

# Leonardo Boff como teólogo protestante? Um balanço pessoal

Hermann Brandt<sup>1</sup>

**Resumo:** Este balanço pessoal relata sobre os impulsos que o autor recebeu, desde 1971, de Leonardo Boff e de sua obra. O fio vermelho da apreciação e da crítica é a pergunta se e em que sentido Leonardo Boff é um teólogo também protestante. Por isso, o artigo reflete histórico-sistematicamente sobre o significado e as implicações do conceito “protestantismo”. Perante esse pano de fundo, Leonardo Boff é visto como um católico supraconfessional e transreligioso; nesse “supra” e nesse “trans” estão incluídos também seus traços protestantes.

**Abstract:** This personal stock taking describes the stimuli the author has received since 1971 from Leonardo Boff and his work. The thread that runs through the assessment and critique is the question whether and in which sense Leonardo Boff is also a Protestant theologian. Therefore, the article reflects historically and systematically on the meaning and implications of the concept of “Protestantism”. Against this backdrop, Leonardo Boff is seen as supra-confessional and trans-religious Catholic, and the “supra” and “trans” also include his Protestant traits.

**Resumen:** Este balance personal relata sobre los impulsos que el autor recibió, desde 1971, de Leonardo Boff y de su obra. El hilo conductor de la apreciación y de la crítica es la pregunta si y en qué sentido Leonardo Boff es un teólogo también protestante. Por eso, el artículo refleja histórico-sistematicamente sobre el significado y las implicaciones del concepto “protestantismo”. Ante ese telón de fondo, Leonardo Boff es visto como un católico supraconfesional y transreligioso; en ese “supra” y en ese “trans” están incluidos también sus trazos protestantes.

---

<sup>1</sup> Prof. Dr. Hermann Brandt, nasceu em 1940, em Münster, Alemanha. Em 1969, doutorou-se em Teologia pela Universidade de Göttingen (Teologia Sistemática). Atuou como catedrático de 1971 a 1977 na então Faculdade de Teologia em São Leopoldo. Retornou para a Alemanha, onde assumiu atividades pastorais e na Igreja Evangélico-Luterana Unida da Alemanha (VELKD). Em 1990, realizou sua habilitação à livre docência na Universidade de Hamburgo (Missiologia e Ciências da Religião e Ecumene). De 1992 a 2005, atuou como professor da Universidade de Erlangen, na cadeira de Missiologia e Ciências da Religião. Atualmente reside em Erlangen como emérito.

**Palavras-chave:** Leonardo Boff, protestantismo, recepção da Teologia da Libertação na Europa

**Keywords:** Leonardo Boff, Protestantism, reception of liberation theology in Europe

**Palabras-claves:** Leonardo Boff, protestantismo, recepción de la Teología de la Liberación en Europa

## Introdução

O tema deste Simpósio intitula-se “Leonardo Boff e a teologia protestante”. Não se pergunta, portanto, pela teologia luterana ou reformada ou presbiteriana ou evangélica, nem pela teologia metodista, batista, anglicana ou episcopal. Por que não? Será por que o termo “protestantismo” está sendo entendido como um conceito que abarca todas essas teologias “confessionais” mencionadas? Ou, então, o “protestantismo” nem é um conceito tão abrangente, mas designa, pelo contrário, um fenômeno próprio? Início meu balanço pessoal com algumas reflexões sobre a característica específica do protestantismo para, a seguir, perguntar pela sua relação com a obra de Leonardo Boff, como a conheci, desde 1971, no Brasil e, a partir de 1978, na Europa.

### 1 – Que é protestantismo?

Respondo a essa pergunta com duas breves observações, sendo a primeira em relação ao contexto do emprego inicial desse termo, resultando em profundas conseqüências; e a segunda, em relação à tentativa de interpretar o protestantismo como um atual traço característico específico, que pode ou não encontrar-se nas diferentes confissões e teologias cristãs.

Em 19 de abril de 1529, aconteceu, na Segunda Dieta de Espira, o “protesto” que rendeu aos “evangélicos” a denominação “protestantes” e cunhou o conceito posterior de protestantismo<sup>2</sup>. O protesto dirigia-se con-

---

<sup>2</sup> Esse fato lembra, até hoje, o nome da “Evangelische Landeskirche der Pfalz (Protestantische Landeskirche)” [“Igreja Evangélica Territorial do Palatinado (Igreja Territorial Protestante)”]. Antigamente ela se chamava “Protestantisch-Evangelisch-Christliche Kirche der Pfalz” [Igreja Cristã Evangélica Protestante do Palatinado]. Para o que segue, cf. MARON, G. Protestation von Speyer. In: **RGG**. 3. ed. v. 5, col. 666s, onde também há literatura adicional; EPTING, K.-C. A Europa e a diáspora evangélica. As pedras angulares do protestantismo como contribuição à casa européia. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 46, n. 2, p. 101-112, 2006.

tra a intenção de decidir a questão religiosa desencadeada pela Reforma segundo o princípio da maioria, ou seja, em favor do lado católico-romano. Nessa Dieta, quem protestou foi a minoria presente, que representava 19 membros vogais (*Reichsstände*) evangélicos: cinco príncipes (Kursachsen, Hessen, Brandenburg-Ansbach, Lüneburg, Anhalt) e 14 cidades que se associaram a eles (Strassburg, Nürnberg, Ulm, Konstanz, Lindau, Memmingen, Kempten, Nördlingen, Heilbronn, Reutlingen, Isny, St. Gallen, Weissenburg, Windsheim). Essa minoria, portanto, representava – desconsiderando os mencionados príncipes – sobretudo cidades do sul da Alemanha e da Suíça. Tratava-se de uma aliança que transpunha fronteiras. Mais importante ainda é o fato de o “protesto” ter tido sua origem com pessoas leigas; os príncipes e os representantes das cidades não eram teólogos nem bispos, mas, em termos atuais, políticos. Decisivo foi, por fim, a fundamentação com a qual essa minoria dos primeiros “protestantes” argumentou, em oposição ao papa e ao imperador, contra o postulado de que, também em questões de fé, a maioria deveria decidir. Pois, literalmente

Nestes casos, que envolvem a honra de Deus e a bem-aventurança e a salvação de cada um, nós estamos comprometidos e somos devedores, pela ordem de Deus e por causa de nossas consciências, em ver nosso Senhor e Deus como único Altíssimo Rei e Senhor de todos os Senhores. No que se refere à honra de Deus e à salvação das almas, cada um precisa colocar-se perante Deus e prestar contas. Portanto, ninguém pode desculpar-se recorrendo à ação ou às decisões tomadas por uma minoria ou maioria.

Nessa fundamentação do protesto, um apelo ao direito une-se à confissão cristã do acesso direto a Deus. Aqui se torna transparente uma prática política que se baseava na responsabilidade da consciência religiosa. Ela acabou por unir os “protestantes” da Alemanha, também no sentido de ter tornado, dessa forma, o cisma confessional evidente. A Reforma se havia transformado, agora, num fator político poderoso. Não pretendo, porém, seguir com os aspectos e as consequências políticas desse protesto. Vou tentar, agora, pelo contrário, caracterizar o protestantismo, por assim dizer, de forma sistemática, como fenômeno atual.

É próprio do protestantismo a sua incapacidade (ou recusa?) de definir sua essência de uma vez por todas por intermédio de uma fórmula compromissiva. Essa característica foi perfilada em contraste a uma forma imutável de cristianismo, imposta pela autoridade, que não tolera nenhum questionamento. Os elementos essenciais do protestantismo ficam claros

quando comparados com essa figura oposta. A crítica reformatória às reivindicações de autoridade por parte da igreja tornou-se um marco inesquecível do protestantismo. Em vez de uma imposição da verdade pela igreja, passa-se a praticar a livre discussão.

