólica pós-sinodal *Querida Amazônia* também se encontra como fruto desta mesma árvore. Para Paulo Suess, a Exortação Apostólica QA do Papa Francisco tem um estilo próprio, e comunga da mesma ideia o cardeal Grech, o seu gênero literário se classifica como – uma carta de amor –, “dirigida aos povos da Amazônia e do mundo” (Suess, 2021, p. 12). Numa carta, bem sabemos que seu autor, diversas vezes, é capaz de colocar seu próprio coração, através do sentimento que a envolve. Nas letras da Exortação Apostólica QA, percebemos que o Papa Francisco se relaciona com a Amazônia com tanto amor ao ponto de lhe sentir como uma irmã ou uma mãe.

Desse modo, esta carta de amor também se torna um reconhecimento de que aqueles que vivem nos territórios amazônicos têm muito a nos ensinar no trato, no proteger o no amar a Amazônia. “Nosso papel como Igreja deve ser o de um aliado, caminhando com os nativos e respeitando suas culturas” (Santos, 2020, p. 31). Tudo na

Exortação Apostólica QA nos revela as atitudes do seu autor; a começar pelo título que agrega valores, sobretudo o de querer bem não só aos homens e mulheres que vivem na Amazônia, mas também a todas as criaturas de Deus que formam a bela biodiversidade.

Enquanto o documento final do Sínodo da Amazônia, elaborado pelos padres sinodais, que o Papa Francisco convida “a lê-lo integralmente” (QA, 3), apresenta uma estrutura de cinco propostas de conversão: integral, pastoral, cultural, ecológica e sinodal, o Papa Francisco apresenta a Exortação Apostólica QA, estruturada em quatro sonhos: social, cultural, ecológico e eclesial. Mostrando assim que mudanças tão importantes para salvar a nossa casa comum levam tempo para se tornarem concretas. O desejo do Papa Francisco é “oferecer um breve quadro de reflexão que encarne na realidade amazônica uma síntese de algumas grandes preocupações já manifestadas em documentos anteriores, que ajude e oriente para uma recepção harmoniosa, criativa e frutuosa de todo o caminho sinodal” (QA, 2).

O texto da Exortação Apostólica QA está organizado em quatro partes. As três primeiras, que seriam os sonhos: social, cultural e ecológico, formam um conjunto que inspira maiores inovações e podemos perceber que seu público-alvo seriam “todas as pessoas” e o “mundo inteiro” (QA, 4 e 5), por outro lado, o seu último sonho, o

eclesial, poderíamos defini-lo como quarta parte do texto, e esta parte seria mais dirigida aos “pastores e fiéis católicos” (QA, 60).

Para Suess, o Papa Francisco utilizou na Exortação Apostólica nas três primeiras partes, ou seja, nos três primeiros sonhos um tom apaixonado, quando em nome da Igreja externou à Amazônia que “nós a amamos” (QA, 3); o pontífice reconhece o valor da Amazônia ao externar que ela nos ensina, “aprendemos muito de ti” (QA, 26 e 55) e se propõe nestas três partes a defendê-la (QA, 63) na vida, nos direitos, nas culturas e nas terras. Mas no quarto sonho, o eclesial, para o público interno da Igreja, o tom muda! Francisco quer falar a uma Igreja dividida (Suess, 2021, p. 13).

Os leitores do Papa Francisco são convidados a sonhar juntos, uma missão hospitaleira, capaz de abarcar o ser humano em suas realidades mais periféricas. Para José Neivaldo de Souza, em seu artigo publicado na revista *Horizonte*, o pontífice foi iluminado pela realidade da Amazônia e as dificuldades de seus indivíduos:

Observando a realidade amazônica, as dificuldades dos habitantes da floresta, em meio à extração predatória do lucro e os desafios de uma nova evangelização, Francisco convoca os católicos e convida os cristãos e pessoas de boa vontade a sonharem, à luz da fé e da Palavra de Deus, com uma Amazônia que defenda os direitos dos nativos e de seus habitantes; que preserve a riqueza das culturas que ali resistem; que conserve a beleza natural tão ameaçada e acolha o evangelho da libertação que denuncia as injustiças e a exploração sem limites. Este é o sonho do Papa! O documento “Amazônia querida”

aponta para uma nova evangelização e uma nova Igreja com rosto ecológico: um projeto de esperança para a sociedade, a cultura, o meio ambiente e a Igreja (Souza, 2020, p. 433).

Partindo dos sonhos do Papa Francisco faz-se necessário, primeiro, entender que o convite dele é para juntos darmos as mãos por uma Amazônia melhor, mais respeitada e mais amada. Todos são convidados a deixar-se envolver pela Amazônia. As entrelinhas da nossa Exortação Apostólica QA estão cheias de símbolos, pois uma palavra ou imagem é simbólica quando implica alguma coisa além do seu significado manifesto e imediato. Desde o projeto deste nosso trabalho estamos apostando que as palavras da QA querem falar aos seus leitores muito mais além do que o visível imediato.

Daniel Marguerat, em sua obra de iniciação à análise narrativa, postula que as narrativas carregam inúmeras intenções: instruir, comunicar, consolar, testemunhar, distrair. As narrativas se sucedem, e a magia do conto renasce a cada vez (Marguerat, 2009, p. 9). É justamente neste pensamento que a Exortação Apostólica QA nos quer falar nas suas entrelinhas que ir ao encontro das pessoas nas periferias do mundo é também aprender com aqueles que desejamos servir.

Se para Marguerat a narrativa tem a oportunidade de renascer, também pode renascer na vida dos leitores da Exortação Apostólica QA um sentimento profundo da necessidade de pensar uma missão que inverte o sentido de acolhido por acolhedor da realidade, inclusive

na convicção que o Espírito de Deus nos precede em qualquer lugar. Marguerat insiste que este caminho dissipa ilusões sobre o que está em jogo, por isso sua compreensão se dá, de que, trazer à luz a arquitetura oculta dos textos é questionar, de maneira nova sua significação (Marguerat, 2009, p. 9). Sem sombra de dúvidas, encontramos na expressão do Pontífice, “tudo o que a Igreja oferece deve encarnar-se de maneira original em cada lugar do mundo” (QA, 6), a luz que abre os olhos para compreender cada letra presente na QA.

Na tentativa que fazemos de sondar a presença do narrador na QA e sentir onde ele mesmo se encaixa, Marguerat, em sua obra, nos ajuda a perceber que o narrador está a esperar o seu leitor, e o leitor acaba, neste espaço de encontro, por sua vez, tendo três possibilidades de posições: quando você se encontra com alguém para discutir um assunto, ou você sabe mais do que ele (na sua opinião), ou sabe tanto quanto, ou sabe menos que ele (Marguerat, 2009, p. 90), cabe ao leitor da Exortação Apostólica QA reconhecer sua posição frente a Amazônia. Nas primeiras linhas da QA, o próprio narrador se coloca na posição de quem não sabe tudo, mas quer aprender: “quero apresentar de maneira oficial o citado Documento que nos oferece as conclusões do Sínodo e no qual colaboraram muitas pessoas que conhecem melhor do que ‘eu’ e do que a Cúria Romana a problemática da Amazônia, porque vivem lá, por ela sofrem e a amam apaixonadamente” (QA, 3).

Quando alguma parte da QA evocar no leitor um vazio ou falha, é hora dele encontrar seu lugar de participação na Exortação Apostólica. Walter Iser, por sua vez, fala de lugar de indeterminação, ou de não dito, que segundo Umberto Eco esse “não dito” significa não manifestado em superfície, a nível de expressão: mas é justamente este “não dito” que tem de ser atualizado a nível de inovação do conteúdo. E para este propósito um texto, de uma forma ainda mais decisiva do que qualquer outra mensagem, requer movimentos cooperativos, conscientes e ativos da parte do leitor (Eco, 1986, p. 36) Esse cooperativismo mencionado por Humberto Eco corrobora com aquilo que Walter Iser chama de “branco da narrativa”. “O branco permite, assim, a participação do leitor no desenvolvimento da ação. [...] O branco [...] funciona como matriz da atividade suscitada no leitor (Marguerat, 2009, p. 91).

Percebe-se na QA a necessidade de que o leitor atualize suas expressões, dando a noção de que é na vida dos seus destinatários que o texto da referida Exortação Apostólica se completará, oferecendo ao sujeito destinatário a capacidade de operador dos frutos desse documento Apostólico. Humberto Eco vê naquele que está cara a cara com o texto a oportunidade de cooperação do leitor como condição própria de atualização. Podemos dizer melhor que o texto é um produto cujo destino interpretativo deve fazer parte do próprio mecanismo gerativo. Gerar um texto significa executar uma estratégia

de que fazem parte as previsões dos movimentos de outros (Eco, 1986, p. 37). O que postulamos seria que o Papa Francisco, enquanto autor, por um lado possa ter pressuposto, mas por outro, instituído a competência do próprio leitor.

Portanto, prever o próprio Leitor-Modelo não significa somente “esperar” que exista, mas significa também mover o texto de modo a construí-lo. O texto não apenas repousa numa competência, mas contribui para produzi-la (Eco, 1986, p. 40). Talvez nossa hipótese de trabalho deva questionar-se se o autor da QA nos propõe um texto “fechado” ou “aberto”. Já é de se esperar à luz da interpretação do “vendaval” que se tornou o pontificado de Francisco, pelo seu jeito latino-americano de ser, que ele, um homem que sabe dialogar com o antigo e o novo, tenha nos apresentado um texto “aberto” ao diálogo, ao ponto de tirar a vantagem daquilo que possa surgir das possíveis interpretações; o pontífice pode estar tentando que um reflita o outro, de modo que não se excluam, mas antes se reforcem mutuamente.

Mas, também, para Humberto Eco, não há nada mais aberto que um texto fechado. Só que a sua abertura é efeito de iniciativa externa, de um modo de usar o texto, e não de ser suavemente usado por ele. Cabe ao leitor, frente ao impacto que o texto da Exortação Apostólica QA proporcionou na sua vida, deixar-se ser conduzido pelo texto ou forçar sua abertura (Eco, 1986, p. 42). De uma forma ou de outra, Francisco nos incita a posicionarmo-nos. Quanto à linguagem

que nos interpela na Exortação Apostólica QA, podemos refletir por meio de Saussure que “tanto naquele que fala como naquele que escuta, a linguagem é completamente diferente de uma técnica de cifração ou decifração para significações já prontas” (Ponty, 1991, p. 43).

Muito mais do que um meio, a linguagem é algo como um ser, e é por isso que consegue tão bem tornar alguém presente para nós: a palavra de um amigo ao telefone nos dá ele próprio, como se estivesse inteiro nessa maneira de interpelar, de despedir-se, de começar e terminar as frases, de caminhar pelas coisas não ditas.

A linguagem não pressupõe a sua tabela de correspondência, ela mesma desvela seus segredos, ensina-os a toda criança que vem ao mundo, é inteiramente mostração. Sua opacidade, sua obstinada referência a si própria, suas retrospectões e seus fechamentos em si mesma são justamente o que faz dela um poder espiritual: pois torna-se por sua vez algo como um universo capaz de alojar em si as próprias coisas – depois de as ter transformado em sentido das coisas (Ponty, 1991, p. 43).

O Papa Francisco, ao expressar na Exortação Apostólica QA os apelos e sonhos para a Amazônia, aposta na linguagem como instrumento que comunique a realidade por inteira e seus leitores tenham a possibilidade de fazer o caminho pela via do não dito. O poder espiritual está justamente na capacidade de desvelar segredos



e dar significado ao sentido de acolher e absorver a realidade na proposta de uma missão hospitaleira.

Ainda nesta linha de análise, os leitores do Papa Francisco na Exortação Apostólica QA têm uma grande oportunidade de conhecer quem é o pontífice e quais são, de fato, seus anseios. Jung nos diz que “os sonhos são o mais fecundo e acessível campo de exploração para quem deseja investigar as formas de simbolização do homem” (Jung, 2023, p. 25). A estrutura da QA em exposição de sonhos não são produtos do acaso, para Sigmund Freud, sua hipótese é que “eles estão associados a pensamentos e problemas conscientes” (Jung, 2023, p. 25).

A Exortação Apostólica QA tem um rosto, que seria o do seu contexto, e nesta ótica o Papa Francisco quer que a Igreja possa acolher este estilo próprio da Amazônia, e assim ter um rosto amazônico (QA, 61 e 95). Nesta busca de refletir um rosto próprio amazônico, a QA nos propõe a Inculturação. Este elemento é o fio condutor dos quatro sonhos a partir dos quais a Exortação Apostólica pós-sinodal está estruturada.

No que toca a inculturação, acontece por um lado, uma dinâmica de fecundação que permite expressar o Evangelho em um lugar concreto, pois “quando uma comunidade acolhe o anúncio da salvação, o Espírito Santo fecunda sua cultura com a força transformadora do Evangelho” (EG, 116); por outro, a própria Igreja vive um caminho de recepção, que a enriquece com

aquilo que o Espírito já tinha misteriosamente semeado naquela cultura (QA, 68).

Na Amazônia “falta um novo esforço de inculturação, que ponha em jogo a criatividade, a audácia missionária, a sensibilidade e a força peculiar da vida comunitária” (QA, 95). Portanto, “de forma análoga, neste momento histórico, a Amazônia desafia-nos a superar perspectivas limitadas, soluções pragmáticas; para buscar caminhos mais amplos e ousados de inculturação” (QA, 105). A inculturação na proposta dos quatro sonhos do Papa Francisco para sua “Querida Amazônia”, resgata “a relação de fé e toda pessoa humana em situação sociocultural particular, a inculturação é sem dúvida uma realidade tão antiga como a história da salvação” (Lacoste, 2014, p. 885).

Entrando propriamente no que seriam os quatro sonhos estruturais da Exortação Apostólica QA, seria importante frisar que o Documento final do Sínodo da Amazônia é mais motivado por propostas concretas do que por “sonhos”, e este vocábulo aparece praticamente só uma única vez no Documento final do Sínodo para a Amazônia, no contexto de uma “Igreja com um rosto jovem”. Os jovens “que vivem no grande território da Amazônia têm os mesmos sonhos e desejos que outros jovens deste mundo: serem considerados, respeitados e terem oportunidades de estudo e trabalho, para um futuro de esperança” (DFSA, 30).

Uma percepção assim, sobre a disposição mínima da presença do vocábulo “sonhos” no Documento final do Sínodo, e pelo contrário, na Exortação Apostólica, fruto deste Sínodo e em resposta ao seu Documento final, ser estruturada em torno dos “sonhos”, à primeira vista os leitores do Papa Francisco poderiam pensar que o Sínodo tratou de elementos concretos e o pontífice poderia estar tratando de elementos utópicos. Porém, se faz necessário ter um olhar para o Concílio Vaticano II e a Conferência de Medellín, que traz em sua conclusão o sonho com uma Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio, para poder entender a forma de escrita do Papa Francisco em sua Exortação Apostólica QA.

Adelson Santos, em seu livro sobre a Amazônia como lugar teológico, aborda o verbete “sonhos” a partir do Novo Dicionário de Espiritualidade:

Somente o autor do sonho pode interpretá-lo adequada e autenticamente, entretanto em contato com suas fontes inspiradoras, o que torna possível o seu crescimento e amadurecimento espiritual. Obviamente, estamos falando da atividade onírica que só em modo análogo pode ser aplicada aos sonhos descritos nesta exortação. Contudo, em nosso entendimento permanece verdadeiro o fato de que qualquer esforço hermenêutico da nossa parte será sempre limitado e aproximativo daquilo que verdadeiramente significa para seu autor, os sonhos por ele compartilhados. Não obstante, é indubitável que os quatro sonhos do Santo Padre presentes nesta Exortação Apostólica possuem um caráter

profundamente teológico-espiritual (Santos, 2020, p. 36).

Santos nos ajuda a recordar que este estilo de linguagem já se fez presente na boca do autor da QA, no início do seu pontificado, mais precisamente na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* de 24 de novembro de 2013, e que aponta para nossa hipótese de trabalho na perspectiva de uma missão hospitaleira: “Sonho com uma opção missionária capaz de transformar tudo, para que os costumes, os estilos, os horários, a linguagem e toda a estrutura eclesial se tornem um canal proporcionando mais à evangelização do mundo atual que à autopreservação” (EG, 27).

Também na Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Christus vivit* de 25 de março de 2019, o Papa Francisco com as palavras: “mostrem outros sonhos que este mundo não oferece” (CV, 36), nos incita a valorizar os sonhos e não ter receio de sonhar diferente. Apoiado nesta audácia que gera sonhos de generosidade, serviço, pureza, fortaleza, perdão, fidelidade à própria vocação, oração, luta pela justiça e o bem comum, amor aos pobres, amizade; todos estes sentimentos é que inspiram o nosso autor, para no ano seguinte nos ter oferecido a Carta de amor pela Amazônia, no seu profundo desejo de lutarmos pela dignidade dos povos.

Para recuperar a dignidade do povo, precisamos ir às periferias, nos encontrar com todos aqueles que vivem às margens das nossas sociedades. Ali se escondem perspectivas capazes de nos oferecer um novo começo. Não é possível sonhar com o futuro enquanto continuarmos a ignorar as vivências de praticamente um terço da população mundial, em vez de vê-las como um recurso (Francisco, 2020, p. 130).

Para Jung, “a função criadora de símbolos oníricos é uma tentativa de trazer a mente original do homem a uma consciência avançada ou esclarecida que até então lhe era desconhecida e onde, conseqüentemente, nunca existira qualquer reflexão autocrítica” (Jung, 2023, p. 124). O autor da Exortação Apostólica QA está imbuído de um imperativo de transformação. Não podemos esquecer que transformação social é sempre um processo histórico, e o sonho com uma outra Amazônia depende disso, porque tudo está interligado. “Deve encarnar-se a pregação, deve encarnar-se a espiritualidade, devem encarnar-se as estruturas da Igreja” (QA, 6).

Sonho com uma Amazônia que lute pelos direitos dos mais pobres, dos povos nativos, dos últimos, de modo que a sua voz seja ouvida e sua dignidade promovida. Sonho com uma Amazônia que preserve a riqueza cultural que a caracteriza e na qual brilha de maneira tão variada a beleza humana. Sonho com uma Amazônia que guarde zelosamente a sedutora beleza natural que a adorna, a vida transbordante que enche os seus rios e as suas florestas. Sonho com comunidades cristãs capazes de se dedicar e encarnar de tal modo na Amazônia, que deem à Igreja rostos novos com traços amazônicos (QA, 7).

Se para Suess, os sonhos não tiram a atenção da vida concreta (Suess, 2021, p. 141), então os sonhos do Papa Francisco para sua “Querida Amazônia” tocam o real muito mais do que podemos imaginar. Seriam eles um caminho para um futuro melhor, onde o autor não se esquivava da realidade, mas chama seus interlocutores para sonharem juntos. Sua proposta já os inclui de forma plural e comprometedora: “Nosso é o sonho de uma Amazônia que integre e promova todos os seus habitantes, para poderem consolidar o ‘bem viver’” (QA, 8).

1.1 Um sonho social

No seu sonho social para a “Querida Amazônia”, o Papa Francisco nos convida a voltarmos o nosso coração na direção dos pobres e injustiçados. Neste sonho fica claro que o autor tem consciência de que as causas ecológicas precisam também se converterem em causa social. “Ao falar do seu “sonho social”, portanto, Francisco recorda que é do coração de Cristo que brota a caridade anunciada pelos Evangelhos e que deve vir sempre acompanhada de um desejo de justiça, de fraternidade, de solidariedade e da capacidade de se relacionar e encontrar com os outros” (Santos, 2020, p. 40).

Ir ao encontro do outro, marginalizado e periférico, supõe um deslocamento da Igreja e, cremos, um novo modelo de missão. Nesta Exortação Apostólica, o Papa Francisco nos faz recorrer à memória para retomar o caminho do encontro com o outro.

A Igreja, no seu processo de escuta e clamor do território e do grito dos povos, deve fazer memória dos seus passos. A evangelização na América Latina foi um dom da Providência que chama todos à salvação em Cristo. Apesar da colonização militar, política e cultural, e além da ganância e ambição dos colonizadores, houve muitos missionários que deram suas vidas para transmitir o Evangelho (QA, 15).

Estes missionários, oriundos de outro continente, estavam fazendo a experiência do deslocar-se para dar ao outro aquilo que acreditavam. No pontificado atual, este deslocar-se, para Francisco, ganha outra roupagem, “o núcleo do seu projeto eclesial pode ser formulado nos termos de “Igreja em saída”. Trata-se de um profundo descentramento eclesial. Nisto é muito fiel ao Concílio Vaticano II: a Igreja não existe para si, mas como sinal e instrumento de salvação no mundo. “Mas não se trata de uma saída qualquer, para qualquer lugar ou com qualquer finalidade. Trata-se de uma saída para a humanidade sofredora e para ser sinal e mediação da misericórdia e da justiça de Deus” (Aquino Júnior, 2019, p. 50).

Neste sonho social da Exortação Apostólica QA, o Papa Francisco nos apresenta as famílias que compõem o vasto território

amazônico. Para ele, tais famílias são, diversas vezes, vítimas de projetos gananciosos que lhe roubam os territórios.

Entre estas vítimas que mais sofrem com a marginalização, estão os indígenas que vivem nas cidades. Frequentemente, são tratados com indiferença e forçados a abandonar o que os caracteriza como povos nativos, porque, vivendo em uma situação invisível, são forçados a novos costumes impostos pelo sistema, o que os faz perder o senso de pertença a uma comunidade (Santos, 2020, p. 44).

Faz-se indispensável, portanto, por meio da identidade missionária da Igreja, uma nova concepção da evangelização de todos os povos, doar-se ao outro, esta é a razão de agir como fermento e alma de transformação social e religiosa que se deve renovar em Cristo. Uma “Igreja em saída”, do ponto de vista social, deve nos levar a vivenciar encontros, sobretudo com aqueles que estão nas periferias da vida, vítimas da marginalização.

A crise atual nos convida a recuperar nossa sensação de pertencimento; só assim nossos povos poderão se tornar sujeitos da própria história. Estamos em um momento de restaurar a ética da fraternidade e da solidariedade, regenerando vínculos de confiança e pertencimento. Porque aquilo que nos salva não é uma ideia, mas um encontro. Somente o rosto do outro é capaz de despertar o melhor em nós. Ao servir ao povo, salvamos a nós mesmos (Francisco, 2020, p. 117).

O sonho social presente na QA reflete o que o Documento final do Sínodo da Amazônia aborda sobre os perigos do secularismo, do

individualismo, da falta de dimensão social e da falta de atividade missionária, presente nas comunidades eclesiais. As somatórias destas situações podem corroborar para a fragmentação da solidariedade da Igreja para com os mais frágeis em meio ao povo. Para Suess, o sonho social na Exortação Apostólica QA pode ser interpretado como o abraço entre a “abordagem ecológica” e a “abordagem social” da realidade amazônica (Suess, 2021, p. 137). Aqui podemos fazer um paralelo entre o clamor da terra e o clamor dos povos, como a voz da Amazônia em seu todo.

A Amazônia não pode ser vista como um grande espaço vazio e do qual pode-se explorar de qualquer forma seus recursos naturais. No seu sonho social o Papa Francisco assinala que o descontrole em explorar pode gerar danos irreversíveis, e é claro que seria também ignorar o direito dos povos originários que já estão ali há centenas de anos. Aqui a igreja tem um papel fundante de salvaguardar e reconhecer a soberania dos povos, conscientizando a todos em relação ao que gera a destruição, poluição e agressão à natureza e às populações amazônicas.

O autor da QA tem plena consciência de que a missão da Igreja, inclusive tão defendida na Conferência de Aparecida em 2007, de que a sua pastoral deve voltar-se “à vida plena dos povos indígenas, a qual exige que anunciemos a Jesus Cristo e a Boa-nova do Reino de Deus, denunciemos as situações de pecado, as estruturas de morte, a

violência e as injustiças internas e externas, e fomentemos o diálogo intercultural, inter-religioso e ecumênico” (DAp, 95). O sonho social da Exortação Apostólica QA quer recordar também “a “consciência social” que o Documento de Aparecida nos mostra, que há um rastro de dilapidação, inclusive de morte, por toda a nossa região que coloca em perigo a vida de milhões de pessoas, em especial do habitat dos camponeses indígenas [DAp, 473]” (QA, 8).

Neste sonho fica claro que a transformação de situações que ponham em perigo a vida dos povos precisa ser encarada de forma conjunta, através de uma luta articulada entre os habitantes, de modo que “a Amazônia deveria ser também um local de diálogo social, especialmente entre os diferentes povos nativos, para encontrar formas de comunhão e luta conjunta. Os demais estão chamados a participar como ‘convidados’, procurando com o máximo respeito vias de encontro que enriqueçam a Amazônia” (QA, 26).

A desintegração das famílias, que resulta das migrações forçadas, afeta a transmissão de valores, porque “a família é, e sempre foi, a instituição social que mais contribuiu para manter vivas as nossas culturas”. Em qualquer projeto para a Amazônia, “é preciso assumir a perspectiva dos direitos dos povos e das culturas, dando assim provas de compreender que o desenvolvimento de um grupo social requer constantemente o protagonismo dos atores sociais locais a partir da sua própria cultura” (QA, 40).

No sonho social encontramos o autor da QA mostrando que indignar-se ainda nos faz atentos às necessidades de nossos irmãos da Amazônia. Na medida em que nos abrimos para aprender o senso de partilha e comunidade para com esses nossos irmãos, superaremos a exclusão e o abandono. Os povos originários poderão nos ensinar a buscar na natureza a sobrevivência sem agredi-la. Tantos destes nossos irmãos buscam na riqueza da biodiversidade da Amazônia meios para superação da pobreza.

1.2 Um sonho cultural

Em resposta à conversão cultural, o Documento final do Sínodo da Amazônia aborda esta atitude como capacidade de colocar-se no lugar do outro, aprender com o outro (DFSA, 41). O autor da QA expõe seu sonho cultural na dinâmica de integrar a valorização e o respeito às diferentes culturas, sem querer impor-lhes nada, tampouco de forma colonialista ou dolorosa. Não se abrir às propostas de alteridade para com a Amazônia seria embarcar na existência sem reconhecer o acontecimento dramático na vida de tantos de nossos irmãos e irmãs. A grande proposta do Papa Francisco neste sonho é que possamos redescobrir a beleza da cultura dos povos e nela contemplar um Deus que se revela, se manifesta e reflete-se.



Como cristãos devemos saber nos deixar enriquecer pelo contato com essas formas peculiares de sabedoria, evitando “generalizações injustas, discursos simplistas ou conclusões elaboradas apenas a partir das nossas estruturas mentais e experiências. Quando o Santo Padre nos convida a acolher certas expressões da cosmovisão e espiritualidade indígena, em vez de preconceituosamente as taxarmos de superstições pagãs, ele o faz com a consciência de que não faltam fundamentos doutrinários e históricos sólidos para justificar tal atitude de abertura e acolhimento (Santos, 2020, p. 45).

Seria melhor olhar para tais culturas com a ótica de que também elas são projetos de vida, alicerçados na história, tal construção é expressa nas narrativas sobre suas origens, raiz, anseio e identidade. Sendo assim,

“cada povo, que conseguiu sobreviver na Amazônia, tem a sua própria identidade cultural e uma riqueza única em um universo multicultural, em virtude da estreita relação que os habitantes estabelecem com o meio circundante, em uma simbiose – de tipo não determinista – difícil de entender com esquemas mentais alheios” (QA, 31).

O Papa Francisco, ao falar de valores culturais na Exortação Apostólica QA, reconhece que as raízes presentes na cultura dos povos originários têm asas suficientes para fazer a experiência de uma assunção da própria cultura, que é aberta ao desconhecido, mas na busca de um futuro possível. Entre eles já é possível desenvolver “relações interculturais onde a diversidade não significa ameaça, não justifica hierarquias de um poder sobre os outros, mas sim diálogo a

partir de visões culturais diferentes, de celebração, de inter-relacionamento e de reavivamento da esperança’ [DAp, 97]” (QA, 38).

É a partir das nossas raízes que nos sentamos à mesa comum, lugar de diálogo e de esperanças compartilhadas. Desse modo, a diferença, que pode ser uma bandeira ou uma fronteira, transforma-se em uma ponte. A identidade e o diálogo não são inimigos. A própria identidade cultural aprofunda-se e enriquece-se no diálogo com os que são diferentes, e o modo autêntico de a conservar não é um isolamento que empobrece. Cuidar das raízes e dos valores culturais dos grupos indígenas deveria ser interesse de todos, porque a sua riqueza é também a nossa. Se não progredirmos nessa direção de corresponsabilidade pela diversidade que embeleza a nossa humanidade, não se pode pretender que os grupos do interior da floresta se abram ingenuamente à civilização (QA, 37).

Uma cultura fechada e estática dificulta o processo de inserção e conseqüentemente de reconhecimento da beleza que projetos culturais carregam em si. A Exortação Apostólica QA propõe que fujamos de dois extremos que ameaçam as culturas: o nivelamento cultural, onde o mundo globalizado invade as culturas, e em outra forma também do aprisionamento cultural que seja antiquado à vida. “A economia globalizada danifica despidoradamente a riqueza humana, social e cultural” (QA, 39).

Neste sonho cultural o Papa Francisco menciona que modelos econômicos nefastos, que se afastam dos valores evangélicos, fazem mal “sem pudor à riqueza humana, social e cultural” (QA, 39). Não

podemos deixar de perceber que o gerador deste impacto na vida dos povos seriam os frutos da economia globalizada de hoje. A crítica aos mecanismos que tendem a homogeneizar as culturas, o Papa já as faz desde a Encíclica *Laudato Si*. O pontífice fomenta que é necessário valorizar as culturas como um tesouro da humanidade (Santos, 2020, p. 47).

As culturas se apresentam também com seus desafios, mas isto não deve afugentar a Igreja, do contrário deve gerar nela um sentido crítico, pautado na atenção e na confiança (QA, 67). O autor da QA não nos deixa esquecer aquilo que ele próprio já firmava na Exortação *Evangelii Gaudium* no seu número 115, sobre a inculturação: esta baseia-se na convicção de que “a graça supõe a cultura, e o dom de Deus encarna-se na cultura de quem o recebe” (QA, 68). “A inculturação deve ser entendida em sentido socioantropológico, como processo de diálogo com o universo simbólico dos diferentes povos com os quais o Evangelho entrou em contato” (Padovese apud Santos, 2020, p. 46).

A Exortação Apostólica QA está situada na reflexão do Concílio Vaticano II, que para encarnar o Evangelho no contexto de uma Igreja Local e em sua defesa, não se trata de suprimir sua cultura, ao contrário, é preciso “conhecê-la, restaurá-la, conservá-la e desenvolvê-la segundo as novas condições e, finalmente, aperfeiçoá-la em Cristo,

para que a fé e a nova Igreja não sejam estranhas na sociedade em que se inserem, mas que comece a penetrá-la e a transformá-la” (AG, 21).

No âmbito da fé, a exortação papal sobre o sínodo da Amazônia é uma verdadeira confirmação de tudo aquilo que o Concílio Vaticano II já havia intuído a respeito das outras culturas, ou seja, que ainda que o mistério da fé no Deus trino revelado por Jesus Cristo não seja compreendido completamente por uma determinada cultura e religião, isso não invalida outras visões e práticas espirituais e religiosas do mundo, tendo em vista que a presença da Palavra de Deus de algum modo já estava ali nessas outras expressões e experiências do divino (Santos, 2020 p. 49).

O Papa Francisco, nesta Exortação, se torna um grande motivador a fim de que jovens nativos possam conservar a sabedoria herdada dos idosos de seu povo, por meio da tradição oral. Encontraremos na sabedoria o respeito e o cuidado pela Amazônia. Muitos destes irmãos mais velhos “sabem ser felizes com pouco, gozam dos pequenos dons de Deus sem acumular tantas coisas, não destroem sem necessidade e reconhecem a terra que se oferece para sustentar, uma fonte generosa” (QA, 71). A transmissão de uma cultura do cuidado e da gratidão podem ajudar os mais jovens a desenvolverem o sentido de pertença e amor pela Amazônia.

As culturas da Amazônia profunda, assim como aliás toda a realidade cultural, têm as suas limitações; as culturas urbanas do Ocidente também as têm. Fatores como o consumismo, o individualismo, a discriminação,

a desigualdade e muitos outros constituem aspectos frágeis das culturas aparentemente mais evoluídas. As etnias que desenvolveram um tesouro cultural em conexão com a natureza, com forte sentido comunitário, facilmente se apercebem das nossas sombras, que não reconhecemos no meio do suposto progresso. Portanto, recolher a sua experiência da vida nos fará bem (QA, 36).

A QA estimula a superação destes fatores a partir da abertura aos valores éticos e espirituais dos povos indígenas. “O Papa mostrou estar muito consciente disso, ao afirmar que a visão do cosmo e a sabedoria indígena tem muito a nos ensinar, a nós, que não pertencemos à sua cultura” (Souza, 2020, p. 49). Faz-se necessário buscar no “mistério da fé cristã valiosos estímulos e ajudas para cumprirmos mais intensamente essa missão e sobretudo para descobrirmos o pleno significado de tal atividade, pelo qual a cultura humana atinja o seu lugar privilegiado na vocação integral do homem” (GS, 57).

Os povos indígenas, na sua real vocação em salvaguardar a vida na Amazônia, têm muito a nos oferecer para nos ajudar a viver este sonho cultural. O Papa Francisco percebe, na “Querida Amazônia”, que seus povos, na riqueza de suas culturas, esbanjam os mais nobres sentimentos em seus usos, costumes e tradições ao preservarem os recursos naturais. Por outro lado,

A alegria, o bom humor, a indiferença a um acúmulo inútil de bens e o respeito a outras criaturas da floresta

fazem parte do *ethos* indígena, pois que está presente no seu *modus vivendi*. Isso que nas comunidades indígenas haja bem poucos casos de homicídio, estupro, exploração infantil, prostituição ou qualquer outra forma de injustiça social. Tudo isto nos ajuda a entender a razão pela qual o Papa Francisco quer que nos deixemos enriquecer neste diálogo intercultural, assumindo como nossa tanta riqueza e sabedoria (Souza, 2020, p. 51).

Ainda no sonho cultural exposto pelo Papa Francisco, percebe-se aquilo que seria também motivado na Exortação inteira, a valorização das diferentes visões dos povos amazônicos, mas a principal proposta para nós seria a proximidade com valores cristãos, às vezes esquecidos e outras vezes pouco valorizados por nós. Aliar-se na defesa dos valores amazônicos para promovê-los torna-se uma proposta do pontífice neste sonho cultural. A Igreja,

com a sua longa experiência espiritual, a sua consciência renovada sobre o valor da criação, a sua preocupação com a justiça, a sua opção pelos últimos, a sua tradição educativa e a sua história de encarnação em culturas tão diferentes em todo o mundo, deseja, por sua vez prestar a sua contribuição para o cuidado e o crescimento da Amazônia (QA, 60).

1.3 Um sonho ecológico

Ao expor este sonho ecológico o Papa Francisco quer recordar aos destinatários da Exortação Apostólica QA sobre o chamado e a corresponsabilidade para com os demais irmãos e todas as criaturas.

Aqui fica claro que o abuso para com o bem ecológico se torna também um abuso aos irmãos que vivem na “Querida Amazônia”. “Os danos à natureza preocupam-nos, de maneira muito direta e palpável, porque – dizem eles – ‘somos água, ar, terra e vida do meio ambiente criado por Deus. Por conseguinte, pedimos que cessem os maus-tratos e o extermínio da ‘Mãe Terra’” (QA, 42). O Pontífice conclama que o cuidado para com a casa comum é algo urgente, neste intuito convoca, por meio do seu sonho ecológico, a Igreja a tomar consciência do valor da Criação presente na Amazônia (QA, 60).

