

O cristianismo mundial e a missão cristã
são compatíveis?:
insights ou percepções das Igrejas asiáticas

Peter C. Phan

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

Reitor

Marcelo Fernandes de Aquino, SJ

Vice-reitor

José Ivo Follmann, SJ

Instituto Humanitas Unisinos

Diretor

Inácio Neutzling, SJ

Gerente administrativo

Jacinto Schneider

Cadernos Teologia Pública

Ano V – Nº 38 – 2008

ISSN 1807-0590

Responsável técnica

Cleusa Maria Andreatta

Revisão

André Dick

Secretaria

Camila Padilha da Silva

Editoração eletrônica

Rafael Tarcísio Forneck

Impressão

Impressos Portão

Editor

Prof. Dr. Inácio Neutzling – Unisinos

Conselho editorial

MS Ana Maria Formoso – Unisinos

Prof. Dra. Cleusa Maria Andreatta – Unisinos

Prof. MS Gilberto Antônio Faggion – Unisinos

Prof. Dr. Laurício Neumann – Unisinos

MS Rosa Maria Serra Bavaresco – Unisinos

Prof. Dra. Marilene Maia – Unisinos

Esp. Susana Rocca – Unisinos

Prof. MS Vera Regina Schmitz – Unisinos

Conselho científico

Prof. Dra. Edla Eggert – Unisinos – Doutora em Teologia

Prof. Dr. Faustino Teixeira – UFJF-MG – Doutor em Teologia

Prof. Dr. José Roque Junges, SJ – Unisinos – Doutor em Teologia

Prof. Dr. Luiz Carlos Susin – PUCRS – Doutor em Teologia

Prof. Dra. Maria Clara Bingemer – PUC-Rio – Doutora em Teologia

Prof. MS Maria Helena Morra – PUC Minas – Mestre em Teologia

Prof. Dra. Maria Inês de Castro Millen – CES/ITASA-MG – Doutora em Teologia

Prof. Dr. Rudolf Eduard von Sinner – EST-RS – Doutor em Teologia

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Instituto Humanitas Unisinos

Av. Unisinos, 950, 93022-000 São Leopoldo RS Brasil

Tel.: 51.35908223 – Fax: 51.35908467

www.unisinos.br/ihu

Cadernos Teologia Pública

A publicação dos Cadernos Teologia Pública, sob a responsabilidade do Instituto Humanitas Unisinos – IHU, quer ser uma contribuição para a relevância pública da teologia na universidade e na sociedade. A teologia pública pretende articular a reflexão teológica em diálogo com as ciências, culturas e religiões de modo interdisciplinar e transdisciplinar. Busca-se, assim, a participação ativa nos

debates que se desdobram na esfera pública da sociedade. Os desafios da vida social, política, econômica e cultural da sociedade, hoje, especialmente, a exclusão socioeconômica de imensas camadas da população, no diálogo com as diferentes concepções de mundo e as religiões, constituem o horizonte da teologia pública. Os Cadernos Teologia Pública se inscrevem nesta perspectiva.

O cristianismo mundial e a missão cristã são compatíveis?

insights ou percepções das Igrejas asiáticas

Peter C. Phan

Há dois termos no título do meu texto que parecem excluir-se reciprocamente e por isso colocam a questão sobre sua compatibilidade teológica e pastoral. Se o cristianismo já é uma religião mundial, ainda há necessidade para uma missão e evangelização? E, se ela ainda é necessária, de que modo a missão cristã poderia ser realizada no contexto do cristianismo mundial? Estas duas questões são das mais complexas e por isso as respostas são controversas pelo simples fato de que ambas, a “cristandade mundial” e a “missão cristã”, são hoje dois conceitos amplamente contestados. Para trazer alguma luz a estas duas questões, eu inicio com uma discussão sobre o que se entende por “cristianismo mundial” e “missão

cristã”. A seguir, vou iluminar os modos pelos quais eles parecem ser mutuamente conflitivos e então tentar responder, baseado nas experiências e nos ensinamentos das Igrejas Católicas asiáticas, às questões sobre se a missão cristã ainda é essencial hoje em dia e, em caso afirmativo, de que modo ela poderia ser realizada.

“Cristianismo mundial”: o que há de tão novo sobre ele?

Num certo sentido, desde o seu nascimento, o cristianismo sempre foi retratado como um movimento mun-

dial, com a tarefa divina de levar a Boa Nova a todos os povos, em todas as épocas, e em toda parte. Esta globalidade do cristianismo está inserida na missão universal do próprio Deus Trinitário. O Deus cristão é professado como o criador de todo o Universo e sobre a providência e o mandamento de Deus se proclama que os mesmos se estendem através de Israel a toda a espécie humana e através de toda a história humana. O Cristo ressuscitado, apesar de sua localização num momento particular da história judaica e num lugar geográfico específico, é confessado como Senhor universal, em cujo nome “todo joelho se dobrará, no céu e na terra e debaixo da terra” (Fl 2, 10), e ele é proclamado o salvador de todos, tanto judeus quanto gentios. O Espírito Santo, que é o dom do Cristo ressuscitado, é “derramado sobre toda carne” (At 2, 17), de modo que “todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo” (At 2, 21). Enquanto a própria missão de Jesus esteve limitada às “ovelhas perdidas do casa de Israel” (Mt 15, 24) e enquanto, durante a vida de Jesus, os apóstolos foram orientados a não visitar territórios pagãos e a não entrar numa cidade samaritana, mas ir, em vez disso, atrás das “ovelhas perdidas da casa de Israel” (Mt 10, 5-6), após a ressurreição de Jesus, quando toda autoridade lhe foi dada “no céu e na terra”, os apóstolos

foram incumbidos de “tornar discípulos todas as nações” enquanto lhes foi assegurada a presença de Jesus “até o fim do mundo” (Mt 28, 19-20). Como resultado do destino universal e do dinamismo da ação de Deus em Cristo e no Espírito, os discípulos de Jesus darão testemunho dele “em Jerusalém, em toda a Judéia e Samaria e até os confins da terra” (At 1, 8).

Claramente, então, o cristianismo é, por natureza, uma religião universal ou global, e, tanto no Credo Apostólico como no Credo Niceno-constantinopolitano, a catolicidade é professada como sendo uma das quatro características da Igreja. A palavra “católico”, do advérbio grego *kath'holon*, ou do adjetivo posterior *katholikos*, usualmente traduzido ao latim como *universalis* ou *catholicus*, significa “referido ao ou dirigido para o todo, o geral, o universal”, em oposição ao parcial ou particular. Embora jamais fosse usado no Novo Testamento para descrever a Igreja, o termo se torna uma de suas designações oficiais. Hans Küng listou utilmente os seis significados que foram sucessivamente ligados ao termo “católico”: 1) a Igreja toda, em contraste com as igrejas locais, como na declaração de Inácio de Antioquia: “Onde está o bispo, ali deveria estar seu povo, assim como onde está Jesus, ali está a Igreja católica (Smyrn. 8,2); este é o

significado eclesiológico original; 2) a igreja ortodoxa, doutrinamente pura, como oposta aos grupos heréticos ou cismáticos ou apóstatas; este sentido polêmico se tornou popular após o edito de Constantino (312) e o de Teodósio (380); 3) a igreja espalhada por todo o mundo (catolicidade geográfica); 4) a igreja maior em número do que qualquer outra (catolicidade numérica ou estatística); 5) a igreja que sempre existiu (catolicidade temporal ou histórica); e 6) a igreja que está aberta a todas as culturas, como oposta a uma igreja étnica ou culturalmente exclusiva (catolicidade sociológica ou cultural).¹ Destes seis significados, o primeiro, o terceiro, o quinto e sexto expressam os vários aspectos do cristianismo como religião mundial. O que, então, traz hoje de novo, ou mesmo de controverso, a noção de “cristianismo mundial”? Dos vários fatores de contribuição procurarei desenvolver três.

Uma história diferente do cristianismo: o mito do cristianismo como religião ocidental

Recentemente está emergindo uma nova maneira de interpretar a história do cristianismo.² Na historiografia popular da Igreja, em parte como resultado de uma leitura distorcida dos Atos, o cristianismo foi retratado como movimento religioso que, embora nascido na Ásia (sudoeste) ou no Oriente Médio, desde seu verdadeiro início se teria movido para a parte leste do Império romano através da Ásia Menor, terminando em Roma como seu destino final, onde Paulo e Pedro completaram sua carreira apostólica. De Roma como seu epicentro, a Igreja Católica enviou missionários primeiramente para as outras partes da Europa, depois para a América Latina e a Ásia no século XVI, e ainda mais tarde para a África, com os protestantes unindo-se ao empreendimento missionário no século XIX e além.³ Nesta narrativa, o papel do papado

¹ Cf. Hans KÜNG, *The Church*, trad. Ray e Rosaleen Ockenden (Nova York: Sheed and Ward, 1967, p. 296-300).