Com isso está relacionada outra característica: o protestantismo rompeu com sua velha definição confessional dogmática. Ao lado de e no interior do protestantismo eclesial existe um cristianismo individual, não-dogmático e supraconfessional, que legitima sua crítica à própria igreja apoiado no objetivo fundamental da crítica de Lutero ao papado. Esse princípio da subjetividade é irrenunciável para o protestantismo. Ele fez surgir um cristianismo individual que foge a um controle total da igreja. Com isso, no entanto, torna-se necessária uma interpretação do protestantismo que abarque a totalidade da história desencadeada pela Reforma, portanto “as intenções dos reformadores e as conseqüências de sua obra, aquilo que eles *quiseram* e aquilo que – sem querê-lo ou imaginá-lo – eles *provocaram*”<sup>3</sup>.

Considerando-se sua história, tão rica em mudanças e transformações, em que reside, afinal, a continuidade do protestantismo? A resposta a essa pergunta – assim o mostraram sobretudo Ernst Troeltsch e Paul Tillich – irá evidenciar de forma mais inequívoca a particularidade do protestantismo. A diferenciação entre vétero e neoprottestantismo marca o lado histórico desse problema da continuidade. (Pois, diferentemente do catolicismo, a continuidade do protestantismo não está garantida pela autoridade eclesiástica.) Se transformamos essa diferenciação histórica numa questão de princípio, fica perceptível a “distinção entre princípio protestante e protestantismo histórico”<sup>4</sup>. Que conseqüências tem para o cristianismo atual essa distinção tão importante?

Ela evita identificar o protestantismo com apenas uma de suas fases históricas. Ela fundamenta sua continuidade com a Reforma sem ter que pagar o preço da aceitação acrítica de um sistema dogmático-eclesial. “Ela permite que se desista de concepções de continuidade *não-históricas* e que se resista a exigências de continuidade *reacionárias*”<sup>5</sup>, como, p. ex., a exi-

---

<sup>3</sup> Assim BIRKNER, Hans-Joachim. **Protestantismus im Wandel**. München, 1971. p. 406s. Cf. a minha recensão da obra em *Lutherische Rundschau*, p. 406s, 1972.

<sup>4</sup> BIRKNER, 1972, p. 75.

<sup>5</sup> BIRKNER, 1972, p. 75.

gência de imitar o veteroprotestantismo. Ela possibilita, por fim, uma opinião imparcial sobre o surgimento de um protestantismo supraconfessional.

A apresentação desses elementos característicos do protestantismo ajuda para que as pessoas não se deixem enervar em função da pergunta pelo futuro do protestantismo. Essa pergunta seria restrita demais caso se dirigisse exclusivamente à forma eclesial do protestantismo, que, em matéria de influência pública, provavelmente sempre será inferior ao catolicismo. O fato adquire, porém, outras feições quando se consideram “também o protestantismo da conduta individual e os efeitos supraconfessionais do protestantismo”<sup>6</sup>. Nesse caso, evidencia-se como se relacionam, dentro do protestantismo, igreja, teologia e piedade: teologia e vida cristã são relativamente autônomas em relação à igreja; ambas não permitem ser consideradas uma função imediata da igreja, mas reivindicam seus próprios direitos<sup>7</sup>. Em outras palavras: a relação entre igreja, teologia e espiritualidade é essencialmente uma relação tensa no protestantismo. Assim, ausência de conflito não é um ideal protestante<sup>8</sup>. O cristianismo protestante, pelo contrário, reconhece o fardo dos conflitos como uma condição de vida. O protestantismo “não pode esperar nem, quiçá, desejar que, nesse particular, ocorram mudanças”<sup>9</sup>.

Diante desse pano de fundo, apresento agora meu balanço pessoal. Pretendo descrever, a seguir, quais impulsos recebi de Leonardo Boff, em que pontos concordei com ele e a que pontos apresentei críticas. De acordo com o tema do Simpósio, uma questão de fundo orientará essa apresentação: será, porventura, Leonardo Boff – no sentido do presente esboço – um “protestante” católico, supraconfessional e transreligioso?

---

<sup>6</sup> BIRKNER, 1972, p. 106.

<sup>7</sup> Isso explica o fato de se falar, muitas vezes, de “cristianismo protestante” e, mais vezes ainda, de “teologia protestante”, mas praticamente nunca uma igreja autodesignar-se “protestante” (exceções são a autodesignação da Evangelischen Kirche der Pfalz [Igreja Evangélica do Palatinado], referida acima, na nota 2, e do ramo norte-americano da Igreja Anglicana: “Protestant Episcopal Church”).

<sup>8</sup> Olhando retrospectivamente, não considero um acaso ter apresentado minha preleção inaugural na EST, no dia 10 de novembro de 1971, sobre o tema “As tensões como uma oportunidade. A importância dos conflitos na teologia e na igreja”. *Estudos Teológicos*, Nova seqüência, ano 12, n. 1, p. 10-26, 1972.

<sup>9</sup> BIRKNER, 1972, p. 84.

## 2 – “Jesus Cristo libertador”

Em setembro de 1971, iniciei minha atividade como titular da cadeira de Teologia Sistemática na então Faculdade de Teologia. Tinha 31 anos. O primeiro livro brasileiro que comprei foi “Jesus Cristo libertador”. O que logo me chamou a atenção foi o – muitas vezes pouco considerado – subtítulo: “Ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo”<sup>10</sup>. Isso constituía para mim, que havia estudado na cidade protestante de Göttingen, onde também fizera o doutorado<sup>11</sup>, uma perspectiva familiar: a perspectiva crítica e a relação com o presente! Mas o que fui entender só gradativamente no Brasil – na época ainda reinava a ditadura militar com o seu slogan “ame-o ou deixe-o” – foi o caráter perigoso e subversivo do título “libertador”.

Em 1974, publiquei meu artigo crítico “Jesus Cristo libertador. Quanto à compreensão da ‘cristologia crítica’ em Leonardo Boff”<sup>12</sup>. Se, naquele tempo, eu já tivesse conhecido Leonardo Boff pessoalmente e tivesse tido clareza quanto às atividades desenvolvidas pelo DOPS, certamente não teria ousado – na época – escrever o seguinte sobre a relação alienação – libertação no livro de Boff:

[...] a específica situação latino-americana como motivo para uma cristologia da Libertação quase não é citada [...] Se decepciona, portanto, aquele que esperava que a sentença existencial “alienação” fosse concretizada pela problemática específica da América do Sul ou que nela se refletisse a situação atual do Brasil.<sup>13</sup>

Foi só mais tarde, com o passar do tempo, que entendi a atualidade contextual de citações aparentemente nada atuais em “Jesus Cristo liberta-

---

<sup>10</sup> BOFF, Leonardo. **Jesus Cristo libertador**: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo. Petrópolis: Vozes, 1972.