O Papa apresenta seu “sonho ecológico”, ensinando que, para viver a fé de uma maneira comprometida e alcançando plena comunhão com Deus, é imperativo cultivar uma espiritualidade da ecologia integral, que promova entre nós, comunidade de discípulos missionários, o cuidado da criação, de uma forma sempre mais participativa e inclusiva (Santos, 2020, p. 39).

Para que o sonho se realize, se faz necessário que mudemos de hábitos a partir de uma reeducação capaz de pautar valores e princípios que ajudem a promoção da vida ambiental, que se alargue ao cuidado para com a vida humana. O Papa nos propõe uma luta contra o desastre ecológico que a Amazônia está enfrentando, e nesta luta a Amazônia no seu todo se beneficia. “Não serve um conservacionismo que se preocupa com o bioma, porém ignora os

povos amazônicos” (QA, 8). “O Senhor, que primeiro cuida de nós, ensina-nos a cuidar dos nossos irmãos e irmãs e do ambiente que Ele nos dá como presente a cada dia. Essa é a primeira ecologia que precisamos” (QA, 41).

O autor da QA faz um apelo que vai muito mais além de uma simples consciência ecológica, mas uma verdadeira “ecologia integral”, que perpassa o cuidado com o meio ambiente e os demais aspectos relacionados. O apelo é para cuidarmos uns dos outros com o sentimento de pertença a um Deus que nos ama e conseqüentemente tudo que nos envolve também é caro a este Deus: tudo está interligado (LS, 91). Mas, em nosso tempo precisamos estar atentos e discernindo o que cada letra da Exortação Apostólica QA pode estar nos alertando ou denunciando em seu impulso também profético.

O passo do discernimento nos permite perguntar: O que o Espírito está nos dizendo? Que graça nos está sendo oferecida, quais são os obstáculos e as tentações? O que humaniza e o que desumaniza? Onde é que está a boa notícia dentro da realidade sombria, e onde está o mau espírito disfarçado de anjo de luz? Esses são os questionamentos para os que buscam e escutam com humildade, que não se limitam a querer se agarrar às respostas, mas procuram refletir e rezar (Francisco, 2020, p. 69).

A ação profética da denúncia ganha bastante força neste sonho ecológico do Papa Francisco, no qual motiva que “todos deveríamos

insistir na urgência de ‘criar um sistema normativo que inclua limites invioláveis e assegure a proteção dos ecossistemas, antes que as novas formas de poder derivadas do paradigma tecno-econômico acabem por arrasá-los não só com a política, mas também com a liberdade e a justiça’ [LS, 53]” (QA, 52). Os números do texto que expõem o seu sonho ecológico nos direcionam para o conceito de uma ecologia integral, que fora objeto de trabalho do Papa Francisco de forma esplêndida na Encíclica *Laudato Si*.

Os povos originários da Amazônia muito podem nos oferecer, levando-nos a fazer memória e a confirmar o que a nossa fé nos ensina a respeito de como devemos tratar a criação divina, mas também sobre uma nova visão ecológica do mundo, por meio do conceito do *bem viver*. Este enfatiza a qualidade de vida, a qual não se reduz ao consumismo ou à concentração de bens materiais, mas promove a dimensão comunitária da existência, que visa alcançar uma qualidade de vida por uma morte digna, um saudável crescimento para todos, em paz e em harmonia com a natureza, para o bem a preservação das culturas humanas e de toda a biodiversidade (Murad apud Santos, 2020, p. 52).

Na proposta do bem viver, os sonhos do Papa Francisco transitam na cultura do serviço, como ele mesmo expõe em uma conversa com Austen Ivereigh, e que depois se transforma em livro. O pontífice insiste que não podemos servir aos outros se não deixarmos que a realidade deles nos afete. Para ele, este serviço se torna um desastre se nos deixamos conduzir por três caminhos nefastos: do

narcisismo, do desânimo e do pessimismo. Esses três caminhos não deixam ninguém avançar, são maneiras de se bloquear (Francisco, 2020, p. 22). A centralidade do pensamento do autor sempre será de quanto sou capaz de me doar ao outro, numa relação que faz transparecer que tudo está interligado e Deus é quem nos une.

Aproximar-se por meio do serviço nos fará sentir que “os povos aborígenes podem ajudar-nos a descobrir o que é uma sobriedade feliz” (QA, 71). Eles conseguem ver a Amazônia como um presente de Deus. Se você dá valor ao presente, se o admira, cuida dele, não desdenha dele, você o respeita e se sente grato. Danificar o planeta seria uma perda de consciência de gratidão.

A minha própria tomada de consciência dessa verdade começou a germinar numa reunião dos bispos da América Latina no santuário de Aparecida, no Brasil, em maio de 2007. Eu fazia parte do comitê de redação do documento final do encontro e, a princípio, fiquei um pouco incomodado com o fato de os bispos brasileiros e alguns de outros países quererem tantas referências à Amazônia neste documento (Francisco, 2020, p. 37).

O impulso do Espírito Santo, desde a Conferência de Aparecida, continua a soprar ainda mais na atuação do ministério petrino do Papa Francisco, ao nos motivar a Encíclica *Laudato Si*, mas também neste sonho ecológico, a reciprocidade responsável entre o ser humano e a natureza. Exige de nós uma profunda atitude de humildade, para que em meio ao desejo de Deus que cuidemos da criação (Gn 3, 3), não nos

sintamos donos e sim administradores. Quando se trata da Amazônia, administrar implicaria primeiramente uma radical mudança do nosso estilo de vida, que abre as portas para uma ecologia integral.

Assim, podemos dar mais um passo e lembrar que uma ecologia integral não se dá por satisfeita com ajustes de questões técnicas ou com decisões políticas, jurídicas e sociais. A grande ecologia sempre inclui um aspecto educativo, que provoca o desenvolvimento de novos hábitos nas pessoas e nos grupos humanos. Infelizmente, muitos habitantes da Amazônia adquiriram costumes próprios das grandes cidades, onde já estão muito enraizados o consumismo e a cultura do descarte. Não haverá uma ecologia sã e sustentável, capaz de transformar seja o que for, se não mudarem as pessoas, se não forem incentivadas a adotar outro estilo de vida, menos voraz, mais sereno, mais respeitador, menos ansioso, mais fraterno (QA, 58).

Neste sentido, não só a Amazônia fica à deriva pela falta da tomada de consciência, por meio de uma conversão ecológica, mas todo o planeta e seus habitantes. Neste sonho ecológico, o Papa não só quer nos fazer olhar para a “Querida Amazônia”, mas por ela estender-se pelo horizonte da criação, que seria todo o planeta, a sofrer os efeitos da devastação. “Deus Pai, que criou com infinito amor cada ser no universo, chama-nos a ser seus instrumentos para escutar o grito da Amazônia. Se acudirmos a esse clamor angustiado, tornar-se-á manifesto que as criaturas da Amazônia não foram esquecidas pelo Pai do céu” (QA, 57). “Não é outra a interpretação teológica que

o Papa faz quando afirma que o “grito da Amazônia ao Criador é semelhante ao grito do Povo de Deus no Egito (Ex 3,7). É um grito desde a escravidão e o abandono que clama por liberdade” (Santos, 2020, p. 53).

Para que o sonho ecológico na perspectiva do bem viver possa ecoar por meio, também, da Palavra de Deus revelada ao seu povo, o autor, ao citá-la, o faz para nos ajudar a ter presente as situações de desobediência ao plano de Deus.

Essa desobediência pode ser entrevista nos modelos de desenvolvimento e crescimento econômico que ameaçam a sustentabilidade do planeta, na lógica perversa do consumismo que exaure os já limitados recursos naturais e na destruição ambiental da biodiversidade (Santos, 2020, p. 56).

O sonho ecológico do Papa Francisco é, sobretudo, um convite para que possamos encontrar Deus na natureza. No caminho de busca por esse Deus não podemos deixar de lado a sua criação, pois nela Ele se manifesta em todo o seu esplendor. Na Amazônia, com toda a sua biodiversidade, segundo o Papa Francisco, Deus quer nos falar ao coração, por isso aquele “lugar teológico” (Santos, 2020) nos convoca como filhos de Deus a olhar para as “condições atuais, com o modo de tratar a Amazônia, tanta riqueza de vida e de tão grande beleza estão ‘tomando um rumo sem fim’, embora muitos pretendam continuar a crer que tudo vai bem, como se nada acontecesse” (QA, 47).

Muitas vezes, deixamos que a consciência se torne insensível, porque ‘constante distração nos tira a coragem de tomar consciência da realidade de um mundo limitado e finito’ (LS, 56). Se nos detivermos na superfície, pode parecer “que as coisas não sejam assim tão graves e que o planeta poderia subsistir ainda por muito tempo nas condições atuais. Esse comportamento evasivo serve-nos para mantermos os nossos estilos de vida, de produção e consumo. É a forma como o ser humano se organiza para alimentar todos os vícios autodestrutivos: tenta não vê-los, luta para não reconhecê-los, adia as decisões importantes, age como se nada tivesse acontecido [LS, 59] (QA, 53).

Ao partilhar seu sonho ecológico, o Papa Francisco certamente espera que cada um dos destinatários desta sua carta de amor possa cultivar o desejo de aprimorar a evangelização que se preocupa com toda a criação. Tal preocupação do autor ressalta aos nossos olhos a busca da “harmonia pluriforme” (Suess, 2021), que deve manifestar-se nos últimos. Estes, segundo a Exortação Apostólica QA,

são os principais interlocutores, dos quais primeiro devemos aprender, a quem temos de escutar por um dever de justiça e a quem devemos pedir autorização para poder apresentar nossas propostas. A sua palavra, as suas esperanças, os seus receios deveriam ser a voz mais forte em qualquer mesa de diálogo sobre a Amazônia (QA, 26).

1.4 Um sonho eclesial

No sonho eclesial, o Papa Francisco insiste que o anúncio é a própria pessoa de Jesus Cristo. Aqui encontramos o grande convite

para a Igreja caminhar com os povos da Amazônia. A meta, sem sombra de dúvidas, seria desenvolver uma Igreja com o rosto amazônico e assim promover encontros que geram vida nova. Para tornar possível essa encarnação da Igreja e do Evangelho, deve ressoar incessantemente o grande anúncio missionário. “Francisco recorda que o missionário não pode se contentar somente com uma mensagem social, não obstante seja ela importante e indispensável” (Santos, 2020, p. 60).

Na perspectiva missionária faz-se necessário romper distâncias. Para Suess, “encontro seria a palavra-chave que permite superar distâncias geográficas e pastorais e facilita a comunicação, apesar e além de diferenças sociais e culturais. O encontro visa encurtar distâncias, descentralizar as atividades pastorais” (Suess, 2021, p. 61). Para o Papa Francisco, todo esforço é válido quando se trata de criar convivências que abram espaço para o diálogo. Há espaço na Amazônia para a convivência ecumênica e inter-religiosa:

Em uma Amazônia plurirreligiosa, os que creem precisam encontrar espaços para dialogar e atuar juntos pelo bem comum e a promoção dos mais pobres. Não se trata de nos tornarmos todos mais volúveis nem de escondermos as convicções próprias que nos apaixonam, para podermos encontrar-nos com os outros que pensam de maneira diferente (QA, 106).

Ao tratar da promoção dos pobres, Aquino Jr, em seu livro *Teologia em saída para as periferias*, nos lembra que a pobreza e a marginalização não são fatos isolados em nosso mundo. Não é apenas problema de alguns indivíduos que, por mera causalidade, circunstância ou “decisão” pessoal, encontram-se nessa situação. A pobreza e a marginalização não são meramente casualidade, fatalidade ou questão pessoal, mas fruto de um modo injusto e desigual de organização de nossa vida coletiva (Aquino Jr, 2019, p. 95). O pontífice, neste sonho eclesial, nos propõe a devida organização, ao ponto de que a dignidade passe a ser o fruto principal da nossa opção preferencial pelos pobres.

Mesmo que a perspectiva de uma “Igreja dos pobres” não tenha conseguido empolgar os padres conciliares, ficando como tema principal do concílio – ou seu “princípio unificador e vivificador”, como bem pontuou Lercaro – e se nem mesmo na constituição pastoral *Gaudium et Spes* o tema ganhou maior relevância, o trabalho teve continuidade na recepção conciliar (Oliveira, 2021, p. 589).

O sonho eclesial do Papa Francisco insiste em corroborar na superação da desigualdade. Tal sonho mostra que ele carrega como marca de sua atuação as palavras da Conferência de Aparecida, da qual ele foi um dos relatores: a opção pelos pobres e excluídos de nosso continente latino-americano e caribenho é a marca de nossa Igreja latino-americana e caribenha e tem o selo dos nossos mártires que,

por amor aos irmãos e irmãs, deram seu sangue como Jesus o fez em favor da vida de todos (DAp, 391). Embora de forma genérica, a opção pelos pobres já está implícita no Vaticano II, sobretudo na *Gaudium et Spes*, ao afirmar:

Cresce [...] a consciência da dignidade exímia da pessoa humana, superior a todas as coisas. Seus direitos e deveres são universais e invioláveis. É preciso, portanto, que se tornem acessíveis ao homem todas aquelas coisas que lhe são necessárias para levar uma vida verdadeiramente humana. Tais são: alimento, roupa, habitação, direito de escolher livremente o estado de vida e de constituir família, direito à educação, ao trabalho, à boa fama, ao respeito, à conveniente informação, direito de agir segundo a norma reta de sua consciência, direito à proteção da vida particular e à justa liberdade, também em matéria religiosa. Portanto, a ordem social e o seu progresso devem ordenar-se incessantemente ao bem das pessoas, pois a organização das coisas deve subordinar-se à ordem das pessoas e não ao contrário. O próprio Senhor o insinua ao dizer que o sábado foi feito para o homem e não o homem para o sábado (Mc 2, 27). Esta ordem deve desenvolver-se sem cessar, ter por base a verdade, construir-se sobre a justiça, ser animada pelo amor e encontrar na liberdade um equilíbrio sempre mais humano. Para se cumprirem tais exigências, devem-se introduzir uma reforma de mentalidade e amplas mudanças sociais (GS, 26).

Miranda nos faz o seguinte alerta:

que não estamos lidando com um homem de ideias, de exposições doutrinárias, de reflexões pessoais, mas com alguém que se preocupa com o cuidado pastoral, e que sua visão apostólica se aproxima muito com a do Papa João XXIII, ao proclamar o Concílio Vaticano II. Francisco

não fala sobre o Vaticano II, ele faz o Vaticano II (Miranda, 2018, p. 39).

Uma vez que o Concílio foi uma grande abertura para a escuta aos anseios do povo de Deus, o autor da Exortação Apostólica QA vê neste gesto a luz para o início da concretização do seu sonho eclesial para a Amazônia. Para o Papa Francisco, escutar o povo de Deus é o âmago da questão, a base da estrutura piramidal tão antiga precisa ser ouvida. Esta abertura à base, já está presente nos elementos propostos pelo Concílio Vaticano II. Todos precisam ser ouvidos na Igreja! A razão se torna clara, pois todos são guiados pelo Espírito Santo, dotados do instinto da fé (*sensus fidei*) que os ajuda a discernir o que vem de Deus (EG, 119). Sua ênfase de pensamento é que “uma Igreja sinodal é uma Igreja que escuta, consciente de que ‘escutar é mais do que ouvir’” (EG,171).

Na base da pirâmide também se encontram os pobres, e eles têm muito para nos ensinar. Além de participarem do *sensus fidei*, nas suas dores conhecem o Cristo sofredor. É necessário que todos nos deixemos evangelizar por eles. Somos chamados a escutá-los, a compreendê-los e a acolher a misteriosa sabedoria que Deus nos quer comunicar através deles (EG, 198). Sendo assim, o processo de escuta encontra na vida do povo, que é Evangelho inculturado, a voz do Espírito Santo, tão mencionado na *Gaudium et Spes*. “É salutar prestar

atenção à realidade concreta, porque os pedidos e os apelos do Espírito ressoam também nos acontecimentos da história” (AL, 31).

Se aqueles que estão na base piramidal tem um rosto, seja ele sofrido ou não, a Igreja na Amazônia precisa ter um rosto amazônico. Na QA este movimento se apresenta de forma dupla: por um lado, uma dinâmica de fecundação que permite expressar o Evangelho em um lugar concreto; por outro, a própria Igreja vive um caminho de recepção, que a enriquece com aquilo que o Espírito já tinha misteriosamente semeado naquela cultura (QA, 68). O Sínodo Amazônico visa vencer toda e qualquer estagnação estéril da Igreja em meio àqueles povos. É verdade que, “embora estes processos sejam sempre lentos, às vezes, o medo paralisa-nos demasiado” e acabamos como espectadores” [EG,129] (QA, 69).

Faz-se emergente a ampla busca de transfigurar seu rosto, com marcas europeias, em rosto cada vez mais amazônico e isto empenha a Igreja numa missão acolhedora, acolher mais a misteriosa sabedoria de Deus que grita através dos rotos dos povos nativos. Os jovens que migram, por exemplo, devem ser conduzidos em seu processo de “integrar-se à cidade sem cair nas suas redes de degradação. Tais ações eclesiais, que brotam do amor, são caminhos valiosos dentro de um processo de inculturação” (QA, 72). Suess sintetiza o caminho sinodal da seguinte maneira:

A síntese contextualizada de algumas grandes preocupações que emergem da realidade amazônica nos obriga a superar posições bipolares que geram hostilidade e exclusão. Provavelmente, “verdadeira resposta aos desafios da evangelização esteja na superação” (QA, 104) dessa bipolaridade: devem-se procurar “outros caminhos melhores” (ibid.). “A Amazônia desafia-nos a superar perspectivas limitadas, soluções pragmáticas que permanecem enclausuradas em aspectos parciais das grandes questões, para buscar caminhos mais amplos e ousados” (QA, 105) (Suess, 2021, p. 34).

Para aqueles que caminham na estrada missionária, mas ainda não encontraram o sentido de sua missão, os sonhos da Exortação Apostólica podem ser um oásis para a empreitada. O ser humano realmente necessita de ideias gerais e convicções que lhe deem um sentido à vida e lhe permitam encontrar seu próprio lugar no mundo. Ao fazermos esta releitura da Exortação Apostólica Querida Amazônia nos deparamos com a proposta de uma missão na perspectiva hospitaleira, que nos permite olhar para a Amazônia como quem quer acolhê-la em seus desafios e belezas.

Pode-se suportar as mais incríveis provações se estivermos convencidos de que elas têm um sentido. Encontrar este sentido dará a força necessária para continuar comprometendo-se com o bem viver. Ter consciência de que a vida tem uma significação mais ampla é o que lhe faz encontrar-se, ser feliz e enxergar-se além dos mecanismos naturais. “Se São Paulo estivesse convencido de que era apenas um

tecelão ambulante, não teria se tornado o homem que foi. Sua vida real, aquela que tinha verdadeiro valor, repousava em sua íntima convicção de que era o mensageiro do Senhor” (Jung, 2023, p. 111).

O sonho eclesial encontra sua luz nas atitudes do pontífice. Quem melhor do que ele mesmo, ao mostrar ao longo do seu serviço ministerial, que acolher é maior do que ser acolhido? Seu apostolado tem enveredado em fazer com que toda a Igreja se sinta missionária, corresponsável pelo outro. Na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, Francisco faz uma convocação para que todos possam ir aos espaços públicos, e que rejeitem as tentativas de uma privatização da religião, assim como orienta a afastar-se de formas devocionais individualistas (EG, 70), e, assim, buscar superar a mentalidade de assistencialismo (EG, 204). O foco de tal Exortação está em que “a evangelização não seria completa, se ela não tomasse em consideração a interpelação recíproca que se fazem constantemente o Evangelho e a vida concreta dos homens” (EG, 181).

No sonho eclesial fica cada vez mais claro que precisamos “avançar por caminhos concretos que permitam transformar a realidade da Amazônia e libertá-la dos males que a afligem” (QA, 111). Aqui se manifesta a proposta do Papa Francisco de não descuidarmos da comunhão que nos une. Sendo assim, o sucessor do Apóstolo Pedro, nos tempos atuais, continua a nos encorajar por meio de sua Exortação “Querida Amazônia” que unir-se aos povos amazônicos é

questão de amor de Deus que vive em nós, como também é valorizar e reconciliar as diferenças num plano maior. Aqui nos faz lembrar o esforço apostólico nos primórdios, em trazer harmonia para as comunidades.

Gosto de ver o início da sinodalidade eclesial nos primeiros anos da Igreja, quando os apóstolos se reuniram para tratar de uma questão que os dividia: os não judeus devem observar as leis e os costumes judaicos, como a circuncisão, ao se tornarem cristãos? Após debate e oração e algumas amargas discordâncias, refletiram sobre o modo como Deus operava sinais e prodígios entre eles por meio dos gentios, pois é na experiência da vida real que se conhece Deus. Declararam que ‘decidimos, o Espírito Santo e nós’ (At 15, 28), não importa aos cristãos não judeus as prescrições da lei judaica (Francisco, 2020, p. 91).

Sua preocupação enquanto Papa, e fica bem explícito em seu sonho eclesial para a Amazônia, tem sido encorajar a Igreja a dar vigor à antiga prática da sinodalidade. Com este propósito o pontífice presta um amor à Igreja, como também um serviço à humanidade. Os participantes do Sínodo da Amazônia veem na iniciativa do papa em convocá-lo uma retomada de consciência e respeito pelo nosso planeta. E este sonho eclesial faz com que este respeito se transforme num grande ardor missionário para a evangelização dos povos.

Uma primeira leitura da Exortação Apostólica QA, fruto de um sínodo específico para a região em questão, nos abre ao processo de identificar a missão evangelizadora, por meio do encontro com o outro,

como parte integrante da identidade cristã. Ao lançarmos um olhar para a missão amazônica é importante e necessário interrogar-se sobre o que é que a Amazônia espera, quais são os desafios que a Amazônia coloca à Igreja, no intuito de melhor acolher a realidade.

Podemos contemplar a Amazônia, e não apenas analisá-la, para reconhecer esse precioso mistério que nos supera; podemos amá-la, e não apenas usá-la, para que o amor desperte um interesse profundo e sincero; mais ainda, podemos sentir-nos intimamente unidos a ela, e não só defendê-la: e então a Amazônia tornar-se-á nossa como uma mãe (QA, 55).

Porque se “contempla o mundo, não como alguém que está fora dele, mas dentro, reconhecendo os laços com que o Pai nos uniu a todos os seres” (LS, 220). Ao nos expor seu sonho eclesial, o Papa Francisco reconhece que existem processos que levam tempo, não dá para acelerarmos o amadurecimento sem perder o sabor real do processo, à luz da providência de Deus. Não nos esqueçamos das palavras do apóstolo dos gentios: “Eu plantei, Apolo regou; mas Deus deu o crescimento” (1Cor 3,6). “Deixem espaço para a multiplicidade dos dons que o Espírito Santo semeia em todos. Ele já infundiu carismas que permitam dar-lhes resposta. Isso requer da Igreja capacidade para abrir estradas à audácia do Espírito, confiar e concretamente permitir o desenvolvimento de uma cultura eclesial própria” (QA, 94).

Diversas vezes, mudar será a grande questão para servir melhor. Um grande obstáculo à mudança seria a miopia existencial que nos faz escolher o que vemos. A miopia existencial faz com que nos agarremos a alguma coisa que temos medo de soltar (Francisco, 2020, p. 25). Este medo de perder o que lhe traz segurança pode comprometer as iniciativas missionárias. A Amazônia nos conchama, por meio da Exortação, que lhe seguramos as mãos e lhe tenhamos como uma mãe. Com toda certeza, gestos como este farão com que os destinatários do Papa superem toda e qualquer espécie de indiferença que lhes feche o coração, inclusive às novidades que Deus nos oferece. Aqui cada missionário precisa pensar como Arauto de Deus e lembrar que este Deus anunciado nunca é indiferente ao ser humano, seja ele amazônida ou de qualquer parte do mundo.

Ao longo de nossa pesquisa precisaremos nos envolver com cada uma dessas perguntas que o Papa Francisco nos indaga. Reflexões sobre a caminhada missionária e suas luzes e trevas darão sentido ao caminho sinodal e farão com que os sonhos possam ser tocados e a Amazônia, enfim, amada. Seria este o sentimento do nosso autor nas entrelinhas de sua Exortação:

Em todo o seu sonho eclesial, o Papa Francisco demonstra estar muito consciente das maiores dificuldades da Igreja presente na Amazônia. Do ponto de vista pastoral, há ainda uma enorme carência de sacerdotes, de vida consagrada e de lideranças leigas bem formadas para

atender às populações ribeirinhas, espalhadas ao longo dos rios, ou localizadas no interior da floresta, onde o acesso é difícil e os recursos escassos (Santos, 2020, p. 68).

Há de se reconhecer que muita coisa no que toca a inculturação já vem ganhando forma na Amazônia, destaca-se a inculturação, seja na liturgia como no ministério, como também a força e o dom das mulheres na transmissão da fé. Entre a realidade eclesial e o sonho, há muito ainda a pensar e a realizar, não apenas na Amazônia, mas em toda a Igreja. No entanto, a realidade amazônica é inspiradora de todas as outras situações.

1.5 Considerações parciais

Quando se lê à primeira vista a QA, logo se pensa que a proposta de uma pastoral renovada que a Exortação Apostólica nos aponta seria a tentativa de se resolver todos os défices pastorais da região com a ordenação de homens casados para o presbiterato e a ordenação de mulheres para a diaconia. O Papa Francisco nos faz perceber que o caminho proposto para sua QA não pode se iniciar por estas resoluções, e sim a renovação pastoral parte, sobretudo, do reconhecimento do caráter ontológico da missão.



O Papa frisa e enaltece, desta forma, o protagonismo dos leigos, como nos recorda o Decreto *Ad gentes*, “os leigos colaboram na obra de evangelização da Igreja e participam da sua missão salvífica” (AG, 41), “sem a presença ativa dos leigos, o Evangelho não pode gravar-se profundamente no espírito, na vida e no trabalho de um povo” (AG, 21). “O Vaticano II abriu caminho para uma reconciliação com o mundo. [...] Todavia, a missão não se reduz a um desafio teórico ou hierárquico, mas, como no início da Igreja, é tarefa de comunidades missionárias” (Souza e Aragão, 2018 apud Souza, 2025, p. 153).

Sem sombra de dúvidas, a Exortação Apostólica *Querida Amazônia* precisa ser compreendida como um lento processo de conversão e conscientização de nossa maneira de dialogar com o mundo amazônico, que compreende seus povos e biodiversidades. Os sonhos do Papa Francisco, sejam eles social, cultural, ecológico ou eclesial, permanecem como uma motivação instigadora para a missão em geral, privilegiando o cuidado das pessoas e da nossa “casa comum”.

Olhar para as quatro dimensões da missão na Amazônia é um convite a compreender o “todo” em sua complexidade. O ser social, o ser cultural, o ser ecológico e o ser eclesial explicitam relações profundamente marcadas pelo nosso “ser no mundo”, o “ser com” que se relaciona com o universo. O Papa desperta nossa consciência de que a Igreja deve ser, essencialmente, evangelizadora. Isso vai através da

sensibilidade para com as dimensões que possam contribuir neste processo, e ao mesmo tempo nos coloca frente a uma chamada de atenção para uma maior maturidade da identidade missionária.

Faz-se necessário assumir os sonhos da QA como verdadeiros passos dos caminhos de encarnação na realidade de uma evangelização atenta às amarras que os povos originários padecem. Por isso, não se pode descuidar de uma atualização da opção pastoral evangelizadora que enalteça as virtudes das comunidades eclesiais edificadas em meio aos povos que ali vivem e com eles salvaguardar a casa comum.

Entre todos esses aspectos interessantes da QA, é importante ressaltar um aspecto que não apenas inspira a missão, mas faz uma inversão fundamental: ao invés de o missionário esperar ser acolhido em uma nova realidade, é ele quem deve acolher. Poderíamos dizer que a ideia clássica seria a de que quem está indo em missão quer ser acolhido, e logo se pergunta: como será minha acolhida? Ou, como irei fazer para que acolham meu jeito e cultura? Mas ao refletirmos a QA no número 6, o Papa Francisco insiste no verbo “encarnar-se” ao se referir a Igreja, a pregação, a espiritualidade e as estruturas. Ou seja, este encarnar-se seria um assumir a realidade no intuito de manifestá-la melhor (QA, 6).

A partir dessa perspectiva seria possível dizer que a missão deveria ser associada à dimensão da hospitalidade, que pelo ato de

acolher, neste caso a Amazônia, o missionário estaria abrindo-se ao outro, à sua cultura e história como reconhecimento da dignidade humana. Ao praticar essa hospitalidade, descobre-se que também o missionário é acolhido e transformado por aqueles que o acolheram.

Mas será que a QA apresenta elementos de um novo paradigma de missão? Antes de responder a essa questão, que surgiu nessa releitura da QA, achamos indispensável um estudo mais amplo dos diversos conceitos de missão nas Escrituras e ao longo da história. E como o Papa Francisco dirige-se, no enunciado da QA, “ao povo de Deus e a todas as pessoas de boa vontade”, consideramos importante escolher como interlocutor um teólogo não católico que é referência no tema da missão e suas transformações: David Bosch.



CAPÍTULO 2

2 MUDANÇAS DE PARADIGMA NA TEOLOGIA DA MISSÃO SEGUNDO DAVID BOSCH

Ao longo dos séculos várias abordagens foram feitas no que toca a ação missionária no mundo. O professor de missiologia, David J. Bosch (1929 – 1992)³, da África do Sul, em sua magistral obra intitulada *Missão Transformadora*, aborda a mudança de paradigmas não apenas na missão ou na teologia, como também na experiência e no pensamento do mundo inteiro. Revelando assim crises profundas e até mesmo atuais na missão.

Na sua obra, Bosch inicia com a percepção de que na década de 1950 o termo missão poderia ser compreendido em um conjunto de sentidos: o envio de missionários a um território; as atividades destes

³ David foi professor de Missiologia na Universidade da África do Sul a partir de 1971. Foi secretário-geral da Sociedade Missiológica Sul-Africana desde a sua fundação em 1968 e editor de sua revista *Missionalia* desde o início em 1973. Exerceu a função de presidente nacional da Assembleia de Lideranças Cristãs da África do Sul em 1979 e de presidente da Iniciativa Nacional da Reconciliação a partir de 1989, com parte de seu incansável ministério de promover a reconciliação entre grupos raciais, denominacionais e teológicos na África do Sul e no mundo todo. Ele era uma “pessoa que servia de ponte”, sendo respeitado tanto no Conselho Mundial de Igrejas quanto na Comunhão Evangelical Mundial e no Comitê de Lausanne para a Evangelização Mundial.

missionários; a área geográfica de atuação deles; a agência que enviava os missionários; o mundo não cristão; o centro a partir do qual os missionários operavam; uma congregação local sem um pastor residente; ou serviços especiais para aprofundar ou difundir a fé cristã. Neste âmbito, Bosch propõe uma sinopse do termo, de forma mais tradicional: propagação da fé; expansão do Reino de Deus; conversão de pagãos; e fundação de novas comunidades (Bosch, 2014, p. 17).

Por mais que pareça que a palavra “missão” sempre tenha desempenhado, ao longo dos séculos, o mesmo sentido que habitualmente estamos acostumados, se faz necessário ressaltar que até o século 16 o referido termo se atribuía à questão doutrinária, no que toca ao conhecimento da Trindade. A saber: ao envio do Filho pelo Pai e do Espírito Santo pelo Pai e pelo Filho.

Com a expansão colonial no mundo ocidental, ou como ficou conhecido de Terceiro Mundo, a “missão” passou a ganhar outras conotações a partir da realidade de pressupor o envio de pessoas por alguém e com determinadas incumbências. Porém, o que se manteve como doutrina da Trindade seria justamente que enviar supõe uma autoridade que se atribui a Deus. “Na prática, essa autoridade era entendida como sendo conferida à igreja ou a uma sociedade missionária, ou mesmo a um potentado cristão” (Bosch, 2014, p. 18).

Com o passar dos anos e a necessidade de corresponder ao seu tempo, a missão cristã enfrentou diversas críticas, e segundo Bosch,

isso faz parte do processo normal dos cristãos viverem situações de crise. Kraemer chega a formular esse desafio da seguinte forma:

A rigor, dever-se-ia dizer que a igreja está sempre num estado de crise e que sua maior insuficiência é o fato de ela só estar consciente disso ocasionalmente. A igreja sempre necessitou do fracasso e sofrimento patentes para tornar-se plenamente viva para sua real natureza e missão (Kraemer apud Bosch, 2014, p. 19).

Tanto Kraemer como Bosch estão conscientes de que a crise fez e faz a igreja⁴ e a missão crescerem. Porque a crise se torna um misto tanto de “perigo” como também de “oportunidade”. O perigo está justamente no futuro incerto que poderá apontar para qualquer direção, mas, independentemente de onde se chegará o que se faz necessário é reconhecer a oportunidade. A partir daqui, com a ajuda de Bosch, conseguiremos enxergar a crise de forma mais ampla.

No que toca a realidade da crise, para Bosch não se trata de uma crise apenas da “missão”, mas da igreja como um todo. Para ele, cinco são os fatores que revelam a crise. O primeiro fator está no avanço da ciência e da tecnologia, secularização parecem ter se

⁴ Notaremos que diversas vezes em que Bosch se refere à igreja, ele está se referindo a um ambiente nominalmente cristão. Isso levando em consideração que mesmo não sendo um autor católico, seu estudo abrange o mundo cristão em suas expressões. Por isso, optamos ao longo deste capítulo, todas as vezes que se estiver referindo a Igreja Católica de forma estrita, o termo “Igreja” iniciará em caixa alta. Algumas vezes ele preferirá se referir em seu estudo com o termo “missões católicas romanas”.

tornado a fé em Deus; ligado ao fator anterior se encontra a descristianização do ocidente; o terceiro fator está na consciência de que o mundo já não pode ser dividido em territórios “cristãos e não cristãos”, vivemos agora num mundo pluralista em termos religiosos; o quarto fator, segundo Bosch, está na cumplicidade e exploração de povos de cor; e por fim o quinto fator está na perceptível divisão do mundo entre ricos e pobres (Bosch, 2014, p. 20). Olhando para estes fatores, fica mais fácil enxergar a sua tese presente nesta obra.

A tese deste livro é que os acontecimentos que temos vivenciado ao menos desde a Segunda Guerra Mundial e a consequente crise da missão cristã não devem ser entendidos como meramente incidentais e reversíveis. Ao contrário, o que tem se desenvolvido em círculos teológicos e missionários durante as últimas décadas é resultado de uma fundamental mudança de paradigma, não apenas na missão ou na teologia, mas na experiência e no pensamento do mundo inteiro. Muitos de nós só estamos conscientes da crise com que nos defrontamos agora. Será, todavia, sustentado neste estudo que o que está acontecendo em nossa época não é a primeira mudança de paradigma que o mundo (ou a igreja) vivenciou. Houve crises profundas e importantes mudanças de paradigma antes. Cada uma delas constituiu o fim de um mundo e o nascimento de outro, no qual boa parte do que as pessoas costumavam pensar e fazer teve de ser redefinida (Bosch, 2014, p. 21).