² Para uma visão de conjunto das recentes obras sobre História do Cristianismo como disciplina, cf. Paulo V. KOLLMAN, “After church history? Writing the history of christianity from a global perspective” [Após a História da Igreja? Escrevendo a história do cristianismo a partir de uma perspectiva global], *Horizons*, 31 fev. 2004, p. 322-342. Kollman sintetiza os escritos de Justo González, Andrew Walls, Dale Irvin e Scott Sunquist. Kurt W. Peterson mostrou como esta nova história do cristianismo tem paralelos na História religiosa americana [American Religious History] em seu “Internationalizing American Religious History” [Intenacionalizando a história religiosa americana], *Bulletin/CSSSR* 34/2, set. 2005, p. 40-44.

³ Talvez a melhor imagem desta visão da história cristã seja o modo pelo qual as empresas aéreas pintam seu núcleo central (neste caso Roma), com uma ampla rede de linhas entrecruzando o globo em direção aos vários destinos de seus vôos.

dentro da Igreja e os relacionamentos com as autoridades seculares e as vicissitudes da Reforma ocupam a parte leonina da atenção dos historiadores da Igreja. Os textos padrão da história da Igreja concedem a estes eventos uma parte preponderante de suas páginas. Como resultado, há uma percepção distorcida de que o cristianismo seria uma religião ocidental, especialmente o catolicismo romano, com o seu papado, a sua estrutura hierárquica centralizadora, os seus numerosos quadros de missionários, sua lei canônica, sua liturgia uniforme e o Estado do Vaticano.

Hoje, os historiadores da Igreja se tornaram muito mais conscientes do fato de que as rotas da cristandade estão fundadas mais profundamente no Oriente do que no Ocidente e de que suas crenças e práticas, que eventualmente estiveram encerradas em categorias gregas, latinas e teutônicas e foram exportadas às assim chamadas terras de missões, não podem ser entendidas plenamente à parte de sua origem asiático/semítica. Além disso, há maior consciência e apreciação para a diversidade do cristianismo originário, tanto que seria mais exato

falar de cristandades no plural, com sua enorme variedade de linguagens, culturas, teologias, liturgias e práticas eclesiais.⁴

Os estudos históricos do cristianismo primitivo mostraram a falácia da leitura convencional dos Atos, com sua versão da expansão cristã através de Roma e do Ocidente. De fato, nos primeiros quatro séculos, os campos mais exitosos da missão não foram a Europa, mas a Ásia (ocidental) e a África, com a Síria como centro de gravidade do cristianismo antes do ano 500. Os centros cristãos mais vibrantes e influentes não foram encontrados em nenhuma cidade da parte ocidental do Império Romano, mas em cidades asiáticas e africanas, como Damasco e Antioquia na Síria (incidentalmente, foi em Antioquia que os seguidores de Jesus foram por primeiro conhecidos como “cristãos”), Edessa/Orthay em Oshroene, Dura-Europos em Adiabene, Alexandria no Egito, Axum na Abissínia/Etiópia; e, em países como a Armênia (que é a primeira nação cristã), a Índia e, no século XVII, na China. O caráter não-ocidental da cristandade primitiva se manifesta no fato de que, dos cinco antigos patriar-

⁴ Mesmo o assim chamado cristianismo ocidental esteve longe de ser monolítico. O historiador Peter Brown mostrou que ele continha grandes diversidades lingüísticas e culturais, por exemplo, entre a Noruega, Irlanda, França, Frísia, Alemanha e Roma. Ver seu *The rise of western christendom: triumph and diversity AD 200-1000 [O surgimento do cristianismo ocidental: triunfo e diversidade dos anos 200 a 1000 dc]* (Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 2003).

cados, somente Roma estava localizada no Ocidente, e, dos restantes quatro, três se situavam na Ásia (Jerusalém, Antioquia e Constantinopla) e um na África (Alexandria).

Doutrinalmente, os primeiros sete concílios ecumênicos, de Nicéia I, em 325, a Nicéia II, em 787, foram todos realizados no Oriente e não no Ocidente, e foi onde os dogmas trinitários e cristológicos foram formulados. Os maiores teólogos da Igreja primitiva também estavam atuando na Ásia, como, por exemplo, Clemente de Alexandria, Orígenes, Atanásio, Bardaisano, Dídimo, o Cego, Basílio de Cesárea, Gregório de Nissa, Gregório Nazianzeno, João Crisóstomo, Teodoro de Mopsuéstia, Cirilo de Alexandria, Afraates, Efraim, o Sírio, João Damasceno, e a lista se prolonga. Mesmo aqueles que se tornaram influentes no Ocidente vieram originalmente da Ásia, como Justino e Irineu; e os teólogos latinos, como Cipriano, Tertuliano e Agostinho, provieram da África do Norte, chamada Magreb. Com aconteceu com a espiritualidade, o monasticismo foi uma invenção dos pais e mães egípcios do deserto.

Além disso, mesmo o assim chamado cristianismo “europeu” ou “ocidental”, cuja unidade cultural veio

para a civilização greco-romana do mundo mediterrâneo e foi amplamente facilitado pelo uso de uma linguagem comum, a saber, o latim, de nenhuma forma era unificado. Esta civilização greco-romana não era “européia”, nem era uniforme; ela antes era estruturada por vários elementos das culturas grega, romana, egípcia e da Ásia ocidental. Além disso, o que eventualmente é referido como “civilização européia” não era a única que pretendia ser herdeira da civilização greco-romana; ao lado do Sacro Império Romano, dois outros impérios, a saber, Bizâncio e o Islã, também foram contendores do mesmo título. “Europa”, termo primeiro usado na passagem do século XVIII ao XIX para mencionar a área geográfica controlada por Carlos Magno, só emergiu unificada como unidade político-cultural na modernidade, na época do colonialismo, quando serviu como marca identitária que a separava dos continentes colonizados. Dentro desta Europa, o cristianismo jamais foi monolítico, mas pluralista e múltiplo. Dale Irvin afirma sucintamente: “Mesmo na Europa não houve uma só igreja, uma só história ou uma essência histórica do cristianismo”.⁵

⁵ Dale T. IRVIN, *Christian Histories, Christian Traditioning: Rendering Accounts [Histórias cristãs, tradições cristãs: prestando contas]* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1998, p. 120). Para uma “genealogia” esclarecedora das histórias cristãs (note o plural!) que ilumine a diversidade, a multiplicidade e as rupturas no cristianismo, cf. *ibid.*, p. 100-122.

Se esta é a realidade do cristianismo, então uma narrativa diferente do movimento cristão deve ser caracterizado de maneira diversa da que é banalizada por livros padronizados de história da Igreja, cuja versão – supostamente como uma espécie de caricatura – é, em geral, fornecida. Afortunadamente, tentativas sérias foram feitas recentemente nessa nova direção. Ao lado da obra pioneira dos historiadores da Igreja, como Walbert Bühlmann, Andrew Walls, Kwame Bediako, Lamin Sanneh e vários outros, permitam-me mencionar a marcante obra em dois volumes de Dale T. Irvin e Scott W. Sunquist, em colaboração com uma equipe de consultores, intitulada *History of the world christian movement [História do movimento cristão mundial]*.⁶ Para o primeiro período da cristandade, os estudantes têm em mãos uma explicação acessível e informativa do cristianismo como religião mundial, evoluindo constantemente em diálogo com diferentes culturas e eventos históricos em todas as

partes do mundo, e não apenas uma história de questões domésticas entre católicos romanos, ortodoxos, protestantes, anglicanos e evangélicos! Adicionalmente, o estabelecimento do Seminário Teológico de Nova York para cristianismo mundial, que está publicando o *Journal of World Christianity*, junto com centros de estudo de um cristianismo não-ocidental, ou mundial, em diversas outras instituições de ensino superior, aqui nos EUA e alhures, contém presságios propícios de uma revolução historiográfica radical no campo da história do cristianismo. Em suma, para descrever os desenvolvimentos históricos da cristandade, a imagem mais acurada não é a da árvore vertical de vários ramos, com o tronco representando o *Corpus cristão* europeu, mas o de rizomas, isto é, plantas com sistemas viários subterrâneos, horizontais, com crescimento diversificado abaixo e em cima do solo e movendo-se como caranguejo em todas as direções.⁷

⁶ Dale T. IRVIN e Scott SUNQUIST, *History of the world christian movement [História do movimento cristão mundial]* (Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 2001). Para a historiografia subjacente a esta obra, cf. Dale Irvin, *Christian histories, Christian traditioning*. Irvin argüi para *Histories* que esta obra tomaria em conta as múltiplas origens, os diversos desenvolvimentos e as rupturas significativas da tradição cristã dentro de uma família mais ampla de tradições.