<sup>11</sup> Testemunhos representativos desse espírito protestante em Göttingen são as publicações do já citado e, na época, livre docente Hans-Joachim Birkner, bem como do meu orientador de doutorado Wolfgang Trillhaas e seu colega Ernst Wolf; TRILLHAAS, W. **Kirche in dieser Zeit**. Fragen für Aussenstehende. Hamburg, 1964; \_\_\_\_\_. **Perspektiven und Gestalten des neuzeitlichen Christentums**. Göttingen, 1975. WOLF, E. Protestantismus I. Konfessionskundlich. In: **RGG**. 3. ed. Tübingen, 1961. v. 5, col. 648-661. (Cf. também o artigo: Protestantismus III. Beurteilung vom Standpunkt des Katholizismus, de autoria de Joseph Ratzinger, na época professor em Bonn. In: **RGG**. 1961, col. 663-666.) Veja também a volumosa obra do meu antigo colega de Erlangen, LÖWENICH, W. von. **Luther und der Neuprotestantismus**. Witten, 1963.

<sup>12</sup> Em **Estudos Teológicos**. São Leopoldo, ano 14, n. 2, p. 36-55, 1974.

<sup>13</sup> BRANDT, 1974, p. 38.

dor”. Menciono apenas a “Introdução” do livro, uma extensa citação da preleção sobre cristologia do mártir luterano Dietrich Bonhoeffer<sup>14</sup>, de 1933, e – em conexão com a parábola do júízo final de Mt 25 – a referência às palavras do Grande Inquisidor, de Dostoiewski:

Em vez de dominar a consciência, vieste aprofundá-la ainda mais; em vez de cercar a liberdade dos homens, vieste alargar-lhe ainda o horizonte [...] Teu desejo era libertar os homens para o amor. Livre deve ele seguir-Te, sentir-se atraído e preso por Ti. Em vez de obedecer às duras leis do passado, deve o homem a partir de agora, com o coração livre, decidir diante de si o que é bom e o que é mau, tendo o Teu exemplo diante dos olhos.<sup>15</sup>

Em todo caso, eu havia constatado – e com isso estamos no tema deste Simpósio – que Boff, por diversas vezes, havia feito referência ao método da correlação do teólogo protestante Paul Tillich<sup>16</sup>, p. ex., na seção “Para uma cristologia da<sup>17</sup> América Latina”. Essa seção descreve cinco “primazias” que são ou deveriam ser características para uma cristologia latino-americana<sup>18</sup>. Como expressões do princípio protestante podem ser consideradas, sobretudo, a “primazia do elemento antropológico sobre o eclesiológico” e a “primazia do elemento crítico sobre o dogmático”. (O fato de Boff fazer uso do termo “papal” primazia para descrever o perfil de uma cristologia latino-americana equivale sutilmente a destituir o sumo pontífice de seu poder.)

No que se refere à relação que Leonardo Boff tinha, na época, com a teologia protestante, ocorreu-me uma contradição<sup>19</sup>: por um lado, Boff se reporta, para sua exposição do testemunho de Jesus Cristo, quase que exclusivamente a exegetas protestantes alemãs e alemães do século XX. São mais de 40 exegetas, com os quais quase sempre concorda em suas citações<sup>20</sup>. A relevância teológica do comportamento de Jesus, como Boff a

---

<sup>14</sup> Sobre isso, cf. BRANDT, H. *Widerstand und Vergebung. Lateinamerikanische Perspektiven zum Verhältnis von Religion und Macht*. In: MEHLHAUSEN, Joachim (Ed.). **Recht – Macht – Gerechtigkeit**. Gütersloh, 1998. p. 768-790.

<sup>15</sup> BOFF, 1974, p. 111s.

<sup>16</sup> BRANDT, 1974, p. 39.

<sup>17</sup> Suavizado, em edições posteriores, para “na” América Latina!

<sup>18</sup> BOFF, 1972, p. 56-61.

<sup>19</sup> Para o que segue, cf. BRANDT, 1974, p. 51-55.

<sup>20</sup> Cf. a enumeração em BRANDT, 1974, p. 51, nota 111. Seu capítulo “Onde encontramos o Cristo ressuscitado hoje?” Boff havia encerrado com uma citação extraída dos *Pensamentos* do secretário geral da ONU, Dag Hammarskjöld, um luterano sueco: BOFF, 1972, p. 242-244, cf. BRANDT, 1974, p. 44s.

desenvolve baseado na exegese histórico-crítica protestante, é vista por ele no questionamento crítico da instituição da Igreja Católica. Nesse particular, como também na citação da acusação do Grande Inquisidor, é inegável a presença de um traço protestante no sentido da introdução dessa palestra.

Por outro lado, “o protestantismo” é mencionado uma única vez, a saber, em conexão com a discussão sobre a relação entre as religiões e a Igreja Católica<sup>21</sup>. Esta deveria aprender das religiões; Boff cita: “o valor da mística da Índia, o despojamento interior no budismo, o cultivo da palavra de Deus no protestantismo, etc.”<sup>22</sup>. Só então a Igreja Católica poderá tornar-se verdadeiramente católica, isto é, universal, “pois saberá ver e acatar a realidade de Deus e de Cristo também fora de sua articulação e fora dos limites sociológicos de sua própria realidade”<sup>23</sup>.

Na época, eu havia interpretado “Jesus Cristo libertador” como expressão de uma teologia crítica e, inclusive, ousado defender a tese de que “o proprium latino-americano deste livro polêmico [...] está no seu protestantismo”<sup>24</sup>. Com isso eu tinha em vista a situação das igrejas da Reforma no Brasil, não citadas por Boff. Essas se encontravam (talvez ainda se encontrem?) no seguinte dilema: queriam diferenciar-se do catolicismo e, ao mesmo tempo, ser igrejas autóctones. Naquela época, existiam duas maneiras de livrar-se dessa aporia: a fuga para um fundamentalismo anticrítico ou a aproximação aos movimentos pentecostais acrílicos (ora, não havia ainda uma Igreja Universal do Reino de Deus<sup>25</sup>). Um padre francês, enviado para o norte do Brasil em 1962, enviou o seguinte relato para casa, baseado em suas experiências com o catolicismo popular sincretista, com os “crentes”, sobretudo das Assembléias de Deus, e com os batistas: “a única força do protestantismo no Brasil está na fraqueza do catolicismo”<sup>26</sup>. Minha per-

---

<sup>21</sup> Em relação a isso, confira, agora, a observação crítica de que há em Boff uma tendência “de pular da Igreja Católica Romana (com seu universalismo inerente) diretamente para uma espécie de ‘macroecumenismo’ das diferentes religiões”; assim SINNER, R. von. Leonardo Boff – um católico protestante. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 46, n. 1, p. (152-173) 158s., 2006.

<sup>22</sup> BOFF, 1972, p. 279.

<sup>23</sup> BOFF, 1972, p. 279.

<sup>24</sup> BRANDT, 1974, p. 54s.

<sup>25</sup> A respeito disso, cf. SCHMIDT, João Carlos. *Wohlstand, Gesundheit und Glück im Reich Gottes. Eine Studie zur Deutung der brasilianischen neupfingstlerischen Kirche Igreja Universal do Reino de Deus*. Berlin, 2007.

<sup>26</sup> GALLET, Paul (pseud.). *El Padre. Briefe eines Geistlichen aus Brasilien*. Graz, 1970. p. 168 (cursivo no original).



gunta às igrejas da Reforma era: conseguirão elas libertar-se da coação dessa aporia tentadora? Em caso negativo, deveriam elas estar cientes da possibilidade “de que no futuro a herança protestante será adotada pelos católicos progressistas. Em sua movimentada história, o protestantismo assumiria, portanto, uma nova forma, sem que as igrejas provenientes da Reforma de Lutero tivessem, contudo, reivindicado desta vez esta herança”<sup>27</sup>.