Bosch aborda com clareza, ao longo dos capítulos de seu livro, as mudanças de pensamentos que caracterizam fim e o início de novos ciclos. Os desafios surgirão sempre, para que à luz das épocas passadas

possamos nos deparar com o tempo presente e reconhecer as necessidades de encarar os paradigmas atuais.

A abordagem de Bosch para se chegar à dinâmica de perceber a mudança de paradigmas na teologia da missão se dá sobretudo na avaliação do desenvolvimento das áreas basilares da missão: fundamento, os motivos e a meta, e a natureza da missão. No que toca aos motivos missionários encontramos as seguintes classificações:

“a) motivo imperialista – tornar os nativos sujeitos dóceis de autoridades coloniais – b) motivo cultural como transferência da cultura do missionário; c) o motivo romântico, apenas desejo de ir a países distantes e ditos exóticos; d) o motivo do colonialismo eclesiástico, o desejo de exportar a própria confissão religiosa” (Bosch, 2014, p. 21).

Existem, no desejo missionário, motivos mais adequados à teologia. Sendo eles no âmbito da conversão como impulso ao valor pessoal de compromissar-se com a fé, ou na medida que orienta o olhar na direção de um Deus que tem uma proposta de futuro para os indivíduos numa esfera escatológica. Existe o motivo de fazer surgir novas comunidades (igreja), que nasçam para fazer as pessoas se reunirem no propósito de comprometimento com a fé. E, por fim, em diversos momentos percebe-se o motivo que poderia ser caracterizado pela filantropia numa ótica da busca de justiça para o mundo, que seria um desafio ao qual a igreja não poderia fechar os olhos.

Diante de um universo, quando se trata de missão, Bosch sublinha a necessidade de examinar ideias missionárias e a própria missão durante os últimos 20 séculos de história da Igreja cristã. Isto, segundo ele, tem o propósito de ajudar a se chegar a uma definição apropriada da missão. Porém, para que esta análise fosse feita, antes ele dedicou parte do seu estudo aos primeiros 20 séculos do cristianismo, reconstruindo o perfil dos paradigmas missionários e destacando que em nenhuma época houve uma única “teologia da missão”. Em nenhum momento ele sugere ou insiste que os modelos de missão ao longo da história possam ser reconciliados com todo e qualquer outro modelo. É necessário examinar criticamente a evolução do conceito de missão e assumir posição em favor de uma e contra outra interpretação (Bosch, 2014, p. 25).

Bosch escolhe três testemunhas neotestamentárias para abordar na primeira parte de sua obra. Mateus, Lucas e Paulo conseguem, em meio às tribulações de suas comunidades, manter firme o olhar para o reinado de Deus, representado no discipulado como presença de justiça e paz, trabalhando e esperando a vinda do Senhor.

Foi por duas razões que decidi limitar minhas reflexões ao Evangelho de Mateus, a Lucas-Atos e às cartas de Paulo. Em primeiro lugar, um tratamento completo e digno de crédito de todo o material que temos do século 1 d. C. teria exigido mais do que apenas um volume e tornado impossível incluir uma discussão aprofundada

das questões missiológicas atuais. Em segundo lugar, e talvez mais importante, creio que os três autores neotestamentários escolhidos para meu exame são, no conjunto representativos do pensamento e da prática missionária do século 1 (Bosch, 2014, p. 79).

Cada um dos três modelos carrega peculiaridades, sejam elas no âmbito de encarnar a própria realidade, como no caso de Mateus, que escreve como judeu a uma comunidade predominantemente judaica, capaz de fazer seus concidadãos envolver-se de forma missionária com o próprio ambiente. Lucas, Bosch o vê como um escrito em duas partes que se completam ao mostrar a unidade entre a missão de Jesus e a da igreja primitiva. Paulo tem seu destaque por próprio mérito, suas atividades têm muito a nos dizer, enquanto “apóstolo dos gentios” (Bosch, 2014, p. 80).

2.1 Modelos missionários do Novo Testamento

Tendo como reflexão a missão cristã primitiva, Bosch se volta para os primórdios desta missão cristã e nos apresentará três específicos modelos neotestamentários: o paradigma missionário de Mateus, tendo como destaque o fazer discípulos; o paradigma missionário de Lucas, que demonstra forte influência no perdão e na



solidariedade e, por fim, e não menos importante, o paradigma missionário de Paulo e sua adesão à comunidade de fé⁵.

2.1.1 O paradigma de Mateus: como fazer discípulos

Neste paradigma de Mateus, Bosch ressalta de antemão para melhor compreensão de seus leitores a característica do discipulado missionário. Esta característica se faz visível na percepção que a identidade da comunidade de Mateus é justamente a de uma comunidade que se põe em missão do início ao fim do seu evangelho, tendo como seus interlocutores judeus e gentios. Mateus consegue moldar a missão da comunidade conforme a missão do Filho de Deus. “A tendência de Mateus de optar pela tensão criativa, de combinar o pastoral e o profético, também evidencia na maneira pela qual ele retrata o chamado para uma missão tanto para judeus quanto para gentios” (Bosch, 2014, p. 111). Bosch reflete a cristologia de Mateus da seguinte forma:

Mateus parece esposar uma cristologia “baixa” na medida em que retrata Jesus em termos que lembram

⁵ Embora Bosch use o termo “modelo” quando se refere ao novo testamento (Parte 1) e “paradigma” no sentido estrito quando faz uma releitura da história da missão (Parte 2), o autor também utiliza o termo paradigma como sinônimo de modelo no sentido genérico, como por exemplo, paradigma missionário de Mateus, de Lucas, etc.

Moisés, sem, entretanto, deixar qualquer dúvida quanto à sua convicção de que Jesus é o *Senhor* que tem de ser *adorado*. Sua cristologia baixa lhe possibilita retratar os discípulos de tal maneira que eles são, por um lado, muito semelhantes e próximos a Jesus, quase como alunos seguindo um rabino; por outro lado, ele acentua, mais do que os outros evangelhos sinóticos, a atitude de reverência e dependência dos discípulos (Bosch, 2014, p. 109).

Bosch tem como percepção que o desenvolvimento do paradigma missionário, segundo Mateus, não só carrega características tradicionais como se torna também inovador, e isso se observa por causa da disposição de comunicar-se com as duas alas de sua comunidade. Aqueles que defendem a fidelidade à Lei ou aqueles que se agarram somente ao espírito que os guia. Neste cenário missionário tem espaço para a sensibilidade à acolhida daqueles que padecem de injustiças, algum sofrimento e opressão. Bosch reflete, à luz do pensamento de Bornkamm, um estudioso alemão do Novo Testamento, que destaca o evangelho de Mateus como claramente marcado pela ideia de igreja. E inclusive ele é o único que traz na boca de Jesus o vocábulo *ekklesia*, ao menos em duas citações: Mt 16, 18 e 18, 17 (Bornkamm apud Bosch, 2014, p. 111).

Bosch pode notar que em Mateus teria uma tensão em alguns momentos entre a igreja e o discipulado; mas salienta que ambos nunca podem ser separados um do outro. Mateus insiste na perfeição do discípulo no que cabe a ser verdadeiro, porém ao longo do

evangelho pode-se notar que não é bem isso que se encontra em meio a sua comunidade, traz à tona o joio no meio do trigo (Mt, 13, 24-30), como também peixes sem utilidade (Mt, 13, 47-50).

O que Mateus realmente está interessado, nem tanto seria por terminologia missionária e sim por descrever experiências missionárias, tanto de Jesus como também de seus discípulos com a influência de sua própria comunidade. A maior prova disso seria a utilização dos termos: enviar, ir, proclamar, curar, exorcizar, fazer as pazes, testemunhar, ensinar e fazer discípulos (Frankemölle apud Bosch, 2014, p. 112). “O que Mateus nos assegura é que, com base no ministério terreno, na morte e na ressurreição de Jesus, o “caminho” para a missão aos gentios está aberto” (Bosch, 2014, p. 112). Na opinião de Mateus,

As pessoas cristãs encontram sua verdadeira identidade quando se envolvem na missão, em comunicar a outros um novo modo de vida, uma nova interpretação da realidade e de Deus e em comprometer-se com a libertação e salvação de outras. Uma comunidade missionária é aquela que se entende como sendo diferente de seu ambiente e, ao mesmo tempo, como estando comprometida com ele; ela existe dentro de seu contexto de uma maneira que é tanto cativante quanto contestadora (Frankemölle apud Bosch, 2014, p. 112).

Bosch nos propõe, neste paradigma missionário de Mateus, uma busca pelas próprias raízes, assim a comunidade deixará ser conduzida por aquilo que deu origem às suas experiências. Perceber

em pessoas ou acontecimentos a sua real importância fez com que a comunidade de Mateus pudesse discernir sobre a natureza da sua própria existência e vocação, ou seja, nesta comunidade a proposta sempre foi o ser para o outro, para se viver de acordo com a vontade de Deus, que se manifesta numa perspectiva escatológica.

2.1.2 O paradigma de Lucas: perdão e solidariedade, segundo o Espírito Santo

A primeira abordagem que Bosch faz com respeito ao paradigma de Lucas é justamente mostrar o seu diferencial em relação ao Evangelho de Marcos ou Mateus. Lucas irradia pneumatologia. Grande foi o incentivo na comunidade lucana sobre a ação do Espírito no meio deles, o ímpeto da missão apontada por Lucas se dá justamente no fato de que os discípulos precisam compreender que a ausência do mestre Jesus, graças a ação pneumatológica, não dá razões para desesperar-se quanto à missão.

Era de modo proeminente através do Espírito que Cristo ressurreto estava presente na comunidade. Em Marcos e Mateus o Espírito não é particularmente proeminente e raras vezes é associado à missão. Não é o caso de Lucas. Entre os evangelistas ele pode ser escolhido como o “teólogo do Espírito Santo” (G. Montagne apud Senior e Stuhlmüller, 1983, p. 277). Lucas se deu conta de que a missão e o ministério de Jesus tinham de ser reinterpretados para a igreja de sua própria época, e

acreditava que essa reinterpretação seria mediada pelo Espírito (Bosch, 2014, p. 147).

Com o avançar do itinerário na comunidade lucana o que era ideia se torna força motriz, que orienta a missão para acontecer da melhor forma possível. A proposta de fazer dos discípulos testemunhas de Jesus será selada com a força do alto (Lc, 24, 49), aos poucos as manifestações do Espírito vão confirmando a empreitada. “A pneumatologia de Lucas exclui a possibilidade de uma *ordem* missionária; ela implica antes, uma *promessa* de que os discípulos serão engajados na missão”. Isso porque “o Espírito não só *inicia* a missão, mas também *orienta* os missionários sobre onde eles deveriam ir e como deveriam proceder. Eles não devem executar seus próprios planos, mas têm de esperar que o Espírito os guie” (Bosch, 2014, p. 148).

Na vida da comunidade de Lucas a missão, sem sombra de dúvidas, é guiada pelo Espírito, que além de iniciador se tornou também o selo que unia vontade salvadora de Deus, manifesta na atuação libertadora de Jesus, com a missão universal da igreja. Os discípulos vão carregando em suas experiências o testemunho da salvação e da fé em Cristo que abraçava a miséria humana, ou seja, socorria aqueles que estavam caídos à beira do caminho, mostrando assim que o encontro com o Cristo não só cura o corpo, mas também renova o espírito. A comunidade de Lucas não está preocupada antes

de tudo com a “salvação de almas”, que seria um produto final, mas antes a preocupação visa uma justiça social.

Outro grande aspecto do paradigma missionário de Lucas seria a maneira de abordar a eclesiologia. Bosch percebe que Lucas aponta mais para uma igreja da maneira que deveria ser do que realmente desvela a maneira que ela já se encontra. Ele define a igreja de Lucas com uma bipolaridade no que toca à sua orientação: “interna” e “externa” (Bosch, 2014, p. 154). O que ele chama de “interno”, seria a dedicação em torno à doutrina dos Apóstolos e à comunhão, no partir o pão e rezar. Fazendo uma comparação com o Evangelho de Mateus, se diferencia que Mateus se ocupa com a transmissão do conteúdo das pregações de Jesus; já Lucas acentua o anúncio de sua gloriosa Ressurreição.

O partir do pão é a vida eucarística da comunidade que aprendeu de Jesus o verdadeiro sentido das refeições enquanto comunhão. Mas a preciosidade mesmo se dá quando Lucas traz para dentro da vida da comunidade a própria vida de oração de Jesus. Porém, toda esta beleza “interna” gera na comunidade de Lucas o desejo de voltar-se para fora da vida da comunidade (o externo), num impulso de engajar-se com outros que ainda não experimentam o Evangelho, missão de ir ao encontro vencendo o sectarismo. “Na concepção de Lucas, a missão é, portanto, um empreendimento ‘eclesial’” (Kremer apud Bosch, 2014, p. 156).

2.1.3 O paradigma missionário de Paulo: adesão à comunidade de fé

Quando se trata da dimensão missionária da teologia de Paulo, destaca-se que ela nem sempre teve o merecido reconhecimento. Por muito tempo, ele foi considerado primordialmente o criador de um sistema dogmático. Em outro determinado momento, da ascensão da escola da história das religiões, foi interpretado como um místico. Porém, avançou-se para uma ênfase de um Paulo eclesiástico. Mas com o passar dos tempos, biblistas foram gradativamente descobrindo o que para os missionários não será nenhuma novidade: sua vida e epístolas revelam o Paulo missionário apostólico (Bosch, 2014, p. 160). As cartas de Paulo se tornam o retrato de seu envio ao mundo para proclamar o evangelho como apóstolo e missionário.

Foi só na década de 1960, entretanto, que toda a significação dessa nova percepção de Paulo foi reconhecida e apropriadamente avaliada. Hoje em dia se reconhece amplamente que Paulo foi o primeiro teólogo cristão justamente porque foi o primeiro missionário cristão (Russell apud Bosch, 2014, p. 160).

Em Paulo teologia e missão não devem ser interpretadas como “teoria” e “prática”, pois ao contrário de se pensar que sua missão é fruto de sua teologia, deve-se compreender que a sua teologia é uma teologia missionária. Ou seja, identidade e pensamento se relacionam com sua missão. Bosch destaca que a missão de Paulo não é uma

construção abstrata de um princípio universal, mas sim desencadeia por meio de sua experiência que lhe conferiu uma nova visão de mundo (Bosch, 2014, p. 161). O mundo que ele conhecia conferia-lhe uma visão ampla da missão.

Até a época do concílio dos apóstolos (48 d.C.), a missão aos gentios provavelmente estava confiada à Síria e Cilícia (cf. Gl 1.21; a igreja de Roma, que talvez remonte ao início da década de 40 do século 1, começou como uma igreja formada por cristãos judaicos). Logo após o concílio, porém, Paulo começa a ver a missão em termos “ecumênicos”: todo o mundo habitado tem de ser alcançado com o evangelho. E já que Roma é a capital do império, é natural que ele tencionasse visitar essa metrópole (cf. Rm 1.13); entretanto, ao ser informado da existência de uma comunidade cristã lá, ele adia sua visita para um período posterior, quando visitaria os cristãos romanos a caminho da Espanha (Rm 15, 24) (cf. Zeller 1982:182). Entrementes, concentra seus esforços nas partes de fala predominantemente grega do império, numa região que se estende de Jerusalém ao Ilírico (Rm 15, 19) em breve, contudo, tentaria ir à Espanha (Bosch, 2014, p. 168).

Corroborando com sua prática missionária a maneira como ele aproveita a presença de vários companheiros. Não eram apenas assistentes ou subordinados, mas se fizeram reais colegas do caminho percorrido. Bosch define três categorias de companheiros: os primeiros de forma mais íntima, compõem-se por Barnabé, Silvano e particularmente Timóteo; um segundo círculo seria formado por aqueles que se tornaram seus colaboradores independentes, Priscila e

Áquila, e Tito; e em terceiro lugar, e que Bosch reconhece com maior importância, representantes de igrejas locais, como Epafrodito, Epafras, Aristarco, Gaio e Jasom, seu companheirismo se tornou importante, visto que através deles as igrejas estariam representadas na empreitada missionária de Paulo (Bosch, 2014, p. 169).

2.1.4 Da estratégia para a motivação missionária de Paulo

Bosch utiliza a reflexão de Michael Green (1970) para apresentar três principais motivos missionários da igreja primitiva, que, segundo Grenn, podem ser claramente identificados em Paulo, seriam eles: senso de gratidão, senso de responsabilidade e senso de preocupação. Porém, Bosch prefere inverter a ordem deles para uma melhor compreensão da missão de Paulo (Bosch, 2014, p. 171).

2.1.5 Senso de preocupação

Ao observar a idolatria do mundo greco-romano, Paulo se contrapõe proclamando, e isso em plena harmonia com suas raízes religiosas judaicas, a firmeza da mensagem de um Deus uno, leal, para conclamar a todos à lealdade. Um Deus vivo e verdadeiro é descrito por Paulo em contraste aos ídolos da ignorância.

O olhar de Paulo é para uma humanidade perdida ou a caminho da perdição, caso optar por permanecer fora de Cristo (1Co 1,18; 2Co 2,15). Aqui reside a sua preocupação, uma urgente necessidade de salvação (Ef 2,12). Por isso, Bosch destaca que “a ideia do juízo iminente sobre aqueles que não obedecem à verdade (Rm 2, 8) é um tema recorrente em Paulo” (Bosch, 2014, p. 172).

Bosch sintetiza a finalidade da missão de Paulo em conduzir pessoas à salvação em Cristo. Essa perspectiva antropológica, todavia, não é o objetivo último de seu ministério. Em sua missão, e por meio dela, ele está preparando o mundo para a glória vindoura de Deus e para o dia em que todo o universo o louvará (Bosch, 2014, p. 173).

2.1.6 Senso de responsabilidade

Bosch reflete que um sentimento de dívida pode presumir dois aspectos: o primeiro, um presente dado por uma pessoa a outra; o segundo, apreço tanto pelo presente quanto por quem o deu. E partindo deste duplice pensamento reconhece que a forma normal do emprego da expressão “dívida” não se aplicaria à primeira instância a Paulo, por ele não conhecer seus “credores”, nem eles o terem dado qualquer coisa. Então Bosch reconhece que a dívida de Paulo é para com o Cristo, mas a dívida é transmutada para aqueles que Cristo quer conduzir à salvação. Bosch reitera que “a obrigação para com aquele

que morre produz obrigação para com as pessoas pelas quais ele morreu” (Bosch, 2014, p. 173).

A dívida vai seguindo a realidade de que o status singular de ser filho ou filha de Deus deveria gerar uma conduta excepcional frente aos demais. Quando Paulo observa que isso é algo a se melhorar na vida das comunidades ele prefere criticar as pessoas que professam ser fiéis:

Pois com que direito haveria eu de julgar os de fora? Não julgais vós os de dentro? Os de fora, porém, Deus os julgará” (1 Co 5, 12s). Assim, ele coloca a ênfase na conduta dos “de dentro” para com os “de fora” e o faz por causa destes últimos. Os cristãos não deveriam pôr em perigo relações com pessoas de fora através de uma vida irresponsável e desordenada. Deveriam viver de tal maneira que “consigam o respeito dos de fora” (1 Ts 4,12) (Bosch, 2014, p. 175).

A proposta aos cristãos é de amar todas as pessoas, e isso não pode ser esquecido (1 Ts 3,12), mas esta máxima cristã só chegará à perfeição quando se compreender que não é suficiente ganhar o respeito e a admiração de pessoas de fora. Entretanto, o estilo de vida das pessoas cristãs não deve ser apenas exemplar, mas também cativante ao ponto de atraírem as pessoas de fora e convidá-las a juntar-se à comunidade dos fiéis. Em outras palavras: os fiéis devem praticar um estilo de vida missionário.

2.1.7 Senso de gratidão

Bosch destaca que o senso de gratidão é o nível mais profundo da motivação missionária de Paulo. Por este senso ele vai até os confins do mundo, motivado pela experiência do amor de Deus, que de forma avassaladora experimentou por meio de Jesus Cristo. Expressa-se aos gálatas: “O Filho de Deus me amou e a si mesmo se entregou por mim” (Gl 2, 20), como também aos romanos diz: “O amor de Deus é derramado em nosso coração” (Rm 5, 5).

Para Paulo, portanto, a razão elementar para o anúncio do evangelho a todas as pessoas não se demonstra apenas como uma preocupação com pessoas perdidas, nem o interpreta com obrigação imposta, mas sim o reconhece como um privilégio. Aos romanos ele menciona: “recebemos a graça e a missão de pregar, para o louvor do seu nome, a obediência da fé entre todas as nações” (Rm 1, 5). Bosch reflete a relação de privilégio com a graça nos seguintes termos:

Privilégio, graça, gratidão (*charis* é o termo do grego neotestamentário usado para traduzir todas essas três palavras) – essas são as noções que Paulo emprega ao referir-se à sua tarefa missionária. Em sua Carta aos Romanos, ele estabelece uma relação estreita entre “graça” ou “gratidão” e “dever”; em outras palavras: o reconhecimento de Paulo de estar em dívida é imediatamente traduzido num senso de gratidão. A dívida ou obrigação que ele sente não representa um fardo que o inibiria; o reconhecimento da dívida é, antes, sinônimo de ação de graças (Bosch, 2014, p. 177).

O “dar graças” de Paulo se manifesta sendo um missionário para os judeus e gentios. Trocando assim a dívida do pecado pela dívida de gratidão, que se declara na missão. Por trás dessas expressões paira a ideia de um sacrifício ou oferta de amor, recebido e dado por Paulo e às comunidades por auxílio de Cristo.

2.1.8 Contornos do paradigma paulino da missão

Segundo Bosch, o paradigma missionário paulino pode ser visto com uma grande relevância, justamente por causa da sua profundidade em toda a igreja primitiva, conseguindo apresentar uma visão universal de missão. A chave para compreensão deste paradigma está na capacidade de reconhecer tanto o Paulo teólogo quanto o Paulo missionário. Revelando assim a tarefa apostólica da igreja, presente na pessoa de Paulo. Não é à toa que o seu apostolado é incomparável em magnitude, sempre será motivo de mérito o fato de que um homem sozinho conseguiu empreender a missão em todo o Império Romano.

Para Bosch, muitas são as características do paradigma missionário de Paulo. A primeira delas seria a sensibilidade para novas comunidades. As igrejas frutos de sua missão trazem um misto de realidades, sejam elas no âmbito cultural, religioso, econômico e social. O cenário é de gregos e bárbaros; judeus e gentios; ricos e

pobres; ou livres e escravos. O seu princípio basilar consistia que uma vez batizados em Cristo, ou seja, revestidos do Cristo, não poderia mais haver separação nem de gênero, nem de condição social (Gl, 3, 27s), somos todos um só e agora compreendidos pelo nosso batismo e não do nascimento na carne (Bosch, 2014, p. 215).

Separações na igreja, tendo como princípio raça, étnica, social ou qualquer outra razão caracteriza, para Paulo, a negativa do Evangelho. As novas comunidades inspiradas na missão paulina devem ter Jesus Cristo como distintivo e não condições raciais, culturais, sociais ou de sexo. Este ímpeto de superação das desigualdades vindo por parte de Paulo mostra a preocupação dele para com a ideia da segunda vinda de Cristo, a Parusia. Seu grande desejo é fazer com que essas diferenças sendo superadas, sobrasse espaço para perceber-se que “todos são de Cristo e Cristo é de Deus” (1Cor 3, 23).

Bosch considera que, no paradigma paulino, existe uma ética que aponta para o conhecimento de Jesus Cristo, muito mais do que apenas o conhecimento do que é bom. Aqui encontra espaço a relação entre igreja e mundo como expressão de uma missão transformadora da sociedade. Bosch nos faz pensar até que ponto a escatologia apocalíptica presente no pensamento de Paulo teria algo a dizer quanto à vocação da igreja na sociedade (Bosch, 2014, p. 219). Rutti nos ajuda a refletir a ética deste paradigma,

Sob o ponto de vista de Rutti (1972), Paulo não permite a seus leitores uma fuga ilusória de sofrimento, fraqueza e morte no presente através da proclamação dos entusiastas de que Cristo já obteve a vitória definitiva. Tampouco podem suas leitoras, fazendo coro aos apocalípticos, interpretar a dor e a miséria com que se defrontam como prova da ausência de Deus na perversa era vigente (Rutti apud Bosch, 2014, p. 221).

Bosch, apoiado neste pensamento de Rutti, sustenta uma teologia em Paulo, que ele chamaria de bifocal, ou seja, que traz em si o ato de passado de Deus em Cristo e o foco futuro deste mesmo Deus, que continuará atuando ao longo dos séculos. Encontrar e colocar em prática o seu serviço pleno pelo Evangelho fez toda a diferença na missão paulina, nesta missão não só manifestou a fé em Deus, na pessoa do seu Cristo, como também a obediência, características estas que reconciliarão a humanidade entre si e com Deus.

2.2 Paradigmas da história missionária das igrejas

Após apresentar esses três modelos neotestamentários de missão, Bosch faz um apanhado das mudanças de paradigmas na missiologia analisando seis épocas, seguindo a subdivisão de Hans Küng (Bosch, 2014, p. 227). Sua abordagem tem como ponto de partida para seus leitores como a igreja cristã primitiva compreendia o evento Jesus Cristo a partir de três testemunhas, mesmo que Mateus, Lucas e Paulo possam fundamentalmente ter escrito seus evangelhos e suas

cartas em épocas distintas. “Proponho refletir primeiro sobre o que a missão significava em períodos sucessivos até o momento presente e então, na parte final do livro, delinear, de forma ampla, os contornos de um paradigma contemporâneo para a missão” (Bosch, 2014, p. 227).

Segundo Hans Küng (1984), a missão da igreja cristã através dos tempos pode ser compreendida em subdivisões histórico-teológicas que somando dariam seis grandes paradigmas: o paradigma apocalíptico do cristianismo primitivo; o paradigma helenístico do período da patrística; o paradigma católico romano medieval, o paradigma protestante (da Reforma); o paradigma moderno do Iluminismo; e o paradigma ecumênico emergente (Küng apud Bosch, 2014, p. 227). “Em cada uma dessas eras, os cristãos, a partir de seus próprios contextos, debateram-se com a questão do que a fé cristã e, por implicação, a missão cristã significavam para eles” (Bosch, 2014, p. 228). Pensar da mesma forma e ter as mesmas conclusões não era a pauta do momento, e sim elencar elementos capazes de sustentar a fé e a missão das igrejas.

É evidente que a subdivisão da história do pensamento cristão em seis grandes eras feita por Küng não é muito original. Sua originalidade reside no fato de Küng haver talhado essas subdivisões de acordo com a teoria de Thomas Kuhn a respeito das “mudanças de paradigmas”. Cada uma dessas épocas, segundo Küng, reflete um “paradigma” teológico profundamente distinto de

qualquer um de seus predecessores. Em cada era, os cristãos do período compreenderam e experimentaram sua fé de um modo apenas parcialmente comensurável com a compreensão e a experiência dos crentes de outras eras (Bosch, 2014, p. 229).

Bosch descreve o trabalho feito por Hans Küng em defender a não aplicabilidade imediata do paradigma das ciências naturais, defendido por Kuhn, por existirem diferenças entre tal paradigma e a teologia. Um forte exemplo seria que o novo paradigma substitui o velho de maneira irreversível. Seria, neste sentido, defender um relativismo de que não existiria norma ou valores últimos. Bosch faz questão de destacar “que nossas teologias são parciais e influenciadas cultural e socialmente” (Bosch, 2014, p. 233). Estaria longe delas o relativismo, uma vez que elas não podem reivindicar para si o absolutismo. Ele defende a contextualidade da teologia, que ao contrário das ciências naturais, ela se relaciona com o passado, presente e futuro.

As tentativas de compreender o presente e o futuro estão alicerçadas na interpretação do passado. Neste sentido, a relevância que a teologia cristã da missão precisa para os dias atuais, segundo Bosch, está na atitude de explorar o passado no intuito de autoafirmar-se em meio aos questionamentos dos cristãos do tempo presente, uma vez que os cristãos do passado também tiveram oportunidade de questionar-se sobre os proveitos dos paradigmas de seu tempo.

Para se entender melhor a teoria do paradigma, Thomas Kuhn destaca que a atitude de abandonar um paradigma e adotar outro pode ser entendido apenas como direcionamento racional, ou seja, científico, porém é fundamental perceber que por detrás desta atitude está um desvelamento que carrega na sua essência uma linguagem religiosa, ou seja, essa mudança tem muito a ver com uma espécie de conversão. Mas uma coisa é certa, “a teoria do paradigma implica uma ruptura fundamental com teorias das ciências anteriores, sobretudo com a ênfase do positivismo lógico na ‘verificação’ e com a ideia da ‘falsificação’ de Karl Popper como meios seguros mediante os quais se processa o avanço da ciência” (Bosch, 2014, p. 232).

Ao longo da exposição de Bosch vai ficando cada vez mais objetiva a relevância da mudança de paradigmas no contexto desta sua obra, e para o estudo e a compreensão da missão ao longo das épocas. Se torna como que inevitável que um novo paradigma tome o lugar do velho paradigma. Porém, é importante salientar que o velho paradigma poucas vezes desaparece em sua totalidade. Küng nos indica que o paradigma helenístico do período patrístico ainda vive em partes das igrejas ortodoxas, o paradigma católico romano medieval, no tradicionalismo católico romano contemporâneo, o paradigma da Reforma protestante, no confessionalismo protestante do século 20, e o paradigma iluminista, na teologia liberal (Küng apud Bosch, 2014, p. 232).

A questão torna-se ainda mais complexa pelo fato de que as pessoas, frequentemente, estão comprometidas com mais de um paradigma ao mesmo tempo. Küng (1987) observa que para as pessoas cristãs, qualquer mudança de paradigma só pode ocorrer com base no evangelho e por causa do evangelho, porém jamais contra ele. Isso se dá porque “ao contrário das ciências naturais, a teologia se relaciona não só com o presente e o futuro, mas também com o passado, a tradição, o testemunho primordial de Deus aos seres humanos” (Bosch, 2014, p. 234).

2.2.1 O paradigma missionário da igreja oriental: judeus e gregos

Com a capacidade que a fé cristã tem em se encarnar, Bosch observou na passagem do século I para o século II que a opção da igreja, para não ser um corpo estranho no mundo, foi inserir-se onde estava. Um dos muitos elementos que se foi observado seria a passagem do mundo hebraico para o grego. Nos quatro primeiros capítulos de sua obra *Missão transformadora*, Bosch sintetiza justamente notáveis mudanças entre a atuação ministerial de Jesus, presente na história e no contexto das primeiras gerações de cristãos (Bosch, 2014, p. 238). Os primórdios da era cristã consegue absorver as diversas expressões missionárias, sobretudo a linguagem do amor.

Não se deveria subestimar a importância que tinham, para a missão cristã primitiva até o século 3, missionários carismáticos realizadores de curas, taumaturgos e pregadores itinerantes. A partir do século 4, todavia, o monge substituiu, paulatinamente, o pregador itinerante como missionário em áreas ainda não evangelizadas; de relevância muito maior para a missão do que o ministério do pregador peripatético ou o monge foi a *conduta* de cristãos primitivos, “a linguagem do amor” em seus lábios e em suas vidas (Bosch, 2014, p. 239).

O que mais atraía a ponto de evangelizar nem era tanto as pregações ou milagres destes homens de Deus e sim a simplicidade de suas vidas que se tornavam modelos de vidas perfeitas, aqui pairava o questionamento de como tanta coisa seria capaz de fazer uma simples pessoa cristã. Aos poucos se percebia que a missão era possível também em períodos pós-apostólico.

A igreja começa a ser portadora da cultura e uma presença civilizadora na sociedade. Isto se dá mesmo antes do fim das perseguições de forma declarada pelo Império Romano, e antes de o cristianismo se tornar a única religião legitimada pelo Imperador Constantino. Com essa tomada de espaço ficou claro que o cristianismo passaria a ter condições de ascender na sociedade. Se antes os cristãos eram vistos sem valor, agora os não cristãos é quem são menosprezados. “A missão tornou-se um movimento de cima para baixo. As crenças não cristãs eram inferiores ao cristianismo, não –

primordialmente – por motivos teológicos, mas por razões socioculturais” (Bosch, 2014, p. 242).

Na igreja da teologia oriental (Séc. 4), os que mais se destacaram enquanto ousadia missionária foram os monges, o que, porém, não podia acontecer seria que estes exercessem seus ofícios sem a legitimação de um bispo, isso aplicava-se também aos sacerdotes para evangelizar de forma legítima, o ofício episcopal era quem garantia a eles não só de serem embaixadores da igreja, mas também o fluxo da graça sacramental. Esta forma organizacional de ser tinha como meta incorporar conversos à Igreja.

2.2.2 A missão na Ásia não romana

A missão, do século 2 até o 6, na Ásia não romana também teve seus desafios, mas a persistência era maior, uma vez que se acreditava que a missão mundial da igreja só estaria concluída quando alcançasse os confins do império. Bosch ressalta que “os cristãos ocidentais tendem a prestar atenção só ao movimento da fé rumo ao oeste, indo da primitiva igreja semítica, via a igreja grega, para a latina e outras igrejas europeias e aquelas que foram fundadas mediante seus esforços missionários” (Bosch, 2014, p. 253). Situava-se mais ao leste os nestorianos e outros grupos, com um grande fervor missionário, capaz de atrair a atenção dos cristãos ocidentais.

Os nestorianos se tornariam a principal força missionária na Ásia não romana. Quando Nestório foi condenado no Concílio de Éfeso (431 d. C) e expulso para o Egito, seus adeptos fugiram para a Pérsia, onde um monasticismo vigoroso, uma teologia eminente e uma atividade missionária imponente logo testemunharam a força do movimento. Essas três dimensões do nestorianismo-monasticismo, teologia e missão – eram independentes e fizeram com que a igreja nestoriana se tornasse a igreja ‘missionária’ *par excellence* no contexto geral do cristianismo medieval (Bosch, 2014, p. 254).

Mesmo após o reconhecimento dessa excelência missionária da parte da igreja nestoriana, mas para o período patrístico e ortodoxo, com a transferência do quartel-general de Constantino no século 4, de Roma para Bizâncio, foi a igreja bizantina (1054) que, no passar de muitos séculos deu início à teologia ortodoxa oriental, juntamente com a sua compreensão de missão. O dado relevante seria das frequentes tentativas do Império Bizantino em fazer com que houvesse unidade entre o império e a fé.

Era de se esperar que a missão fosse uma preocupação tanto do imperador quanto da igreja. Os objetivos do estado e os da igreja eram os mesmos, e isso também se aplicava à missão. A prática do envolvimento direto da realeza no empreendimento missionário persistia durante toda a Idade Média e, de fato até a era moderna (Bosch, 2014, p. 256).

Para Bosch, nota-se que o pensamento ortodoxo concebe a missão a partir da igreja. Ela seria a provedora de luz na ortodoxia, na concepção de ser renovadora e produtora de vida. Porém, a rejeição

dos ortodoxos às interpretações instrumentalistas da igreja compreende que não se deve considerar a missão uma função da igreja, para isso apoia-se no pensamento de Bria (1975): o “caráter eclesial” da missão significa que “a igreja é a meta, a consumação do evangelho e não um instrumento ou um meio de missão”. A igreja faz parte da mensagem que ela proclama (Bria apud Bosch, 2014, p. 257).