⁷ Para a noção de rizoma como metáfora para os desenvolvimentos históricos, cf. Gilles DELEUZE e Félix GUATTARI, *A thousand plateaus: capitalism and schizophrenia [Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia]*, trad. por Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987, p. 3-25).

**Uma história diferente das missões:
cristandades locais**

Uma revolução historiográfica semelhante também andou fervendo no campo da história das missões cristãs. Novamente, para caricaturizar um pouco melhor: a história popular das missões cristãs enfocou, na maioria das vezes, o que as igrejas ocidentais – as “igrejas que enviam” – forneceram para as igrejas de missão, que são as “igrejas receptoras”, nas assim chamadas terras de missão. Em termos comerciais, a ênfase é dada aos “exportadores”, mais do que aos “importadores”, e à mercadoria exportada, mais do que ao modo como a mercadoria importada era adquirida e posta em uso pelos respectivos locais. Nesta historiografia, o maior volume das histórias sobre as missões cristãs é devotada à narração das realizações, bem como – embora com menos frequência – dos fracassos dos missionários individuais, das ordens religiosas, das congregações missionárias e dos conselhos missionários. A ênfase está em estabelecer de que modo esses agentes e agências realizaram o objetivo geminado das missões, a saber, salvar almas e implantar a igreja. A medida do sucesso para o primeiro objetivo é o número de conversões e batizados, e a do segundo objetivo é o

estabelecimento, ou, mais precisamente, a fiel reduplicação das estruturas eclesiais das igrejas exportadoras. Uma igreja de missão é julgada madura quando se torna um clone perfeito da igreja enviante. Na Igreja Católica Romana, por exemplo, considera-se uma igreja como tendo desenvolvido o seu *status* de igreja de missão quando ela é instalada numa diocese com o bispo como ordinário local e não meramente como vigário apostólico, e, por conseguinte, com o estabelecimento de todas as estruturas canônicas idênticas com aquelas, digamos, de uma diocese européia.

Embora não negligenciem a narrativa das realizações e fracassos dos missionários e das agências missionárias estrangeiras, os historiadores contemporâneos de missões estão menos interessados nos enviantes/exportadores e nas formas do cristianismo exportado do que nos importadores e em sua apropriação e transformação do produto recebido. Aqui, como no campo da história do cristianismo, as obras de Stephen Neill, Kenneth S. Latourette, Enrique Dussel, Andrew Walls, Lamin Sanneh e diversos outros são pioneiras. Neill argüi que a história das missões poderia não ser uma extensão da história da igreja ocidental, mas um registro de como o cristianismo indígena chega a existir e se desenvolver em seu próprio

contexto.⁸ Neste estudo monumental da expansão do cristianismo, Latourette estuda os efeitos do cristianismo em seu ambiente e também os ambientes do cristianismo.⁹ O projeto histórico de Enrique Dussel investiga as formas indígenas do cristianismo na América Latina.¹⁰ Walls investigou longamente o processo de transmissão da fé cristã através do empreendimento missionário. Embora reconhecendo o impulso missionário inerente às modernas missões, ele mostrou de que modo as igrejas locais, longe de serem receptoras passivas da mensagem cristã ou vítimas de um colonialismo eclesiástico, foram autoconscientes e ativas transformadoras do cristianismo que lhes foi exportado do Ocidente e o configuraram e, por vezes, até o subverteram em favor de suas próprias necessidades culturais e espirituais.¹¹

Sanneh explorou as formas pelas quais o cristianismo, um movimento cultural cruzado e um fenômeno infinitamente traduzível, foi sendo diversificado quando se moveu de um continente a outro continente, de uma na-

ção a outra nação, e de uma cultura a outra cultura. Em contraste com o Islã, que permanece entrincheirado em seu lugar de nascimento, em Meca e Medina, e retém a exclusiva autoridade do Corão árabe, o cristianismo, acentua Sanneh, desde o seu verdadeiro início, deixou de ser cultuado na linguagem de seu fundador e recordou suas palavras e ações na *koiné* grega. Para Sanneh, a tradução, então como agora, é o meio privilegiado pelo qual o cristianismo é interpretado e apropriado para se ajustar à cultura local. Sanneh distingue entre um “cristianismo global” e um “cristianismo mundial” e observa que houve no estudo das missões uma passagem do anterior para o posterior. Por “cristianismo global”, ele entende o tipo de cristianismo que é uma reduplicação das igrejas ocidentais em terras de missão – o cristianismo exportado, como foi descrito acima –, e por “cristianismo mundial” ele entende

o movimento do cristianismo no modo como ele se situa e configura em sociedades que não eram cristãs, socie-

⁸ Cf. S. NEIL, *A history of christian missions* (New York, Penguin Books, 1986), *A history of christianity in Índia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984) e *Colonialism and christian missions* (New York: McGraw-Hill, 1966).

⁹ Cf. K. LATOURETTE, *A history of the expansion of christianity*, 7 vols. (New York: Harper, 1937-1945).

¹⁰ Cf. E. DUSSEL, ed., *The Church in Latin America, 1492-1992* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1992) e *A history of the church in Latin America: from colonialism to liberation (1492-1979)*, trad. e rev. De Alan Neely (Grand Rapids: Eerdmans, 1981).

¹¹ Cf. A. WALLS, *The missionary movement in christian history: studies in the transmission of the faith* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1996) e *The cross-cultural process in christian history* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2002).

dades que não tinham uma tradição burocrática com a qual domesticar a bíblia. Nessas sociedades, o cristianismo foi recebido e expresso através de culturas, costumes e tradições do povo afetado. O cristianismo mundial não é uma coisa só, mas uma variedade de respostas indígenas através de idiomas mais ou menos efetivamente locais, mas, em todo o caso, sem terem necessariamente a estrutura do iluminismo europeu.¹²

Desviando a atenção dos exportadores para os receptores, os estudiosos na investigação das missões desenterraram excitantes novos dados e abriram novas áreas de pesquisa, como, por exemplo, o papel das mulheres na obra missionária, papel que tem sido negligenciado, pelo menos em círculos católicos romanos, já que as funções preponderantes eram restritas, na igreja, a pessoas do sexo masculino. Similarmente, grande atenção é dada às contribuições do laicato às missões, que também foram ignoradas, já que somente as missões feitas por religiosos e pelo clero foram consideradas dignas de ser rela-

tadas. Além disso, maiores explorações são feitas no âmbito das múltiplas contribuições do cristianismo às culturas locais em diversas áreas, como lingüística, antropologia, história, filosofia e pensamento religioso, literatura, música e canções, dança, artes plásticas, arquitetura e mesmo em economia e política. O que emerge é um quadro mais balanceado e rico das missões cristãs, não no sentido de refutar as cargas do colonialismo e do imperialismo de que a cristandade ocidental foi por vezes culpada, mas para situar as missões cristãs no contexto mais amplo da preservação e transmissão cultural. Finalmente, e mais fundamentalmente, na história do cristianismo, bem como na história das missões, é incontrovertido que o cristianismo não é nem uma religião ocidental nem uma entidade monolítica. Antes houve sempre cristandades ou cristanismos, mesmo no catolicismo romano, o qual, entre todas as denominações, promoveu mais rigida e persistentemente a uniformidade e a centralização, afortunadamente sem maior utilidade.¹³

¹² Lamin SANNEH, *Whose Religion is christianity? The gospel beyond the west [O cristianismo é religião de quem? A Bíblia além do Ocidente]* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003, p. 22). Cf. também seu *West african christianity: the religious impact* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1983); *Translating the message: the missionary impact on culture [Traduzindo a mensagem: o impacto missionário na cultura]* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1989); e *Piet & power: muslims and christians in West África [Piedade e poder: muçulmanos e cristãos na África ocidental]* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1996).