### 3 – Reações: “protestantismo” como sinônimo de heresia

No início afirmei que os conflitos pela verdade constituíam um marco essencial do protestantismo, que nele a livre discussão sobre a verdade substitui a imposição autoritária da verdade, e ainda que é próprio do protestantismo não entender nem a vida cristã nem a teologia como funções diretas da instituição eclesial. Ambas reivindicam, ao contrário, o seu direito próprio. Enquanto Boff chegou a defender ofensivamente até sua ortodoxia na calorosa discussão havida após o surgimento de “Jesus Cristo libertador”, seus oponentes o condenavam como “protestante” (“liberal”). Enquanto Boff tinha trabalhado elementos protestantes em sentido positivo, seus oponentes empregavam a palavra “protestante” como sinônimo de heresia.

Se reduzirmos a polêmica externada, na época, pelo jornalista Gustavo Corção e pelo Cardeal Vicente Scherer ao seu conteúdo objetivo, constatamos que o que havia sido rejeitado com veemência era o procedimento exegético (histórico-crítico) adotado por Boff e, com ele, a problematização “protestante” da identidade e continuidade da igreja. Boff transformara-se – assim o jornalista – em Senhor sobre as verdades eternas, “que a carne e o sangue, isto é, a América Latina, não ensinam”; Boff seria “um protestante que ainda se inculca como franciscano”. Boff – assim o cardeal – colocar-se-ia na sucessão dos protestantes liberais, entre os quais sobressai Bultmann; com sua distinção entre o Jesus histórico e o Cristo da fé, Boff

---

<sup>27</sup> BRANDT, 1974, p. 55. Eu havia enviado uma separata da versão alemã do meu artigo a Leonardo Boff. Como redator da REB, ele agradeceu pelo envio em uma breve carta de Petrópolis, RJ, de 29 de março de 1974. Minha interpretação do seu *Jesus Cristo libertador*, contudo, Boff avaliou de forma crítica e distanciada: “Um texto, uma vez publicado, está entregue às vicissitudes das múltiplas exegeses que são fruto de múltiplas leituras possíveis. Cada um interpreta e lê conforme seus olhos permitem. Sua interpretação é curiosa, ao lado de toda a minúcia das citações das páginas. Causou-me surpresa”.

estaria praticando uma teologia “fora do campo fecundo e seguro da doutrina certa e imutável [!] que vem das origens”<sup>28</sup>.

Foi realmente um motivo protestante que os importantes críticos consideraram como sendo a causa da perda dessa firme vinculação da piedade comunitária e teologia à autoridade eclesial. O controverso autor havia, sob responsabilidade própria, transportado o centro do evangelho do testemunho neotestamentário “para o nosso tempo”, não se contentando, de antemão, com a posição defendida pelo magistério.

## **4 – Olhares de longe**

Depois dos sete anos passados na EST, retornei, em 1978, para a Alemanha. Inicialmente trabalhei, mesmo ordenado como luterano, por cinco anos como pastor de uma comunidade rural reformada e, depois disso, por dez anos num centro administrativo eclesiástico luterano, no qual era responsável pelos contatos com o exterior, em especial com as escolas luteranas de formação superior nas Américas. Nessa época, escrevi minha tese de habilitação, intitulada “Gottes Gegenwart in Lateinamerika. Inkarnation als Leitmotiv der Befreiungstheologie” [“Presença de Deus na América Latina. Encarnação como motivo condutor da Teologia da Libertação”], tendo sido chamado, em 1993, como professor para a cadeira de Missão e Ciências da Religião, bem como de Teologia Ecumênica na Faculdade de Teologia da Universidade de Erlangen. A partir de então, em razão das novas atribuições, só me foi possível acompanhar os acontecimentos de longe e de forma seletiva. Ainda assim, os anos que passei no Brasil me influenciaram de maneira indelével. Em visitas regulares foi possível matar a saudade. Quais foram os impulsos que recebi de Leonardo Boff durante esse tempo de ausência do Brasil? Passo a enumerá-los cronologicamente.

### **4.1 – “Lutero entre la reforma y la liberación”**

Para mim, essa contribuição de Leonardo Boff<sup>29</sup>, publicada em 1984, representou uma excepcional releitura de Lutero a partir da Teologia da

---

<sup>28</sup> Passagens abonadoras em BRANDT, 1974, p. 52s.

<sup>29</sup> In: **Revista latinoamericana de Teologia**, n. 1, p. 83ss, 1984.

Libertação<sup>30</sup>. Referindo-se explicitamente a Lutero, Boff fundamenta a ética cristã a partir da encarnação. Em três parágrafos, Boff descreve o evangelho protestante como fator da libertação dos oprimidos: 1. O princípio protestante de Paul Tillich (!)<sup>31</sup>; 2. A recuperação do potencial libertador do evangelho; 3. A fé que recebe novas forças das obras de libertação. Diferentemente da freqüente separação entre fé e obras (também em algumas teologias “luteranas”!), Boff escreve: “Lutero nos ajuda a entender, todos, que a libertação está baseada no presente de Deus, que, a despeito de quaisquer ações por parte das pessoas, é ele quem toma a iniciativa [...] Dessa forma, ele leva as pessoas a realizarem boas obras com a máxima liberdade”. Boff explica essa tese para o seu público latino-americano recorrendo ao grande Comentário aos Gálatas, escrito por Lutero<sup>32</sup>.

Essa releitura de Lutero mostra o quanto pode tornar-se produtivo um novo contexto (como o latino-americano) para a descoberta de tesouros escondidos numa tradição diferente e antiga. Na descrição encarnatória da ação que nasce da fé, feita por Lutero, Boff descobre (com toda razão) uma lição a ser aprendida por ambos, protestantes e católicos.

#### 4.2 – “Igreja: Carisma e Poder”

Três vezes a Congregação para a Doutrina da Fé manifestou-se sobre a Teologia da Libertação: em 1984, na Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação, e em 1986, na Instrução sobre a liberdade cristã e a libertação. Em nenhuma das duas Instruções é citada uma obra de Boff ou mencionado o seu nome. Provavelmente não se queria conceder a ele essa “honra”. A Instrução referida por primeiro, especialmente crítica, apresenta as seguintes acusações à Teologia da Libertação, que sucedem numa escala

---

<sup>30</sup> Para o que segue, cf. BRANDT, Hermann. *Gottes Gegenwart in Lateinamerika*. Inkarnation als Leitmotiv der Befreiungstheologie. Hamburg, 1992. p. 189-191.

<sup>31</sup> Cf. TILLICH, P. *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung*. Stuttgart, 1962. (Gesammelte Werke, v. 7).

<sup>32</sup> Nesta obra, Lutero, ao comentar Gl 3.10, havia distinguido a *fides abstracta vel absoluta* da *fides concreta, composita seu incarnata*. A fé que apreende a justificação é a fé nua, abstrata e absoluta; e a fé que se torna operante nas obras é a fé que se “encarna” nos frutos. A fé é a divindade (*divinitas*) das obras que as preenche integralmente, da mesma forma como a divindade preencheu a humanidade em Cristo. Aqui se encontra a famosa declaração de Lutero “de que a fé com as obras se torna *um só bolo*”; veja WA 40, I, 413ss.

ascendente em direção ao clímax: marxismo, primado de uma determinada prática, exegese “racionalista”, rejeição da interpretação do magistério. Enquanto a acusação de marxismo comprovadamente não atinge o “Jesus Cristo libertador” de Boff, todas as demais acusações do Vaticano podem ser interpretadas como reflexo das “primazias” de uma cristologia latino-americana, defendidas por Boff. Como mostramos, Boff empreendeu – usando como recurso “protestante” o testemunho do Novo Testamento – libertar a figura de Jesus das amarras da tradição dogmática e emancipar a mensagem de Deus de sua ligação a uma comunidade religiosa<sup>33</sup>, diga-se, da reivindicação de validade absoluta por parte do magistério eclesiástico. Essa relativização protestante foi o elemento que se tornou insuportável para a Congregação da Fé.