Diversos são os pontos de vista deste autor que Bosch apresenta para corroborar com sua obra. Ele também faz pensar que a eclesiologia é quem determina a missiologia, justamente pelo fato de a missão fazer parte da natureza da igreja, a sua marca não seria de apenas se relacionar com a dimensão apostólica, mas com o todo da igreja. Tal reflexão corrobora com a ideia de se estar ligado à igreja para se lançar na missão, assim o comportamento do indivíduo será de um enviado e apoiado pela igreja. Evidencia-se a missão como tarefa coletiva.

2.2.3 O pensamento ortodoxo: a igreja como provedora de luz salvífica

A realidade coletiva da missiologia aponta também para a sua prática espiritual e sacramental. A liturgia se torna um lugar para a missiologia ortodoxa ao lembrar à igreja que ao fazer parte da mensagem, ela se torna apta a encontrar na espiritualidade e nos seus sacramentos o lugar privilegiado para a evangelização e a missão.

Bosch nos apresenta um subscrito ortodoxo ao citar K. Rose (1960, p. 456s),

Como igreja da luz e liturgia pascais, ela vê como sua principal tarefa iluminar os pagãos que devem receber a luz de Deus através da liturgia, a principal manifestação da atividade missionária da igreja ortodoxa reside em sua celebração da liturgia. A luz da misericórdia que brilha na liturgia deveria ser um centro de atração para as pessoas que ainda vivem nas trevas do paganismo (apud Bosch, 2014, p. 258).

Assim vemos a missão sendo interpretada como manifestação da vida celebrativa da igreja, também a missão nesses termos jamais poderá ser vista como distinta da unidade.⁶ Ambas, missão e unidade, devem caminhar juntas, não terá real manifestação se forem compreendidas como dois estágios diferentes. “Para os ortodoxos, tanto a unidade quanto a missão constituem atos eclesiais, atos do conjunto do povo de Deus; elas formam uma só realidade eclesiológica. Em verdade, catolicidade é, na perspectiva ortodoxa, um outro nome para designar a missão em unidade” (Bosch, 2014, p. 259). Eventualmente o Grande Cisma de 1054 ocasionou grandes consequências para os ortodoxos, porém Bosch observa que a Igreja

⁶ Quando Bosch apresenta aqui o termo “unidade” o faz a partir da reflexão de Nissiotis: “Missão e unidade” significam que nenhum missionário pode proclamar o evangelho sem estar profundamente consciente de que está levando a comunidade histórica da igreja e sem se sentir impelido a esse testemunho pelo Espírito Santo, com base no fato de ser pessoalmente membro da igreja apostólica una (apud Rosenkranz 1977: 468) (Bosch, 2014, p. 258).

Católica seguiu seu empreendimento missionário sem interrupção, sobretudo depois do século 15.

Na perspectiva da igreja oriental, a missão é fundamentada no amor. Sua finalidade seria a vida, e justamente é esta vida que o Cristo veio dar ao mundo por meio da restauração da imagem de Deus nos seres humanos. “As pessoas não são chamadas simplesmente para conhecer Cristo, congregar-se em torno dele ou submeter-se à sua vontade; elas são chamadas a participar de sua glória” (Anastasios apud Bosch, 2014, p. 260).

Neste contexto em que a salvação ou a vida são objetivos da missão, tanto Bria (1976) como Anastasios (1989) observam que as dimensões não se limitam apenas aos seres humanos. Eles interpretam uma “dimensão cósmica”, capaz de restaurar todo o universo em vista da glorificação de Deus (Bosch, 2014, p. 260). Schmemmann corrobora com o seu pensamento:

O Estado, a sociedade, a cultura, a própria natureza constituem objetos reais da missão e não um “ambiente” neutro em que a única tarefa da igreja seria preservar sua própria liberdade interior, manter sua “vida religiosa” [...] No mundo da encarnação, nada de “neutro” remanesce, nada pode ser tirado do Filho do homem (Schmemmann apud Bosch, 2014, p. 260).

Essa vida religiosa, Bosch interpreta que ela encontra seu ápice na vida litúrgica da igreja, que se estende no mundo por meio de sua

missão. Neste sentido, alimentar-se da eucaristia faz com que a vida cresça não só na esfera privada, mas também no âmbito público e político. Conforme João Crisóstomo, “existe além da eucaristia, também ‘o sacramento do irmão’; o serviço que as pessoas crentes devem oferecer fora do local do culto, em lugares públicos, no altar do coração de seu próximo” (Bosch, 2014, p. 261).

As atitudes monásticas presentes na tradição patrística ganharam sua ênfase, e depois na ortodoxia, porém nunca se deixou de observar que a fé simples de crentes comuns é que até os dias atuais continuam a dinamizar a essência missionária. Muitas realidades são louváveis neste paradigma missionário ortodoxo, mas por outro lado, ele encontrou suas dificuldades na inculturação e contextualização da fé. A chegada da igreja em diversas regiões fez com que a missão ortodoxa tivesse que penetrar a realidade sem esquecer seu papel enquanto igreja, de emancipar a sociedade. Aconteceu em diversos momentos a conservação e a restauração deixando um pouco de lado o impulso missionário de ir ao desconhecido.

2.2.4 O paradigma missionário medieval católico romano

Bosch faz sua abordagem deste paradigma ressaltando que embora ele tenha sido cunhado ao longo da Idade Média, passado o século 16, o paradigma ainda encontra força no catolicismo. Agostinho

de Hipona (354-430) foi interpretado como o inaugurador do paradigma medieval. Esse advento se deu na vida do bispo de Hipona marcado pela crise do império, e por duas outras maiores empreitadas, que foi combater os pensamentos donatistas e pelagianos. Estes três aspectos poderiam deturpar tanto a teologia quanto a compreensão de missão posteriormente.

2.2.5 As refutações de Agostinho de Hipona ao pelagianismo e donatismo

Para Bosch, o pelagianismo causou um impacto mais profundo na missão medieval. O que mais deixava a situação distorcida era justamente que para Pelágio, a humanidade não necessitava de redenção, apenas de inspiração. Visto que a doutrina espelhada por ele se tratava da capacidade humana em atingir a perfeição e Deus não receberia crédito, pois o próprio Deus é quem fez o homem capaz de alcançar qualquer coisa, seja por meio de ação, fala ou pensamento. Agostinho refutará o pensamento de Pelágio por meio da doutrina da justificação do Apóstolo Paulo. “Nossa situação de pecadores é tão frágil que apenas Deus pode mudá-la, sem qualquer contribuição de nossa parte” (Bosch, 2014, p. 267).

Já o movimento donatista, proveniente do norte da África, seria fruto de um cisma para com a Igreja Católica. A consagração de

Ceciliano como bispo de Cartago, em 311/312, foi vista como inválida graças à participação de um dos consagrantes do novo bispo, que tinha sido acusado de traidor no período da perseguição do imperador Diocleciano. Para os donatistas, não haveria perdão para um eclesiástico que praticasse qualquer um dos sete pecados mortais: idolatria, blasfêmia, homicídio, adultério, fornicação, falso testemunho e fraude. Tirando-lhe o direito de permanência na vida eclesiástica e, conseqüentemente, lhe impediria de consagrar um novo bispo. Agostinho se opôs com veemência aos donatistas.

Ao fazê-lo, ele não tentou declarar a igreja e os ocupantes de cargos eclesiais inocentes de qualquer um dos pecados dos quais os donatistas os acusavam. Alguém que entra em uma igreja, disse ele em *De catechizandis rudibus* [A instrução dos catecúmenos], “verá, com certeza, bêbados, aventos, malandros, apostadores, adúlteros, fornicadores, pessoas usando amuletos, clientes assíduos de feiticeiros, astrólogos [...] As mesmas multidões que enchem as igrejas por ocasião das festas cristãs, também lotam os teatros nos feriados pagãos”. A diferença entre as pessoas cristãs e as outras reside em um único ponto: aquelas são membros da igreja, estas, não (Bosch, 2014, p. 269).

A igreja, neste ponto de vista, não existe como refúgio do mundo, mas ela seria um porto para o mundo sofredor. Existe como que uma mística para os católicos que envolve seus membros

eclesiásticos. Josef Schmidlin (1876-1944)⁷, o pai da missiologia católica, confirma “que para os católicos, a questão da legitimidade da missão está resolvida ‘com a doutrina da igreja visível e de sua estrutura hierárquica’” (apud Rosenkranz 1977:235) (Bosch, 2014, p. 269). A missão nesta estrutura se fundamenta conforme Rütli, na divindade, santidade e imutabilidade da igreja; segundo a concepção católica clássica, a missão seria a “autorrealização da igreja” (Bosch, 2014, p. 270).

A concepção do batismo se tornou também algo relevante na chamada eclesiasticização da teologia e da missão. Agostinho tinha clareza da necessidade espiritual de formar aqueles que haviam se convertido e decidiam aceitar o batismo, mas o período começou a dar mais ênfase ao rito batismal do que à fé que o indivíduo estaria se apropriando. Aqui fica visível que o importante era trazer com rapidez alguém à pia batismal, visando que o novo cristão se tornasse objeto da disciplina eclesiástica.

Para aqueles que desejassem anular seu batismo, não encontrava a possibilidade por causa do caráter indelével. Nesta

⁷ Foi ordenado sacerdote em 1899. Trabalhou como teólogo católico e é considerado o fundador da missiologia católica. Schmidlin estabeleceu a missiologia como uma disciplina independente dentro da teologia católica. Em 1911, Schmidlin fundou o Instituto Internacional de Pesquisa Missiológica. A Igreja Católica incluiu Schmidlin como testemunha da fé no Martirológico Alemão do século XX (Disponível em: https://de.wikipedia.org/wiki/Joseph_Schmidlin. Acesso em: 04 jun. 2025).

justificativa de “caráter” que o batismo gera naqueles que se aproximaram da fonte batismal, é que Agostinho tentou fazer com que os donatistas voltassem atrás em relação às suas posições contrárias à fé, inclusive ao desejo deles de que o batismo da igreja católica fosse anulado.

2.2.6 *Colonialismo e missão*

No decorrer do paradigma medieval, grande foi o colonialismo frente a missão. Um dado importante para se entender neste elemento era que a Europa, na maior parte da idade Média, estaria ilhada, separada do resto do mundo pelo islamismo. Olhando para o colonialismo moderno, não temos sombra de dúvidas de que o colonialismo de povos não cristãos aconteceu em outros séculos anteriores. “Essa ação era perpetrada por europeus contra europeus, e, em todos os casos, os povos conquistados em breve aderiam ao cristianismo e eram assimilados pela cultura dominante” (Bosch, 2014, p. 279).

Bosch nos recorda que o período colonial também foi, de alguma forma, um grande acento às missões, mesmo que de forma incoerente quanto à aplicabilidade, uma vez que a igreja refletiu que depois de 15 séculos de cristandade ainda havia povos que ignorassem

a salvação. Encontramos neste período as missões além-mar com o intuito de colonizar e salvar.

Após a descoberta das rotas marítimas para a Índia e a América, o papa Alexandre VI (na bula *Inter Caetera Divinae*) dividiu o mundo fora da Europa entre os reis português e espanhol, conferindo-lhes autoridade plena sobre todos os territórios que já tinham descoberto assim como sobre aqueles que ainda descobririam. Essa bula (como sua predecessora, *Romanus Pontifex*, de Nicolau V [1454], que tratava de privilégios outorgados apenas a Portugal) baseava-se na pretensão medieval de que o papa possuía a autoridade suprema sobre todo o mundo, incluindo o pagão (Bosch, 2014, p. 280).

Neste âmbito é que surgiu o que se chamava de “padroado”, que dava direito a estes reis sobre as terras, tanto no âmbito político como no eclesiástico. O que a igreja julgava era que estava ganhando adeptos graças à colonização, pois na medida que se colonizava, a missão acontecia em forma de dever de cristianizar os povos. A Igreja tinha o direito de enviar estes que eram chamados de “missionários” para empreender tarefa considerada santa, suas atribuições em meio aos povos é que começou a se chamar de missão.

Aos poucos a nova palavra “missão”, que antes era atribuída na doutrina da Trindade (do envio do Filho pelo Pai e do Espírito pelo Pai e pelo Filho), agora “vincula-se à época colonial e à ideia de uma incumbência magisterial”. Aqui a igreja era interpretada como detentora de poder jurídico que lhe conferia direito de confiar a

sacerdotes ou religiosos poderes seculares. “O missionário estava irrevogavelmente conectado a uma instituição na Europa, da qual ele ou ela derivava o mandato e o poder de conferir salvação às pessoas que aceitavam certos princípios de fé” (Bosch, 2014, p. 281). Aos poucos pode-se observar os problemas provenientes destes patronados,

A decisão mediante a qual os reis da Espanha e de Portugal se tornaram “patronos” da expansão missionária em suas colônias não se mostrou isenta de problemas. A propagação da fé e as políticas coloniais passaram a entrelaçar-se de tal maneira que, muitas vezes, era difícil distinguir uma das outras. As dioceses fundadas nas colônias recebiam bispos aprovados pela autoridade civil. Esses bispos não tinham permissão de se comunicar diretamente com o papa; além disso, os decretos papais precisavam ser endossados pelo rei antes que fossem publicados e entrassem em vigência nas colônias. Os governantes de Espanha e Portugal em breve se considerariam não apenas representantes do papa, mas deputados imediatos de Deus (Glazik apud Bosch, 2014, p. 281).

Como já era de esperar, a Igreja Católica em resposta a essas políticas adotadas pelos reis da Espanha e de Portugal, criou em 1622 a *Sacra Congregatio de Propaganda Fide* (Sagrada Congregação para a Propagação da Fé). A presença deste órgão regulador da ação da Igreja Católica em meio às colônias cuidava de tudo que era referente à Igreja e aos não católicos, e passou a ser mais bem fiscalizado pelo papa. As relações entre Papado e padroado mudou quando “os bispos

diocesanos nos “países de missão” foram substituídos por bispos titulares que tinham de realizar funções eclesíásticas em nome do papa” (Bosch, 2014, p. 282).

2.2.7 A missão monástica

Do século 5 ao 12, os mosteiros não só foram o centro da cultura, como também da civilização e principalmente da missão. As comunidades formadas pelos monges se tornavam, em meio a um mundo fechado em si e voltado para o amor-próprio, como uma luz no fim do túnel no que tangia à expressão do amor de Deus derramado nos corações. “À primeira vista, o movimento monástico parece ser um agente missionário bastante inverossímil. Com certeza, as comunidades não foram fundadas como plataformas de lançamento missionário. Sua criação nem mesmo se deve ao desejo de envolver-se com a sociedade em seu ambiente imediato” (Bosch, 2014, p. 284).

As atitudes dos monges traduziam de forma mais profunda iniciativas missionárias. Seus redutos, não sendo diretamente missionários, exalavam esta dimensão implícita. Eles não tinham esta intenção, mas o período medieval ganhou muito com este impulso atribuído ao Espírito Santo ou à inspiração divina. Bosch ressalta que algo tão interno conseguiu encontrar seu expoente para alcançar outras almas generosas, ou abertas ao Evangelho. “Foi Gregório

Magno, ele próprio um beneditino, o primeiro a conceber a ideia de uma “missão no exterior”, planejada quando enviou o monge Agostinho da Itália, centro do monasticismo beneditino, para o reino de Kent, nas Ilhas Britânicas, a fim de que iniciasse um empreendimento missionário entre os ingleses pagãos” (Bosch, 2014, p. 288). Bosch, por meio de Schäferdiek (1978), avalia a presença do monge Agostinho entre os ingleses da seguinte maneira:

Um século depois da chegada de Agostinho a Chanterbury [Cantuária], a igreja estava firmemente estabelecida na Inglaterra – não só por causa do projeto beneditino, mas também devido a numerosos missionários celtas em peregrinação (Schäferdiek apud Bosch, 2014, p. 288).

Também a Nortúmbria foi cenário do encontro de monges beneditinos e celtas, com suas respectivas tradições missionárias. Com o passar do tempo fizeram com que fosse produzida uma profunda e longa influência na cultura oriental. A fusão dessas duas culturas monásticas, mesmo o ramo beneditino tendo se revelado mais duradouro, gerou monges como Bonifácio de Crediton, que recebeu o apelido de “apóstolo da Germânia”, se tornando o homem que exerceu uma influência profunda na história da Europa, mais que qualquer outro inglês (Bosch, 2014, p. 289).

O que marcou a trajetória deste monge foi, sobretudo, seu ímpeto missionário, mas não se sabe quem o enviou, por exemplo, à

Frísia; acredita-se que o fez por iniciativa pessoal, ouvindo um chamado interior. Em pouco tempo outros monges anglo-saxões se uniram a ele, principalmente no mesmo ideal, convictos de que não deveriam permanecer no mosteiro visando à própria salvação, mas que suas missões consistiam em salvar e servir os irmãos.

Bosch define a vida monástica dos monges celtas no que toca à missão, tendo em vista que eles tinham suas pregações e missões, como um acréscimo da vida penitencial longe de casa; já os monges anglo-saxões tinham as ditas “peregrinações” em função da missão. Eram motivados pela ideia de empreender suas viagens na difusão do evangelho e conduzir os considerados pagãos para dentro da igreja, e não de anseio penitencial ou aperfeiçoamento pessoal. Bosch reflete que foi apoiado nesta visão que o monge Bonifácio viveu seu trabalho missionário na região ao leste do Reno (Reuter apud Bosch, 2014, p. 289).

Bosch destaca outro aspecto da vida monástica anglo-saxão que diferencia do irlandês. Na Irlanda a figura fonte de autoridade local observa-se que era o abade e não o bispo. Muitas vezes, o bispo “não passava de um membro subordinado da comunidade monástica” (Bosch, 2014, p. 289).

O monge Bonifácio, indo à Germânia com o apoio e a bênção de seu bispo, lhe assegurou o respaldo do papa em Roma. Isso favoreceu não só a expansão da Igreja Católica, por meio do seu

apostolado missionário, como também lhe concedeu a força de renovar a igreja francônia. Outros missionários anglo-saxões se inspiraram no exemplo de Bonifácio, ao serem enviados pelo papa com a função de incorporar novos convertidos à igreja. Bosch vai dizer que Rosenkranz (1977) é quem sintetiza as diferenças entre celtas e anglo-saxões no que toca a este aspecto, “de pregadores itinerantes os irlandeses passam a missionários; os anglo-saxões, porém, passam de missionários a organizadores de igrejas” (apud Bosch, 2014, 289). Em suma,

É exatamente essa dimensão de seu ministério que trouxe os missionários anglo-saxões e, em verdade, toda a tradição monástica beneditina e subsequente para o campo de força do paradigma missionário que caracterizou o período medieval e que descrevi sucintamente na parte precedente deste capítulo. Mas pouco deles endossaram qualquer tentativa de converter pessoas mediante a força (Bosch, 2014, p. 290).

Bosch observa que isso não vale só para os monges beneditinos, mas que foi encarnado em muitos outros missionários da época da conquista espanhola, como por exemplo, Antonio de Montesinos e Bartolomeu de Las Casas, e muitos outros no anonimato, na luta em defender os índios da América Latina contra a opressão e a exploração dos conquistadores. Las Casas, contra as brutalidades das conquistas militares, teve a ideia de propagar a chamada “conquista

espiritual”, que protegia os índios nas reduções ou reservas. Nelas, de europeus, apenas os missionários podiam entrar.

Bosch reflete que o texto bíblico norteador do paradigma missionário católico romano da Idade Média baseia-se no evangelho de Lucas, 14, 23b: “e obriga as pessoas a entrarem”. Ele recordará que esta temática bíblica fora encontrada também, na controvérsia de Agostinho de Hipona com os donatistas, onde se argumenta que os donatistas deveriam ser forçados a voltar para o redil católico (Bosch, 2014, p. 290).

Até o século 16 esta mentalidade predominou no pensamento missionário. Bosch dirá que Las Casas precisou explicar esta passagem bíblica de Lucas 14, 23b, para aqueles que se opunham à sua metodologia missionária branda e não coercitiva. Segundo Rosenkranz, Las Casas explica que a citação bíblica não se refere “à força”, mas “à persuasão”, ou seja, os índios deveriam aderir à fé movidos pela proclamação da palavra e não por mira de armas (Rosenkranz apud Bosch, 2014, p. 290). Bosch conclui este pensamento avaliando o paradigma medieval:

Agostinho encarnou o início deste paradigma, Tomás de Aquino, seu auge (cf. Küng 1987:258). Em sua teologia, Tomás de Aquino designou para todos e para tudo, no céu e na terra, um lugar no universo, de modo tal que o todo constituía uma síntese perfeita, sem lacunas. A chave para tudo em ordem dúplice do conhecimento e do ser, uma, natural, e a outra, sobrenatural: razão e fé,

natureza e graça, Estado e igreja, filosofia e teologia, em que o primeiro elemento de cada binômio se referia ao fundamento natural, o outro, ao “segundo nível”, sobrenatural. Essa estrutura de raciocínio selou o desenvolvimento da ideia missionária na Idade Média alta e, apesar de ter passado por várias crises, permaneceu essencialmente intacta até o século 20. Desde o século 16, ela se manifestou sobretudo no contexto da colonização europeia do mundo não ocidental (Bosch, 2014, p. 291).

Bosch reconhece que sua avaliação não pode ser totalmente negativa, uma vez que o paradigma medieval possa ter seu lado obscuro, como também tem e ofereceu contribuições positivas. No paradigma missionário da igreja oriental, Bosch observou que a patrística grega permaneceu sem alteração até os dias atuais. Graças ao Concílio Vaticano II o mesmo não pode ser dito do paradigma católico romano, sua compreensão de missão sofreu mudanças profundas. Dois paradigmas sucederam o pensamento medieval, o da reforma protestante e o do Iluminismo, afetando o paradigma católico depois de muitos séculos de decurso histórico.

2.2.8 O paradigma missionário da Reforma Protestante: um novo movimento

A Idade Média presenciou a crise do paradigma católico romano e assistiu ao princípio de um novo paradigma. O responsável

por um novo pensamento no campo teológico e, conseqüentemente, na missão foi o monge Martin Lutero (1483-1546); o que marcou, sem dúvidas, o surgimento de uma nova era. Mesmo o monge fazendo parte da vida monástica inspirada por Agostinho de Hipona, o pensamento de Agostinho justamente com seus escritos, pouco influenciava os mosteiros desta época, uma vez que o próprio Lutero só teria acesso a tal fonte teológica de forma tardia, depois que já havia ingressado no mosteiro. Porém, Agostinho continuava a ser a mente brilhante, de abordagem genuína e teológica das Escrituras, que mais tarde atraiu o olhar de Lutero para a reflexão.

Agostinho descobrira Paulo para o século 5; Lutero o fez para o século 16. E para ele, o cerne da teologia paulina se encontrava em Romanos 1,16, onde se descreve “o evangelho” como “o poder de Deus para a salvação de todo aquele que crê”, e, ainda mais especificamente, no versículo seguinte, no qual lemos (tradução baseada na *King James Version*): “Pois nele (i.e., no evangelho) se revela a justiça de Deus, de fé em fé; como está escrito: O justo viverá por fé” (Bosch, 2014, p. 294).

Este se torna o texto bíblico que norteará o paradigma teológico protestante. Lutero, ao redescobrir a importância deste texto, trabalhou para dar-lhe o devido acento em meio às reflexões sobre salvação e, por conseguinte, a missão de conduzir outros a esses critérios. Lutero se torna alguém comprometido com uma reforma de mentalidade e de observância da fé. Há aqueles que viam não só em

Lutero, mas também em outros reformadores uma falta de visão missionária.

Bosch, porém, ao refletir o pensamento de Scherer (1987), acena que isso seria um tanto equivocado, pois seria mais hábil considerar Lutero como um “pensador missionário, criativo e original”. Seu empreendimento teve sim princípios claros e importantes. O maior destes princípios foi justamente que “o ponto de partida dos reformadores não era o que as pessoas podiam ou deviam fazer para a salvação do mundo, mas o que Deus já realizou em Cristo” (Bosch, 2014, p. 299).

Neste paradigma o que nos faz pensar é o critério de que a missão não depende dos esforços humanos. O que seria obra de Deus ninguém pode usurpar para si enquanto atribuição de feitos heroicos. Nesta reflexão, se faz presente a participação plena do ser humano no desígnio de Deus, que concebe tudo, inclusive a ação missionária para seu povo. O missionário deve encontrar na própria fé viva e inquieta o amor fraterno que o impeliria a obrigar-se a pregar e ensinar o evangelho, mesmo que ninguém o tenha chamado ou enviado a fazer.

Bosch ressalta como ponto positivo em relação à missão o fato de que os reformadores deixaram de lado a ideia de cristianizar à força as pessoas. Disse Lutero: “A espada do imperador nada tem a ver com a fé, e nenhum exército pode atacar outros sob o pendão de Cristo. A

coerção tem seu lugar nas questões do poder secular; a igreja, porém, que serve o reinado de Deus, não pode utilizá-la” (Bosch, 2014, p. 300).

Outro ponto que, segundo Bosch, merece acento seria que às vezes em que se percebe ausência de esforços missionários da parte dos reformadores, pode-se ser atribuído a grandes expectativas escatológicas deles. Porém, mesmo sendo alguém que abraçava plenamente a escatologia, Lutero continuava seu ímpeto reformador.

O fim da Reforma se dá com a consolidação de igrejas estatais e de sistemas da doutrina pura. Bosch vê estas igrejas com conduta cristã convencionada. Porém, por se tratar de uma igreja com uma teologia mais escolástica do que apostólica, se tornava também uma igreja sem missão.

Apondo-se a Roma, os reformadores enfatizaram que toda iniciativa para a salvação encontrava-se exclusivamente nas mãos de Deus. Essa convicção constitui a base do ensinamento luterano sobre a justificação pela fé mediante a graça e da doutrina calvinista da predestinação. Lutero e Calvino não interpretavam, em absoluto, a ênfase na iniciativa divina de uma forma rígida; a ação de Deus não se opunha à responsabilidade humana, algo que sustentavam com vigor. A ortodoxia tinha a tendência de abrir mão da tensão criativa entre as duas e punha toda a ênfase na soberania e iniciativa de Deus (Bosch, 2014, p. 306).

Nenhum ser humano podia empreender qualquer obra missionária, tendo em vista que Deus se encarrega de tudo, inclusive

no que toca à missão. Para o primeiro teólogo da ortodoxia luterana que se ocupou com o tema da missão, Philip Nicolai (1556-1608), não é necessário percorrer o mundo em busca de campos missionários, e revela essa proposta ao defender a ideia de que onde se está, pode tornar-se o alvo de sua missão, no serviço aos vizinhos, valorizando então a ideia de serviço ao próximo no sentido estrito em termos de distância geográfica. A única coisa que ainda fez Nicolai reconhecer uma urgência para o trabalho missionário seria a ideia de que a Parusia fosse acontecer por volta de 1670 (Bosch, 2014, p. 306).

Bosch nos propõe uma síntese da reforma, tendo como foco a realidade do luteranismo, abordando a sua vocação missionária como um tema em aberto, que ainda ganhava discussões teológicas. Mas ele nota que o paradigma missionário em meio ao protestantismo tendeu a oscilar pelo menos em cinco aspectos. Em primeiro lugar na ênfase da soberania de Deus, diversas vezes soberania divina e responsabilidade humana se mantiveram em uma tensão criativa. Em segundo lugar, a realidade de avaliar as pessoas apenas na perspectiva de queda/pecado; outras vezes, enfatizava-se o amor de Cristo pelos seres humanos perdidos. Em terceiro lugar, a ortodoxia protestante tende a não dar espaço para a experiência pessoal da salvação, enfatizando a natureza objetiva da fé. Em um quarto aspecto observa-se que no geral os dois primeiros séculos, eles operavam ainda movidos a um estreito vínculo entre igreja e Estado. Enfim, a teocracia

fez o aspecto calvinista da Reforma enfatizar mais do que o luteranismo o governo de Cristo na sociedade de forma geral (Bosch, 2014, p. 318-319).

2.3 O paradigma iluminista e o impacto sobre a missão

Conhecido como Idade da Razão, assim era denominado o Iluminismo. A mente humana, com o passar do tempo, começou a ser reverenciada como o ponto de partida de todo o conhecimento. Bosch entende, por razão, que ela conseguia representar um legado que não pertencia só aos crentes, mas a todos os seres humanos em igual medida. O que se podia esquematizar do Iluminismo, seria justamente a relação sujeito-objeto. O que mais afetava o pensamento religioso neste período seria principalmente a relação natureza e pessoas. A natureza deixou de ser vista como “criação” e passou a ser objeto de análise das pessoas.

A crença no “progresso” ganha maior destaque na era iluminista, “a mente humana torna-se a senhora e a iniciadora que prevê com meticulosidade qualquer contingência, e todos os processos podem ser integralmente compreendidos e controlados” (Bosch, 2014, p. 323). O Iluminismo surge como uma solução para problemas que a mente humana pode alcançar, fazendo o indivíduo ir

muito mais além do que a sociedade possa dizer que ele não seria capaz.

No paradigma iluminista, todos os problemas eram, em princípio, solucionáveis. É óbvio que muitos ainda não estavam equacionados, mas isso se devia simplesmente ao fato de ainda não termos dominados todos os dados relevantes. Tudo era possível explicar ou, no mínimo, tornar explicável. Nenhuma lacuna ou mistério resistiria permanentemente ao escrutínio da mente humana emancipada. O horizonte era ilimitado. Julgava-se a ciência cumulativa e onibrangente. Seu conhecimento era contínuo, sempre ascendente, proporcional à ampliação do cabedal de dados resultantes da observação (Bosch, 2014, p. 325).

Tal ambiente abria espaço para uma interpretação dos seres humanos como indivíduos emancipados e autônomos. Contrariando assim a Idade Média que via na comunidade uma prioridade sobre o indivíduo. Nem em Agostinho e muito menos em Lutero o indivíduo era emancipado e autônomo. Ambos sustentavam a relação destes com Deus e a igreja. Neste novo pensamento iluminista o indivíduo se basta como ser em si.

O indivíduo se sentia liberto da tutela de Deus e da igreja, que eram dispensáveis para legitimar títulos, classes e prerrogativas específicas. Em princípio, não havia mais pessoas e classes privilegiadas. Todas nasciam iguais e tinham direitos iguais. Esses não se derivavam, porém, da religião, mas da “natureza”. Assim, os seres humanos eram, por um lado, mais importantes do que Deus; por outro, contudo, não diferiam, fundamentalmente, dos animais e das plantas (Guardini apud Bosch, 2014, p. 326).

Todo esse antropocentrismo radical presente na modernidade tentará fazer com que as esferas humanas se dissociem da religião. Porém, o Iluminismo não foi capaz de ofuscar o brilho da religião. Por mais que o cristianismo tenha sido relativizado por ele, não desapareceu nem durante e nem depois do Iluminismo; o efeito foi contrário, segundo Bosch, foi então que o cristianismo se espalhou por todo o mundo. É inegável o impacto do paradigma iluminista sobre a vida humana como um todo, não somente sobre a religiosa, mas também, é visível que aqui e acolá o que separava sujeito do objeto começava a rachar. Nem sempre racionalismo e empirismo conseguiram fornecer respostas convincentes a todas as perguntas (Bosch, 2014, p. 333).

Outra grande marca nas relações, que Bosch aborda em seu estudo, é que já era de se esperar a ruptura entre igreja e Estado, em meio ao paradigma iluminista. Uma união assim seria incontestável para o pensamento em questão. Em pouco tempo política e religião trilhariam cada um o seu caminho. A Revolução Francesa de 1799 constitui o exemplo mais conhecido desse desenvolvimento, mas fatos comparáveis, embora menos violentos, tiveram lugar nos Países Baixos e alhures. Ideias iluministas, represadas durante mais de um século, irromperam no cenário e mudaram completamente a Europa em questão de uma ou duas décadas (Bosch, 2014, p. 336).

Bosch observa que no final do século 19 acontece um distanciamento entre os defensores conservadores da missão e os liberais que missionavam a partir de um evangelho social, mas o evangelismo cunhado por Bosch se manteve em ambos os grupos de forma a preceder a civilização. Porém não faltaram aqueles que defendiam que o processo civilizatório seria um pré-requisito para o evangelismo acontecer. No cenário de cultura do Ocidente, alguns insistiam que a meta não seria trazer pagãos para dentro de uma sociedade organizada e culta, mas conduzi-los a Cristo e à salvação eterna. Por outro lado, muitos levantavam a bandeira de que seria necessário a criação de uma civilização centrada no evangelho, e esta beneficiaria todas as nações, muito mais do que doutrina e destino eterno de pessoas (Bosch, 2014, p. 360).

O entrelaçamento do evangelho com a cultura ocidental nos leva a fazer três observações: a primeira delas nos faz perceber que não existe um evangelho puro, isolado de cultura. Por isso, “o evangelho sempre se apresenta às pessoas revestido culturalmente” (Bosch, 2014, p. 360). A segunda observação seria a inegável contribuição positiva da cultura dos missionários ocidentais com outras sociedades. A terceira nos recorda que tiveram aqueles que fizeram o que estava ao alcance para não impor padrões culturais do Ocidente a outros povos (Bosch, 2014, p. 361). Bosch percebe que

mesmo levando em conta essas ideias, a imposição e a manipulação permanecem como um bem-intencionado.

Os que advogam a missão não tinham, em geral, consciência dos efeitos pagãos de sua própria cultura. Demasiadas vezes, eles ficavam na defensiva contra as pessoas que, em seus países de origem, suspeitavam de seu projeto; eles careciam de auto-crítica e eram incapazes de apreciar a validade de afirmativas como a de Herman Melville sobre os programas eclesiais entre índios americanos, ou seja, que “os poucos nativos remanescentes foram civilizados para serem cavalos de tração e evangelizados como animais de carga” (apud Hutchison 1987:76). Eles estavam inconscientes da influência que o Iluminismo exercera sobre seu pensamento e do fato de que, devido a isso, a antiga unidade de “cristianismo” e “civilização” se havia rompido (Bosch, 2014, p. 361).

A missão ocidental empreendida neste período que está sendo analisado tinha duas premissas: da superioridade da cultura ocidental sobre as demais, como também a convicção de que Deus de forma providente escolheu o Ocidente para ser “os porta-bandeiras” (Bosch, 2014, p. 362) de sua causa. Convicções assim, no início do século 19, ainda não tinha ganhado vigor, porém seu forte se deu no período de 1880 a 1920, se tornando também o “apogeu do colonialismo” (Neill apud Bosch, 2014, 362).

2.3.1 Missão e colonialismo

Bosch, ao refletir a ideia colonial, nos recorda que ela “é muito antiga e anterior a era cristã” (Neill apud Bosch, 2014, p. 366). Porém, a mesma na modernidade é interpretada e vinculada à expansão global das nações cristãs do Ocidente.

Do século 15 ao 17, tanto católicos romanos quanto protestantes estavam, de formas muito distintas, é claro, ainda comprometidos com o ideal teocrático da unidade de igreja e Estado. Nenhum governante católico ou protestante dessa época podia conceber que, com a conquista de possessões ultramarinas, estivesse ampliando tão somente sua hegemonia política: era óbvio que as nações conquistadas também deveriam submeter-se à religião do governante ocidental (Bosch, 2014, p. 367).

A realidade é que o Rei fazia missão à medida que a colonização acontecia, por isso a incumbência dos colonizadores, durante os séculos 16 e 17, ao chegarem nas Américas, Cabo da Boa Esperança e em outra parte, era dominar a população nativa e ao mesmo tempo evangelizá-la (Blanke apud Bosch, 2014, p. 367). Mas em quase todos os casos que missionários se tornaram advogados da expansão colonial, acreditavam realmente que o governo de seu próprio país seria mais benéfico do que outra potência europeia. Portanto, os missionários se mostraram dispostos a dar as boas-vindas ao governo

colonial, por que isso seria vantajoso para os nativos (Bosch, 2014, p. 369).