¹³ Kollman constata três novos desenvolvimentos na história da Igreja ou na história do cristianismo, dando mais compreensivamente conta de toda a história cristã a partir de uma perspectiva explicitamente global; ele faz uma recuperação mais plena do passado do cristianismo, tratando novos te-

O cristianismo indo para o Sul: o futuro do cristianismo mundial

O cristianismo aparece agora não só mais amplamente pluralista e diversificado, mas seu futuro também parece situar-se não no Ocidente, mas antes nas partes não ocidentais do globo, como o indicaram recentes mudanças demográficas.¹⁴ Esta transferência maciça da população cristã do Norte (Europa e América do Norte) ao Sul (África, Ásia e América Latina), um fato a tempo conhecido entre os missiologistas, foi recentemente trazido para a atenção de um público mais amplo por Philip Jenkins em seu *O próximo cristianismo: a chegada do cristianismo global*.¹⁵ Num resolutivo sumário das estatísticas correntes, Jenkins sublinha o caráter crescentemente global do cristianismo:

O cristianismo poderia desfrutar de um *boom* mundialmente amplo no novo século, mas, a ampla maioria dos crentes jamais será branca nem européia, nem euro-americana. De acordo com a respeitada *World christian*

encyclopedia, uns dois bilhões de cristãos vivem hoje no mundo, ou seja, em torno de um terço do total dos habitantes do planeta. O bloco individual mais amplo, com em torno de 560 milhões de pessoas, ainda se encontra na Europa. A América Latina, no entanto, já está logo atrás, com 480 milhões. A África conta com 360 milhões e 313 milhões de asiáticos professam o cristianismo. A América do Norte reivindica cerca de 260 milhões de fiéis. Se extrapolarmos essas figuras para o ano de 2025, e assumirmos não maiores ganhos ou perdas através de conversões, então haverá em torno de 2,6 bilhões de cristãos, dos quais 633 milhões viveriam na África, 640 milhões na América Latina e 460 milhões na Ásia. A Europa, com 555 milhões, teria baixado para o terceiro lugar. A África e a América Latina estariam em competição pelo título de continente mais cristão. Por esta data, também outro significativo marco milenar poderia ocorrer, a saber, que estes dois continentes contassem conjuntamente com a metade dos cristãos do planeta. Em 2050, somente em torno de um quinto dos três bilhões de cristãos do mundo seriam brancos não-hispânicos. Em breve, a frase “um cristão branco” poderia soar

mas e situando o cristianismo no contexto mais amplo da história das religiões. Ver seu ensaio “After church history?” [Após a história da Igreja?], já citado.

¹⁴ Cf. David B. BARRET, George T. KURIAN e Todd M. JOHNSON, *World christian encyclopedia*, 2. ed. (New York: Oxford University Press, 2001).

¹⁵ Philip JENKINS, *The next christendom: The coming of global cristianity [A próxima cristandade: o advento do cristianismo global]* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

como um oxímoro curioso, mais suavemente surpreendente do que “um budista sueco”.¹⁶

Enquanto alguém poderia discordar, como eu, do prognóstico de Jenkins, de que o “cristianismo sulino” representa um retorno à cristandade pré-tridentina,¹⁷ não há nenhuma contradição no fato de que a migração demográfica apresente pelo menos dois formidáveis desafios. Primeiro: de que modo as igrejas do hemisfério norte e aquelas do hemisfério sul se relacionariam uma com a outra? Enquanto as últimas costumavam ser chamadas de “igrejas mais jovens” com respeito às anteriores, aquilo em que elas dependiam para um suporte material como também pessoal, isso já não vem mais ao caso.

Esta reversão dos relacionamentos foi recentemente ilustrada de maneira dramática no anglicanismo. Mais do que a metade dos setenta e sete milhões de anglicanos vive hoje na África, na América do Sul e na Ásia. Há mais anglicanos no Quênia (em torno de três milhões) do que nos EUA (2,2 milhões). Em Uganda, os membros da Igreja Anglicana são nove milhões e na Nigéria são

vinte milhões. O que é mais significativo é que, enquanto na Igreja da Inglaterra, que é a igreja-mãe, o número de membros está mais em declínio e a prática da religião é apenas morna, a vida da igreja está florescente e a fé é vibrante nas igrejas africanas. Além disso, enquanto o arcebispo de Canterbury é oficialmente o guia espiritual dos anglicanos do mundo, a figura mais poderosa no anglicanismo é certamente o arcebispo Peter Akinola, primaz da Igreja da Nigéria.

Esta transferência de poder na política da Igreja foi recentemente demonstrada na controvérsia causada pela ordenação de um homem abertamente gay, Gene Robinson, como Bispo de New Hampshire. O arcebispo Akinola e seus aliados forçaram o arcebispo de Canterbury, Rowan William, a instaurar um inquérito eclesiástico sobre a crise e a conseqüente denúncia, conhecida como o Windsor Report, exigido pela Igreja Episcopal dos Estados Unidos para expressar “desacordo” pela sagração de Gene Robinson e para refrear ulteriores sagrações de bispos gay.¹⁸ Caso o anglicanismo seja cindido por esta controvérsia, há pouca dúvida de que a cristandade do Sul não assumirá como permitido o que é feito pela cristan-

¹⁶ Ibidem, p. 2-3.

¹⁷ Cf. Peter C. PHAN, “A new christianity, but what kind?” [Um novo cristianismo, mas de que espécie?] *Mission Studies*, 22 jan. 2005, p. 59-83.

¹⁸ Para um relato desta controvérsia, cf. Peter Boyer, “A church asunder” [Uma igreja cindida], *The New Yorker*, 17 abril 2006, p. 53-65.

dade do Norte, muito menos como sendo a norma, e ela não temerá forçar a aceitação de suas próprias doutrinas e práticas por seus colegas do Norte, mais numerosos.

O segundo desafio, não menos difícil, do movimento demográfico [de transferência] da população refere-se à missão evangelizadora da Igreja. Se os membros da igreja do Sul se tornarem mais numerosos do que os da igreja do Norte, e se a vida de fé na anterior for mais vibrante do que na última, então, quem evangelizará quem? Quem serão os exportadores e quem os importadores? Além disso, se a cristandade do Sul for diferente em espécie daquela do Norte, de que modo o Evangelho será cumprido? Volto, agora, a estas questões.

Missão cristã: o que é tão controverso a seu respeito?

Qualquer pessoa com razoável conhecimento das missões cristãs não necessita de uma explanação mais

longa sobre a razão pela qual elas estiveram em situação de calmaria, pelo menos nos últimos cinquenta anos, se por missões for entendida a tarefa de evangelização promovida por expatriados ocidentais em terras estrangeiras. As razões externas para este eclipse são muitas e variadas, entre as quais a principal é o precipitado declínio do número de missionários religiosos desde 1960, um fenômeno em nenhum lugar mais evidente do que na Igreja Católica Romana. Mais importantes do que os fatores de contribuição externos são certamente os internos, que têm a ver com as teologias da própria missão em mudança. É a verdadeira natureza da missão da Igreja que esteve sob investigação e sua teologia passou por uma total revisão.

Não é necessário apresentar aqui uma visão geral da teologia missionária. O clássico livro de David Bosch, *Transforming mission*, oferece cinco paradigmas de missão na história da Igreja, cada um inspirado por um texto bíblico particular.¹⁹ Em adição aos modelos do Novo Testamento, há, no cômputo de Bosch, o paradigma or-

¹⁹ Cf. David BOSCH, *Transforming mission: paradigm shifts in theology of mission* [Transformando a missão: mudanças de paradigma em teologia da missão] (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1991). Para uma síntese deste livro, cf. Stan Nussbaum, *A reader's guide to Transforming mission* [Um guia de leitura para Transformando a missão] (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2005). Para uma avaliação de Bosch, cf. Willem Saayman e Klippien Kritzingen, eds., *Mission in bold humility: David Bosch's work considered* [Missão em audaciosa humildade: consideração da obra de David Bosch] (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1996).

todoxo com Jo 3:16 (“Deus amou tanto o mundo que entregou seu próprio e único Filho, de modo que quem nele crer não pereça, mas tenha vida eterna”); o paradigma católico romano com Lc 14:23 (“Então o senhor disse a seu servo: ‘Sai pelos caminhos e atalhos e faze-os entrar, para que se encha a minha casa’”); e da Reforma protestante com Ro 1: 16-17 (“Não me envergonho do Evangelho, porque ele é a força de Deus para a salvação de todo aquele que crê; primeiro do judeu, depois do grego. Porque no Evangelho a justiça de Deus é revelada, uma justiça que vem pela fé do primeiro até o último, como está escrito: ‘A justiça viverá pela fé’”); o paradigma do Iluminismo com Mt 28:18-20 (“Jesus veio até eles e disse: ‘Toda autoridade me foi dada no céu e na terra. Por isso ide e fazei discípulos em todas as nações, batizando-os em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo, e ensinai-lhes a obedecer a tudo quanto eu vos mandei. E eis que estarei sempre convosco até o fim dos tempos’”); e, finalmente, com o deslindar dos ideais do Iluminismo, o que Bosch chama de “paradigma emergente”.

Este último paradigma é aqui de especial interesse para nós, já que ele expressa o que está ocorrendo na

crisandade contemporânea e o que está sendo muito debatido. Bosch argüi que neste paradigma emergente da missão, (1) a fonte da missão é a *missio Dei*; (2) os objetivos da salvação são a missão e a justiça; (3) as atividades da missão são a evangelização e a contextualização (incluindo libertação e inculturação); (4) o portador da missão é toda a Igreja; (5) os limites da missão são a natureza da missão como testemunho e extensão do tempo no qual ela deve ser realizada, a saber, entre a primeira vinda de Cristo e sua segunda vinda; e (6) a missiologia é parte integral de toda a teologia, ou, por vezes de maneira mais interessante, uma “mutuca” na casa da teologia ou um espinho na carne da teologia.