Diferentemente das duas Instruções, emitidas de forma genérica, a “Notificação” de 1985 tornou-se concreta. Seu título foi: “Notificação da Congregação para a Doutrina da Fé a respeito do livro ‘Igreja. Carisma Poder. Ensaios de eclesiologia militante’”<sup>34</sup>. Essa notificação *ad personam* ou *ad librum* me confirmou, *ex negativo*, que Boff desenvolveu suas posições eclesiológicas de maneira conseqüente<sup>35</sup>. Apesar de Boff ter permanecido algum tempo em silêncio obsequioso, ele nada retratou.

Não quero abordar aqui uma série de publicações em língua alemã dos anos 1980 e 1990 nas quais avaliei a posição de Boff. Menciono apenas dois impulsos que recebi de “Igreja: Carisma e Poder”. Eles divergem das reações do Vaticano.

Na época em que ocorria uma escalada das discussões sobre “Carisma e Poder”, eu era integrante do grupo de trabalho “Igreja e judaísmo” no qual interagiam representantes das igrejas luteranas na Alemanha com rabinos. Essa interação tornou-me sensível para a pergunta: Que imagem a teologia cristã repassa sobre o judaísmo, tanto o antigo quanto o atual? Dessa forma surgiu meu artigo “O Uso do Judaísmo na Teologia da Libertação”<sup>36</sup>.

---

<sup>33</sup> Veja BOFF, 1972, p. 111.

<sup>34</sup> BOFF, Leonardo. **Igreja: Carisma e Poder**. Ensaios de eclesiologia militante. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

<sup>35</sup> Cf. BRANDT, 1992, p. 60-63.

<sup>36</sup> BRANDT, Hermann. In: DREHER, Martin. (Ed.). **Peregrinação**. Estudos em homenagem a Joachim Fischer pela passagem do seu 60º aniversário. São Leopoldo: Sinodal, 1990. p. 75-89.

Surpreendeu-me que, apesar da intensa discussão sobre a eclesiologia em “Igreja: Carisma e Poder”, a dedicatória anteposta por Boff a seu livro ficou desconsiderada. Ela reza: “Dedico este texto aos membros do grupo Justiça e Paz de Petrópolis. Tiveram que andar sozinhos e compreenderam que não basta que a Igreja exista. Ela precisa ser continuamente construída, não contra, mas apesar daqueles que a querem reduzir à antiga sinagoga”. De forma semelhante, Boff empregou a expressão “antiga sinagoga” como categoria da polêmica intra-eclesiástica na seção “A Igreja-instituição passou pela prova do poder?”<sup>37</sup>. Esse discurso sobre a antiga sinagoga não tinha em vista o judaísmo vivo, mas foi empregado como conceito de luta contra a hierarquia católica: esta passou a ser a “antiga sinagoga” (de forma semelhante também em Carlos Mesters e Gustavo Gutiérrez). Por motivos táticos, Boff, de fato, não teria tido necessidade desse “disfarce”, que não tem nada a ver com o verdadeiro judaísmo, pois ele polemizava sem nenhuma reserva contra a discrição oportunista de sua igreja em face do extermínio de milhões de judeus durante a Segunda Guerra Mundial. No mesmo contexto, ele compara o papa, em sua relação com o Colégio de Cardeais, com o secretário-geral do Partido Comunista da União Soviética! Por essa razão, o emprego polêmico intra-eclesiástico da expressão “antiga sinagoga” constituiu para mim um dos raros pontos em que coloquei uma pergunta crítica a Leonardo Boff.

Durante as décadas de 1980 e 1990, pertencia ao âmbito de minhas responsabilidades, ao lado da área “Igreja e judaísmo”, também a colaboração nos diálogos ecumênicos e sua recepção, realizados entre as igrejas luteranas – na Alemanha ou patrocinados pela Federação Luterana Mundial – e outras igrejas cristãs: a Católica Romana, a Católica Antiga (independente de Roma), a Evangélica Metodista, a Batista, a Evangélica Reformada, a Anglicana e a Menonita<sup>38</sup>. Iniciativas ecumênicas desse tipo não eram muito apreciadas por uma série de professores protestantes de teologia. Um deles disse na época: “Ecumênico é somente uma palavra gentil para sincretista”.

---

<sup>37</sup> BOFF, 1982, p. 85-97, principalmente p. 90s.

<sup>38</sup> Cf. BRANDT, Hermann (Ed.). **Kirchliches Lehren in ökumenischer Verpflichtung**. Eine Studie zur Rezeption ökumenischer Dokumente. Stuttgart, 1986, bem como BRANDT, Hermann e ROTHERMUNDT, Jörg (Eds.). **Was hat die Ökumene gebracht?** Fakten und Perspektiven, Gütersloh, 1993.

Completamente diferente manifesta-se Leonardo Boff no seu 7º capítulo de “Igreja: Carisma e Poder”: “Em favor do sincretismo: a produção da catolicidade do catolicismo”<sup>39</sup> Esse texto representou para mim um espelho bem-vindo. Com ele foi-me possível fazer frente a uma corrente que, na época, unificava na Alemanha ressentimentos anticatólicos, anti-ecumênicos, anticontextuais e anti-sincretistas. Por isso escrevi um artigo intitulado “Teologia contextual como sincretismo? O ‘novo sincretismo’ da Teologia da Libertação e a suspeita de sincretismo em relação à ecumene”<sup>40</sup>. Mas a frente polêmica, que Leonardo Boff (e também seu irmão Clodovis, além de Pedro Casaldáliga e Eduardo Hoornaert) dirigia contra Roma, eu – por assim dizer – redirecionei e dirigi contra a corrente “veteroprotestante” da Alemanha.

## **5 – Depois de 1992**

O ano de 1992, tão importante para a América Latina, foi também para mim, pessoalmente, decisivo. Fui chamado pela Universidade de Erlangen não apesar, mas – um pequeno milagre – justamente por causa de ter-me ocupado, ao longo de vários anos, com as novidades teológicas que apareciam na América Latina. Eu estava permanentemente influenciado pelas experiências marcantes na EST, pelos antigos e novos colegas e amigos no Brasil, por Pedro Casaldáliga, Carlos Mesters e Leonardo Boff. Dessa forma, Leonardo Boff chega a ter influência inclusive na política de pessoal da Faculdade Teológica da Universidade de Erlangen e do Estado da Baviera! Pois recebi meu certificado de nomeação do secretário da Educação em Munique, onde Leonardo Boff havia estudado e realizado seu doutorado (seu segundo avaliador havia sido o professor Joseph Ratzinger!). Cabia-me lecionar três disciplinas: Missiologia, Ciências da Religião e Ecumenismo. A área em que mais tive que aprender foi a das Ciências da Religião. Também aqui Leonardo Boff continuou sendo um dos meus mais importantes interlocutores.

Uma de minhas primeiras palestras como professor de Erlangen foi proferida num congresso no Instituto de Ciências da Religião da Universidade de Jena. O tema do congresso era “Religiões em sociedades com fato-

---

<sup>39</sup> BOFF, 1982, p. 145-171.