Há aqueles que sustentavam a ideia de que missão e colonialismo, ao andarem de mãos dadas, fazia com que o resultado desta aliança fosse algo positivo para as colônias. A este respeito escreveu o missiólogo católico J. Schmidlin, em 1913:

É a missão que conquista nossas colônias espiritualmente e as assimila interiormente [...] O Estado pode, deveras, incorporar os protetorados exteriormente; é a missão, contudo, que precisa contribuir para que se garanta o objetivo mais profundo da política colonial, a colonização interior. O Estado consegue impor a obediência física mediante o castigo e as leis, mas é a missão que assegura a subserviência e a devoção internas dos nativos (Apud Bosch, 2014, p. 370).

A questão não se limita tão somente à cumplicidade demonstrável da missão com as potências coloniais. Não podemos deixar de perceber que, com o Iluminismo, um elemento radicalmente novo se inseriu na questão das relações entre as pessoas, o avanço da civilização tecnológica. Porém, em séculos anteriores, o fator que dividia as pessoas era religioso, agora eram divididas segundo o nível de civilização (Bosch, 2014, p. 378), favorecendo não só uma superioridade, como também uma responsabilidade dos civilizados sobre os não civilizados.

Como todos os seres humanos eram *criaturas da razão*, uma antropologia muito otimista substituiu a concepção sombria da humanidade que predominou no catolicismo medieval e na era da Reforma protestante. Mas, a despeito da afirmação formal da “racionalidade” de todo ser humano, os sentimentos de superioridade ocidental fizeram com que, na prática, se atribuísse mais racionalidade aos ocidentais do que aos outros (Bosch, 2014, p. 412).

O empreendimento missionário ocidental, do final do século 18 até o século 20, permaneceu, apesar de qualquer crítica válida. Ademais, a influência que sofreu do Iluminismo não foi de tudo má, e não caberia a tentativa de imaginar como teria sido o fenômeno missionário sem a existência do Iluminismo. Mas resta-nos a certeza de que, nos dias de hoje, o empreendimento missionário cristão está se distanciando, lentamente, mas irrevogavelmente, de qualquer sombra do Iluminismo. Cabe ao novo paradigma emergente diferenciar a missão a despeito do que foi o auge do Iluminismo (Bosch, 2014, p. 415).

2.4 O fim da era moderna: emergência de um novo paradigma missionário?

Nos nove primeiros capítulos desta sua obra *Missão Transformadora – mudanças de paradigmas na teologia da missão* – Bosch nos aponta um esboço do desenvolvimento de dois milênios de

expressões missionárias, sejam elas nos tempos neotestamentários, na Idade Média, ou na era moderna.⁸ O que o nosso autor concluiria desta trajetória bimilenar é que a ideia missionária foi profundamente influenciada pelo contexto geral dos cristãos, de suas vidas ou trabalhos.

2.4.1 A expansão da racionalidade

Com a chegada da era moderna o que começa a se expandir será a racionalidade dos atos. Para Bosch, tal fenômeno não teria uma fácil explicação. O que ele pode observar em seu estudo seria o quanto a negatividade permeia grande parte do contexto. Observa-se uma fuga da sociedade, por uma incapacidade de lidar com as pressões decorrentes do contexto social, que logo abrirá possibilidade de encontrar na religião uma privatização da fé. Bosch chamará essa religião de “à la carte ou faça-o você mesmo” (Bosch, 2014, p. 423). Ou a religião acabará de se tornar um apoio para não deixar a sociedade ruinar como aparentemente se observa.

⁸ “No capítulo 5 [do seu livro *Missão Transformadora – grifo nosso*], sugere que a era “moderna” ou “iluminista” não seria a última época da história mundial a exercer influência sobre o pensamento e a prática missionários. Seguir-se-ia um paradigma mais que, por ora, estou denominando paradigma “pós-moderno”. Todas as outras épocas discutidas aqui, inclusive a “moderna”, pertencem ao passado; [...] O novo paradigma ainda está, pois, emergindo, e, por enquanto, não está claro que configuração final assumirá” (Bosch, 2014, p. 419).

Mesmo tendo como base que a racionalidade se ampliando terá margem para que a teologia também se amplie, ela, a teologia, necessitará dar respostas ao homem moderno sobre o elemento religioso, como nos lembrará Guardini (1950): sem ele, a vida é uma máquina funcionando sem óleo – ela grimpando.

Quando a religião “se desfaz ou fenece, não apenas as pessoas sofrem de sem-sentido, mas a civilização se esboroa” (Stackhouse 1988). A alma humana abomina o vácuo. Se a fé em Deus se dissolve, seu lugar é tomado por outros deuses: “os poderes da natureza, Razão, Ciência, História, Evolução, Democracia, Liberdade Individual e Tecnologia...” (West 1971), ou por outras manifestações da religião secular, como a ideologia (Bosch, 2014, p. 425).

Nesta busca de endossar a força e o sentido que a religião terá para os indivíduos, encontramos o papel do teólogo que necessita em meio a produção do pensamento englobar também a experiência. Para Gregório Nazianzeno, “o melhor teólogo não é aquele que pode expor de maneira inteiramente lógica sua matéria, mas aquele que ‘congrega mais da imagem e sombra da Verdade’ e, assim transpõe os limites da nacionalidade pura” (Young apud Bosch, 2014, p. 424).

Bosch, ao observar que a produção tornou-se o maior objetivo da vida humana, também percebeu a tendência a uma crise ecológica. Ele reconheceu a degradação da terra e o sofrimento mútuo ocasionado por isso. Bosch nos propõe uma reorientação básica, numa

ótica de nos sentirmos filhos da Mãe Terra e numa perspectiva de empatia de nos lembrarmos que somos todos irmãos. Bosch nos remete a um pensar holístico que acentue a simbiose. A missão precisa, em meio a modernidade, sobreviver a toda espécie de ganância e violência além do esquema sujeito-objeto.

Para a existência missionária da igreja no mundo, tudo acarreta consequências profundas e amplas. Implica que a natureza e, em especial, as pessoas não podem ser encaradas como meros objetos, manipuláveis e exploráveis por outros. Essa nova epistemologia para a missão significa, também, que a tecnologia deve ser confrontada com uma realidade fora dela que não depende de seus cânones de racionalidade e que, portanto, não se submeterá a seu poder determinista. Essa realidade pode ser identificada com o reinado de Deus, o qual se encontra em uma tensão polêmica com o sistema fechado deste mundo (Bosch, 2014, p. 426).

A porta para que as relações sujeito-objeto possam transcender se deu no envolvimento da vida missionária com as necessidades do cotidiano das pessoas, desde a assistência à saúde básica e seus derivados que geram dignidade humana. Bosch nos faz pensar que é necessário superar a visão assistencialista, a missão não pode ser resumida apenas e tão somente a suprir necessidades humanas, sem que a maior necessidade seja encarada como a prática da vida religiosa que nos comunica uma renovada experiência como filhos e filhas de Deus.

Conferências como a de Medellín (1968) reconheciam os problemas do Terceiro Mundo e viam como princípio de uma vida melhor extrair alternativas capazes de renovar a natureza, gerando, desta forma, possibilidades de uma vida melhor. Outro aspecto muito pontuado a partir destas Conferências tem sido a desigualdade social, onde se observa a crescente realidade de que os países ricos ficaram mais ricos e os pobres, ainda mais pobres. Ser com os outros nunca se tornou uma urgência emergente, conforme lembra Bosch, para a era pós-moderna. Ele ressalta que será necessário recorrer a um paradigma missionário, ecumênico.

2.4.2 Igreja e missão

Every Dulles (1976), em um estudo, foi capaz de identificar cinco tipos de eclesialidades, e qualquer uma delas teria sua própria interpretação de forma diferenciada na relação entre igreja e missão. Elas são: como instituição, como corpo místico de Cristo, como sacramento, como arauto ou como servo (Bosch, 2014, p. 442). Os dois primeiros modelos tendem a predominar na eclesiologia católica. A confirmação deste pensamento de Dulles culmina na promulgação da Encíclica *Mystici Corporis Christi*, pelo Papa Pio XII em 1943. Ela serviu de forma expressiva como definição maior de igreja até o Concílio Vaticano II.

A rejeição de outros modelos de igreja não era capaz de afirmar a sua própria natureza como missionária. “A preocupação universal com a missão para não católicos (estava) reservada exclusivamente à Sé Apostólica” (Bosch, 2014, p. 443). As ordens e congregações faziam o papel de agentes papais da missão. Moltmann (1977) observa que mesmo de forma gradativa foram surgindo mudanças perceptivas na relação entre igreja e missão. Essas mudanças foram florescendo tanto no catolicismo quanto no protestantismo.

Bosch observa que assim como as expressões pecado, alienação e juízo, também ganharam espaço conversão, perdão, regeneração e justiça; tornaram-se mais uma vez significativas para se falar de missão. Grande se tornou a repercussão no tocante a igreja e missão. “Pela primeira vez, o reconhecimento de que a igreja e a missão constituem uma unidade indissolúvel começou a patentear-se de tal maneira que não mais podia ser ignorado” (Bosch, 2014, p. 444). Bosch propõe uma rápida análise dos desdobramentos do que significou no catolicismo a evolução na compreensão de igreja e missão.

As encíclicas missionárias do século 20, anteriores ao Concílio Vaticano II – especialmente *Maximum Illud* (1919), *Rerum Ecclesiae* (1926), *Evangelii Praecones* (1951) e *Fidei Donum* (1957) – registraram os primeiros passos hesitantes em direção a uma compreensão missionária da igreja. Na véspera do Concílio, a situação, porém, estava bastante confusa; as interpretações

salvacionistas (Escola de Münster), eclesiocêntrica (Escola de Lovaina), sacramentalista (M. -Jle Guillou) e escatológica (Y. Congar) da missão ainda não estavam integradas. Contribuições de teólogos franceses – como Yves Congar, que baseava seu trabalho em Godin e Daniel 1943 – catalizaram a abertura para uma compreensão totalmente nova de igreja e missão. De primordial importância, nesse sentido, foi um novo interesse pela concepção neotestamentária e, mais especificamente, paulina da igreja (Bosch, 2014, p. 445).

Para Bosch, a realização do Concílio Vaticano II foi importante para o avanço do pensamento igreja e missão, uma vez que o Concílio reuniu de forma global e não apenas ocidental. A *Lumen Gentium* se tornou o selo deste diálogo ao afirmar em seu número 26 que a “Igreja de Cristo está verdadeiramente presente em todas as legítimas comunidades locais de fiéis”. A *Congregatio de Propaganda Fide* se encarregou de preparar as primeiras redações sobre a missão, porém o fez de forma muito tradicional, bispos africanos e asiáticos se opuseram a esta redação. Mesmo sendo reescrito, foi a *Lumen Gentium* que conseguiu mostrar uma eclesiologia missionária do começo ao fim.

Desde o início, LG se dissocia da eclesiologia tradicional. A igreja não mais é descrita como uma entidade social à semelhança de outras estruturas sociais, por exemplo, o estado, mas como o mistério da presença de Deus no mundo, “como que” o sacramento, sinal e instrumento da comunhão com Deus e da unidade entre as pessoas. O conteúdo inteiro da argumentação é novo. A igreja não se apresenta soberba e orgulhosamente, mas de forma humilde; ela não se define em categorias jurídicas

ou como uma elite de almas enaltecidas, mas como uma comunidade que existe para servir (Bosch, 2014, p. 446).

Bosch ressalta que o Concílio Vaticano II reflete uma convergência dos pontos de vista católico e protestante quanto à natureza missionária da igreja, mas deve se acentuar a consistência e lucidez com que foram produzidos documentos católicos em relação aos produzidos por conferências protestantes. Michiels (1989) nos aponta que as eclesiologias modernas (católicas e protestantes) utilizam sete expressões metafóricas para designar o conceito igreja. São elas: “sacramento de salvação, assembleia de Deus, povo de Deus, reino de Deus, corpo de Cristo, templo do Espírito Santo e comunhão dos fiéis” (Bosch, 2014, p. 446).

2.4.3 A igreja missionária por natureza

A igreja passa a ser vista como essencialmente missionária (AG, 2) graças à eclesiologia emergente. Karl Barth nos dirá que a missão da igreja não é secundária em relação à sua existência; a igreja existe ao ser enviada e edifica-se visando à sua missão. “A missão não constitui uma atividade periférica de uma igreja firmemente estabelecida; a atividade missionária não é tanto uma ação da igreja, mas é simplesmente a igreja em ação” (Bosch, 2014, p. 447). Trata-se de um dever “que é de toda a igreja” (AG, 23). Bosch nos desperta para a

contradição que se torna uma missão sem a igreja e uma igreja sem missão.

O campo da eclesiologia nos aponta algumas propostas de reflexão à luz do pensamento de Barth, iniciando com o povo peregrino de Deus, perpassando a igreja enquanto sacramento para enfim chegar à igreja e sua relação com o mundo, inclusive a redescoberta da igreja local e suas tensões. Bosch destaca que essa igreja peregrina, na era moderna, não tem mais a última palavra, ou a que dá o tom em todas as partes (Bosch, 2014, p. 448). Contudo, essa igreja continua sendo apoio para a jornada e porto seguro no fim da peregrinação.

Na contemporaneidade, Bosch destaca a igreja como sacramento, mas ao mesmo tempo sinal e instrumento. Este novo rosto da igreja ele o observa como herança neotestamentária, por ser ela a que carrega o ensino, a cura e o apostolado. Esta compreensão é mais explorada na Igreja Católica do que no protestantismo e o Concílio Vaticano II se tornou o grande expoente e referencial destes elementos. Bosch destaca a Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, do Papa Paulo VI de 1975: “Enquanto a igreja está proclamando o reino de Deus e o está edificando, ela está se estabelecendo em meio ao mundo como o *sinal* e o *instrumento* desse reino” (EN 59) (Bosch, 2014, p. 449).

Bosch observa que o cristianismo em meio a vulnerabilidade de ser uma religião da graça, diferentemente de uma religião da lei, dará

a ela a capacidade de evocar uma correspondência com o Cristo. “Quando uma igreja, em sua missão, ousa referir-se a si mesma como sacramento, sinal ou instrumento da salvação, ela não está, pois, se enaltecendo como um modelo a ser emulado. Seus membros não estão proclamando “Venham a nós!”, mas “Sigamos a ele!”” (Bosch, 2014, p. 451).

2.4.4 Uma nova percepção da relação entre igreja e mundo

Graças ao entendimento da igreja como sacramento, sinal e instrumento, começou-se a ter uma maior abertura para com a realidade do mundo, gerando assim um novo olhar para a relação entre igreja e mundo. Bosch observa que se perdurou por séculos a ideia de que a igreja era o mundo. Para ele, isso fica visível na percepção de tratados dos séculos anteriores que enfatizam apenas a igreja, como se o mundo não existisse, apenas ela como única realidade possível de vivência.

Schmitz (1971) observa, neste contexto, que os ditos “cristãos praticantes”, deste mundo igreja, eram definidos como frequentadores regulares (Schmitz apud Bosch, 2014, p. 452). No que toca a missão, nesta relação: igreja/mundo e cristãos frequentadores, os esforços eram concentrados em criar igrejas locais e, por conseguinte, gastar energias para suas manutenções. Precisava-se obter uma firme

mudança de mentalidade, ao ponto de fazer com que o profetismo do Cristo voltasse a caminhar como centralidade da igreja.

Bosch compreende que o catolicismo conseguiu avançar na relação de igreja e mundo a partir do *aggiornamento* empreendido com o Vaticano II. Ao estudarmos a força deste Concílio Ecumênico encontramos em sua teologia a pontualidade desta relação na *Lumen Gentium*, porém, para Bosch é justamente na Constituição Pastoral sobre a Igreja e o mundo de hoje (GS) que acontece a real mudança do pensamento católico.

Em seu período introdutório, ela reconhece um vínculo estreito – que vai muito além da evangelização e da implantação de igrejas – entre a igreja e o mundo da humanidade: “As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias das pessoas de hoje, sobretudo das pobres e de todas que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo” (Bosch, 2014, p. 452).

Este impulso da relação igreja e mundo fez com que a missão redescobrisse a igreja local como sua grande aliada na evangelização. Na visão de Bosch, um critério herdado da tradição do Novo Testamento seria a ideia de que nenhuma comunidade se oponha a outras igrejas locais como um ato de superioridade. Porém, ele observa que esta proposta neotestamentária foi, por muitos séculos, ignorada, e de forma muito notável no catolicismo quando deixou-se

que a igreja e a missão ficassem cada vez mais centradas na figura do papa (Bosch, 2014, p. 454).

Bosch observa que a missão precisou, a partir da sua expansão, deixar de lado a característica de mão única, ou seja, do Ocidente para o Terceiro Mundo; assim passou a ter a compreensão de uma igreja em missão por toda parte, rompendo a ideia de igreja para outros e adotando a igreja com os outros. Bühlmann (1977) define o cenário católico da seguinte maneira:

No catolicismo, os desdobramentos foram ainda mais marcantes e dramáticos. Durante muitos séculos, não existiram “igrejas locais”, nem na Europa nem nos “campos da missão”. O que havia, na melhor das hipóteses, eram afiliadas da igreja universal. As “igrejas da missão”, especificamente, tinham que assemelhar-se à igreja de Roma em quase todos os detalhes; elas “eram ‘missões’, igrejas de segunda classe, igrejas filiais, crianças imaturas, vicariatos apostólicos e dioceses ainda não autônomas” (apud Bosch, 2014, p. 455).

Bosch nos dirá que o inovador aconteceu quando a igreja em sua universalidade (LG, 26) passou a ver as igrejas locais como razão de sua existência. Ou seja, a verdadeira compreensão de igreja Neotestamentária, que trazia à tona, em forma de redescoberta, que o papa, por sua vez, também era um pastor de uma igreja local, a de Roma. Stransky (1982) e Fries (1986) preferem ver a igreja como uma “família de igrejas locais”, a se ajudarem mutuamente em suas necessidades (Bosch, 2014, p. 456).

2 4.5 A missão como missão de Deus

Bosch observa o salto qualitativo que levou praticamente meio século para acontecer, que seria a mudança no sentido de entender a missão como missão de Deus. Em outros séculos, muitas foram as maneiras da missão ser compreendida, mas se destacava mesmo era a visão soteriológica: de salvar pessoas da condenação eterna ou apresentar o caminho das bênçãos e privilégios divinos que o ocidente cristão gozava. Algumas vezes como pura realidade eclesiástica de expandir igrejas.

Karl Barth (1932) tornou-se um dos primeiros teólogos a articular a missão como atividade de Deus mesmo. Do início ao fim ele foi muito influente e pode ser visto com o primeiro expoente de um novo paradigma teológico capaz de romper de forma radical com o pensamento iluminista na teologia (Bosch, 2014, p. 467). A concretização do conceito de *missio Dei* pode ser interpretada como a missão não sendo primordialmente uma atividade da igreja, mas um atributo de Deus; Deus é tido como um Deus missionário. “Não é a igreja que deve cumprir uma missão de salvação no mundo; é a missão do Filho e do Espírito mediante o Pai que inclui a igreja” (Moltmann apud Bosch, 2014, p. 468). O pensamento de Moltmann é compreendido como um movimento de Deus para o mundo, este movimento é repleto de amor de Deus para com as pessoas, neste

sentido participar da missão seria participar do movimento, mas não ser aquele que move.

A história do mundo não constitui apenas uma história do mal, mas também de amor, uma história em que o reinado de Deus está sendo levado adiante pela obra do Espírito. Assim, em sua atividade missionária, a igreja se defronta com uma humanidade e um mundo em que a salvação de Deus já está operando em secreto por meio do Espírito. Isso, poderá pela graça de Deus, resultar em um mundo mais humano, que jamais, contudo, pode ser compreendido como um produto meramente humano – o autor efetivo dessa história humanizada é o Espírito Santo (Bosch, 2014, p. 469).

Na Constituição Pastoral sobre a Igreja no Mundo de Hoje, *Gaudium et Spes* do Concílio Vaticano II, a *missio Dei* mostra-se como sendo algo indiscutivelmente bom para a ordem social, sobretudo no que toca o serviço ao bem comum, o Espírito de Deus dirige o curso da História com a providência de renovar a face da terra (GS, 26). A missão possui sua origem no coração de Deus. Deus é uma fonte de amor que envia. Esse é o manancial mais profundo da missão. É impossível penetrar mais fundo; existe missão porque Deus ama as pessoas. Reconhecer que a missão é de Deus representa um avanço crucial em relação aos séculos precedentes (Bosch, 2014, p. 470).

2.4.6 *Interpretações da Salvação no paradigma moderno*

A salvação neste período, como também nos tempos anteriores, ganhou um espaço também para a reflexão, sobretudo na perspectiva de que Jesus é o Salvador enviado por Deus. Da mesma forma como refletimos mudanças nos paradigmas no que toca a compreensão de igreja e missão, também aconteceu mudanças de pensamento sobre a salvação mediada pela igreja no âmbito de sua missão.

Nossas reflexões sobre a missão na igreja primitiva revelaram que a salvação foi interpretada em termos abrangentes. Isso não significa que todos os autores neotestamentários tenham exatamente a mesma compreensão do assunto. Lucas, por exemplo, emprega uma “linguagem de salvação” quanto a um espectro muito amplo de circunstâncias humanas – o fim da pobreza, discriminação, doença, possessão demoníaca, pecado etc. – ou, como expressa Scheffler (1988), quanto ao sofrimento econômico, social, político, físico, psicológico e espiritual (Bosch, 2014, p. 471).

No Evangelho de Lucas conseguimos perceber que, para ele, toda a vida, com suas atitudes, se torna salvação, ou seja, o que somos capazes de fazer nesta vida, neste caso o hoje, conta como imediatismo de uma vida que vai salvando-se a cada momento. Quanto ao Apóstolo Paulo, ele acentua que a salvação seria uma construção paulatina, que se inicia nesta via, nos encontros que fazemos com o Cristo vivo. No

período da patrística grega, a salvação assumiu a forma de uma *paideia*, de uma elevação de forma gradual de alguém que crer, a um *status* divino.

Enquanto que a igreja bizantina entendia a salvação como uma progressão “pedagógica”, o Ocidente (católico e protestante) sublinhava o efeito devastador do pecado assim como a restauração do indivíduo caído através de uma experiência de crise medida pela igreja. Nem a preexistência de Cristo, nem sua encarnação, mas sua morte vicária na cruz encontrava-se agora no centro. A salvação representava a redenção de almas individuais no além, o que aconteceria por ocasião do apocalipse miniaturizado da morte do crente individual (Bosch, 2014, p. 472).

No modelo que acabamos de citar, a pessoa e a obra de Cristo foram cada vez mais separadas uma da outra. Com o passar do tempo, cada vez mais as atividades salvíficas de Deus começaram a se distinguir das atividades ditas da “providência divina”, que encontramos em diversos serviços que a igreja sempre operou, sobretudo em meio aos mais necessitados, como o cuidado com os doentes, pobres, órfãos e vítimas da miséria decorrente de uma sociedade injusta. Bosch reconhece a ideia de salvação no âmbito ecumênico, ocorrido graças ao Concílio Vaticano II.

O pensamento missionário católico sobre a salvação caminhou paralelamente ao do protestantismo, especialmente depois que o papa João XXIII anunciou, 1959, o Segundo Concílio Vaticano II. Como no

protestantismo, acreditava-se que a salvação não podia ser definida unicamente em termos “religiosos” (ou “eclesiais”), mas também em termos do que acontecia em outros lugares. *Gaudium et Spes* emprestou atenção especial a isso (p. ex., no parágrafo 4). Além disso, foi especialmente na teologia da libertação católica romana que surgiu uma interpretação mais ampla de salvação (Bosch, 2014, p. 475).

A compreensão moderna de salvação também passou por crise, isto se deu como fruto do avanço do pensamento de que a salvação seria algo que está ao nosso alcance, por depender do nosso agir. Bosch destaca a superação do pensamento de uma salvação em linha horizontal, que estaria ao nosso dispor graças às nossas próprias boas obras. Na modernidade o que se tornou mais claro foi o tema salvação suscitar mais perguntas sobre do que proporcionar respostas. Isto pode-se notar por meio do desenvolvimento tecnológico, no esgotamento dos recursos não renováveis da terra e nos ricos ficarem mais ricos e os pobres cada vez mais pobres (Bosch, 2014, p. 476).

Bosch insiste que a igreja nunca deve desistir de testemunhar no mundo o que Deus realizou de uma vez por todas em Jesus Cristo, e “ninguém pode terminar a sua obra se ele próprio não o faz” (Bosch, 2014, p. 477). Ele resume que salvação e bem-estar podem até se conectarem, mas não coincidem integralmente. Donald McGravan (1973) fará uma distinção entre criação e nova criação, entre a salvação e o bem-estar: “Salvação é uma relação vertical [...] que acarreta relacionamentos horizontais [...] O vertical não deve ser substituído

pelo horizontal. Por mais desejáveis que sejam as melhorias sociais, o empenho por elas não deve substituir as exigências bíblicas da/pela ‘salvação’” (apud Bosch, 2014, p. 477).

O mundo moderno traz seus próprios desafios para a missão da igreja, no que toca à concepção de salvação. A solução para este diálogo com a modernidade, segundo Bosch, será trazer para o centro da interpretação salvífica uma cristologia total (encarnação, vida terrena, morte, ressurreição e parusia), já Wiederkehr (1976) chamará todos esses elementos de “práxis de Jesus” (apud Bosch, 2014, p. 478). Essa tentativa de um diálogo consistente sobre salvação se dá em meio a constatação, em grande escala, de pessoas serem vítimas de outras pessoas, sem ainda lembrar também da pobreza, da miséria, da doença, da criminalidade e do caos social que os rodeiam. Para Bosch, os cristãos têm nas mãos o elemento de mediação para iniciar a mudança dessas e de outras situações, a Salvação que o próprio Cristo operou, produto nem de mãos humanas, nem mesmo de mãos cristãs (Bosch, 2014, p. 479).

No pensamento dito moderno emerge o senso de justiça, que já é tão visível na vida do povo, graças à tradição profética do Antigo Testamento. Bosch nos faz lembrar, no seu estudo, que algo tão profundo como a justiça social não poderia ser negligenciado em nenhuma das eras mencionadas nesta obra, porém existem momentos distintos de outros que a missão se ocupou mais da busca por justiça.

Para ele, destacam-se dois mandatos, espiritual e social. Ambos se relacionam de forma visível na evangelização e na responsabilidade social. “O primeiro se refere a incumbência de anunciar a boa nova da salvação através de Jesus Cristo; o segundo conclama aos cristãos a participar responsabilmente da sociedade humana, incluindo o trabalho em prol do bem-estar humano e da justiça” (Bassham apud Bosch, 2014, p. 483).

Bosch percebe que a discussão em torno do significado de salvação e sobre a relação da missão da igreja na esfera da justiça social nos levará sempre a refletir sobre a natureza da evangelização, que seria anterior ao emprego do termo missão para o nosso tempo.

O conceito “evangelizar” e seus derivados já existe de fato há muito mais tempo que a palavra “missão” e, óbvio, ocorrem com relativa frequência no Novo Testamento (*euangelizein* [ou *euangelizesthai*] e *euangelion*). Mas esses termos caíram quase por completo em desuso durante a Idade Média (Barrett 1987:21s). Mesmo hoje eles dificilmente são empregados em traduções inglesas da Bíblia; *euangelion* geralmente se traduz como “gospel” [evangelho] e *euangelizesthai/ euangelizein* como “preach the gospel” (pregar o evangelho). Desde o início do século 19, o verbo “evangelizar” e seus derivados “evangelismo” e “evangelização” foram, porém, reabilitados em círculos da igreja e da missão (Bosch, 2014, p. 489).

Bosch nos aponta a reflexão de não poder supor que a dimensão de evangelização, proveniente da missão da igreja, esteja

incluída em tudo que a igreja diz e faz. Ele defende a ideia que é necessário explicitar a ação, para que aquilo que se está sendo oferecido possa, de fato, alcançar as pessoas em forma de dádiva presente, e ao mesmo tempo comunicar uma garantia de bem-aventurança eterna. Neste âmbito, Bosch prefere o termo Evangelismo, para, sobretudo, ressaltar que este termo transcende a dimensão eclesial.

2.4.7 A missão como contextualização

No percurso de seu estudo, Bosch também compreende a missão como contextualização, ele destaca essa abordagem no que se refere às iniciativas a partir da década de 1970, no cenário da Educação Teológica para possíveis educadores da fé e a formação de pessoas para o ministério eclesial. Este processo se torna bem mais compreendido quando lembramos o que propõe Bosch, enquanto argumento básico deste seu livro, “a mensagem missionária da igreja cristã encarnou-se na vida e no mundo das pessoas que a aceitam” (Bosch, 2014, p. 503). Mas faz pouco tempo que essa natureza contextual da fé foi reconhecida.

Paul Ricoeur e outros críticos literários recentes propuseram, de muitas maneiras, a concepção de que cada texto é um texto interpretado e que, de certa

forma, a leitora “cria” o texto quando o lê. O texto não apenas está “lá fora”, esperando para ser interpretado; o texto “torna-se” à medida que nos envolvemos com ele. E, mesmo assim, essa nova abordagem hermenêutica também não avança o suficiente. Interpretar um texto não é apenas um exercício literário; também é um exercício social, econômico e político. Todo o nosso contexto entra em jogo quando interpretamos um texto bíblico. É preciso, pois, conceder que *qualquer* teologia (ou sociologia, teoria política etc.) é, por sua própria natureza, contextual (Bosch, 2014, p. 506).

As teologias contextuais reivindicam constituírem uma ruptura epistemológica quando comparadas com as teologias tradicionais. Isso pode ser facilmente observado quanto à libertação do pensamento teológico proposto pela Teologia da Libertação. Esta, segundo Bosch, marca uma mudança radical de paradigma que acontece nas práticas missionárias. “O desenvolvimento implicava uma continuidade evolucionária com o passado; a libertação significava uma ruptura radical, um novo começo” (Bosch, 2014, p. 520). Bosch evoca a explicação de Sergio Torres (1979), para abordar a diferença da epistemologia tradicional (ocidental) e a epistemologia emergente:

A forma tradicional de conhecer considera a verdade como a conformidade da mente a um determinado objeto, o que faz parte da influência grega na tradição filosófica ocidental. Esse conceito de verdade apenas se conforma ao mundo existente e o legitima. Mas há uma outra maneira de conhecer a verdade – a dialética. Nesse caso, o mundo não constitui um objeto estático com que a mente humana se confronta e tenta compreender;

pelo contrário, o mundo é um projeto não concluído e em construção. O conhecimento não é a conformidade da mente ao objeto, mas uma imersão nesse processo de transformação e construção de um novo mundo (apud Bosch, 2014, p. 507).

A teologia contextual envolvida pela hermenêutica, dando um acento à práxis, faz com que Bosch veja esta relação entre teologia e práxis; o melhor caminho seria de não ser entendida como relação sujeito e objeto, mas sim uma relação de intersubjetividade. Kuhn reconhece que “o novo paradigma não mais vê o pensamento como anterior ao ser, ou a razão como anterior a ação; pelo contrário, eles subsistem e soçobram juntos” (Lugg apud Bosch, 2014, p. 508).

O projeto de contextualização é interpretado por Bosch como algo legítimo, porém, enquanto teologia contextual, traz consigo algumas ambiguidades que persistem; para ele percebe-se o rompimento com o passado e a negação da continuidade com os seus antepassados em sentido teológico e eclesial.

A primeira dentre as ambiguidades suscitadas por Bosch explica a missão como contextualização, sendo uma afirmação de que Deus se volta para o mundo. O mundo e sua história devem ser vistos unidos como elemento constitutivo para a reta compreensão da missão.

A segunda implica na construção de uma série de “teologias locais”, ao vermos a missão como contextualização. Para Frostin (1985), “a teologia ocidental possuía validade *universal*,

principalmente porque era a teologia dominante" (apud Bosch, 2014, p. 510). Por outro lado, quando se percebe que teólogos contextuais preferem não escrever "teologias sistemáticas", Rütli (1972) defende que necessitamos de uma teologia experimental em que se trave um diálogo constante entre texto e contexto, uma teologia que, pela natureza do caso, permaneça provisória e hipotética (apud Bosch, 2014, p. 511).

A terceira aponta para o perigo da absolutização do contextualismo, que vai além do perigo do relativismo de cada contexto produzir sua própria teologia. Bosch observa que as atividades missionárias ocidentais também experimentaram essa realidade ao serem exportadas para outros continentes em forma de "pacote" ou "acordo global". "Contextualismo significa, pois, universalizar nossa própria posição teológica, tornando-a aplicável a todo o mundo e exigindo que outras pessoas se submetam a elas" (Bosch, 2014, p. 512).

Na quarta delas Bosch propõe que os "sinais dos tempos" sejam vistos de outro ângulo. A reflexão da nossa participação na história dependerá de como interpretamos a ação de Deus na história. Isso ajudará a uma reta compreensão dos sinais dos tempos, que no passado sofreram uma leitura equivocada. Um exemplo claro deste equívoco seria o colonialismo ser interpretado como intervenção de Deus na história. Knapp (1977) chega à conclusão de que o problema

justamente se dá em os cristãos sacralizarem “as forças sociológicas da história que são dominantes em uma determinada época, considerando-as obras inexoráveis da providência e inclusive da redenção” (apud Bosch, 2014, p. 513).

Na quinta delas, Bosch não vê como lícito para uma reflexão única e básica teológica apenas a natureza do contexto, uma vez que não existe práxis sem teoria, visto que a práxis necessita do controle crítico da teoria, ou seja, a teologia crítica da missão, com o contexto, para a eficácia da ação.

Por outro lado, a sexta reflexão de Bosch traz consigo o pensamento de Stackhouse (1988), ao afirmar que a interpretação apenas de um problema de relação entre práxis e teoria seria distorcer a discussão acerca da contextualização. “As pessoas não carecem só de verdade (teoria) e justiça (práxis); elas necessitam igualmente de beleza, dos ricos recursos do símbolo, piedade, culto, amor, reverência e mistério” (Bosch, 2014, p. 516).

Por fim, em última análise, na ideia do que seriam os melhores modelos de teologia contextual, Bosch chama de reunião da tensão criativa: *theoria, a práxis e a poiesis*. Ou a fé, a esperança e o amor; e a combinação dessas três dimensões nos proporcionará a definição clara da natureza missionária da fé cristã. Ele concluirá essa abordagem lembrando que nem todas as manifestações da teologia contextual carregam a culpa nas relações inadequadas, mas que o perigo

permanece ao permitir-se que o contexto seja fator determinante para a natureza e o conteúdo da teologia (Bosch, 2014, p. 516).

A maior marca do desenvolvimento dessas teologias, especialmente as latino-americanas, surgiram num contexto de protestos aos círculos eclesiais e missionários ocidentais, sejam eles católicos ou protestantes, mas que não estavam lidando com os problemas de injustiça social. No que tocava ao bem-estar, por exemplo, a Teologia da Libertação ganha maior espaço na década de 1950, tendo em vista o ímpeto do Desenvolvimento Econômico e Social que algumas nações alcançaram, ela torna-se como que o empurrão para abrir-se ao “desenvolvimento” que mais de uma década depois o Papa Paulo VI, na *Populorum Progressio* (1967), chamará de “o novo nome da paz” (PP, 76).