Uma grande obra (*magnum opus*) recente na teologia da missão, *Constants in contexts: a theology of mission for today* [*Constantes nos contextos: uma teologia para a missão de hoje*], de Stephen Bevans e Roger Schroeder, propõe outra visão sintética da teologia missionária.²⁰ Depois de mostrar que há seis temas teológicos constantes, a saber, cristologia, eclesiologia, escatologia, salvação, antropologia e cultura, que se desenvolveram de várias formas em diferentes contextos sociopolíticos,

²⁰ Stephen BEVANS and Roger SCHROEDER, *Constants in context: a theology of mission for today* [Constantes no contexto: uma teologia da missão para hoje] (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2004).

religiosos e institucionais, os autores sublinham as quatro fases das missões cristãs e da teologia da missão no século vinte: segurança, fermento, crise e renascimento.²¹

A segurança caracterizou a primeira metade do século, no qual a missão foi vigorosamente conduzida com o duplo objetivo de salvar almas e implantar a Igreja. Ela chegou ao seu fim no início da Segunda Guerra Mundial, com o colapso do colonialismo, o despertar da independência nacional, o vigoroso renascimento de diversas religiões mundiais, o início da Guerra Fria e o tumulto dos anos 1960.

Um período de fermentação surgiu com um radical repensamento da teologia e da prática da missão, iniciado pelo Concílio Vaticano Segundo entre católicos romanos e pela integração da Conferência Missionária Internacional com o Conselho Mundial de Igrejas. Em 1963, a Comissão para Missão e Evangelização mundial falou de “missão em seis continentes”; a “era das missões” se encerrou e a “era da missão” iniciou.

Bem depressa irrompeu, em todo o caso, uma crise ocasionada por um questionamento radical da verdadeira necessidade e natureza da missão. Entre os católicos romanos, o sopro de ar fresco que o Papa João XXIII

dissera que ele desejava trazer para a Igreja acabou sendo um furacão que criou ampla convulsão, não por último na área da missão. Entre os protestantes, uma chamada para uma moratória nas missões soou no final dos anos 1960, e a divisão entre liberais e progressistas foi exacerbada pelo afastamento dos evangélicos do Conselho Mundial de Igrejas e a fundação do Movimento de Lausanne em 1974.

Afortunadamente, o último quarto do século XX testemunhou um renascimento do movimento missionário. Entre os católicos romanos, uma série de encíclicas papais – de Paulo VI, com a *Evangelii Nuntiandi*, em 1975, a João Paulo II, com a *Redemptoris Missio*, em 1990 – e os documentos de várias conferências episcopais nacionais e regionais, com base no Vaticano II (em particular o seu Decreto sobre a Atividade Missionária da Igreja, *Ad Gentes*), elaboraram novas direções na teologia e na prática das missões. Com sua Conferência em Nairobi, em 1975, o Conselho Mundial de Igrejas esboçou sua própria teologia da missão. Dois documentos se sucederam e são de grande importância para a teologia missionária: *Guidelines on dialogue with people of living faiths and ideologies [Linhas diretrizes para o diálogo*

²¹ Cf. *ibid.*, p. 239-280.

com pessoas de crenças e ideologias vivas] (de 1979) e *Ecumenical affirmation: mission and evangelism* [Afirmação ecumênica: missão e evangelização] (de 1982). De seu lado, os evangélicos apresentaram a sua teologia da missão no assim chamado *Manifesto de Manila*, produzido em 1989 pelo Comitê de Lausanne para a Evangelização mundial. A Igreja ortodoxa também acrescentou sua contribuição para a renovação missionária através da Comissão Consultiva Ortodoxa, que foi estabelecida dentro da Comissão sobre Missão mundial e Evangelização, em 1973. Finalmente, o fenomenal crescimento do pentecostalismo em todas as suas vertiginosas variedades, particularmente na África (em conexão com as Igrejas iniciadas da África), na América Latina (especialmente no Chile, na América Central e no Brasil) e na Ásia (especialmente nas Filipinas, na Índia e na China), acrescenta um ímpeto tremendo à evangelização. O modelo evangélico de missão, que enfatiza uma leitura literal da Sagrada Escritura, o batismo no Espírito, os dons do Espírito (especialmente o falar línguas), o exorcismo, a cura miraculosa, o rápido crescimento da igreja, a responsabilidade laica, o desenvolvimento de estruturas eclesiais indígenas e a auto-sustentação e auto-propagação, encontra profunda ressonância, com ampla recepção pelo povo do Terceiro Mundo.

Renascimento não é garantia de sobrevivência, muito menos de crescimento vigoroso. A crescente revitalização da missão da Igreja e da missiologia não é exceção. Há tensões, quando não conflitos, entre as teologias e práticas de missão, não só entre várias denominações cristãs, mas também no seio de cada igreja, tensões que podem ser parte das dores do crescimento, mas também podem fazer as igrejas trabalharem em objetivos cruzados e por isso podem destruir a própria missão da Igreja. Bevans e Schroeder identificaram três modelos contemporâneos de missão que contêm os vários elementos do “paradigma emergente” de David Bosch. O primeiro, que é proposto pelo Vaticano II e a Igreja Ortodoxa, considera a missão como participação na missão de Deus Uno e Trino. O segundo, que se encontra na *Evangelii Nuntiandi* do papa Paulo VI e nos documentos do Conselho Mundial de Igrejas, enfatiza a missão como serviço libertador do Reino de Deus. O terceiro, que está incorporado na *Redemptoris Missio* de João Paulo II e nos documentos das igrejas evangélicas e pentecostais, propõe a missão como a proclamação de Jesus Cristo sendo o único e universal Salvador. Cada um destes três modelos, como observam cuidadosamente Bevans e Schroeder, tem características positivas e negativas e, segundo eles, “somente uma síntese de todos os três pode garantir a

mais sólida fundamentação para o modelo de missão” para o século XXI. Eles chamam esta síntese de “diálogo profético”.²² A última parte deste ensaio explora o modo como as experiências e os ensinamentos das Igrejas Católica asiáticas podem ajudar a desenvolver este modelo de missão como “diálogo profético” e garantir uma resposta às duas questões com as quais iniciamos, a saber, se o cristianismo mundial tornou obsoleta a missão cristã e de que modo a missão deve ser desempenhada hoje em dia.

Cristianismo mundial e missão da igreja: em busca de uma síntese

Por Ásia é hoje em dia entendido o continente que contém regiões como o Sul da Ásia (Afeganistão, Bangla-

desh, Índia, Paquistão e Sri Lanka); o Sudeste da Ásia (Burma, Myanmar, Camboja, Malásia, Laos, Filipinas, Singapura, Tailândia e Vietnã); e o Nordeste da Ásia (China [incluindo Hong Kong e Macau], Japão, Coreia, Mongólia, Sibéria, Tailuã e Tibet). Há também a Ásia Central e o Sudoeste da Ásia (o Oriente Próximo e o Oriente Médio), mas, através de múltiplas formas, elas não compartilham da herança cultural e religiosa das outras partes da Ásia.²³

Mais do que qualquer outro continente, a Ásia se caracteriza pela diversidade e pelo pluralismo. Esta característica é uma função da geografia da Ásia, com o volume de terras mais amplo e mais variado do mundo; sua população abundante, que constitui dois terços da massa populacional do planeta, sua imensa riqueza de idiomas, grupos étnicos, culturas e religiões; as extremas diferenças em suas realidades econômicas e sociais, representa-

²² Para ler sobre este modelo de missão, cf. *ibid.*, p. 348-395.

²³ De fato, as Conferências episcopais católicas dessas regiões são membros, de maneira plena ou associada, da Federação das Conferências Episcopais asiáticas. A FABC foi fundada em 1970, por ocasião da visita do papa Paulo VI a Manila e Filipinas. Seus estatutos, aprovados pela Santa Sé *ad experimentum* em 1972, foram emendados várias vezes e de cada vez foram novamente aprovados pela Santa Sé. Para os documentos da FABC e seus vários institutos, cf. Gaudêncio ROSALES & C. G. ARÉVALO (eds.), *For all the peoples of Asia: federation of Asian Bishops' conferences. Documents from 1970 to 1991* (New York/Quezon City, Manila: Orbis Books/Claretian Publications, 1992); Franz-Josef EILERS (ed.), *For all the peoples of Asia: federation of Asian Bishops' Conferences. Documents from 1992 to 1996* (Quezon City, Manila: Claretian Publications, 1997); e Franz-Josef EILERS (ed.), *For all the peoples of Asia: federation of Asian Bishops' Conferences. Documents from 1997 to 2002* (Quezon City, Manila: Claretian Publications, 2002). Estas obras serão citadas como *For all peoples [Para todos os povos]*, seguidas por seu ano de publicação entre parênteses.

das por algumas das mais ricas e das mais pobres regiões da Terra, seus sistemas políticos opostos, abrangendo os estados mais amplamente democráticos e os mais radicalmente comunistas do mundo.