<sup>40</sup> Publicado originalmente em 1986, encontra-se agora em BRANDT, Hermann. **O encanto da missão**. São Leopoldo: Sinodal, 2006. p. 139-154.

res secularizantes”. O título da minha palestra era: “Secularização em terra alheia. A redescoberta latino-americana do encantamento do mundo”<sup>41</sup>. Iniciei com o seguinte lema: “Se a modernidade trouxe em seu bojo o desencantamento do mundo, reduzido a material de experimentação humana e de interferência da razão tecnocrática, [...] importa [hoje] recuperar o reencantamento do mundo”. Este lema é da autoria de – quem se surpreenderia? – Leonardo Boff, extraído do seu livro “Ecologia – Mundialização – Espiritualidade”<sup>42</sup>, na época, recém publicado em alemão. Minha palestra tinha por objetivo expressar a convicção de que a secularização do “Norte” de forma alguma pode sentir-se em casa na América Latina. E na seção “Para além da secularização”, fiz referência ao fenômeno do neopentecostalismo, a histórias dos Kulinas e, por duas vezes, a Leonardo Boff.

Na primeira vez, ao seu livro “Nova Evangelização. Perspectiva dos oprimidos”<sup>43</sup>. Neste, deparei-me com uma passagem que, para um protestante, provoca no mínimo alguma irritação. Boff parte, inicialmente, do Deus trinitário como o primeiro missionário, e submete a história da missão na América Latina a uma crítica incisiva. Mas, então, termina com uma apoteose do “método libertador” de Maria de Guadalupe, “a mãe de Deus de pele negra”, como essência de uma igreja ameríndia. Mas não encontrei uma só palavra crítica sobre a apropriação de Maria de Guadalupe por parte da hierarquia nem sobre como o papado a ela recorre, unicamente as seguintes frases de Boff: “Não queremos discutir os aspectos críticos do presumível acontecimento da aparição de Maria a um indígena náhuatl. Tomamos o fato assim como é vivido pelos professantes e aceito pela igreja oficial”<sup>44</sup>.

A segunda referência feita a Leonardo Boff dizia respeito ao seu já mencionado livro “Ecologia – Mundialização – Espiritualidade”. Este livro inicia com o tema do desafio ecológico e termina com uma apoteose da sexualidade: Espírito Santo e dinamismo sexual, exemplificado por meio da

---

<sup>41</sup> Publicado em 1994, encontra-se agora em: BRANDT, Hermann. **Spiritualität und Protest**. Religion und Theologie in Lateinamerika. Neudettelsau, 2005. p. 30-45. Cf. agora SCHOBERTH, W. Was Wunder. Über den Zauber der Welt und die Leibhaftigkeit des Glaubens. In: RITTER, W.; ALBRECHT, M. (Eds.). **Zeichen und Wunder**. Interdisziplinäre Zugänge. Göttingen, 2007. p. 53-65.

<sup>42</sup> BOFF, Leonardo. **Ecologia – Mundialização – Espiritualidade**: a emergência de um novo paradigma. São Paulo: Ática, 1993. Citação à p. 78.

<sup>43</sup> BOFF, Leonardo. **Nova evangelização: perspectiva dos oprimidos**. Fortaleza: Vozes, 1990.

<sup>44</sup> BOFF, 1990, p. 117.

força do *kundalini* no ioga tântrico, permitem – assim Boff – que o ser humano entre em “comunhão plena com a energia cósmica radical, com o Espírito Santo”, “numa imensa fusão cósmica”<sup>45</sup>. Avaliei essa relação como problemática do ponto de vista das Ciências da Religião. Pois, apesar dos seus aspectos sexuais, o ioga tântrico é extremamente hostil ao corpo e – dada a sua técnica de meditação quase brutal – tampouco se presta para expressar a liberdade do Espírito Santo, na qual não mais existe homem ou mulher<sup>46</sup>.

Perguntei-me se tais aspectos representam indícios de um afastamento de Leonardo Boff da secularização e de seus impulsos críticos, vigentes também no protestantismo. Como se Boff tivesse previsto tais perguntas, afirmou em relação a isso (através de uma metáfora militar raramente empregada por ele) que, com esse livro, ele havia pulado “para dentro de outra trincheira”, mas sem abandonar “a luta”<sup>47</sup>.

O livro “Igreja: Carisma e Poder” permaneceu na minha agenda também durante o tempo em que fui professor. Numa palestra apresentada na Universidade Humboldt, em Berlim, por ocasião do 9º Congresso Europeu de Teólogos, em 1996, falei sobre o tema: “Resistência e perdão. Perspectivas latino-americanas para a relação entre religião e poder”<sup>48</sup>. Aqui foram, sobretudo, os capítulos 5 e 8 da “eclesiologia militante”, com seus títulos “O poder e a instituição na Igreja podem se converter?”<sup>49</sup> e “Características da Igreja numa sociedade de classes”<sup>50</sup>, que me impressionaram. Naquela época, “poder” representava, para a esquerda teológica da Alemanha, um conceito exclusivamente negativo. As implacáveis conseqüências do poder do “Norte” se haviam tornado conhecidas, não por último em decorrência da teoria da dependência adotada pela América Latina. “Poder” tornara-se uma caracterização exclusiva dos exploradores e, por conseguinte, algo, em si, ruim. Todo poder foi estigmatizado e tabuizado. O tema do poder estava banido do discurso teológico sobre a própria identidade religiosa e cultural.

---

<sup>45</sup> BOFF, 1993, p. 172-176. Citação à p. 175.

<sup>46</sup> Cf. a esse respeito, HEMPELMANN, R. et al. (Eds.). **Panorama der neuen Religiosität**. Gütersloh, 2001. p. 133-142.

<sup>47</sup> BOFF, 1993, p. 9.

<sup>48</sup> Agora em BRANDT, 2005, p. 46-70.

<sup>49</sup> BOFF, 1982, p. 82-109.

<sup>50</sup> BOFF, 1982, p. 172-195.



Leonardo Boff, pelo contrário, viu de forma diferenciada o conceito de poder. Ele contrapôs o “poder dominação”, em especial do sistema centralista romano, ao modelo de uma “Igreja como *koinonia* de poder”. Em outras palavras: de um lado, encontra-se o domínio de um poder que redefiniu a contraposição bíblica entre igreja e mundo (cf. Lc 10.16) como sendo o domínio da hierarquia sobre a comunidade; de outro lado, encontra-se aquele poder totalmente diferente, alimentado pelo poder do Jesus humilde, pobre, fraco e servil. Não é negado, portanto, o poder como tal, mas o monopólio do poder. O que se rejeita é a apropriação do poder da *koinonia* da igreja como um todo por parte de uma elite. Busca-se, portanto, transferir o poder da elite para a comunidade, que “se considera a depositária do poder sagrado”<sup>51</sup>. O poder é uma função da comunidade e não de uma só pessoa, também não do supremo pontífice. Para mim, essa argumentação foi um exemplo de como a Teologia da Libertação, que pretensamente é unilateral e só polariza emocionalmente, pode contribuir, por sua vez, para corrigir também os reducionismos da esquerda “progressista” na antiga Europa.