Por fim, este novo rosto da teologia em eminente desenvolvimento reforçará a opção preferencial de Deus pelos pobres, e neste caso recordando que se a igreja exerce o mandato de Deus em meio ao povo, não poderá jamais esquecer a proximidade de Deus para com os mais sofridos.

2.4.8 A opção preferencial pelos pobres

O pensamento teológico empreendido neste momento não era de uma exclusividade em forma de preferencialismo, mas “o que se

deseja expressar é, antes, que os pobres são os primeiros, embora não os únicos, em que se concentra a atenção de Deus e que, conseqüentemente, a igreja não tem escolha senão demonstrar solidariedade com os pobres” (Bosch, 2014, p. 521). Seria antes, uma questão de justiça.

Ser pobre é, incontestavelmente, uma realidade material. Não podemos, contudo, pensar nos pobres apenas em categorias socioeconômicas modernas. Em minhas reflexões sobre Lucas (capítulo 3), mostrei que ele, sempre que registrou palavras de Jesus sobre as pessoas que sofriam, colocava os pobres ou no início ou no final da lista. Isso parece sugerir que os pobres representavam uma categoria que abarcava todos os que eram vítimas da sociedade. As interpretações da teologia da libertação em relação aos pobres seguem uma hermenêutica semelhante (Bosch, 2014, p. 522).

A indiferença frente a essa visão da opção pelos pobres se torna uma negação ao próprio Deus, que vincula sua presença à superação de toda exploração, dor e pobreza. Para que, cada vez mais, cresça essa consciência da justiça frente aos pobres se faz necessário, conforme Bosch, que não descuidemos do segundo modelo de contextualização da teologia, que seria a inculturação. Seus precedentes estão na história cristã, mesmo que assim como a teologia da libertação tenha ecoado de forma recente.

Para Bosch, “a teologia da libertação tem uma forte preocupação social e rejeita tanto a tendência de interpretar a fé cristã

em categorias metaterrenais quanto o individualismo excessivo” (Bosch, 2014, p. 524). Ele reconhece que essas características estão presentes na maioria das teologias liberais. Existe visivelmente, um compromisso com a prosperidade terrena, na esfera da modernização. Um acento importante na compreensão do pensamento dos teólogos da libertação foi exposto por Torres (1983), ao afirmar que “a questão da teologia da libertação não é saber se Deus existe, mas saber de que lado Deus está” (apud Bosch, 2014, p. 525). Expressões deste tipo ilustram os sintomas da pós-modernidade.

A rejeição ao modelo capitalista fará com que teologias contextuais e da libertação sejam vistas como ideologias marxistas. Bosch não só acena que Marx tinha como desejo que a exploração e opressão dos pobres acabasse, como também nos lembra um modelo de luta travada contra a desigualdade pelo saudoso Dom Helder Câmara: “Quando construo casas para os pobres, chamam-me de santo. Mas quando tento ajudar os pobres dando nome às injustiças que os tornaram pobres, chamam-me de subversivo, de marxista” (Bosch, 2014, p. 526).

Neste âmbito, Bosch ressalta que o que causa estranheza para alguns, acerca da teologia da libertação, seriam alguns de seus proponentes, por não se considerarem compatíveis com a fé cristã. Para ele, “a diferença talvez resida apenas no fato de que um persegue a liberdade à custa da igualdade, e o outro, a igualdade à custa da

liberdade” (Bosch, 2014, p. 527). Por isso, Bosch recorda que o ponto de referência para o cristianismo não é apenas este mundo, “salvação e a libertação jamais podem ser divorciadas uma da outra, mas elas tampouco deveriam ser confundidas” (Bosch, 2014, p. 527).

À luz do quarto capítulo do Deuteronômio e do Salmo 82, Bosch acredita que a teologia da libertação tenha ajudado a igreja a redescobrir sua antiga fé em Javé, ou seja, um Deus de equidade e justiça, que assumia para si o clamor dos fracos e oprimidos. Neste cenário que se estende até os dias atuais, Bosch recorda que os pobres e humildes “merecem preferência não porque sejam moral ou religiosamente melhores do que os outros, mas porque Deus é Deus, e a seus olhos ‘os últimos são os primeiros’; ou, segundo as palavras de Las Casas, ‘Deus se lembra melhor e de forma mais incisiva dos últimos e mais esquecidos’” (Bosch, 2014, p. 529).

Bosch, para ressaltar a importância da teologia da libertação dentro deste paradigma emergente, recorre às palavras do Papa João Paulo II em uma carta aos bispos brasileiros, em abril de 1986.

O papa o expressou bem. Não se trata de uma “nova teologia”, mas de um novo estágio no teologizar, estando, como tal em continuidade e descontinuidade com o teologizar de épocas anteriores. Não se trata de um modismo, mas de um esforço sério de fazer com que a fé tenha sentido para uma época pós-moderna. Exatamente por isso, ela jamais constituirá um produto acabado (Bosch, 2014, p. 534).

Este pensamento abre as portas para o segundo modelo de uma teologia contextualizada, que seria a inculturação, nela, a pluriformidade do cristianismo da contemporaneidade se apresenta. O elemento fundante para que a inculturação aconteça manifesta-se como fé; “a fé cristã jamais existe senão como ‘traduzida’ para dentro de uma cultura” (Bosch, 2014, p. 535).

2.4.9 Missão como inculturação

A comunidade local, com toda a sua força, se entrelaça à ação do Espírito Santo para dar expressividade à inculturação.

Na inculturação, porém, os dois agentes principais são o Espírito Santo e a comunidade local, especialmente as pessoas leigas (cf. Luzbetak 1988). Nem o missionário, nem a hierarquia, nem o magistério controlam o processo. Isso não significa que o missionário e o teólogo sejam excluídos. Schreiter inclusive considera a participação deles indispensável; ignorar os recursos da teóloga profissional “significa preferir a ignorância ao conhecimento” (1985). Mas os missionários não mais vão com uma mentalidade do tipo “Forças de Paz” a fim de “fazer o bem”. Eles não mais participam como aqueles que têm as respostas para todas as perguntas, mas para aprender como os demais. O padre torna-se um compadre. A inculturação só é possível se todos praticam a convivência, “a vida em conjunto” (Sundermeier apud Bosch, 2014, p. 541).

A interação entre evangelho e cultura fará com que os missionários percebam que não partem simplesmente para “levar Cristo” a outras pessoas, mas principalmente para deixar a fé de forma livre e pontual iniciar uma nova história, única em cada povo. Neste processo acontecerá um duplo movimento, seja ele de inculturação do cristianismo e cristianização da cultura. O evangelho dará na gratuidade o conhecimento do mistério divino, mas também produzirá expressões originais de vida que se celebra nas liturgias.

Para nos alertar do perigo de uma má interpretação do movimento de inculturação, Gensichen nos diz que “inculturação não significa que a cultura tenha que ser destruída e que algo novo deva ser construído sobre as ruínas, mas tampouco significa que uma cultura específica deva ser meramente endossada em sua forma atual” (apud Bosch, 2014, p. 543).

Como explicitação do paradigma teológico ecumênico (emergente) Bosch nos aponta a reflexão sobre o elemento unidade, tencionando que missão e unidade não deveriam ser vistas como estágios consecutivos. Se isto não estiver bem claro, o ato missionário se tornará apenas uma atitude de converter pessoas à nossa própria denominação religiosa. E, neste caso, dando espaço para inflar a divisão que fere e destrói, deturpando a universalidade do evangelho.

Bosch defende que “o ecumenismo não é um ajuntamento passivo e meio relutante, mas uma convivência e uma colaboração

ativas e deliberadas” (Bosch, 2014, p. 554), não deve ser visto como algo descomprometido com a justificativa da substituição da hostilidade. À luz do Concílio Vaticano II, Bosch diz tentar delinear alguns contornos do novo paradigma, dos quais podemos encontrar sete.

O primeiro ele chamou de coordenação mútua de missão e unidade inegociável; o segundo reflete que manter missão e unidade, verdade e unidade pressupõe tensão. O terceiro defende que uma igreja em missão e na unidade é essencial à luz do fato de que a missão da igreja jamais chegará a seu término; o quarto contorno defende que a missão em unidade significa o fim da distinção entre igrejas “remetentes” e “destinatárias”; o quinto nos faz pensar: se aceitamos a validade da missão em unidade, não podemos senão nos posicionar contra a proliferação de novas igrejas; o sexto recorda o senhorio cósmico de Cristo, que se manifesta no serviço à humanidade que ultrapassa o serviço à igreja, assim se manifestam a unidade na missão e a missão em unidade, e, por último, Bosch alerta para o pecado que é a ausência da unidade eclesial, fazendo com que a unidade se torne apenas um acessório e de forma opcional (Bosch, 2014, p. 554-557).

Algo que a evolução dos paradigmas missionários trouxe consigo foi o amadurecimento da missão por parte de todo o povo de Deus. Moltmann nos ajuda a refletir da seguinte maneira: “A teologia cristã [...] não será mais simplesmente uma teologia para sacerdotes e

pastores, mas também uma teologia para os leigos em suas vocações no mundo” (Moltmann, 1975, p. 11, apud Bosch, 2014, p. 558). Este elemento da era moderna pode ser facilmente interpretado também a partir da escolha de Jesus de Nazaré, que toma seus discípulos não da casta sacerdotal e douta de sua época, mas dentre os pescadores, publicanos e afins. Jesus rompe com as expectativas meramente humanas de que só os primeiros da sociedade poderiam ser colaboradores na missão salvífica; os últimos se tornam primeiros.

Grande foi a luta para se entender que seria mais fácil compreender o ministério ordenado como existindo dentro e para a comunidade de fé. O Concílio Vaticano II teve um papel exímio em mostrar que o novo clima teológico e social se dava a partir de uma consciência quanto ao papel dos leigos na igreja. Y. Congar observa que palavras jamais vistas no Concílio Vaticano I ganharam atenção e espaço no Vaticano II: amor – 113 vezes, e leigo – 200 vezes. Era, sem dúvidas, um grande avanço para o *aggiornamento* tão necessário para a igreja.

O apostolado dos leigos é participação na própria missão salvífica da Igreja. A esse apostolado todos são destinados pelo próprio Senhor através do batismo e da confirmação. Os leigos têm o preclaro ônus de trabalhar para que o plano divino de salvação atinja sempre mais a todos os homens de todos os tempos e de todos os lugares da terra (LG, 33).

Esta abertura à participação assídua do leigo na missão salvífica é interpretada pelo Concílio como sumamente importante. Isso se dá nitidamente pela produção do Decreto *Apostolicam Actuositatem*, comprometendo os leigos do mundo inteiro em inteirar-se da missão da igreja no âmbito do direito e do dever deste exercício. Emerge uma teologia do laicato, que não significa dizer que os leigos devam ser treinados para tornar-se “minipastores”. Seu ministério (serviço) deve ser ofertado na própria vida da comunidade, em suas múltiplas expressões de subsistência humana (Bosch, 2014, p. 564). O sacerdócio do ministério ordenado deve possibilitar, e não remover, o sacerdócio da igreja inteira (Newbiggin apud Bosch, 2014, p. 566).

Bosch prossegue seu estudo enfatizando a relação entre diálogo e missão, trazendo à tona que dialogar se tornará possível se o fazemos sem ressentimento da presença e do ponto de vista do outro. As diretrizes para o *Diálogo com Adeptos de Crenças e Ideologias Vivas* aborda a questão da seguinte forma: “dialogar significa testemunhar nossas mais arraigadas convicções, ao mesmo tempo em que escutamos aquelas de nosso próximo” (WCC apud Bosch, 2014, p. 578).

Missão e diálogo precisam reconhecer que as religiões têm seus próprios mundos, maneira de ser e estar, pelo fato de olharem para direções diferentes. A universalidade do evangelho é quem abrirá as portas para o diálogo, “sem meu comprometimento com o

evangelho, o diálogo se torna um mero bate papo; sem a presença genuína do próximo, ele se torna arrogante e sem valor. É falso sugerir que um compromisso com o diálogo seja incompatível com uma posição confessional” (A. Wingate apud Bosch, 2014, p. 578).

Caminhando para o fim de sua obra, Bosch faz um comparativo do contexto missionário presente no Novo Testamento, que foi objeto de estudo nos primeiros capítulos de seu livro, com os dias atuais, chegando à conclusão que uma vez nos modelos neotestamentários dos primeiros séculos, a teologia não se dava ao luxo de estar formulada em uma igreja que conquistava o mundo, mas era gerada pela missão da própria igreja, a missão tornou-se a mãe da teologia (Bosch, 2014, p. 584).

A missão vai além da igreja. Illich está, pois, correto quando afirma que a missão constitui a “continuação social da encarnação”, “a alvorada social do mistério”, “a florescência social da Palavra em um presente sempre cambiante” (1974:5). Dizer que a igreja é, em essência, missionária não significa que a missão esteja centrada na igreja. Ela é *missio Dei*. É trinitária. Está mediando o amor de Deus Pai, que é pai/mãe de todas as pessoas, quem quer que sejam e onde quer que estejam. Ela é epifania, a concretização da presença no mundo de Deus Filho (cf. AG, 9). Está mediando a presença de Deus Espírito, que sopra onde quer, sem que saibamos de onde vem e para onde vai (Jo 3,8) (Bosch, 2014, p. 589).

Bosch conclui seu estudo recordando que na maior parte da história, enquanto discípulos de Jesus Cristo, negligenciamos o amor.

Para ele, a ortodoxia parece ter sido razoável no tocante a fé, mas não consegue observar um pleno comprometimento com a ortopráxis, que ele chama de amor. Van der Aalst (1974) nos lembra dos incontáveis Concílios que aconteceram, para nos ensinar a crer de forma correta, mas se questiona que até os dias atuais nunca se convocou um Concílio para consolidar as implicações do mandamento maior – amar um ao outro (Bosch, 2014, p. 618).

2.5 Considerações parciais

Os vinte séculos que David Bosch nos apresenta nesta sua obra, de título propositalmente ambíguo, porque tanto pode significar a missão que se transforma, como também a missão que transforma, nos conduzem aos altos e baixos das missões e da ideia missionária, instigando-nos a reconstruir algo de relevante para a atualidade e para o futuro, na visão de uma missão que se renova e permanece em movimento. Bosch, nesta trajetória, quer fazer o leitor ter uma base sólida para tentar pensar em um paradigma da missão nos tempos de hoje.

O mundo inteiro, segundo ele, vem se modificando, sobretudo na estrutura do pensamento. Por isso, pode-se facilmente observar, desde décadas passadas, mudanças de paradigmas, tanto na missão como na teologia, ocasionando experiências profundamente



marcantes. Para o autor, as mudanças que aconteceram no passado podem voltar a ser reconstruídas, por detalhes, à medida que o pensamento e as práticas missionárias assim o exigirem. Ele insiste que mudanças tanto podem carregar consigo perigos, como também oportunidades.

Há de se destacar que Bosch não distingue bem “modelos e paradigmas”, como pudemos observar ao longo do texto. Pensamos que para aquilo que ele direcionou à luz do Novo Testamento protagonizado por Mateus, Lucas e Paulo, seria mais bem compreendido do começo ao fim como modelos missionários. Já no que se segue, enquanto fases históricas, melhor se compreende então como paradigma missionário da Igreja Oriental, o da Igreja Católica da Idade Média, o da Reforma Protestante e o do movimento missionário dos séculos XIX e XX influenciado pelo Iluminismo. Este último, filho do Iluminismo e reação ao mesmo, representa uma mudança radical que marca ainda hoje a atuação missionária das igrejas.

Para Bosch, a identificação do movimento missionário moderno com a cultura ocidental de cunho iluminista determinou: a) sua cegueira frente os elementos pagãos existentes na cultura ocidental, e b) sua ignorância frente as tradições religiosas e culturais dos povos que procuravam evangelizar. A prática missionária da igreja primitiva e dos monges da Idade Média foi muito diferente. Além disso,

é difícil ignorar o fato de o movimento missionário moderno ser impregnado de forte e prejudicial dose de pelagianismo e ativismo.

Ele procurou, ao longo do seu estudo missionário, desenvolver um panorama capaz de mostrar que não apenas em nossa época se presencia a primeira mudança de paradigmas, mas o mundo/igreja já vem vivenciando isto há muito tempo, e para cada tempo pode-se perceber suas preocupações, crises e marcas, que prefere definir como o fim de um mundo e o nascimento de um outro, com o fazer e o pensar redefinidos.

Por mais que Bosch trate, na terceira parte desta obra referênciada, que um novo modelo de missão está emergindo desde o início do século XXI, em crítica ao paradigma influenciado pelo Iluminismo, notamos a sua distância temporal e espacial para uma missão amazônica em nossos dias.

Para a reflexão deste paradigma emergente, o que autor apresenta é um apanhado das maiores reflexões sobre a missão do Vaticano II em diante, de Congressos e Assembleias protestantes e das contribuições dos principais missiólogos dos continentes. As várias igrejas cristãs e as várias missiologias estão devidamente representadas nessa obra, o que revela uma sensibilidade ecumênica excepcional, sobretudo no conhecimento do mundo católico.

Para uma reflexão teológica a partir da América Latina, este estudo de Bosch se apresenta importante, sobretudo por dois motivos:



em primeiro lugar, porque a tese principal da obra diz respeito a toda a problemática da colonização da cultura ocidental conduzida também através da evangelização: uma reflexão sobre a descolonização da missão surge das ruínas e das derrotas de uma missão de cunho iluminista; em segundo lugar, porque na construção de um novo e ecumênico paradigma da missão, Bosch coloca bastante ênfase sobre o valor de uma “teologia do contexto” e oferece uma síntese, junto a uma crítica, das principais tendências de pensamento sobre a inculturação e sobre as perspectivas missionárias emergentes.

Bosch levanta esses pontos cruciais para a missão neste século vigente, mas infelizmente não vai adiante, faltando assim o desdobramento de um aspecto atualmente relevante: a perspectiva decolonial. Para corroborar com a nossa pesquisa e ampliar a compreensão desta perspectiva, decidimos apresentar, no capítulo que se segue, a reflexão da emergência de um paradigma missionário decolonial, proposto por Estêvão Raschietti, numa aproximação maior com a exigência da realidade missionária na Amazônia.

Entretanto, não poderíamos deixar de destacar que o presente estudo da obra de Bosch é muito interessante, dentro do contexto plural apresentado pelo autor. Uma teologia da missão integral é pensada e desenvolvida a partir de uma teologia que transpareça tanto a relação vertical de Deus e o homem, quanto a horizontal entre homens e o impacto disso na própria sociedade. Levando em conta



aspectos culturais e sociais de cada grupo humano, nos instiga a viver o Reino de Deus, e este não é um evento apenas do futuro, mas também do presente.

Na conclusão de sua obra, Bosch se pergunta: afinal, para onde vai a missão? A missão é algo maior que seus projetos históricos. Ela precisa ser novamente compreendida a partir do princípio da “missão de Deus”: “não é a Igreja que ‘empreende’ a missão; é a *missio Dei* que constitui a Igreja” (Bosch, 2014, p. 618). Alguns anos depois da reflexão de Bosch, em pleno século XXI e depois do Sínodo da Amazônia, escutamos o eco dessa pergunta, bem como outras realidades e questionamentos que colocam novamente a missão em questão.



CAPÍTULO 3

PARADIGMA DECOLONIAL E A MISSÃO EM QUESTÃO, SEGUNDO ESTÊVÃO RASCHIETTI

Após nos deixarmos conduzir pelo estudo dos paradigmas da missão organizados por David Bosch, e considerando os últimos anos depois da reflexão do autor, bem como o seu caráter sistemático, importa aqui fazer um recorte mais contextual e abordar a questão decolonial, conforme, por exemplo, a reflexão feita por Estevão Raschietti, em sua obra *A missão em questão*.

Raschietti, em sua obra, nos ajuda, primeiramente, a nos perguntarmos se temos consciência “de que tipo de missão a Igreja é depositária” (Raschietti, 2022, p. 9). Desta forma, coloca a missão em “questão”. Bosch nos apontou, em seu célebre estudo, vários modelos de missão, por isso Raschietti recorda que, ao longo da história, vários foram os sinônimos de missão: “de proselitismo, de implantação da Igreja e até de expansão da cristandade medieval, na esteira de projetos colonizadores[...], mas a Igreja nem sempre teve a consciência, seja da gravidade de certas alianças, seja dos limites da adoção de determinados paradigmas da missão” (Raschietti, 2022, p. 9).

Em sua leitura missionária, uma das renovações importantes do Concílio Vaticano II foi o despertar para a pluralidade das culturas, e que a identidade dos povos carrega em si valores. A simetria destes valores deve fazer com que o diálogo intercultural não seja carregado do pensamento de uma cultura superior sobre as demais, vistas como inferiores. “A consequência direta para a missão foi a exigência da inculturação, de uma missão entendida como evangelização inculturada, cujo sujeito não é quem leva o evangelho, mas quem o recebe, pois cada povo tem o direito de encarnar, a seu modo, a Mensagem em sua própria cultura” (Raschietti, 2022, p. 10). Com o tempo e a experiência missionária, a Igreja foi compreendendo melhor a importância da diversidade e a relevância do encontro do Evangelho e da Igreja com o mundo e as culturas.

A experiência missionária da Igreja durante os séculos XIX e XX conduziu o Vaticano II a reposicionar a nota da catolicidade (ecumenicidade) da Igreja, que, doravante habita todas as culturas, autorizando-a a inscrever o Evangelho na pluralidade das culturas do mundo. Como, nessa situação, pensar ao mesmo tempo a diversidade e a unidade: no plano antropológico (a unidade da família humana, a diversidade dos povos e das nações, os sem-voz); no plano teológico (as diversas expressões doutrinárias, teológicas, catequéticas litúrgicas e modos de vida e a unidade da Igreja); e no plano eclesiológico (a diversidade das formas eclesiais, as interações entre as comunidades e as formas de governo da Igreja que podem proteger as diversidades e promover a unidade)? (Lamberigts et al., 2017, p. 11).

Acolher a cultura do outro nos permite pensar também na possibilidade de uma missão hospitaleira (Mendonça, 2015, p. 198), invertendo a lógica de uma igreja que pensava “levar o Evangelho” e “evangelizar os povos”, ao invés de receber deles as sementes do Evangelho presente nas culturas originárias. Este modelo de missão reaviva aquilo que a Igreja nunca deveria ter perdido, a saber, o carisma de ir ao encontro do outro e deixar-se interpelar por este outro, saindo da estabilidade, teórica e prática, para doar-se de forma generosa, assumindo o mundo como nossa casa comum e abraçando as pessoas na luta pelo bem viver.

Raschiotti nos faz refletir que movimentos de decolonização levaram tempo para alcançar uma certa independência, mas se experimenta, nos últimos tempos, a força de um pensamento decolonial que abarca o ser, o saber e o poder. Isso só se percebe de forma bem visível na irrupção do “outro”, ultrapassando o eu colonizador ou colonizado, para a prática consciente da sabedoria do outro e de um verdadeiro encontro. Assim, quando se traduz na Igreja esta posição, faz resultar que os projetos decoloniais e seus derivados apontam para um novo paradigma da missão.

Trata-se de um paradigma que a Igreja da América Latina e Caribe já o pratica há décadas, e que tem suas raízes em missionários da envergadura de Padre Vieira, Bartolomeu de las Casas, Toríbio de Mongrovejo, Antônio Montesinos ou Antônio de Valdivieso, mas com

a necessidade de ser aprimorado e aprofundado na nova conjuntura do tempo presente, tal como o fez o Sínodo para a Amazônia (Raschietti, 2022, p. 11).

A dinâmica percebida por Raschietti, que também se faz presente no Sínodo para a Amazônia, isto é, ‘assumir os povos enquanto sujeito’, incluindo o ‘seu lugar social’, aponta a “fronteira” como o lugar da missão, do diálogo, não apenas o lugar da passagem. Estar ali significa receber e aprender, num respeito para com a liberdade de consciência. “Como frisa o Sínodo da Amazônia, para uma missão na perspectiva do evangelho, é preciso aprender a desaprender modos de missionar, [...], apoiados no testemunho dos que aprenderam a habitar as fronteiras” (Raschietti, 2022, p. 12).

Sem dúvidas, “o Concílio Vaticano II nos convida a ultrapassar as fronteiras – sendo essas, segundo o Papa Francisco, o lugar natural do trabalho das teólogas e dos teólogos a serviço do Evangelho e da humanidade” (Carta à Universidade Católica da Argentina de 3 de março de 2015, apud Lamberigts et al., 2017, p. 23). Assim sendo, tanto a missão entre os povos amazônicos como no meio universitário, apesar de serem públicos tão diversos, deve habitar e ultrapassar fronteiras para ir ao encontro das pessoas onde elas estão.

Na caminhada rumo a um paradigma anticolonialista, o Concílio Vaticano II, e a sua recepção criativa na Igreja latino-americana, vem contribuindo para uma missão persistente e distinta do colonialismo

histórico, mais atenta à modernidade e à cultura. O maior consolo que Raschietti aponta, em sua pesquisa, é o fato de que a missão não nasceu colonial e nem como centro de poder, mas “esta surgiu como primeiro movimento cristão, como expressão característica de abertura e de encontro, de derrubada de preconceitos e de construção artesanal de pontes interculturais desde as periferias” (Raschietti, 2022, p. 23). Raschietti nos aponta alguns elementos fundantes que podem ajudar a decolonialidade fazer o seu papel no tocante à necessidade de renovar a prática da teologia da missão.

Portanto, retomar uma prática jesuana despretensiosa e desarmada, rememorar a luta apostólica de inclusão dos outros, redescobrir as tradições pós-apostólicas eclipsadas de cunho encarnacional e pastoral, resgatar a dimensão trinitária dos Padres da Igreja determinante para configurar uma natureza “em saída” da Igreja, são todos recursos históricos e teológicos que nos inspiram a tornar efetivo um autêntico “giro decolonial” da prática e da teologia da missão (Raschietti, 2022, p. 23).

Se faz necessário o processo de saída de uma cristandade colonial, a fim de purificar a missão. Porém Raschietti teme que este processo possa gerar uma confusão ao se perguntar: qual seria agora a atividade missionária das Igrejas? No seu pensamento, existe a hipótese que a colonialidade possa surgir novamente disfarçada de proselitismo (Raschietti, 2022, p. 209). Na virada dos séculos XIX e XX foi quando começou, de fato, uma crítica decolonial à missão cristã,

que teve como base a denúncia da forma triunfalista e suas alianças, onde não se podia ver com bons olhos a hegemonia sobre a vida dos povos, como também a superioridade em relação aos nativos.

Neste ambiente começou a surgir debates missiológicos e pronunciamentos oficiais das igrejas, era como o grande pontapé para reformular a obra evangelizadora longe da era imperial. Aqui Raschietti nos aponta o grande papel da Igreja Católica no que toca ao avanço do conceito de missão, por meio das primeiras declarações do Magistério da Igreja. Tais documentos marcaram, de forma gradual, a mudança de paradigma (Raschietti, 2022, p. 210). Longa foi a jornada das palavras dos papas até o tempo hodierno, no intuito de fomentar a vida missionária.

Os pronunciamentos de caráter magisterial dos sumos pontífices sobre a questão missionária tiveram início no século XVIII com a Encíclica *Allatae sunt* de Bento XIV (1755), sobre a conservação dos ritos orientais. Depois, já em 1841, com Gregório XVI, temos a breve *Probe nostis*, sobre a propagação da fé. Leão XIII, por sua vez, publica as Encíclicas *Sancta Dei Civitas* (1880), *Catholicae Ecclesiae* (1890) e *Christi Nomen* (1894) sobre o sustento das missões e a importância daquelas que serão chamadas mais tarde Pontifícias Obras Missionárias (Raschietti, 2022, p. 211).

A evolução do conceito de missão, na reflexão missiológica, portanto, foi se dando, por um lado, com a experiência de tantos missionários e, por outro, através dos impulsos que os

pronunciamentos magisteriais, que foram dando força à produção teológica acadêmica, isto pode ser observado antes da virada do século XIX. “Com a conquista Espiritual da América tivemos numerosos expoentes, obras e debates teológicos sobre questões genuinamente missionárias, mas não ainda uma verdadeira teologia sistemática da missão” (Raschietti, 2022, p. 220). Com a recepção do Concílio Vaticano II, a mentalidade vai se performando e renovando, é o que observa Stefano Raschietti,

O pensamento decolonial, juntamente a todo o repensamento pós-colonial que a igreja conciliar e latino-americana empreendera, pode oferecer alguns elementos para um salto de compreensão, uma conversão em termos de mudança de mentalidade (μετάνοια) e particularmente uma práxis renovada como contribuição solidária da missão cristã em suas múltiplas feições, aos projetos subversivos para um outro mundo possível para todos (Raschietti, 2022, p. 529).

Raschietti percebe que o desafio presente no âmbito da missão seria que ela nunca despertou tanto interesse, até mesmo quando o Iluminismo e a chamada emancipação da razão prática se subdividiu em dois: Teologia como conhecimento prático (pastoral) e Teologia como ciência (bíblia, história e sistemática). O grande ponto de ambas as vertentes era a Revelação divina e o ato de fé (Raschietti, 2022, p. 221). O serviço institucional da Igreja era quem fomentava a práxis desta teologia.

Isso valia inclusive para os novos seminários criados no Terceiro Mundo para a formação do clero nativo. Visto que a Igreja “filial” tinha de imitar a “matriz” nos mínimos detalhes e precisava reproduzir a estrutura de congregações, dioceses, clero etc., é óbvio que a teologia ali ensinada fosse uma mera fotocópia da teologia europeia. O foco estava, uma vez mais, sobre a conceituação e a sistematização da fé em consonância com linhas que haviam sido traçadas de uma vez para sempre (Bosch apud Raschiatti, 2022, p. 221).

Contudo, ao passo que as empreitadas missionárias se firmavam no século XIX, surgia a exigência de elaborar uma reflexão crítica sobre as iniciativas e de qualificar todos os envolvidos. A missão ganhou acento de pesquisa em meio à teologia prática, favorecendo a ideia de se introduzir a missiologia como uma disciplina teológica independente. Portanto, “em 1910 foi instituída a primeira cadeira católica de missiologia na Universidade de Münster na Vestefália, confiada ao historiador alsaciano Josef Schmidlin (1876-1944), que por sua vez se inspirou em Warneck” (Raschiatti, 2022, p. 223).

Raschiatti observa que nos anos que sucederam a Segunda Guerra mundial (1939-1945), a missão em sua totalidade era mais constituída de pessoas do que de territórios, “impossibilitando fixar uma linha exata de separação entre o mundo da Igreja constituída e o das missões” (Raschiatti, 2022, p. 230). Assim fica claro que os destinatários das missões nesta conjuntura deixaram de ser apenas os não cristãos, passando a ser também aqueles que já professavam a fé,

mas viviam sem uma organização estruturada, seja de comunidades ou paróquia, ou até mesmo aqueles que estavam distantes de viver condições espirituais de forma fixa num determinado lugar, como o caso dos migrantes (Berea apud Raschiatti, 2022, p. 230).

Ao mesmo tempo, na Escola dominicana de *Le Saulchoir* emergia outra tendência, enfatizada pelos teólogos Marie-Dominique Chenu (1895-1990) e Yves Congar (1904-1995), ao observarem que se torna o momento do crescimento da experiência de “comunidades da escuta da Palavra e de comunhão de fé”. Fazendo com que a realidade de uma organização territorial que envolvia a dinâmica da Igreja perca a sua expressão máxima de práxis *vivendi*. “A missão da Igreja é contemplada não a partir de uma visibilidade territorial, mas a partir da própria natureza de povo de Deus peregrino, apontando para o seu papel no mundo de hoje” (Raschiatti, 2022, p. 231). Chenu e Congar vêm neste processo um desvelamento do rosto temporal da Igreja missionária.

Particularmente, o rosto temporal da Igreja é colocado em questão em relação à sua estrutura e à sua vida, à instituição e à comunidade de seus membros, à *Ecclesia de Trinitate* e à *Ecclesia ex hominibus*, ao mistério divino e à sociedade visível. Essa última é sempre formada por pessoas que recebem a fé (*congregatio fidelium*), edificada a partir de baixo e não de cima ou de fora (Raschiatti, 2022, p. 231).

O que se vem observando seria justamente que o amadurecimento de uma fé viva resulta nas comunidades uma missão mais consciente. O que Raschiatti observa é que neste ambiente, de maneira particular no mundo “colonial cristão europeu ocidental”, pode-se notar a retomada do que seria a tese da salvação das almas por meio do *plantatio*, “visto que não se podia considerar a questão missionária a partir da presença ou da ausência da Igreja visível” (Raschiatti, 2022, p. 232). Raschiatti sustenta esta ideia a partir de dois posicionamentos, o primeiro por “existir uma salvação fora da economia dos meios instituídos por Jesus”; em segundo, “porque a missão começava pela resposta de fé diante do anúncio” (Raschiatti, 2022, p. 232).

O que o Vaticano II foi capaz de fazer no mundo moderno, no que toca a uma reforma do diálogo, Raschiatti interpreta como missão deste Concílio. Para ele, a envergadura de tal acontecimento se tronou um divisor de águas para o fim da cristandade e a inauguração de uma nova era, vista enquanto evento e documentos. A missão, em seu conceito, cresceu ao ponto da decolonialidade ganhar acento e ênfase até hoje. É fundamental reconhecer esse crescimento “em termos qualitativos de *Kairós*, e especialmente na análise dos documentos, particularmente os que incorporaram as novidades dos demais e que procederam dos debates sobre a atividade missionária da Igreja (*Ad*

Gentes) e sobre a relação Igreja-mundo (*Gaudium et Spes*)” (Raschietti, 2022, p. 234).

Raschietti não só vê no Vaticano II uma universalidade espetacular, mas reconhece que este Concílio ainda teria muito a nos ensinar sobre a pluriversalidade. Para Suess, a harmonia pluriforme (Suess, 2021), presente na Exortação Apostólica *Querida Amazônia*, e também na *Evangelli Gaudium* (220), documentos de um papa que segue a agenda do Concílio Vaticano II (Oliveira; Lima, 2021), aponta para um processo lento e árduo, uma vez que o Concílio teria indicado uma percepção do mundo, na compreensão das culturas; a *Querida Amazônia* e *Evangelli Gaudium* apontam para a harmonia dos credos, e a *Laudato Si* se sustenta numa ecologia integral. Estes documentos do magistério do Papa Francisco estão sinalizando para uma mudança de mentalidade fundamental quando se trata de missão.

A agenda conciliar abre os caminhos que os debates percorrem para se chegar à importância da missão da Igreja. Raschietti resume os documentos conciliares da seguinte maneira:

Uma avaliação fundamentalmente positiva das outras religiões (NA, 2); a vontade salvífica universal e eficaz por parte de Deus, que encontra limite somente “no egoísmo e no orgulho dos homens” (GS, 25); a relativa superação do exclusivismo soteriológico por parte da Igreja (LG, 16); a declaração da liberdade religiosa como elemento essencial da dignidade da pessoa humana (NA 2); o protagonismo missionário do povo de Deus (AG, 36)

e a necessidade de uma ação ecumênica conjunta como testemunho diante do mundo (UR 1) (Raschiatti, 2022, p. 239).

O Vaticano II abre a Igreja, de um lado, para o mundo e, de outro, para a Revelação, a partir do discernimento dos sinais dos tempos. Sem dúvidas, estamos diante de uma nova era de diálogo com o mundo, mesmo que este avanço tenha encontrado resistências, ainda assim pode ser visto como o princípio de uma grande empreitada que decorre até os dias atuais. O dinamismo presente, do início ao fim do Concílio, não pode deixar de ser para todos nós um apelo de atualização (*aggiornamento*) da força renovadora que, segundo a fé, brota da ação do Espírito Santo, o grande protagonista da evangelização e do movimento para ir além-fronteiras.