Com respeito ao cristianismo asiático, uma das mais amargas ironias da história é que, embora nascida na Ásia (ocidental), o cristianismo retornou ao seu lugar de nascimento como religião estrangeira e ainda é amplamente considerado desta forma pelos asiáticos. Mais tragicamente, deixando de lado a chegada de monges da Síria oriental (nestorianos) e dos primeiros missionários católicos à China, os primeiros no sétimo século e os últimos no século XIII, o cristianismo asiático, exceto na Coreia e na Tailândia, foi irreparavelmente marcado por sua associação com o colonialismo ocidental. De fato, do século XVI ao século XX, em sua conquista da Ásia, nem um só poder ocidental – de Portugal, Espanha, França, Holanda, Inglaterra e Estados Unidos da América – se preocupou com a ajuda de missionários, cujo trabalho foi em parte providenciado com apoio financeiro e político. A história das missões cristãs na Ásia é uma mistura de luz e sombras, serviço desinteressado e dominação imperialis-

ta, humildade evangélica e chauvinismo cultural. É imperativo reconhecer, honesta e francamente, ambas as coisas, as magníficas realizações e as falhas abjetas do cristianismo na Ásia, pois só assim poderão ser encontradas formas adequadas de resposta às duas questões levantadas acima.

Surgido tardiamente em cenário asiático, em comparação com outras religiões o cristianismo é, como a própria Asa, caracterizado por diversidade e pluralismo. Praticamente todas as igrejas e denominações cristãs estão presentes hoje em dia, com uma longa história de rivalidade e colaboração, separação e união: católicos romanos, ortodoxos, várias denominações protestantes destacadas, anglicanos, pentecostais e evangélicos e numerosas igrejas e grupos cristãos indígenas.²⁴ Destas igrejas, a maior é o catolicismo romano e, dentro da própria Igreja Católica, há “ritos” antigos e por vezes em competição, ou mais acuradamente, amplamente diversificadas tradições teológicas, litúrgicas e canônicas.

Considerando o ensinamento e a prática da missão no âmbito do catolicismo asiático, é inevitável que eles sejam influenciados pelos contextos sociopolítico,

²⁴ Para uma síntese compreensiva do cristianismo asiático, cf. Scott W. SUNQUIST, ed., *A dictionary of asian christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001) e Samuel H. MOFFETT, *A History of Christianity in Asia. Vol. I: beginnings to 1500* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1992) e *A history of christianity in Asia Vol. II: 1500-1900* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2005).

econômico, cultural e religioso da Ásia como um todo e pela situação demográfica do cristianismo em particular.²⁵ No que concerne ao último contexto, foi freqüentemente acentuado, muitas vezes com um suspiro de lástima, que após mais de cinco séculos de missão ativa, os cristãos representam apenas três por cento da população asiática, um quadro não muito encorajador para os interessados no jogo dos números e na linha de fundo. Apesar da ofegante reportagem recente sobre “como o cristianismo está transformando a China e modificando o balanço global do poder” – para usar o subtítulo do livro de David Aikman²⁶ –, a corrente aproximação entre o Va-

ticano e Beijing, o prospecto de uma conversão em massa para a cristandade chinesa, se a história do passado é algum guia, é mais uma fantasia do que um prognóstico realista. A mesma coisa deve ser dita sobre a Índia que, junto com a China, constitui quase um terço da população mundial. Então, apesar da convicção de João Paulo II de que “o caráter, o fogo e o zelo espiritual dos católicos asiáticos irá certamente fazer a Ásia ser a terra de uma farta colheita no próximo milênio”,²⁷ uma sóbria análise esfriará tal entusiasmo. Em outras palavras, a tese do movimento do cristianismo mundial em direção ao Sul requer severa depuração, pelo menos com o olhar voltado

²⁵ A bibliografia sobre a missão do catolicismo na Ásia é imensa. Entre as publicações recentes, cf. Peter C. PHAN, *Christianity with an asian face [Cristianismo com face asiática]* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2004); *In our own tongues [Em nossas próprias línguas]* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2004); *Being religious interreligiously [Sendo inter-religiosamente religioso]* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2005); Peter C. PHAN, ed., *The asian synod: texts and commentaries* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2002); John Mansfield PRIOR, “Mission for the twenty-first century in Asia: two sketches, three flash-backs and an enigma” (Missão para o século 21 na Ásia: dois esboços, três retrospectos e um enigma), in Stephen BEVANS and Roger SCHROEDER, eds., *Mission for the twenty-first century [Missão para o século 21]* (Chicago: Chicago Center for Global Ministries, 2001, p. 68-109); Jakob KAVUNKAL: “A missionary vision for Ásia in the twenty-first century” [Uma visão missionária para a Ásia no século 21], *ibid.*, p. 162-175; Leo KLEDEN, “*Missio ad gentes*: an asian way of mission today” [Missão aos povos: um modo asiático de missão hoje em dia], *ibid.*, p. 176-194; Sung-Hae KIM, “An east asian understanding of mission and the future of the christian presence” [Uma visão asiática oriental para a missão e o futuro da presença cristã], in Robert SCHREITER, ed., *Mission in the third millennium [Missão no terceiro milênio]* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2001, p. 1-20); Michael AMALADOSS, “Identity and hamony: challenges to mission in South Ásia” [Identidade e harmonia: desafios para a missão no Sul da Ásia], *ibid.*, p. 25-39.

²⁶ Cf. David AIKMAN, *Jesus in Beijing: how christianity is transforming and changing the global balance of power [Jesus em Beijing: Como o cristianismo está transformando e mudando o balanço global do poder]* (Washington, DC: Regnery Pub., 2003). Ver também seu *The Beijing Factor* (Grand Rapids: Monarch Books, 2005).

²⁷ *Ecclesia in Ásia*, n.º 4. Cf. See PHAN, *The asian synod*, p. 289.

para a Ásia.²⁸ E então, em resposta à nossa primeira questão, a emergência do cristianismo mundial não invalida a necessidade da missão cristã enquanto tal.

O resultado leva-nos, portanto, a perguntar de que modo a missão cristã pode ser conduzida na Ásia, com suas três características de extrema pobreza, diversidade cultural e pluralismo religioso. Para responder a esta questão, os bispos católicos da Ásia invocam dois conceitos básicos: um novo modo de ser igreja e um novo modo de fazer missão. Em termos de eclesiologia, a Igreja é primariamente definida como “comunhão de comunidades”. Então, este modo de a Ásia ser Igreja coloca a maior prioridade na comunhão e colegialidade em todos os níveis da vida e das atividades eclesiais. No nível vertical, a comunhão é realizada com o Deus trinitário, cuja *pericorese* a Igreja é incumbida de refletir na história. No nível horizontal, a comunhão é realizada com outras igrejas locais e, dentro de cada igreja local, a comunhão é realizada através da colegialidade, pela qual todos os membros, especialmente homens e mulheres leigos, são verdadeira e efetivamente incumbidos a fazerem uso de seus dons para tornar a Igreja uma autêntica igreja

local. Em particular, a Federação das Conferências dos Bispos asiáticos (FABC) sublinha a absoluta necessidade de tornar o laicato, especialmente as mulheres, os principais agentes da missão, se a Igreja deve se tornar a Igreja, não *na*, porém *da* Ásia.

Assim, para o novo modo de missão e a maneira de se tornar igreja local, a FABC prescreve o diálogo. É importante observar que o diálogo é aqui entendido não como atividade separada, por exemplo, diálogo ecumênico e inter-religioso, mas como a *modalidade* pela qual tudo deve ser feito, na Ásia, pela e na Igreja. Por isso, diálogo não é uma substituição para a proclamação ou a evangelização, como teólogos asiáticos foram por vezes acusados de o fazer; porém, é antes a forma e o modo mais efetivo pelo qual a proclamação da Boa Nova de Deus é feita na Ásia.