O capítulo sobre o sincretismo em “Igreja: Carisma e Poder” inspirou-me ainda em outro sentido, à medida que, nos últimos anos, me dediquei em especial a temas das Ciências da Religião. Em sua defesa de um sincretismo que consiga assegurar a catolicidade da igreja, Boff vai até o limite da possibilidade de o cristianismo ser cooptado por uma religião não-cristã (“refundido”), em vez de, por seu turno, integrar em si elementos de uma outra religião. Ele diz, por exemplo, que não há dúvida de que a religião *yoruba* aceita em seu bojo elementos cristãos, mas que, por outro lado, ela nem por isso se torna cristã: “O cristianismo não converteu, foi convertido”.<sup>52</sup> Essa possibilidade, todavia, não impede que Boff veja na religião não-cristã *yoruba* um cristianismo anônimo; ela “se encontra ainda, teologicamente, no advento, na fase anterior ao evento cristão explícito”. Como teólogo, Boff, portanto, não ultrapassa o mencionado limite, já que enquadra a religião não-cristã na história salvífica universal cristã. Considerei esse enquadramento impossível do ponto de vista das Ciências da Religião. Pois, empiricamente falando, existe a possibilidade de que outras religiões modifiquem de tal forma a oferta do evangelho cristão que os objetos “pagãos” da inculturação e missão

---

<sup>51</sup> BOFF, 1982, p. 187s. Na tradução alemã, o adjetivo “sagrado” foi omitido e, com isso, retirou-se o potencial protestante dessa afirmação!

<sup>52</sup> BOFF, 1982, p. 163s.

cristãs passem a integrar o cristianismo ofertado como sujeitos – mas em sua própria religião e cultura não-cristãs.<sup>53</sup>

Para encerrar este trecho: no ano de 1997, a Faculdade de Teologia da Universidade de Basileia me havia convidado para uma palestra, que foi proferida no mesmo salão em que outrora Karl Barth havia dado suas preleções. Meu tema era: “Die Befreiungstheologie nach der Wende von 1989” [“A Teologia da Libertação após as mudanças de 1989”]<sup>54</sup>, ou seja, após a queda do muro de Berlim. Esperava-se de mim, na ocasião, que fosse algo como um precursor de Leonardo Boff, já que, algumas semanas depois de mim, ele mesmo era aguardado como palestrante. A função que me cabia era, portanto, preparar o público para a palestra de Leonardo Boff. Eu havia desenvolvido a seguinte tese na minha palestra: só temos legitimidade para falar da Teologia da Libertação *após* as mudanças de 1989, porque ela já tinha comprovado a força para a reflexão *antes* dessa data. Algumas de minhas observações e perguntas a Boff, hoje formuladas, também foram tratadas na ocasião.

## 6 – Boff e a teologia protestante

Nessa minha palestra, conscientemente pessoal, indiquei o que entendo sob protestantismo e como e onde identifiquei “aspectos protestantes” em Leonardo Boff. Nesse sentido, apresentei um estudo de caso que comprova – pelo menos em relação a minha pessoa – as impressões que ele provocou em mim como protestante. Mas tenho dúvidas sobre se aquilo que vale para mim pessoalmente também seja válido para a teologia protestante em sentido genérico. Assim como Leonardo Boff comprovadamente foi marcado pelo seu estudo em universidades alemãs e por professores alemães, é verdade que, inversamente e *mutatis mutandis*, também eu fui marcado biograficamente pela América Latina. Sem essa ultrapassagem de fronteiras lingüísticas, culturais e teológicas, dificilmente haverá uma frutificação pelo que é estranho e diferente. E existem formas de protestan-

---

<sup>53</sup> Cf. BRANDT, Hermann. **Die heilige Barbara in Brasilien**. Kulturtransfer und Synkretismus. Erlangen, 2003, p. 127-133. Cf. também BRANDT, Hermann. Zur Inkulturationsdebatte in Brasilien. **Theologische Literaturzeitung**, ano 129, p. 347-360, 2004.

<sup>54</sup> Veja BRANDT, Hermann. Die Befreiungstheologie nach der Wende von 1989. In: BRANDT, 2005, p. 115-134. Veja também, BRANDT, 2004, p. 347-359, 2004, bem como IDEM. Befreiungstheologie nach der Wende. In: **Theologische Literaturzeitung**, ano 124, n. 10, p. 228-249, 1999.

tismo que – limito-me precavidamente ao protestantismo na Alemanha – permaneceram deficitárias, ou seja, introvertidas: limitadas ao protestantismo de cultura alemã e da nação alemã. Nesse sentido, seguramente não existe Leonardo Boff sem protestantismo, mas com certeza e lamentavelmente existe um protestantismo sem Leonardo Boff.

Leonardo Boff travou muitas de suas batalhas no campo da eclesiologia. Isso o une à teologia protestante. E o fato de que agora, após abandonar o sacerdócio, trabalha como teólogo leigo aproxima-o inclusive do momento do nascimento do protestantismo, quando, em 1529, durante a Segunda Dieta de Espira, os engajados leigos evangélicos apresentaram seu protesto.

Existe, porém, uma diferença decisiva, que é o amor pela igreja. Uma tão grande identificação com a igreja, também emocional, é estranha ao protestantismo, ao contrário do que ocorre com muitos teólogos da libertação na América Latina, por mais críticos à igreja que sejam. Minha impressão é de que, para muitos representantes da Teologia da Libertação, vale o seguinte: eles amam sua Igreja Católica. Esse amor, no entanto, é crítico, não cego. Ele é assim como seguidamente ouvi no Brasil: “A igreja é uma prostituta, mas eu a amo”. Um protestante não diria “mas eu a amo”. Ele falaria do “sofrimento em relação à igreja”<sup>55</sup>. Ele certamente respeitaria a igreja, mas não a amaria, à semelhança do antigo presidente da República Federal da Alemanha, Gustav Heinemann, que, de uma maneira bem protestante, respondeu à pergunta se amava o Estado da seguinte maneira: “Eu não amo o Estado, eu amo minha mulher”.

Por isso não é de estranhar que o “Hino sobre a Santa Igreja Cristã”, de Lutero, praticamente não tenha tido acolhida no protestantismo. Ele não consta nos hinários evangélicos, apesar de ser um poema composto a partir de um texto bíblico (Ap 12). Ele inicia assim: “Eu a amo, a serva valorosa, e não consigo esquecê-la”. Ela é noiva e mãe: “Ela é a noiva, confiada ao Senhor [...] e precisa dar à luz uma linda criança, o nobre filho e Senhor de todo o mundo, de quem ela é súdita (!) [...] A mãe deve estar bem só, não obstante, Deus quer protegê-la e ser-lhe pai correto”.

Em contraposição a esse Lutero, para muitos luteranos protestantes a igreja terrena e visível (como “instituição de Deus”!) pertence ao reino da

---

55 Cf. THIELICKE, Helmut. *Leiden an der Kirche*. Hamburg, 1965.

esquerda, da lei, que, embora mereça respeito, não pode ser amada<sup>56</sup>. Aqui, a igreja verdadeira permanece invisível. A preocupação de Lutero, em seu combate, era, pelo contrário, com o aspecto visível da verdadeira igreja, como se pode depreender de suas afirmações sobre as *notae ecclesiae*<sup>57</sup>. Não é este também o caso de Leonardo Boff? Não são os diversos combates travados por Lutero e Boff a expressão de uma declaração conjunta de amor à igreja de Jesus Cristo na terra?

Não pretendo, com isso, etiquetar Leonardo Boff de “luterano” ou “protestante”. Ele não se deixa cooptar, tampouco eu pretendo cooptá-lo. Por isso respondo mais cautelosamente à pergunta dessa palestra “Leonardo Boff como teólogo protestante?”: eu o percebo – entre outras coisas – como um católico supraconfessional e – considerando uma série de afirmações posteriores – transreligioso; incluo nesse “supra” e nesse “trans” também seus traços protestantes.