O Concílio Vaticano II foi um grande canteiro de uma obra inacabada. Mais que um ponto de chegada, representou para a Igreja católica um ponto de partida, uma transição de uma cristandade colonial e integrista a uma comunidade de discípulos-missionários inseridos no mundo e em diálogo com o mundo, mesmo se esse interlocutor identificar-se-á com a modernidade ilustrada e não ainda com o seu “lado escuro”. Particularmente, o Decreto *Ad gentes* procurou abrir novas veredas para uma reconfiguração do conceito de missão, seu estilo, sua relevância e sua operacionalização, entre a tradição missionária e os novos tempos pós-coloniais, fincando estacas norteadoras que servirão para a evolução da prática e da teologia da missão nas décadas a seguir, sobretudo no que diz respeito à relação entre Evangelho e culturas e à

questão da salvação e suas mediações (Raschietti, 2022, p. 11).

Os documentos conciliares podem ser considerados eixos estruturais e complementares, condensando as grandes questões referentes à missão da Igreja no Mundo. Por exemplo, enquanto a Constituição *Gaudium et Spes* se volta para o diálogo com a modernidade, progresso e sociedade ocidental secularizada; o Decreto *Ad Gentes* se volta mais para a problemática do que seria a ação da Igreja entre os povos não cristãos e não europeus.

O Vaticano II abraça decididamente as causas e as perspectivas da renovação teológica e pastoral que vinha sendo promovida na clandestinidade eclesial, particularmente, nos ambientes francófonos, nos quais o termo “missão” assumia sempre mais um significado abrangente e expressivo no diálogo Igreja-mundo. Praticamente, se até então o Ocidente moderno tinha o monopólio de uma evangelização que se lançava *Ad gentes* aos outros povos, agora esse *orbis christianorum* também se tornava motivo de atenção missionária de uma Igreja pluricultural que se dirigia dialogicamente indistintamente a todos. Saltam as distinções territoriais que definiam a missão enquanto atividade de primeira evangelização, assim como saltam as motivações exclusivistas e civilizadoras que podiam sustentar uma tal atividade. Um passo relevante rumo a um possível processo de descolonização (Raschietti, 2022, p. 242).

Necessitava-se que a Igreja assumisse para si uma condição de reforma no que toca ao caráter missionário, pleiteando que a conversão não fosse apenas para quem está fora da Igreja, no sentido

de “entrar”, mas também para aqueles que já estão nela, embora não tivessem ainda entendido o sentido de pertença ou, sobretudo, de participação. Raschietti insiste que a Igreja, graças ao Concílio, está passando por um processo de “metanoia” profunda e estrutural, muito mais do que apenas uma aparente mudança na pastoral ou organização de seus trabalhos. Neste sentido, o abrir-se da Igreja a redescobrir sua centralidade a fez chegar à “relevância da Palavra de Deus, do mistério trinitário e de sua natureza sacramental como povo de Deus” (Raschietti, 2022, p. 243).

Raschietti, ao interpretar o Concílio Vaticano II como um evento universal e missionário (Raschietti, 2022, p. 234), nos conduz à reflexão de dois dos documentos Conciliares, primeiro a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, que nos aproxima da visão global da Igreja em sua relação com o mundo contemporâneo; e como sequência o que deve ser a atividade missionária da Igreja, com o Decreto *Ad gentes*.

3.1 Apontamentos sobre missão na percepção da constituição Pastoral *Gaudium et Spes*

Este documento, em suas luzes e sombras, no que tange à sua construção na época conciliar, evoca no caráter missionário valores temporais e proclama sua exclusividade sobrenatural. Como trabalho

conciliar, foi o último documento a ser aprovado. Os sintomas de falta de maturidade para com o diálogo da Igreja, com as grandes questões da modernidade, fizeram que em torno do documento pairasse uma atmosfera de hesitação e incerteza⁹.

Porém, na época, e até hoje, é considerado de excepcional importância para uma reflexão de reciprocidade para com a modernidade, pois a “*Gaudium et Spes* levantou todo o desafio da cultura moderna, da sua secularização e autonomia” (Beozzo, 2005, p. 10). Também “na *Gaudium et Spes*, deu-se salto qualitativo na compreensão da complexidade da modernidade e ofereceram-se balizas para a ação pastoral da Igreja” (Libanio, 2005, p. 29).

Raschiatti, ao observar do ponto de vista da problematização decolonial, percebe que a *Gaudium et Spes*, neste sentido, traz consigo dois enfoques: o primeiro essencialmente teológico, que ele interpreta como a Igreja encara o diálogo com o mundo/história, reconhecendo seu lugar de Igreja em ambos. Como também o segundo enfoque, que seria sociológico, no qual Raschiatti se põe a pensar com qual

⁹ Ao apresentar o texto para a aprovação, o Cardeal Garrone, relator final, afirmou que esse era o único esquema desejado formalmente por João XXIII (Palacios, 1995, p. 333), o qual, antes de seu falecimento, publicou o que poderíamos chamar de seu “testamento pastoral”, a Encíclica *Pacem in Terris*, com a mesma abordagem temática, a mesma leitura da história, o mesmo método indutivo (Raschiatti, 2022, p. 252).

mundo/contexto e problemáticas de ambos a Igreja se dispôs a tentar dialogar (Raschietti, 2022, p. 254).

Estes dois enfoques foram responsáveis em dar gás às discussões, tanto preparatórias, como de elaboração do documento. Cada anseio dos documentos conciliares parte do desejo de caminhar com o mundo moderno na tentativa de superar visões como de uma Igreja *versus* mundo.

A virada conciliar foi uma inequívoca superação desta atitude antimoderna e uma retomada decidida do diálogo Igreja-mundo, com a expressão típica de sua constituição pastoral: “a Igreja no mundo contemporâneo”. Esse, como dissemos, era o intuito primeiro e fundamental da convocação do concílio: romper com o conflito assumido contra o mundo, como constitutivo da existência da Igreja e de sua missão, tendo em vista o horizonte do Reino de Deus (Raschietti, 2022, p. 255).

O Concílio Vaticano II estava, por meio do seu *aggiornamento*¹⁰, redescobrimo que ao invés de uma postura apenas apologética, que via o mundo como algo a conspirar contra a Igreja, foi bem reformulado ao considerar que por meio do diálogo Igreja-mundo, se

¹⁰ Vê-se que o *aggiornamento* introduzido pelo Vaticano II concerne à fé no seu conjunto. Essa noção concretiza e novamente atualiza tudo o que a historicidade da fé implica. Em vez de se interrogar sobre a necessidade de reformas, é necessário perguntar-se como deixar que se expressem os dinamismos desencadeados pelo Espírito. A fim de sustentar e reforçar esse *aggiornamento* permanente, a Igreja deve interrogar-se permanentemente se ela corresponde à sua vocação e como pode melhor chegar a isso (Lamberigts et al., 2017, p. 31).

chegaria a uma valorização do bem que se faz, presente em ambos que se põem a dialogar. Ao invés de um conflito, reatar relações conturbadas desde o século XVI, se tornou então a melhor forma de juntos Igreja-mundo interpretarem os sinais dos tempos. “A interpretação dos ‘sinais dos tempos’ não deve ser confundida com uma enumeração de fenômenos julgados positivos ou negativos. A chave hermenêutica por excelência é pôr em relação a Revelação como acontecimento histórico e o mundo contemporâneo – e vice-versa” (Lamberigts et al., 2017, p. 34).

Deixava-se lentamente para trás a concepção constantiniana da Igreja de Cristandade, na sua função de tutela da sociedade, do saber, da moral, do comportamento das pessoas. A modernidade, que se exprimira nos seus inícios pela Reforma no campo religioso e pela mudança de imagem de mundo no referente ao espaço sociocultural, significava, ao mesmo tempo, um dado religioso e um fato sociocultural. Sob esses dois aspectos constituiu o contexto principal envolvente do Concílio, causando enorme impacto sobre ele (Libanio, 2005, p. 11).

A compreensão da fé cristã, manifestada nas culturas é que fará a Igreja enxergar nos parâmetros messiânicos e escatológicos e interpretar os “sinais dos tempos” à luz do Evangelho, e vice-versa, concretiza a estrutura recíproca e, portanto, dialogal da fé, tal como já é expressa através das relações às quais ela visa, a saber: as relações

entre Igreja e mundo, Cristo e homem, fé e historicidade” (Lamberigts et al., 2017, p. 35).

Celebrando assim a presença e a vontade de Deus na própria história da humanidade e na criação, cujo Espírito, que enche o universo (GS, 11), age no coração dos homens, tentando tornar a vida mais humana e submeter para esse fim toda a terra (GS, 38). A reciprocidade tem o fim teológico de instauração do Reino de Deus.

Ao ajudar o mundo e recebendo dele ao mesmo tempo muitas coisas, o único fim da Igreja é o advento do Reino de Deus [...]. O Senhor é o fim da história humana, o ponto para o qual tendem as aspirações da história e da civilização, o centro do gênero humano, a alegria de todos os corações e a plenitude das suas aspirações (GS, 45).

Claramente percebemos o que seria a superação inequívoca da distinção entre uma ordem natural e uma sobrenatural. Aqui se aplica o que Raschiatti chama de fim do divórcio entre Igreja e história, quando todos, orientados para o Cristo, perceberão que não só a alma e o coração humano, mas também toda a história converge para o Senhor como destino e meta (Raschiatti, 2022, p. 256).

As conquistas da modernidade podem ainda não terem feito com que a Igreja saia de uma condição retraída para se aperceber como grande agente de transformação, e se aproximar das novas fases da história, que inclusive o Concílio Vaticano II encara em sua proposta de *aggiornamento*.

O Vaticano II é sobretudo um Concílio que se distingue muito mais pelo novo espírito, que pelas novas explicitações da doutrina cristã. Não faltam, é certo, novas explicações (por exemplo, sobre a Igreja, o episcopado, o presbiterato, a tradição, a liberdade religiosa, etc.), mas o especificamente novo e importante do XXI Concílio Ecumênico está na sua atitude pastoral, ecumênica e missionária perante o mundo de hoje (B. Kloppenburg apud Libanio, 2005, p. 35).

Precisa-se conclamar a todos para olhar uma humanidade que “vive hoje uma fase nova de sua história, na qual profundas e rápidas transformações se estendem progressivamente a toda a terra” (GS, 4). O dinamismo das coisas, cada vez mais se torna fruto de um aceleração da história, que tem como incremento a ciência e a técnica como elementos desafiadores (GS, 5). Desta forma, as pessoas podem contar a seu favor os meios de comunicação como aliados em eliminar distâncias, tornando-se fonte de conhecimento e difusão do pensar e atuar no mundo (GS, 6).

O que se vem observando em meio a toda essa modernidade que o Concílio Vaticano II vem encarando, seria as perceptíveis e rápidas mudanças socioculturais, responsáveis por perturbações comportamentais, afetando assim as normas e os valores na conduta humana (GS, 7). A consequência destes desordenamentos étnicos se torna atitudes destrutivas, capazes de fazer com que o mal ganhe espaço em meio ao bem, gerando nos indivíduos egoísmos capazes de considerar apenas o que é seu, esquecendo o dos outros (GS, 37). Na

Gaudium et Spes (25) destaca-se que o ambiente social se torna vítima do orgulho, como expressão do problema que é o egoísmo. Raschiatti ainda destaca da Constituição Pastoral o seguinte:

Toda a perspectiva conciliar do “novo humanismo” (GS, 55) parte de uma cosmovisão ocidental e universalista, epistemicamente eurocêntrica, essencialista e patriarcal. O homem do Vaticano II é o homem-barão da modernidade, colhido em suas generalidades, sem estar sociocultural e geopoliticamente situado, ou, talvez, prontamente identificado com a classe média branca, urbana, agnóstica, liberal, intelectualizada europeia ou norte-americana. A pluralidade das culturas é apenas acenada (GS, 53), assim como o respeito à particularidade de cada cultura (GS, 54), em vista de “fomentar o dinamismo e expansão da nova cultura” (GS, 56) como algo de metacultural, orientado a promover a unificação do mundo e a construção de um mundo melhor (GS, 55) (Raschiatti, 2022, p. 259).

Podemos interpretar as ações do Concílio como uma consideração da Igreja sobre si mesma e a sua relação que a une a Deus, sem olvidar do homem fruto de seu tempo, que muitas vezes se esforça apenas para si próprio, seja no cuidado pessoal ou até mesmo no afirmar-se como princípio e razão de tudo. O grande diálogo que a Igreja teve que travar foi, e sempre será, com o homem que de caráter egoísta não se deixa tocar pela necessidade alheia e muito menos consegue partilhar com facilidade dos bens da criação, gerando assim a perversão, seja ela ambiental ou social. Para o Concílio, não se pode falar de Deus sem falar do homem, a centralidade da encarnação faz

com que se renove o discurso sobre Deus, “só no mistério do Verbo encarnado se esclarece verdadeiramente o mistério do homem” (GS, 22).

O concílio, numa perspectiva escatológica, leva em conta tudo do humano, fazendo-nos refletir profundamente e, ao mesmo tempo, convidando-nos a vivenciar uma tarefa que jamais acaba para os cristãos de todos os tempos. Fazendo com que os desafios, como também as chances de se relacionar com a época pós-colonial, pós-moderna e pós-secular sejam a expressão concreta e universal do Reino que Cristo instaurou no meio de nós (Lamberigts et al., 2017, p. 22).

3.2 O aceno missionário no Decreto *Ad gentes*

Entre todos os documentos do concílio Vaticano II, não se pode deixar de considerar como referência e bússola o Decreto *Ad gentes* sobre a atividade missionária da Igreja. Mesmo o seu processo tendo sido muito conturbado, depois de sete redações anteriores, o Decreto *Ad gentes* tornou-se uma nova referência e um novo ponto de partida para qualquer reflexão sobre a missão da Igreja católica. Essa abordagem teve que abarcar a atividade missionária da Igreja junto a todos os povos.



Os embates para se chegar a uma clara reflexão do tema missão se deram por causa da não aceitação da parte mais tradicional, sobretudo a dificuldade em aceitar que o tema “missões estrangeiras” fosse abordado de forma mais ampla, como “missão global”. Porém, era justamente uma das tarefas desse grande Concílio, o mais ecumênico de todos, refazer a rota fundamental da Igreja ao colocá-la de frente com o mundo moderno (Restori, 2015, p. 9).

O processo de direcionamento deste Decreto deve ser entendido da seguinte maneira na pesquisa de Raschiatti:

Os padres conciliares, reprovando as propostas da Comissão *De Missionibus* (das missões)¹¹, pediam claramente um fundamento teológico da missão que pudesse servir para iluminar a sua aprovação. Esse embate representa a grande controvérsia que subjaz à elaboração do AG e que, de alguma forma, continua até hoje (Raschiatti, 2022, p. 245).

¹¹ Antes da abertura do concílio, João XXIII instituiu uma Comissão Preparatória *De Missionibus* sob a direção do Cardeal Agagianan, formada por 54 entre membros (22) e consultores (32), 41 eram europeus e mais da metade residia em Roma. Essa comissão aprontou um primeiro documento que foi rejeitado pela comissão preparatória central, por coincidir com os documentos de outras comissões. Foi elaborado assim um segundo documento (o *Schema decreti de missionibus*) que porém não foi enviado aos padres conciliares por dar prioridade a documentos mais importantes. Com a abertura do concílio foi constituída oficialmente a Comissão das missões, presidida mais uma vez pelo prefeito de *Propaganda Fide*, composta por 16 membros eleitos pelos padres conciliares e 9 nomeados pelo papa (Raschiatti, 2022, p. 245)

No que pensamos de uma proposta da reformulação do conceito de missão, previsto neste Decreto, encontra-se como tese principal a *missio Dei*. De uma vez por todas se compreendeu a necessidade de que missão fosse entendida como uma essência divina, muito mais do que apenas uma atividade da Igreja. Como Jürgen Moltmann recordará: “não é uma igreja que tem uma missão, mas é uma missão que tem uma Igreja” (Raschiatti, 2022, p. 247). Para a vivência missionária, a relação de amor de Deus para com a humanidade faz com que a natureza divina possa se tornar a meta de participação de todo o gênero humano. Este amor de Deus, para Moltmann, faz parte das provas de Deus, e “são, no fundo, antecipações da realidade escatológica na qual Deus será manifesto a todos e em tudo” (Moltmann, 2023, p. 278). No que toca à missão na história ele continuará por dizer:

A direção da missão é a única constante na história. Pois, na atual linha de frente da missão, novas possibilidades de história são concebidas, e realidades insuficientes da história, abandonadas. Esperança e missão escatológicas tornam, portanto, “histórica” a realidade dos seres humanos. A revelação de Deus, no evento da promessa, revela, produz e provoca uma história aberta que é compreendida pela missão da esperança. Ela transforma a realidade em que os seres humanos vivem e se organizam, em um processo histórico, isto é, em uma luta pela verdade e pela justiça da vida. A condição humana se torna histórica à medida que o destino do ser humano se manifesta na missão histórica. A realidade do mundo se torna histórica à medida que ele se manifesta

na missão como o campo de provas da missão, e é interrogado sobre as possibilidades reais de, pela esperança da missão, transformar o mundo (Moltmann, 2023, p. 280).

A realidade histórica na qual o gênero humano se insere é capaz de fazer com que os dias atuais possam ainda se abrirem a todos e reconhecerem que a missão amazônica, pontuada na Exortação Apostólica *Querida Amazônia*, se torne o resgate e ao mesmo tempo a compreensão do amor de Deus, que faz com que todos os seres participem da sua vida divina. O decreto *Ad Gentes* nos lembra: “tudo quanto de bom se encontra semeado no íntimo dos homens ou nos próprios ritos e culturas dos povos não apenas permanece, mas é sanado, elevado e consumado para a glória de Deus (AG, 9b). Mais adiante o decreto nos diz: “familiarizem-se com suas tradições nacionais e religiosas. Com alegria e respeito descubram as sementes do Verbo aí ocultas” (AG, 11b).

O Decreto *Ad gentes* corrobora como voz profética, que se sustenta até os dias atuais na luta para formar mentes e corações que se libertem do conceito colonial de conquistas de terras para se chegar ao ser humano como alguém já querido e amado por Deus.

No que toca à missão *Ad gentes*, o italiano Memore Restori, com sua abordagem da missão no Concílio Vaticano II, corrobora com o pensamento de Raschiatti quando insiste em seu pensamento que

“missão é sempre um cruzar fronteiras”, sejam elas geográficas, ideológicas, culturais, étnicas e sociais. Missão é um contínuo deslocamento, contínua itinerância visando ao encontro com o outro. É no encontro gratuito e desinteressado que a vida é enriquecida e ressignificada (Restori, 2015, p. 20).

Raschiatti observa que “o Vaticano II precisava começar romper de imediato com uma definição que remetia a um imaginário cristão-colonial não mais sustentável, até porque as assim chamadas “igrejas jovens” reivindicavam com força seu protagonismo, sua dignidade e sua autonomia” (Raschiatti, 2022, p. 250).

Também Restori reflete que a missão sempre vai na contramão de qualquer privatização, por causa da sua radicalidade antissistêmica, neste sentido, para ele, a luta da Igreja católica em firmar que a missão é “Palavra de Vida” tem seu início até mesmo nos embates com a Idade Moderna (Restori, 2015, p. 35). Podemos observar a reflexão que ele faz, apoiado no pensamento de João Batista Libanio:

Com o advento da idade Moderna, a Igreja Católica se defronta com duas realidades: o embate com a Reforma Protestante e o choque com a modernidade. Através do Concílio de Trento e da teologia pós-tridentina, a Igreja Católica se encarrega de responder aos embates teológicos e pastorais das igrejas saídas da Reforma. “Enrijece-se o clima polêmico e até mesmo bélico, tendo como consequência o fechamento da Igreja católica diante das investidas da modernidade” (Libanio, 2000, p.15). A batalha travada pela Igreja Católica contra a

modernidade teve dois principais alvos: a ciência e o pensamento filosófico da época (Restori, 2015, p. 35).

Chegando no século XX nos deparamos com momentos de profundos contrastes, a crueldade e as fragilidades da vida se mostram neste século, por causa da tomada de consciência da realidade do mal, nos seres humanos e nas estruturas da sociedade, percebendo que o horizonte não mais se mostra ilimitado. Se torna o momento em que a Igreja precisa pontuar a missão evangelizadora com humildade, mas também com precisão, sobre o projeto de Deus revelado em Jesus Cristo.

O Vaticano II se torna um divisor de águas para a teologia da missão. Com o Concílio, a teologia da missão ganha uma força pautada e fundamentada numa ontologia sobrenatural, capaz de abrir novos horizontes ainda inexplorados, por isso se tornou mais fácil enxergar a missão além-fronteiras geográficas, culturais, éticas, políticas e religiosas. Porém, antes precisou superar a necessidade antropológica de conversão, salvação das almas e implantação da Igreja, a fim de despontar para uma teologia mais ampla e que nos eleva. O novo conceito de missão é definido pelo Decreto *Ad Gentes*, sobre a Atividade Missionária da Igreja, da seguinte maneira:

A Igreja peregrina é, por sua natureza, missionária, visto que tem sua origem, segundo o desígnio de Deus Pai, na “missão” do Filho e do Espírito Santo. Este desígnio brota

do “amor frontal”, isto é, da caridade de Deus Pai, que, sendo o Princípio de quem é gerado o Filho, quis derramar e não cessa de derramar ainda a bondade divina, criando-nos livremente pela sua extraordinária e misericordiosa benignidade, e depois chamando-nos gratuitamente a partilhar da sua própria vida e glória (AG, 2).

A teologia do Vaticano II nos recorda que a missão da Igreja é a expressão do “amor de Deus” que se manifesta na Trindade. Neste sentido, tudo aquilo que a Igreja experimenta vindo de Deus, seja a própria vida e até mesmo a sua glória é partilhado com a humanidade por meio da Missão. Para Suess, prevalece a gratuidade nesta relação de amor. “A missão vem de Deus e volta para Deus. Nessa recapitulação, prevalece a gratuidade e a liberdade sobre a necessidade” (Suess, 2007, p. 61). A Igreja, de forma caritativa, revoga para si o dever imprescindível de reunir seus filhos no intuito de juntos partilharmos a vida presente e futura.

A atividade missionária conduz ao fim último de uma criação entendida de forma dinâmica, de modo que o Senhor ressuscitado arrasta consigo, em sua nova realidade, aquele mundo e aquela história humana à qual se tinha profundamente unido em sua *kenosis*; assim, a atividade missionária encontra sua conclusão na recapitulação de cada coisa n’Ele (Colzani, 2012 apud Restori, 2015, p. 55).

O movimento de envio da Igreja para dentro do mundo foi como que redescoberto pelo Concílio Vaticano II, não abdicando sua

responsabilidade missionária como partícipe da vida trinitária, ou seja, a *missio Dei*, como já mencionado, se expande ao ponto de a Igreja, assim como o Filho, também ser ela enviada para se tornar sacramento de salvação (LG, 48). Porém, o Concílio reconhece que a Igreja não é independente ou autônoma no que toca a missão, mas é o Cristo Senhor quem age e a anima na missão. “A Igreja, através da missão, é impelida a se fazer companheira de caminhada de todos os povos procurando, junto deles, o verdadeiro sentido da vida e da história” (Restori, 2015, p. 49).

Nesta compreensão de missão, ficam claro dois pilares que podem servir como conclusão. O primeiro valoriza o deslocamento do eixo missionário, antes centrado na Igreja, agora encontra-se mais uma vez na Trindade. Restori interpreta que com este movimento passa-se de uma prática de conquista espiritual para uma fraternidade que se manifesta no diálogo e no respeito pelo outro. Assim supera-se o “modelo de conquista”, presente na era colonial (Restori, 2015, p. 124). O segundo ponto a se destacar seria a salvação comunicada pelo próprio Deus, quando reconhecemos a missão como *missio Dei*, ou seja, de Deus querer conosco “partilhar a sua própria vida e glória” (AG, 2).

Graças aos debates na Comissão da Missão e as contribuições das Assembleias Conciliares, podemos dizer que se deu a conhecer o resultado importante. É possível resumir este resultado numa

centralidade da missão na vida eclesial, que, por sua vez, incentiva que a missão é um compromisso de todo o povo de Deus: “este sagrado Concílio exorta todos a uma profunda renovação interior, para que tomem viva consciência das próprias responsabilidades na difusão do Evangelho e assumam a parte que lhes compete na obra missionária junto aos gentios” (AG, 35).

3.3 A questão missionária e decolonial em Aparecida

O resultado da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e Caribenho, além de reafirmar a continuidade com o Concílio Vaticano II e com os compromissos fundamentais de conferências anteriores em suas linhas teológicas-pastorais, assume e resgata a missão, conforme nos dirá Suess, como “paradigma-síntese, incorporando nele as propostas da descolonização e inculturação, libertação e opção pelos pobres” (Suess, 2018, p. 362). Raschiatti nos recorda que Aparecida se situa “sob o impulso temporal do novo milênio e da nova ordem mundial, uma missão descolonizada exigia da Igreja uma nova mentalidade e uma radical conversão que devia mexer com suas estruturas, suas relações e seus projetos” (DAp, 365) (Raschiatti, 2022, p. 377).

De Santo Domingo a Aparecida a caminhada missionária da América latina teve suas luzes e sombras, porém, com a chegada de

Aparecida pode-se dizer que abriu-se um farol de descolonização que a V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e Caribenho acendeu ao entorno do tema missão (Raschietti, 2022, p. 385). Raschietti dirá acerca disto, utilizando o pensamento de Suess, que a missão ganhou acento de paradigma-síntese.

Trata-se de um paradigma-síntese em dois sentidos: primeiro, porque representa e sintetiza as múltiplas propostas do evento e do Documento de Aparecida sob o prisma da missão; segundo, porque assume e resume a caminhada das quatro conferências anteriores com seus elementos de descolonização, opção pelos pobres, libertação, comunidade de base, inculturação (Suess apud Raschietti, 2022, p. 386).

Raschietti destaca que Aparecida fez do termo missão uma força de reflexão, justamente por repeti-lo por mais de 100 vezes em seu Documento Final, ao contrário dos termos evangelização, discipulado e seguimento, distribuídos em temas fundamentais que foram abordados e dispostos nas três partes que ordenam os dez capítulos deste documento. O método do “ver”, “agir” e “julgar” se dispõe nas partes do texto. Raschietti resume o método da seguinte forma:

Na primeira parte, o “ver”, emerge a exigência de olhar para a realidade e enxergar os sinais dos tempos para discernir os caminhos da missão hoje; na segunda, o “julgar”, é apresentada a temática genuinamente bíblica do “discipulado missionário” e suas implicações eclesiais; na terceira, o “agir”, a missão nos seus

fundamentos e desdobramentos na América Latina (Raschiatti, 2022, p. 389).

Dentro daquilo que seria o “ver” no método, Raschiatti dá destaque aos números 95 e 96 do Documento Final, ao perceber que neles o foco é sobretudo o diálogo intercultural, inter-religioso e ecumênico, ao denunciar a discriminação social, e ao mesmo tempo almeja “descolonizar as mentes” porque, “existe um processo de ocultamento sistemático” do que seriam valores extraídos da história, da cultura, e das expressões religiosas. Por outro lado, Raschiatti percebe que falta em Aparecida uma autocrítica de toda a trajetória histórica da evangelização no continente, segundo ele, isto daria um panorama fundamental para uma autêntica descolonização da missão (Raschiatti, 2022, p. 390).

O tema missão recebe sua tônica ao longo do capítulo VII, ao tratar sobre a missão dos discípulos (DAp, 347-379). Seu discurso sobre a missão é introduzido por iluminação de AG, 2, para retomar a teologia do Concílio Vaticano II fundamentada na *missio Dei*. Se a vida de Deus é essencialmente missão, “participar da sua vida” significa tornar-se missionário: essa é a plenitude à qual é chamada toda condição humana (DAp, 355).

Participar da vida dele e nele [...] consiste em se indignar com as situações que contradizem o projeto do Pai, pois “o reino da vida que Cristo veio trazer é incompatível

com essas situações desumanas (DAp, 358), porque “a vida só se desenvolve plenamente na comunhão fraterna e justa”: “o rico magistério social da Igreja nos indica que não podemos conceber uma oferta de vida em Cristo sem um dinamismo de libertação integral, de humanização, de reconciliação e de inserção social” (DAp, 359) (Raschiatti, 2022, p. 393).

Se faz necessária uma conversão que atinja seu nível pessoal em cada sujeito eclesial, chamando a responder aos desafios do contexto histórico onde vive (DAp, 367). O Documento acena que ser fiel na imitação do Mestre é o que fará do projeto de missão algo muito maior do que apenas buscar êxitos pastorais (DAp, 372). Longe deste projeto o fechamento em si mesmo, da parte dos discípulos missionários, levando a cabo a verdadeira conversão eclesial que se estende até a missão *ad gentes* sem fronteiras (DAp, 376). Os missionários apresentam-se com o coração universal, aberto a todas as culturas e a todas as verdades, cultivando a capacidade de contato humano e diálogo com o mundo todo (DAp, 377).

Raschiatti resume as cinco conversões que Aparecida aponta para a Igreja na América Latina e no Caribe na seguinte ordem: “das estruturas, dos corações, das relações, das práticas e das fronteiras” (Raschiatti, 2022, p. 394). Estes apelos demonstram uma Igreja que “necessita de uma forte comoção que a impeça de se instalar na comodidade, no estancamento e na indiferença, à margem do

sofrimento dos pobres do continente (DAp, 362). O que demonstra o impulso desta renovação seria justamente o tema saída: “trata-se de sair de nossa consciência isolada e de nos lançarmos, com ousadia e confiança, à missão de toda a Igreja” (DAp, 363).

O sair nos levará às periferias para um encontro com os excluídos (DAp, 402). Raschietti nos recordará que “habitar essas fronteiras torna-se a primeira e fundamental exigência para um projeto decolonial de missão” (Raschietti, 2022, p. 403). Portanto, construir algo pluriversal soma forças com a missão que descoloniza e desconstrói a colonialidade do poder.

3.4 As realidades predatórias na Amazônia que ainda hoje revelam o colonialismo

Quando nos referimos atualmente à “missão no mundo”, isso corrobora com o pensamento de um paradigma emergente apresentado por Raschietti, a valiosa experiência da Jornalista Eliane Brum, na sua defesa do mundo amazônico, com um olhar de quem está inserido no meio destes povos. A jornalista Eliane Brum defende a ideia de que o mundo também pode ser a nossa maior floresta tropical:

Na esquina do colapso climático e da sexta extinção em massa de espécies provocada por ação humana, a maior floresta tropical do planeta é o centro do mundo. Ou, sendo mais precisa, a Amazônia é um dos centros do

mundo, junto com outros enclaves onde natureza e povos-natureza resistem ao capitalismo, principalmente, mas também ao consumismo da forma como foi estabelecido em regiões do globo como a ex-União Soviética e a China em processo de se consolidar como a nova superpotência mundial. A Amazônia hoje é tão central como Washington, Londres, Paris, Frankfurt, Hong Kong, Moscou, Pequim, ou mais (Brum, 2021, p. 341).

Brum nos acena que esta realidade se torna mais triste, pois aqueles que contribuem para que a floresta se converta em uma realidade aniquilada, que transformam povos-floresta em pobres ou cadáveres, têm plena consciência do que estão fazendo, pois lá vivem em meio a este mundo chagado. A exploração predatória fala mais alto para aqueles que lá desmatam, mineram, produzem proteína animal e fontes de energias, podem até ver a Amazônia como central, mesmo assim a massacram de forma cruel (Brum, 2021, p. 341).

Brum, em sua obra sobre a Amazônia, *Banheiro Òkótò: Uma viagem à Amazônia Centro do Mundo*, traz alguns episódios marcantes na vida daquele povo, muitos deles catastróficos. Estes episódios, segundo ela, deram aos diversos povos presentes na Amazônia a força de continuarem com o sentido de pertença, a estes ela denomina de povos-floresta, “uma população que se converteu em floresta no choque entre mundos” (Brum, 2021, p. 94). Muitos dos movimentos predatórios citados por ela tornaram-se uma aliança dos povos das florestas, contra o mundo branco que queria destruí-los, e que se

tornava saída para escapar de fazer parte de um genérico chamado “pobres”, com o destino certo nas periferias das cidades amazônicas (Brum, 2021, p. 95). A sua obra tem como premissa não empregar o termo “a floresta dos povos”, e ela se explica ao afirmar que a floresta não pertence a ninguém (Brum, 2021, p. 96).

Brum retoma que o conceito de propriedade não cabe quando se trata da floresta, por isso, ela o vê como incompatível com esta discussão, e insistir na condição de propriedade seria reduzir a floresta a um não ser.

Comecei este livro e cheguei até aqui usando “povos da floresta”, expressão e conceito que costumo usar em meus artigos, onde não tenho nem tempo nem espaço para alcançar uma formulação mais profunda. Povos da floresta implica que são os povos que pertencem à floresta, e não a floresta que pertence aos povos. A crase no “a” faz toda a diferença. Para ser considerado e reconhecido como povo da floresta é preciso encarnar duas transgressões ao sistema capitalista. A primeira é que não se trata de propriedade, as de pertencimento, o que é radicalmente diverso. A segunda é que aqueles que pertencem à terra são as pessoas humanas – e não o contrário (Brum, 2021, p. 96).

Não possuir a floresta, como formula a jornalista, não empobrece a relação destes povos com ela. Do contrário, dá o verdadeiro sentido que vai mais além do que um sentimento de pertença de forma exata. O que Brum defende seria que estes povos são a floresta! Por isso, ser ribeirinho, ou quilombola, ou ainda

indígena, vai além de qualquer estatuto, é se compreender como natureza. Desta forma, a jornalista chega à máxima, que ao invés de povos da floresta, eles são “povos-floresta” (Brum, 2021, p. 97). Seu pensamento e suas ideias só serão bem compreendidos se vistos a partir da ação que ela chama de “amazonizar-se”. Por isso, “amazonizar-se é mudar a linguagem e, com ela, a estrutura do pensamento” (Brum, 2021, p. 98).

Para Brum, algo degradante para estes povos-floresta seria a sua conversão em pobres. Tal transformação se dá, sobretudo, em forma de genocídio clássico, porém, Brum observa que o extermínio dos corpos encontra mais barreiras morais neste século, aos seus olhos a máquina de converter povos-floresta em pobres tem sido aprimorada.

O que se tem observado, segundo Brum, com o avanço da globalização conectada na internet, é que grandes corporações estão tentando ocultar seus crimes no intuito de salvaguardar suas relações, por exemplo, com o comércio exterior, e imagens como o assassinato de mais de 8 mil indígenas, com foi o caso da ditadura em décadas passadas, podem atrapalhar as relações comerciais (Brum, 2021, p. 110). Nos nossos dias, a demanda predatória exige ações mais sutis, que segundo Brum, acompanha a sensibilidade mais delicada desta época.

Isso não significa que o extermínio dos que estão no caminho das grandes corporações e das elites predatórias tenha cessado, apenas que seus protagonistas precisam encontrar formas que não arranquem sangue e não produzam cadáveres – especialmente imagens de cadáveres – em grande número (Brum, 2021, p. 111).

Muitos destes agentes do extermínio estão traçando meios para fazer com que os povos migrem de forma forçada, para que assim, entregues às periferias das cidades amazônicas, se convertam em pobres, um conceito que rapidamente passa a ser efeito catastrófico na vida destes que de natureza passam a ser dissociados dela.