A razão para esta modalidade de diálogo é a presença, na Ásia, de várias religiões vivas e ricas culturas, entre as quais estão os cristãos, conforme se mencionou acima, porém como restrita minoria, razão pela qual eles devem, mesmo no nível puramente humano, entrar em diálogo com outros crentes, numa atitude de respeito e

²⁸ Esta falta de conversão ao cristianismo não reflete negatividade na natureza da mensagem cristã, mas é o resultado das dinâmicas da própria conversão religiosa. Cf. Peter C. PHAN, “Conversion and discipleship as goals of the church’s mission” [Conversão e discipulado como objetivos da missão da Igreja], in *In our own tongues [Em nossas próprias línguas]*, p. 45-61.

amizade, para sua sobrevivência. Mas, mais do que considerações pragmáticas, esta é a doutrina teológica atual, também na Igreja Católica Romana, como diz João Paulo II, “a presença e atividade do Espírito afeta não só indivíduos, mas também a sociedade e a história, os povos, as culturas e religiões. De fato, o Espírito está na origem dos nobres ideais e empreendimentos que beneficiam a humanidade em sua jornada através da história”.²⁹ Na luz desta presença divina nas culturas e religiões dos povos, e não apenas nos indivíduos, e, em vista da natureza

sócio-histórica da existência humana, é possível dizer, como o fizeram alguns teólogos asiáticos, que os seguidores de outras religiões são salvos, não apesar delas, mas em e através delas, já que é sempre Deus que salva, e os cristãos se acrescentarão, em e através de Jesus.³⁰ Enfim, neste sentido restrito, então, as religiões são “vias de salvação”.³¹

Dado este pluralismo religioso, é simplesmente natural que o diálogo seja o modo preferido de evangelização. Como o coloca Michael Amaladoss: “Logo que al-

²⁹ João Paulo II, *Redemptoris missio* [RM], n.º 28. Para a tradução inglesa da RM, cf. William Burrows, ed., *Redemption and dialogue: reading Redemptoris mission and Dialogue and Proclamation* [Redenção e diálogo: lendo *Redemptoris mission e Dialogue and proclamation*] (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1993, p. 3-55).

³⁰ A Conferência dos Bispos Católicos da Índia, em sua resposta aos *Lineamenta* elaborados em preparação ao Sínodo Especial dos Bispos para a Ásia (1998), escreve: “... A salvação é vista como sendo canalizada a eles [seguidores de religiões não-cristãs] não apesar de, mas através de e em suas tradições socioculturais e religiosas. Não podemos, portanto, negar a priori o papel salvífico para estas religiões não-cristãs.” (Cf. PHAN, ed., *The asian synod*, 22).

³¹ A Declaração da Congregação para a Doutrina da Fé *Dominus Iesus*, n.º 22 (6 de agosto de 2000) admoesta que “seria contrário à fé considerar a Igreja como *uma via* de salvação ao lado daquelas constituídas pelas outras religiões, vistas como complementares à Igreja ou substancialmente equivalentes a ela, mesmo que isto seja dito para convergir com a Igreja ante o Reino escatológico de Deus”. As palavras operacionais são aqui “complementares” e “substancialmente equivalentes”. Obviamente, é teologicamente possível admitir que as religiões não cristãs sejam “vias de salvação” sem aceitar a perspectiva implicada nestas duas expressões. Além disso, não parece necessário afirmar, como o faz a Declaração, que, “se é verdade que os seguidores de outras religiões podem receber a graça divina, também é certo que, *falando objetivamente*, eles estão em situação gravemente deficiente em comparação com aqueles que, na Igreja, têm a plenitude dos meios de salvação” (n.º 22); já que (1) o que em última análise é importante, do ponto de vista da salvação, é que a pessoa recebe a graça divina, não importando onde e como, e (2) não torna os cristãos melhores o fato de terem “a plenitude dos meios de salvação” e de fato não tornar efetivo o uso dos mesmos. Como Agostinho observou, há aqueles que estão na Igreja mas não pertencem à Igreja, e há aqueles que estão fora da Igreja, mas pertencem a ela. De qualquer maneira, tais expressões, como as usadas pela Declaração, não são encontradas em nenhum lugar do Vaticano II.

guém já não vê mais o relacionamento do cristianismo com outras religiões como presença/ausência ou superior/inferior ou pleno/parcial, o diálogo se torna o contexto no qual a proclamação há de ter lugar. Pois, mesmo proclamando a Boa Nova com segurança, poder-se-ia fazê-lo com grande respeito pela paz de Deus que está agindo, pela paz do outro que está respondendo e pelas próprias limitações da Igreja como testemunho. É plenamente adequado, então, que os bispos asiáticos tenham caracterizado a própria evangelização como um diálogo com várias realidades asiáticas – culturas, religiões e os pobres”.³²

Também é importante notar que o diálogo como modo de ser igreja na Ásia não se refere primariamente ao intercâmbio intelectual entre experts de várias religiões, como ocorre com frequência no Ocidente. Ele envolve antes uma quádrupla presença:

a: O *diálogo da vida*, onde o povo procura viver num espírito aberto e vicinal, compartilhando de suas alegrias e tristezas, seus problemas e preocupações humanas; b: O *diálogo da ação*, no qual os cristãos e os outros colaboram para o desenvolvimento integral e a libertação do povo; c: O *diálogo do intercâmbio teológico*, onde especialistas procuram aprofundar sua compreensão de suas respectivas heranças religiosas e apreciar os valores espirituais uns dos outros; d: O *diálogo da experiência religiosa*, onde pessoas, direcionadas por suas próprias tradições religiosas, procuram suas riquezas espirituais, por exemplo, em vista da prece e da contemplação, da fé e dos caminhos da busca de Deus e do Absoluto.³³

Como formas concretas de diálogo, a FABC sugere que este diálogo tenha lugar em três áreas: diálogo com os pobres da Ásia, suas culturas e suas religiões, em resposta à maciça pobreza da Ásia, a variedade cultural e a diversidade religiosa, respectivamente.³⁴ Em outras palavras, as três tarefas essenciais para as igrejas da Ásia são

³² Michael AMALADOSS, *Making all things new: dialogue, pluralism, and evangelization in Ásia* [Tornando novas todas as coisas: diálogo, pluralismo e evangelização na Ásia] (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1990), p. 59.

³³ O Conselho Pontifício para o Diálogo Inter-religioso e a Congregação para a Evangelização dos Povos, *Dialogue and proclamation*, p. 42 (19/05/1991). O texto em inglês é acessível em William BURROWS, ed., *Redemption and dialogue*, p. 93-118. Cf. também *For all peoples* [Para todos os povos] (1997), p. 21-26.

³⁴ Cf. *For All peoples of Ásia* [Para todos os povos da Ásia] (1992), pp. 14-16; 22-23; 34-35; 107; 135; 141-43; 281-82; 307-12; 328-34; 344; *For All Peoples of Ásia* (1997), p. 196-203.

libertação, inculturação e diálogo inter-religioso.³⁵ É vital notar que, para a FABC, estas não são três atividades distintas e separadas da igreja; em vez disso, elas são três dimensões interligadas da única missão de evangelização da Igreja.³⁶ Como a sétima assembleia plenária da FABC o coloca concisamente: “Estas colocações não são tópicos separados a serem discutidos, mas aspectos de uma concepção integrada para nossa Missão de Louvor e Serviço. Precisamos sentir e agir ‘integralmente’. Quando encaramos as necessidades do século XXI, nós o fazemos com corações asiáticos, em solidariedade com os pobres e marginalizados, em união com todos os nossos irmãos e irmãs cristãos e juntando as mãos com todos os homens e mulheres da Ásia, de diversas crenças diferentes. Inculturação, diálogo, justiça e opção pelos pobres são aspectos de tudo o que fazemos”.³⁷

Uma nova forma de ser igreja e o tríplice diálogo – é esta a síntese para uma complexa e continuada teologia e práxis missionária na Ásia. A originalidade do ensinamento da FABC sobre missão não se situa em teses revolucionárias. De fato, ela contém a maioria, se não todos os principais ensinamentos missiológicos da Igreja Católica como um todo, como o sintetiza Robert Schreiter em quatro títulos: “(1) a missão é, em primeiro lugar e acima de tudo, a obra de Deus; (2) o caráter trinitário da missão de Deus; (3) a centralidade do diálogo; e (4) os múltiplos aspectos da evangelização”.³⁸ O que é novo na concepção da FABC é que ela estabelece sua teologia e práxis missionária não numa leitura prioritária da Bíblia e dos documentos da Igreja, mas numa leitura dos assim-chamados fatos, com base na luz do Evangelho e da Tradição. Este método impele os bispos asiáticos a compreenderem e assumirem a missão como “diálogo profético”,

³⁵ Como o arcebispo Oscar V. Cruz, Secretário Geral da FABC, disse na Sétima Assembleia Plenária: “O tríplice diálogo com os pobres, com as culturas e com os povos de outras religiões, visadas pela FABC como modo de evangelização, visa à libertação humana, a inculturação e o diálogo inter-religioso.” Cf *A renewed church in Asia: pastoral directions for a new decade [Uma Igreja renovada na Ásia: Diretrizes pastorais para uma nova década]*: FABC Papers, n.º 95 (FABC: 16 Caine Road, Hong Kong, 2000, p. 17).

³⁶ Para reflexões sobre a conexão entre evangelização e libertação, de acordo com a FABC, cf. Peter C. PHAN, “Human development and evangelization: the first to the sixth plenary assembly of the federation of asian bishops’ Conferences, *Studia Missionalia*, 47, 1998, p. 205-27.