## 7 – Ao final, duas vivas recordações

Independentemente de sermos greco-ortodoxos ou católico-romanos, luteranos, reformados ou protestantes, existe uma base ecumênica que é comum a todas as confissões e que as transcende: a humanidade, simples e elementar<sup>58</sup>. Falando em termos cristãos, existe o supremo hino ao amor (1Co 13). Essa humanidade faz com que todos os limites da confissão e mentalidade se tornem permeáveis. As perguntas pela identidade – católico, protestante, etc. – perdem sua importância e se diluem. Disso tratam duas experiências bem vivas.

---

<sup>56</sup> “Devo à Igreja o fato de ser cristão – ela me deu o acesso à Bíblia. Mas eu não poderia afirmar com Martin Lutero: ‘Eu a amo, a serva valorosa’. Minha relação com a Igreja assemelha-se à relação de Gustav Heinemann com o Estado. Quando lhe perguntavam sobre o seu relacionamento com este, costumava dizer que não amava o Estado, mas, sim, sua mulher. Para mim a Igreja não é, como para Lutero, uma cara e valorosa serva, nem, como para os católicos, a mãe querida, mas um problema não resolvido ao longo de toda a vida. Por isso, posso resumir minha relação com a Igreja na seguinte curta frase: Como cristão vivo por meio da Igreja, na Igreja e – sempre novamente – apesar da Igreja”. Assim se pronuncia Heinz Zahrt em sua contribuição: “Que é Igreja?”. Disponível em <[www.christ-im-dialog.de/index2.php?option](http://www.christ-im-dialog.de/index2.php?option)> Acesso em: 6 nov. 2007.

<sup>57</sup> Sobre isso, cf. BRANDT, H. Missão como marca da Igreja. In: BRANDT, 2006, p. 44-69.

<sup>58</sup> Para citar um só exemplo, cf. BOFF, Leonardo. **Os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos**. Petrópolis: Vozes, 1975.

Na primeira experiência, Leonardo Boff estava presente só em espírito. Foi nos anos 1970, em São Leopoldo. Em frente ao Morro do Espelho moravam, na época, ainda os jesuítas do Cristo Rei. Nós nos encontrávamos regularmente e discutíamos intensa e acaloradamente, com frequência também sobre a recém surgida Teologia da Libertação. Essas inesquecíveis discussões eram controversas também no sentido de que experimentávamos juntos como nossas frentes confessionais e teológicas se diluíam. Ocorriam pactos que iam além das fronteiras estabelecidas. Alguns luteranos e jesuítas argumentavam a favor, outros jesuítas e luteranos contra a Teologia da Libertação. Esses encontros eram tão amigáveis, que sempre nos alegrávamos com as reuniões seguintes. A comunicação entre o Cristo Rei e nós era livre e sem entraves, bem diferente dos contatos intraluteranos que, na época, tínhamos entre a EST e o Seminário Concórdia: difíceis e entalados. O que unia os irmãos do Cristo Rei e da EST era a base comum de uma alegre humanidade, que nos deixava todos felizes e que, de forma alguma, era afetada por nossas disputas objetivas.

A segunda experiência diz respeito pessoalmente a Leonardo Boff. Consigo datá-la com precisão: aconteceu no sábado, dia 9 de fevereiro de 1991, em Oslo, Noruega. Havia muita neve e fazia 17 graus abaixo de zero. O motivo era a defesa pública da tese de doutorado “Ekklesiogenese. Konsil og kontekst i Leonardo Boffs ekklesiologi”, apresentada pelo seu autor Kjell Nordstokke<sup>59</sup>. O local era o famoso salão no qual anualmente são entregues os prêmios Nobel da Paz. Uma argüição de doutorado como essa é pública; estavam reunidas aproximadamente 200 pessoas. Na primeira fila estava sentado Leonardo Boff, com um grosso pulôver. No palco havia dois púlpitos, um para os oponentes, outro para o candidato a doutorado. O primeiro oponente (este era eu) deveria falar duas vezes: na primeira, para apresentar o trabalho de forma “neutra”; na segunda, para avaliá-lo criticamente. O segundo oponente, que era o lamentavelmente já falecido colega sueco Per Frostin, podia limitar-se à crítica<sup>60</sup>. As “Regulations for the Doctorate and

---

<sup>59</sup> Oslo, 1990.

<sup>60</sup> O quanto a crítica entrou em minúcias mostrou o comentário de Frostin, que criticou Nordstokke por ter escrito, nas p. 222 e 223 de sua tese, o nome da mesma pessoa uma vez com “d” e outra vez, com “t”. Nordstokke conseguiu rebater essa crítica, pois se tratava de pessoas distintas, a saber, Dom Ivo Lorscheiter e o Cardeal Dom Aloísio Lorscheider!

Licentiatehip Examinations” [“Regulamentos para os Exames de Doutorado e Licenciatura”] da Faculdade Teológica da Universidade de Oslo prevêem: “The disputation shall last not more than six hours” [“A arguição não pode exceder seis horas”]. E foi exatamente assim que aconteceu, quase como na Idade Média: a arguição se estendeu das 10 horas da manhã até as 4 horas da tarde, incluída uma breve pausa para o almoço.

Pelas regras, cada pessoa do público podia fazer uso da palavra, e foi o que fez Leonardo Boff, sob os aplausos de todos os presentes, apreciando o trabalho de Nordstokke. Foi Boff que conseguiu reunir todos nós. Sem sua eclesiologia e seu conflito com o Vaticano, Nordstokke não teria escrito dessa forma a sua tese. Sem a sua Teologia da Libertação, nem Per Frostin – que se havia esforçado para que a Universidade de Lund lhe conferisse o título de doutor *honoris causa*, em 1992 – nem eu próprio teríamos sido designados como argüidores. Boff foi a pessoa, por excelência, que integrou as pessoas envolvidas em toda a arguição e que deu continuidade à noite.

À noite houve uma grande festa. Convidado de honra naturalmente era Leonardo Boff<sup>61</sup>. Música de violão e canções brasileiras. Após a janta, levantou-se o convidado de honra. Ele louvou o candidato, enalteceu as mulheres, todas elas em seus diferentes trajes regionais, elogiou a ótima comida, com as especialidades norueguesas de peixe. Então terminou seu discurso, proferido em alemão, com a frase: “Tudo é tão maravilhoso. Mas uma coisa me falta agora, após essa ceia: *ein Schnaps* – uma cachaça!” (Realmente, não tinha havido álcool durante toda a noite.) A reação dos convivas à mesa foi dupla. Inicialmente, um silêncio total; um choque! Alguns ficaram totalmente pálidos. Boff havia tocado num tabu pietista norueguês. Mas logo depois, uma entusiasmada salva de palmas, mesmo que não da parte de todos. Novamente Boff havia polarizado. Ele expressou aquilo que muitos pensavam. Ele permitiu que seu coração humano pudesse falar – livre, porque libertado e por isso mesmo tão humano.

Tradução: Uwe Wegner  
Revisão: Nelson Kilpp

---

<sup>61</sup> Nessa ocasião, Leonardo Boff me repassou as provas do seu artigo “A missão do teólogo. Subsídios de leitura e elementos para um diálogo em torno à “Instrução sobre a vocação eclesial do teólogo””, publicado em dezembro de 1990 na Revista Eclesiástica Brasileira, com a seguinte dedicatória escrita de próprio punho: “Ao colega Prof. Brandt, unidos na caminhada. Oslo 9/2/91. Leonardo Boff”.