O conceito de “pobre” é estratégico para compreender a Amazônia e o sistema que provocou a crise climática. Toda a paleta ideológica, da extrema direita à extrema esquerda, divide o mundo entre pobres e ricos, já que este é um conceito importante na tradição de pensamento à qual o Ocidente de matriz europeia se alinha. No capitalismo, ser pobre ou ser rico está diretamente relacionado à quantidade e à qualidade dos bens materiais. O efeito imediato é a conversão dos pobres numa categoria homogênea, um genérico chamado “pobres”, uma figura que todos acreditam conhecer e saber quem é e o que deseja. Os pobres, todos eles, supostamente desejariam consumir e, claro, tornar-se ricos (Brum, 2021, p. 108).

As denúncias que Brum elenca em sua obra nos ajudam a entender a missão profética que a Igreja tem diante dessas realidades predatórias na Amazônia, que ainda hoje revelam o colonialismo como pano de fundo. Em meio às críticas que Brum aponta, a Igreja Católica

não escapa de seu crivo, porém, a mesma Igreja em episódios proféticos consegue construir um belo capítulo junto aos povos-floresta. Onde até um batizado vira festa.

No Xingu e na maior parte da Amazônia, a Igreja católica se coloca ao lado dos povos-floresta e, diferentemente de outras regiões onde atua, não tenta corromper suas almas. Demorou alguns séculos e algumas carnificinas para aprender, não se pode jamais esquecer, mas a parcela progressista dos católicos tem aprendido, como mostrou o Sínodo da Amazônia, liderado pelo Papa Francisco (Brum, 2021, p. 161).

Como um povo que em geral não recusam nada que lhes é oferecido, sabem acolher a presença da Igreja católica e de seus representantes, isso como herança que aprenderam dos mais antigos e principalmente essa presença é bem-vinda nas comemorações. Brum observa que as passagens de sacerdotes instigam também nos povos-floresta o desejo de batizarem seus filhos, não que isso signifique um comprometimento com os ritos, mesmo quando a festa passa (Brum, 2021, p. 161).

No aniversário de dez anos da reserva extrativista, a presença do sacerdote irlandês, Patrick Francis Brennan, ou como ficou conhecido em meio a todos, padre Patrício, marcou profundamente a vida desta jornalista, primeiro por não encontrar nada de galante no referido homem de Deus, porém, era revestido de uma força que o fazia como ela bem frisa: “uma figura onipresente”, que as linhas mal

desenhadas do seu rosto não conseguem transmitir outra coisa, senão, “uma bondade intransigente”. Conhecê-lo fez muito bem a Brum, mesmo não tendo a certeza se a assertiva era recíproca.

Ao fim da missa padre Patrício me converteu em sua assistente. Por ter sido flagrada com uma caneta e um bloquinho na mão, era opinião geral que eu estava qualificada para o serviço. Desvesti a jornalista e passei horas registrando batizados de crianças de todos os diâmetros com um sentimento de importância que o jornalismo jamais havia me dado (Brum, 2021, p. 162).

A força profética da Igreja católica em sua missão *Ad gentes* se manifestou na presença daquele sacerdote, não só por demonstrar iluminação em seu sermão, vivo e atual, que evocou toda a história de resistência da comunidade, mas principalmente por acolher aquela gente e se fazer próximo de suas dores e angústias, e por trazer a Igreja para bem perto dos povos-floresta.

A interface com a emergente decolonização proposta por Raschiatti é também um aspecto proposto pelo Documento final do Sínodo da Amazônia e, por sua vez, também consolidado pelo pensamento do Papa Francisco na Exortação Apostólica pós-sinodal *Querida Amazônia*.

O Papa Francisco, ao abordar sobre injustiça e crime na Exortação Apostólica QA (9-14), ratifica ainda mais o pensamento de um dos seus predecessores, o Papa João Paulo II, ao falar que “não

podemos permitir que a globalização se transforme em um “novo tipo de colonialismo” (QA, 14). À luz da fé e da misericórdia, o Papa Francisco nos convida a refletir a perspectiva decolonial, o que coloca em questão muitos modelos missionários. O respeito pela identidade cultural dos povos da Amazônia é espaço para o acolhimento, o diálogo, as comunicações alternativas e a partilha de experiências, pois estas tradições, segundo o Papa, “apercebem-se facilmente das nossas sombras, que não reconhecemos no meio do suposto progresso” (QA, 36). No sonho cultural o objetivo é promover a Amazônia:

Isso, porém, não implica colonizá-la culturalmente, mas sim contribuir de modo que ela própria revele o melhor de si. Esse é o sentido da melhor obra educativa: cultivar sem desenraizar, fazer crescer sem enfraquecer a identidade, promover sem invadir. Assim como há potencialidades na natureza que se poderiam perder para sempre, o mesmo pode acontecer com culturas portadoras de uma mensagem ainda não escutada e que hoje estão mais ameaçadas do que nunca” (QA, 28).

A proposta do Sínodo para a Amazônia seria justamente partirmos de uma Igreja que ensina, para uma Igreja que aprende. A contribuição que o Sínodo oferece aos povos em uma perspectiva decolonial, compreende-se a partir da necessidade de “um anúncio inculturado que gere processos de interculturalidade” (DFSA, 55). Tal conversão tem seu fundamento na abertura e na escuta, não seria perder a qualidade de mestra, mas estar disposta a “aprender com os

irmãos e irmãs dos povos originários, no diálogo entre conhecidos, o desafio de dar novas respostas, buscando modelos de desenvolvimento justo e solidário” (DFSA, 65). Numa atitude de discípula, com todos os seus membros:

A Igreja está incluída neste apelo a desaprender, aprender e reaprender, e superar assim qualquer tendência a modelos colonizadores que causaram tantos danos no passado. Nesse sentido, é importante que sejamos conscientes da força do neocolonialismo que está presente em nossas decisões cotidianas e no modelo de desenvolvimento predominante (DFSA, 81).

Quando encontramos um pensamento assim, percebemos o quanto estamos caminhando para uma reta compreensão, também do que nos propõe o Papa Francisco, tanto na Encíclica *Laudato Si* – sobre uma consciência ecológica, como também na Exortação Apostólica Querida Amazônia – nosso objeto de estudo, no âmbito dos cuidados para um bem viver. O Papa Francisco nos despertou, ao longo do seu pontificado, para a perspectiva de uma ecologia integral, que agrega valores não só para a natureza, mas também para o próprio ser humano. Porventura, podemos nos questionar se este caminho pedagógico, proposto pelo pontífice, não estaria sendo a maneira mais eficaz atualmente de a humanidade não se esquecer o que Deus quer comunicar, a saber, a participação na vida divina.

3.5 Considerações parciais

Quando escolhemos o estudo de Estêvão Raschietti sobre a missão, foi justamente por ele nos levar a refletir profundamente sobre o legado colonial que ainda ressoa nas práticas missionárias contemporâneas. Ele critica e desconstrói narrativas enraizadas, convidando-nos a repensar as hierarquias de poder e os paradigmas que moldam as missões, aproximando-se também do pensamento do Papa Francisco exposto na QA, nosso objeto de estudo.

Pode-se perceber, na sua análise de forma profunda, histórica e sistemático-teológica, o que é Missão e como ela precisar ser vista e interpretada para nossos dias, até mesmo para a Amazônia. Esta obra pôde corroborar com nossa pesquisa, principalmente quando sua abordagem tem como pano de fundo a teoria da decolonialidade, desenvolvida nas últimas duas décadas nas Ciências Sociais e da Cultura latino-americana, de modo a traçar um outro paradigma missionário de cunho dialógico e decolonial, o qual abandona o etnocentrismo, o exclusivismo e o triunfalismo.

Podemos descrever que o estudo de Raschietti sustenta a desconstrução e a reconstrução, como realidades que andam de mãos dadas, em toda sua complexidade e paradoxalidade. Este caminho escolhido por ele elabora, de forma extremamente diferenciada, a formulação de uma nova compreensão e de um novo conceito de

Missão, que vem ao encontro daquilo proposto na Exortação Apostólica QA.

Se torna inevitável não perceber que a Igreja fruto do aggiornamento do Concílio Vaticano II esteja lutando por uma conversão pastoral, o que renovará, sem dúvida alguma, o seu caráter missionário. Um reinventar-se que se desinstala de estruturas caducas, estaria sendo a proposta da Igreja neste último século. É sinal de maturidade o sair ao encontro do outro até os confins da terra, deixando que suas situações de vulnerabilidade nos falem ao coração, nos levando a encarar a missão não como um processo de conquistas, mas de abertura e acolhida ao outro.

Raschietti reflete sobre a Igreja em sua dinamicidade e reconhece que graças ao Concílio Vaticano II, pode-se resgatar a concepção teológica da natureza missionária da Igreja, como podemos observar no decreto *Ad gentes*: “peregrinando, a Igreja é missionária por própria natureza, já que segundo o desígnio de Deus Pai, origina-se da missão do Filho e da missão do Espírito Santo” (AG, 2). A missão, sendo compreendida desta maneira em nossos dias, passa a ser encarada como elemento maior do que qualquer metodologia pastoral, atividade ou movimento eclesial.

Ao analisar as práticas e desenvolvimentos missiológicos e textos do Magistério sobre Missão, Raschietti dá ênfase aos documentos *Gaudium et Spes* e *Ad Gentes*, como também às reflexões

da Conferência de Aparecida, como documento decolonial em sua essência. Em nossos dias, Raschiatti vê no Sínodo da Amazônia o novo conceito de Missão, no qual resulta todo o processo pós-conciliar: novos sujeitos, povos indígenas, negros, mulheres e migrantes, cujas vozes são enfim ouvidas; novas formas de participação e a quebra radical de posições ideológicas; o significado atribuído à pluralidade cultural e religiosa.

Desta forma, Raschiatti destaca o Sínodo da Amazônia como o evento que mais reflete as instâncias decoloniais, isto é, em sua preparação, realização e conclusão, dando uma legitimidade e relevância não só para a América Latina, como também para o resto do mundo. Este Sínodo não só era chamado a apontar novos rumos para a ação evangelizadora da Igreja, como de fato o fez, direcionando novas práticas de libertação descolonizada, profética e inculturada. A Amazônia, como lugar e sujeito teológico convida a uma conversão integral, em todas as suas dimensões, que tem exatamente como horizonte e paradigma uma ecologia integral.

Raschiatti contribui com nosso estudo, sobretudo ao frisar que as conclusões do Sínodo da Amazônia e, subsequentemente, a Exortação Apostólica QA do Papa Francisco não se resumiram apenas a questões eclesíásticas, mas sim mantiveram-se nos novos caminhos para uma conversão pastoral, cultural, ecológica e sinodal, sem esquecer das feridas do passado abertas por estruturas dominantes e

que só serão fechadas por perspectivas decoloniais. Entretanto, “a colonização não para”, lamenta o Papa Francisco: “embora em muitos lugares se transforme, disfarce e dissimule, todavia, não perde a sua prepotência contra a vida dos pobres e a fragilidade do meio ambiente” (QA, 16).

Raschiatti vê como cerne da questão decolonial da missão o chamado a ser fiel à evangelização sem reduzir o outro/sujeito a qualquer dimensão. Neste aspecto, os números 26 e 27 da QA têm muito a nos ensinar sobre a irrupção do outro e do pobre como sujeitos a se manifestarem exatamente na inversão dos papéis, onde a Igreja que mais fala deve escutar, que mais ensina deve também aprender, e da mentalidade de dona se tornar hóspede. Por outro lado, “a Amazônia tem sido apresentada como um enorme vazio que deve ser preenchido”, numa perspectiva que ignora os povos como se não existissem, “como se a terra onde habitam não lhes pertencesse [...] como intrusos ou usurpadores [...] como um obstáculo de que nos temos de livrar” (QA, 12).

Há de se destacar neste processo paradigmático de decolonização proposto por Raschiatti, que o Papa Francisco na QA alimenta decididamente a esperança que “sempre é possível superar as diferentes mentalidades de colonização para construir redes de solidariedade e desenvolvimento” (QA, 17). O objetivo é promover a Amazônia: “isto, porém, não implica colonizá-la culturalmente, mas

fazer de modo que ela própria tire fora o melhor de si mesma” (QA, 28).

A contribuição de Raschiatti se torna ainda mais relevante num contexto histórico onde questões de identidade, cultura e poder estão em evidência. Pensar a missão sob uma perspectiva decolonial é não apenas uma resposta aos conflitos do presente, mas também uma forma de reescrever a história que foi imposta. Essa jornada proposta pelo autor é um convite à empatia, à solidariedade e à fraternidade entre culturas, um chamado a romper com paradigmas envelhecidos que perpetuam opressões.



CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa intitulada *Por uma missão hospitaleira: uma releitura da Exortação Apostólica Querida Amazônia, do Papa Francisco*, buscou fazer uma hermenêutica do Documento Pontifício, fruto do Sínodo da Amazônia, que aconteceu no ano de 2019. Mesmo sendo realizado em Roma, o Sínodo revelou os principais problemas e anseios do território amazônico e, portanto, os seus desafios e oportunidades para pensar uma renovada missão evangelizadora.

Há muitas pesquisas sobre a Amazônia que reconhecem a amplitude de seu espaço geográfico, e até mesmo as suas riquezas naturais e humanas. Há, contudo, um número bem reduzido quando se trata do Sínodo e, sobretudo, da *Querida Amazônia*. Diante dessa constatação, fomos instigados a fazer uma análise mais detalhada do Documento pontifício, em vista de sua recepção ainda em curso.

Nossa pesquisa foi iniciada com uma apresentação da Exortação Apostólica à luz dos comentários de alguns teólogos, como Adelson Araújo dos Santos e Paulo Suess, que sintetizam a teologia deste documento e sua força renovadora a partir de um estilo inovador



(carta) e aberto ao futuro criativo (sonhos), diante dos quais levantamos a questão das implicações para pensar a missão evangelizadora na Amazônia. Em um segundo momento, buscamos um estudo mais sistemático sobre uma teologia da missão, encontrando em David Bosch um instrumental amplo, esquemático e sintético, permitindo-nos situar melhor os desafios amazônicos na diversidade de paradigmas ao longo da história, constatando, porém, a sua inadequação e os apelos amazônicos recolhidos pelo Sínodo e orientados pela QA. Enfim, identificamos pelo menos duas perspectivas ausentes nos paradigmas da missão estudados. Primeiramente, o aspecto da decolonialidade, essencial para repensarmos a presença de Deus antes da chegada dos missionários e da colonização, conforme foi desenvolvido, por exemplo na obra de Estêvão Raschiatti, *A missão em questão*, e nas entrelinhas da QA, como também em outros gestos e palavras do Papa Francisco. Em segundo lugar, retomamos a nossa intuição ao ler a QA, a saber, a inversão da relação entre agente missionário e povo-floresta, evidenciando a importância da hospitalidade como dimensão essencial da missão, conforme a própria maneira de Jesus assumir a sua missão de anúncio e inauguração do Reinado de Deus. Ao longo desse percurso, passo a passo, confirmamos a intuição de uma missão hospitaleira como quebra de paradigma, tanto da missão como da

colonização, conforme desenvolveremos aqui, à guisa das seguintes considerações conclusivas.

1. O cenário missionário atual permanece desafiador, marcado por incertezas e dificuldades, mas também por oportunidades que nos interpelam sobre a necessidade de irmos ao encontro das realidades e das pessoas. Nesta perspectiva do encontro, o Papa Francisco nos propôs, ao longo de seu pontificado, a atitude de movimento e iniciativa, do sair em direção ao outro, e isto é muito mais do que apenas propiciar a presença de um ministro ordenado em cada localidade. Neste caso se entende uma nova concepção de fazer pastoral, em seus pronunciamentos e de maneira particular na QA, fica cada vez mais claro que se encontrar com o outro gera um impacto transformador, onde a realidade passa a ter um sentido de transformá-la e se deixar transformar por ela. Para enfrentar desafios é necessário acolher o outro e seu contexto, numa atitude de capacitar-se para a missão hospitaleira.
2. O pontificado do Papa Francisco mostrou-se como um chamado a revisitar a essência de cada pessoa humana. Encontrar dentro de si as mais sinceras respostas para quem está tentando entender qual é sua missão neste mundo. Por isso, seu acento no que toca à missão seria um caráter existencial, para assim compreendermos que somos uma

- missão e por isso estamos no mundo (EG, 273). As respostas, porém, geram novas perguntas.
3. O Papa Francisco, no que se refere à realidade missionária, tanto na Amazônia como em qualquer lugar do globo terrestre, insiste que não deve se tratar de proselitismo, mas de testemunho de vida, esperança e amor, sobretudo em relação aos pobres e excluídos. A Doutrina Social da Igreja, em sua longa tradição nos lembra que o amor tem diante de si um amplo espaço de trabalho e, por sua vez, a Igreja quer estar presente neste espaço (CDSI, 5), com sua ação missionária, para oferecer a todos a preciosidade que é a vida comunicada por Deus através do seu Filho Jesus Cristo.
 4. A “igreja em saída para as periferias”, expressão criada pelo Papa Francisco, é um apelo para que “saíamos para oferecer a todos a vida de Jesus” (EG, 49). Se a Igreja inteira assume este dinamismo missionário, há de chegar a todos, sem exceção. Mas, “a quem deveria privilegiar? Quando se lê o Evangelho, encontramos uma orientação muito clara: não tanto aos amigos e vizinhos ricos, mas sobretudo aos pobres [...] e esquecidos” (EG, 48).
 5. Por mais que nosso olhar tenha direcionado o foco, nesta pesquisa, para a região amazônica e seus desafios, como também foi o olhar do Papa ao convocar um Sínodo específico

para aquela região do nosso planeta, somos motivados pelo pontífice para que do particular possamos chegar ao todo. Assim, a QA inspira a missão de nossos dias através da valorização da cultura indígena, por meio da escuta respeitosa destes povos, promovendo a diversidade cultural. Não poderíamos deixar de acenar a sacralidade com que a Amazônia é vista, como lugar do encontro com Deus, e estes povos, de forma muito sábia, reconhecem a bondade criadora que se manifesta na riqueza da floresta. A capacidade de acolher as realidades injustas e sofridas com compaixão e solidariedade se torna a grande novidade inspiradora para nossos dias, por meio da qual o Papa Francisco nos motiva a acolher, muito mais do que ser acolhido, pois esta seria a vitalidade de uma missão mais encarnada, e não um acessório do dia a dia.

6. “Isso significa que se deve entender a missão como uma atividade que transforma a realidade e, simultaneamente, que existe uma necessidade constante de a própria missão se transformar” (Bosch, 2014, p. 609). Nesta ótica, foi de profunda importância o estudo dos paradigmas missionários, propostos por David Bosch, e as mudanças de paradigmas ao longo dos séculos. As reflexões de Bosch sobre como a missão da igreja teve impactos no pensamento missionário foram de grande



importância neste estudo que fizemos, sobre aquilo que seria a amplitude da missão cristã e sua compreensão ao longo dos séculos. Muitos de seus aspectos mencionados no estudo dos paradigmas corroboram com o contexto no qual se encontra a missão amazônica, porém nenhum de seus paradigmas aborda de maneira objetiva a necessidade da inversão do sentir-se acolhido para a atitude de acolher, assim como nos propõe a QA, talvez na proposta de um novo paradigma missionário.

7. Contudo, considerando a ambiguidade de uma missão evangelizadora que se iniciou junto com a colonização, devemos discernir resquícios colonizadores e resgatar aspectos culturais dos povos originários. Nesse sentido, não podemos deixar de mencionar a singular contribuição da visão decolonial de Estêvão Raschiatti, como proposta de um novo paradigma missionário emergente ou uma dimensão a ser considerada, inclusive porque identificamos sinais dessa questão nas entrelinhas da *Querida Amazônia* do Papa Francisco, embora sem ele usar esse termo. Bosch não propõe um paradigma decolonial, por isso, tomamos essa proposta de Raschiatti, em vista de mostrar que os paradigmas missionários podem ser complementados de forma contextual, o que seria a necessidade de a missão se transformar. Raschiatti reconheceu a grande marca que foi a colonização quando se pensa em

história dos povos. O paradigma decolonial proposto por ele se torna um questionar-se acerca do pensamento que domina a contemporaneidade. Nesse sentido, ele propõe desafiar as estruturas de poder estabelecidas, na esperança de superar as desigualdades e marginalizações, tão presentes em contextos históricos e sociais que carregam a marca do colonialismo.

8. Corroborando com a QA, Raschietti propõe uma reflexão sobre as culturas, a identidade dos povos e seu conhecimento, promovendo, assim, um diálogo entre diferentes saberes e experiências. A centralidade de seu pensamento é que a decolonialidade não se limite à descolonização política, mas, sobretudo, à transformação epistemológica que valoriza as vozes e as práticas dos povos colonizados. A decolonialidade, segundo Raschietti, tem que ser um caminho em direção à justiça social e à construção de novas formas do saber que respeitem as diferentes culturas e a história.
9. Cada experiência missionária vai se descortinando à medida que nos deixamos envolver por ela, na dinâmica hospitaleira e sendo acolhedores do lugar de participação, como lugar do encontro e das descobertas. Nas filigranas das idas e vindas missionárias, o mistério de Deus, na pessoa do seu Cristo se torna revelado. Ser missionário vai além das tarefas ordinárias ou do ativismo desenfreado, deveria ser o nosso atuar e tocar

na vida, se nós acolhemos o universo em nossa volta. Não dá para se pensar numa missão apenas na dinâmica do fazer, e muito menos num curto espaço de tempo, pois a proposta é que a vida seja missão e não a missão um acessório da vida. “A missão no coração do povo não é uma parte da minha vida, ou um ornamento que posso pôr de lado [...]. É algo que não posso arrancar do meu ser” (EG, 273).

10. O que mais se busca na atualidade, em nossos caminhos missionários, poderíamos chamar de comunhão de vidas, atividades ou espaços que demonstrem que estamos mais do que nos relacionando com os demais, fazendo “comunhão”. Sendo assim, a comunhão se torna algo da missão e a missão se torna meio para esta comunhão. O discipulado ganha um rosto fora do isolamento, ao ponto de entender que a comunhão gerada da vida de uma comunidade nos coloca frente a uma doação ao outro. A vida missionária precisa romper com a acomodação para gerar encontros que se tornarão a abertura para se viver como hóspede nas periferias existenciais, seja na Amazônia, ou onde a comunhão assim exigir. “A comunhão e a missão estão profundamente unidas entre si, compenetraram-se e se implicam mutuamente, a tal ponto que a comunhão representa também a fonte e o fruto da

missão: a comunhão é missionária e a missão é para a comunhão” (CFL, 32).

11. A hospitalidade como centro organizador da missão, proposta de nosso estudo, se reflete no acolher o outro, na realidade amazônica e na abertura ao todo como possível paradigma missionário proposto pelo Papa Francisco na QA. Esse elemento fundamental, por si só, reclama pensarmos um novo paradigma missionário baseado nas relações e nos encontros missionários na Amazônia como espaço de liberdade, no qual as pessoas podem se performar e transformar. Trata-se, enfim, de uma verdadeira conversão de mentalidade e de atitudes missionárias. Por isso, o conceito de alguém que está indo levar novidades não seria tão necessário, mas sim o estar aberto a acolher o que já existe. Essa realidade de hospitalidade, segundo o Papa Francisco, não fugiria da capacidade também de ver as inquietações do outro e ouvir suas angústias, ser aquele ou aquela que acolhe, o que pode ter sido por muito tempo invisível e inaudível por outros.
12. Partindo da abordagem de Christoph Theobald, o cristianismo é uma questão de estilo, isto é, trata-se de uma forma diferente de habitar o mundo. Esse estilo inspira-se em Jesus: a hospitalidade é o modo de ser de Jesus e, conseqüentemente, deve ser o de seus seguidores (Theobald, 2010, p. 10). O Papa

Francisco, na QA, está nos indicando que essa hospitalidade se torna uma singular capacidade de aprender de Jesus, que a Amazônia tem muito a nos ensinar e possibilita “a cada um descobrir sua própria identidade e ter acesso a ela no que já lhes habita em profundidade” (Theobald, 2010, p. 13).

13. A elaboração de um novo paradigma missionário para a Amazônia, a partir da hospitalidade, abarcaria não reduzir o cristianismo ao seu ensinamento doutrinal, mas salvaguardar o conjunto da vida cristã manifestada em expressões singulares ou plurais, de âmbito relacional ou sociopolítico. A missão hospitaleira suscita e desperta naqueles que se encontram algo elementar: vida nova, pautada na alegria do Evangelho. “Graças a esse encontro – ou reencontro – [...], é que somos resgatados da nossa consciência isolada e da autorreferencialidade” (EG, 8).

14. Ainda podemos ressaltar, que a acolhida sincera da realidade fará com que não se separem lugares eclesiais dos lugares sociais. Hospitalidade “supõe um lugar e um ambiente que sempre são o resultado de uma multidão de fatores e atores” (Theobald, 2010, p. 23). Na QA o Papa nos convida a fazermos uma hermenêutica do “todo” que ele consegue estruturar em seus quatro sonhos. Essas quatro dimensões se tornam o eixo essencial para uma Igreja missionária e hospitaleira, que acolhe

muito mais do que necessita ser acolhida. Os sonhos que ele apresenta descortinam o que seria uma Igreja com o rosto amazônico. O Papa parece ter percebido que não há outro caminho para despertar a consciência espiritual e moral em alguém que se encontre fora da hospitalidade, esta tem como função motora fazer com que cada indivíduo, ao acolher a realidade, sinta na própria experiência algo credível e capaz de transformar a vida num sentido mais comunitário. Torna-se “um tipo de intercâmbio no qual o anfitrião que acolhe se muda naquele que é acolhido por aquele a quem ele entregou todo seu espaço” (Theobald, 2010, p. 23).

15. A conversão pastoral e missionária proposta pelo Papa Francisco renova a fraternidade com os “outros” e com a “casa comum”. Ora, um dos aspectos importantes da hospitalidade é, precisamente, arrumar a casa para acolher todas as pessoas. Trata-se de uma boa metáfora para uma missão, para que em mutirão, arrumemos melhor a casa comum para acolher todas as pessoas e, inclusive, as gerações futuras. Porém, essa conversão ecológica e social é pessoal e também comunitária, tendo como horizonte cuidar e resguardar toda a obra de Deus. Assim, a QA chega até nós para despertar nossos sentidos e mobilizar nossas atitudes, pois não basta sermos aqueles que evitam destruir, desmatar, explorar ou dominar. Precisamos

fomentar relações mais profundas por meio da “cultura do encontro” e, diria com uma palavra bem brasileira, “mutirão”, sonhar em mutirão. Novas relações precisam de novas tomadas de consciência, e esta só acontecerá, segundo o Papa, quando nos abirmos ao todo, gerando o que chamamos de “missão hospitaleira”.

Concluímos, enfim, com a convocação do Papa Francisco na QA, na qual ele nos convida a sermos agentes de uma missão evangelizadora em nome de uma Igreja como “sacramento universal de salvação” (LG, 1). Mas, se, por um lado, a missão evangelizadora deveria priorizar a hospitalidade e o sacramento do encontro, pois “a vida é a arte do encontro” (FT, 215), por outro lado, a universalidade, mais que nunca, perpassa pelo compromisso socioambiental, pelo respeito às diversidades de culturas e pelo discernimento dos sinais dos tempos de uma humanidade sofrida. Os sinais dos tempos são desconcertantes na Querida Amazônia e no mundo contemporâneo, mas é nesse contexto, e não em outro, que somos chamados a “dar razões de nossa esperança” (1 Pd 3,15), conforme a carta magna de toda teologia cristã. Nessa perspectiva, os sofrimentos do tempo presente devem ser considerados como “dores de parto” (Rm 8,18), segundo essa bela metáfora paulina.

Com efeito, sabemos que a criação inteira geme ainda agora nas dores de parto. E não só ela: também nós, que possuímos as primícias do Espírito, gememos interiormente, esperando a adoção, a libertação para o nosso corpo. Pois, nós fomos salvos, mas o fomos em esperança (Rm 8, 22-24^a). Segundo a fé cristã, portanto, somos peregrinos de esperança, conforme o tema central do jubileu do Ano Santo de 2025, último apelo e testamento do nosso saudoso Papa Francisco, inspirado ainda no apóstolo Paulo: “a esperança não decepciona” (Rm 5,5).



REFERÊNCIAS

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. **Teologia em saída para as periferias**. São Paulo: Paulinas; Pernambuco: UNICAP, 2019.

BEOZZO, José Oscar. *O Vaticano II e as transformações culturais na América Latina e no Caribe*. **Ciberteologia**: Revista de Teologia e Cultura, São Paulo, n. 02, p. 44, 2005.

BOSCH, David J. **Missão Transformadora**: Mudanças de Paradigma na Teologia da Missão. São Leopoldo: Sinodal, 2014.

BRUM, Eliane. Banzeiro Òkòtó: **Uma viagem à Amazônia Centro do Mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

CELAM. **Documento de Aparecida**: Texto conclusivo da V Conferência do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. São Paulo: Paulus/Paulinas: Paulinas, 2008.

CIRNE, Lúcio Flávio Ribeiro. **O espaço da coexistência**. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

CONCÍLIO VATICANO II. Decreto Ad Gentes: sobre a atividade missionária da Igreja. 1965. Organização de Lourenço Costa; tradução da Tipografia Vaticana. São Paulo: Paulus, 1997.

FARIAS, Dom Esmeraldo Barreto de; SANTOS JÚNIOR, Iracy Ferreira dos. **Experiências Missionárias – Caminhos para uma formação**

presbiteral em chave missionária; (orgs.). Brasília: Edições CNBB, 2024.

FRANCISCO, Papa. **Evangelii Gaudium**: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Loyola, 2013.

FRANCISCO, Papa. **Laudato Si**: sobre o cuidado da casa comum. Vaticano, 24 de maio de 2015. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papafrancesco20150524_enciclica-laudato-si.html. Acesso em: 10 jan. 2025.

FRANCISCO, Papa. **Querida Amazônia**: Exortação Apostólica Pós-sinodal. São Paulo: Loyola, 2020.

FRANCISCO, Papa. **Vamos sonhar juntos**: o caminho para um futuro melhor; Tradução Austen Ivreigh. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2020.

FRANCISCO, Papa. **Exortação apostólica pós-sinodal Christus Vivit**. Ano 2019. Disponível em: < <https://www.vatican.va> >. Acesso em: 19 de maio de 2025.

JOÃO PAULO II, Papa. **Exortação Apostólica Pós-Sinodal Christifideles Laici**: sobre a vocação e a missão dos leigos na Igreja e no mundo. Roma, 30 de dezembro de 1988.

JUNG, Carl G. **O homem e seus símbolos**. Tradução de Maria Lúcia Pinho. 3. Ed. Rio de Janeiro: HarperCollins Brasil, 2023.

LACOSTE, Jean-Yves. **Dicionário Crítico de Teologia**. Tradução Paulo Meneses, 2. Ed. São Paulo: Loyola / Paulinas, 2014.

LAMBERIGTS, M.; ROUTHIER, G.; FERREIRA OLIVEIRA, P. R.; THEOBALD, C.; BOSSCHAERT, D. **50 anos após o Concílio Vaticano II**. Teólogos do mundo inteiro deliberam. São Paulo: Paulinas, 2017.

LIBANIO, João Batista. Contextualização do Concílio Vaticano II e seu desenvolvimento. **Cadernos de Teologia Pública**. São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. Ano 2, n. 16, p. 11, 2005, ISSN 1807-0590.

MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. **Para ler as narrativas bíblicas**: Iniciação à análise narrativa. São Paulo: Loyola, 2009.

MENDONÇA, José Tolentino. **A leitura infinita**: A bíblia e a sua interpretação. São Paulo: Paulinas; Pernambuco: Universidade Católica de Pernambuco, 2015.

MIRANDA, Mario de França. **Igreja Sinodal**. São Paulo: Paulinas, 2018.

MOLTMANN, Jürgen. **Teologia da esperança**: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã. Tradução Helmuth Alfredo Simon. São Paulo: Loyola, 2023.

OLIVEIRA, Pedro Rubens Ferreira; NÓBREGA Degislando. O Papa Francisco na agenda do Concílio Vaticano II: por uma Igreja servidora e pobre, a serviço do Evangelho e do Reino. **Revista Horizonte**, Belo Horizonte, v. 19, n. 59, p. 582-607, maio/agosto. 2021 – ISSN 2175-5841.

PAULO VI, Papa. Gaudium et Spes: Constituição Pastoral sobre a Igreja no mundo atual. **Concílio Vaticano II**, 7 dez. 1965.

Disponível em:

<https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html>.

Acesso em: 02 fev. 2025.

PAULO VI. **Carta encíclica Populorum Progressio**: sobre o desenvolvimento dos povos. São Paulo: Paulinas, 1967.

PONTY, Maurice Merleau. **Signos**. Tradução Maria Ermantina Galvão Pereira. 1. Ed. Brasileira. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1991.

RASCHIETTI, Estêvão. **A missão em questão**: A emergência de um paradigma missionário em perspectiva decolonial. Petrópolis: Vozes, 2022.

RASCHIETTI, Stefano. **Missão e decolonialidade**: apontamentos para um paradigma missionário latino-americano em perspectiva decolonial. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 54, n. 2, p. 513-537, maio/ago. 2022.

RESTORI, Memore. **A missão no Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 2015.

SANTOS, Adelson Araújo dos. **Amazônia, um lugar teológico**: comentário teológico-espiritual do documento final do sínodo e da exortação apostólica “querida Amazônia”. São Paulo: Loyola, 2020.

SÍNODO DOS BISPOS. **Amazônia**: novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral – Documento final. Vaticano, 26 out. 2019.

Disponível em:

<https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20191026_sinodo-amazonia_po.html>. Acesso em: 10 mar. 2025.

SOUZA, Alzirinha. **Comblin em re-vista**: teologia em diálogo com a práxis. Recife: EDUPE, 2025.

SOUZA, José Neivaldo de. Resenha. Querida Amazônia: Exortação Apostólica pós-sinodal ao povo de Deus e a todas as pessoas de boa

vontade, **Revista Horizonte**, Belo Horizonte, v. 18, n. 55, p. 432-437, jan./abr. 2020 – ISSN 2175-5841.

SUESS, Paulo. **Dicionário da Querida Amazônia**: em busca da “harmonia pluriforme”, 40 palavras-chave da exortação apostólica pós-sinodal Querida Amazônia, do Papa Francisco, no horizonte do Documento final do Sínodo dos bispos para a Amazônia. São Paulo: Paulus, 2021.

SUESS, Paulo. Evangelização e inculturação. In: BRIGHENTI, A.; PASSOS, J.D. (orgs.). **Compêndio das conferências dos bispos da América Latina e Caribe**. São Paulo; Paulinas/Paulus, 2018.

SUESS, Paulo. **Dicionário de Aparecida** – 40 palavras-chave para uma leitura pastoral do documento de Aparecida. São Paulo, Paulus, 2007.

THEOBALD, Christoph. O cristianismo como estilo acerca do papel dos indivíduos e das comunidades na formação dos sujeitos. **Arte e transcendência, um modo de habitar o mundo**. Recife, FASA. Ano 9, n. 1, jan-jun, 2010. ISSN 1679-5393.

VATICAN NEWS. **Querida Amazônia, cardeal Grech**: uma carta de amor escrita para e com o Povo de Deus. 5 fev. 2022. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html>. Acesso em: 07 jan. 2025.