³⁷ *A renewed church in Asia: a mission of love and service [Uma Igreja renovada na Ásia: uma missão de louvor e serviço]*, p. 227.

³⁸ Robert SCHREITER, “Mission for the twenty-first century: a catholic perspective,” in S. Bevans and R. Schroeder, eds., *Mission for the twenty-first century*, p. 33.

com seu tríplice componente de paz e justiça, inculturação e diálogo entre crenças.

Acima de tudo, esta teologia da missão da igreja promove uma nova espiritualidade missionária.³⁹ Antonio M. Pernia, Superior Geral da Sociedade da Palavra Divina, sugere que ela se compõe de três elementos: ausência de poder, contemplação e administração. Ausência de poder, porque, dado o *status* minoritário do cristianismo na Ásia e dada a herança colonialista e a exploração, das quais a cristandade foi, por um tempo, cúmplice, os missionários devem aproximar a missão de uma posição de ausência de poder e de humildade. Contemplação porque, dada a ênfase asiática na prece e contemplação a concepção missionária não deve ser marcada por uma frenética atividade, mas pela presença contemplativa em meio ao povo de Deus. Administração porque, dado o fato de que o cristianismo ainda permanece demasiada-

mente uma religião estrangeira na Ásia, os missionários não deveriam compartilhar a fé cristã como se eles a possuíssem, ditando, então, os termos pelos quais ela deve ser compreendida, vivida e celebrada, mas deveriam compartilhar sua fé como um dom de Deus, do qual eles não são proprietários, porém administradores.⁴⁰

Este tipo de espiritualidade missionária poderia parecer inapropriado e deficiente para aqueles para os quais a medida de sucesso da missão cristã é o número de conversões e a expansão da esfera de influência da Igreja. Mas ele tem uma tremenda vantagem para a missão na cristandade mundial porque, como o acentua Leo Kleden, ele oferece uma áurea oportunidade para os missionários “seguirem o exemplo dos primeiros discípulos de Jesus, que foram enviados de mãos vazias, mas que eram inspirados pelo Espírito do Senhor crucificado e ressurgido”.⁴¹

³⁹ Cf. Peter C. PHAN, “Crossing the borders: a spirituality for mission in our times” [Cruzando as fronteiras: uma espiritualidade para a missão em nossa época], in *In our own tongues [Em nossas próprias línguas]*, p. 130-50.

⁴⁰ Cf. Antonio PERNIA, “Mission for the twenty-first century: na SVD Perspective”, in S/Bevans and JR. Schroeder, eds., *Mission for the twenty-first century*, p. 19.

⁴¹ Leo KLEDEN, *Missio and gentes: An Asian way of mission today* [Missão e povos: um modo asiático de missão hoje], in S. BEVANS and R. SCHROEDER, *Mission for the twenty-first century*, p. 188.

Cadernos Teologia Pública: temas publicados

- Nº 1 – *Hermenêutica da tradição cristã no limiar do século XXI* – Johan Konings, SJ
- Nº 2 – *Teologia e Espiritualidade. Uma leitura Teológico-Espiritual a partir da Realidade do Movimento Ecológico e Feminista* – Maria Clara Bingemer
- Nº 3 – *A Teologia e a Origem da Universidade* – Martin N. Dreher
- Nº 4 – *No Quarentenário da Lumen Gentium* – Frei Boaventura Kloppenburg, O. F. M.
- Nº 5 – *Conceito e Missão da Teologia em Karl Rahner* – Érico João Hammes
- Nº 6 – *Teologia e Diálogo Inter-Religioso* – Cleusa Maria Andreatta
- Nº 7 – *Transformações recentes e prospectivas de futuro para a ética teológica* – José Roque Junges, SJ
- Nº 8 – *Teologia e literatura: profetismo secular em “Vidas Secas”, de Graciliano Ramos* – Carlos Ribeiro Caldas Filho
- Nº 9 – *Diálogo inter-religioso: Dos “cristãos anônimos” às teologias das religiões* – Rudolf Eduard von Sinner
- Nº 10 – *O Deus de todos os nomes e o diálogo inter-religioso* – Michael Amaladoss, SJ
- Nº 11 – *A teologia em situação de pós-modernidade* – Geraldo Luiz De Mori, SJ
- Nº 12 – *Teologia e Comunicação: reflexões sobre o tema* – Pedro Gilberto Gomes, SJ
- Nº 13 – *Teologia e Ciências Sociais* – Orivaldo Pimentel Lopes Júnior
- Nº 14 – *Teologia e Bioética* – Santiago Roldán García
- Nº 15 – *Fundamentação Teológica dos Direitos Humanos* – David Eduardo Lara Corredor
- Nº 16 – *Contextualização do Concílio Vaticano II e seu desenvolvimento* – João Batista Libânio, SJ
- Nº 17 – *Por uma Nova Razão Teológica. A Teologia na Pós-Modernidade* – Paulo Sérgio Lopes Gonçalves
- Nº 18 – *Do ter missões ao ser missionário – Contexto e texto do Decreto Ad Gentes revisitado 40 anos depois do Vaticano II* – Paulo Suess
- Nº 19 – *A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg* – 1ª parte – Manfred Zeuch
- Nº 20 – *A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg* – 2ª parte – Manfred Zeuch
- Nº 21 – *Bento XVI e Hans Küng. Contexto e perspectivas do encontro em Castel Gandolfo* – Karl-Josef Kuschel
- Nº 22 – *Terra habitável: um desafio para a teologia e a espiritualidade cristãs* – Jacques Arnould
- Nº 23 – *Da possibilidade de morte da Terra à afirmação da vida. A teologia ecológica de Jürgen Moltmann* – Paulo Sérgio Lopes Gonçalves

- Nº 24 – *O estudo teológico da religião: Uma aproximação hermenêutica* – Walter Ferreira Salles
- Nº 25 – *A historicidade da revelação e a sacramentalidade do mundo – o legado do Vaticano II* – Frei Sinivaldo S. Tavares, OFM
- N. 26 – *Um olhar Teopoético: Teologia e cinema em O Sacrifício, de Andrei Tarkovski* – Joe Marçal Gonçalves dos Santos
- N. 27 – *Música e Teologia em Johann Sebastian Bach* – Christoph Theobald
- N. 28 – *Fundamentação atual dos direitos humanos entre judeus, cristãos e muçulmanos: análises comparativas entre as religiões e problemas* – Karl-Josef Kuschel
- N. 29 – *Na fragilidade de Deus a esperança das vítimas. Um estudo da cristologia de Jon Sobrino* – Ana María Formoso
- N. 30 – *Espiritualidade e respeito à diversidade* – Juan José Tamayo-Acosta
- N. 31 – *A moral após o individualismo: a anarquia dos valores* – Paul Valadier
- N. 32 – *Ética, alteridade e transcendência* – Nilo Ribeiro Junior
- N. 33 – *Religiões mundiais e Ethos Mundial* – Hans Küng
- N. 34 – *O Deus vivo nas vozes das mulheres* – Elisabeth A. Johnson
- N. 35 – *Posição pós-metafísica & inteligência da fé: apontamentos para uma outra estética teológica* – Vitor Hugo Mendes
- N. 36 – *Conferência Episcopal de Medellín: 40 anos depois* – Joseph Comblin
- N. 37 – *Nas pegadas de Medellín: as opções de Puebla* – João Batista Libânio



Peter C. Phan, natural do Vietnã, emigrou como refugiado para os EUA juntamente com sua família, em 1975, quando sua família chegou ao Texas, como refugiada da Guerra do Vietnã. Ele obteve doutorado em Teologia pela Pontifícia Universidade Salesiana de Roma e doutorado em Filosofia pela Universidade de Londres. Iniciou sua carreira de professor de Filosofia no Colégio Dom Bosco, de Hong Kong. Nos Estados Unidos, ele lecionou na Universidade de Dallas, Texas; na Universidade Católica da América, Washington, DC; no Seminário Teológico União, NY, entre outras. Atualmente, leciona na Georgetown University de Washington, DC. E atua como padre da diocese de Dallas. Como teólogo e professor, Peter Phan tem colaborado com a Federação das Conferências Episcopais asiáticas na reflexão teológica sobre o papel das religiões não-cristãs no plano salvífico de Deus.

Entre suas principais publicações relacionadas com o presente artigo destacamos

PHAN, Peter C. *Being religious interreligiously: asian perspectives on interfaith dialogue*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2005. (Ser religioso inter-religiosamente: perspectivas asiáticas sobre o diálogo inter-fé).

_____. *Christianity with an asian face: asian american Theology in the making*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2004. (Cristianismo com rosto asiático)

_____. *Our own tongues: perspectives from Asia on mission and inculturation*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2004. (Em nossas próprias línguas: perspectivas da missão e inculturação na Ásia)