

## Balanço e reconhecimento

**Prof. Dr. Leonardo Boff<sup>1</sup>**

**Resumo:** O artigo se constitui da reação do teólogo Leonardo Boff aos estudos realizados sobre sua teologia no Seminário Leonardo Boff e a Teologia Protestante, publicados neste número.

**Abstract:** The article consists of Leonardo Boff's response to the papers on his theology that were presented during the seminar "Leonardo Boff and Protestant Theology" and are published in this issue.

**Resumen:** El artículo está constituido por la reacción del teólogo Leonardo Boff a los estudios realizados sobre su teología, en el Seminario Leonardo Boff, y la Teología Protestante, publicados en este número.

**Palavras-chaves:** Graça, cristologia, antropologia, ethos, teologias protestante e católica

**Keywords:** grace, Christology, anthropology, ethos, Protestant and Catholic theology

**Palabras-claves:** Gracia, cristologia, antropología, ethos, teologías protestante y católica

Nos dias 12 a 16 de maio de 2008, nos espaços da Faculdades EST de São Leopoldo/RS, realizou-se um encontro que considero memorável com o título: "Seminário: Leonardo Boff e a Teologia Protestante".

Antes de qualquer avaliação, quero reconhecer o alto nível dos pesquisadores presentes, seja vindos do Brasil seja da Alemanha, que haviam se confrontado criticamente com minha produção teológica. Devo confessar que, se muitos católicos lêem meus livros, são, no entanto, os protestantes que mais os estudam.

---

<sup>1</sup> Leonardo Boff nasceu em Concórdia/SC, em 1938, neto de imigrantes italianos. Ingressou na Ordem dos Franciscanos em 1959, licenciou-se em filosofia e teologia, doutorou-se em München/Alemanha, em 1970, com a tese intitulada "A Igreja como sacramento no horizonte da experiência do mundo". Foi professor de Teologia Sistemática e Ecumênica em Petrópolis/RJ, no Instituto Teológico Franciscano, professor de Teologia e Espiritualidade em vários centros de estudo e universidades no Brasil e no exterior. Foi um dos pioneiros da conhecida Teologia da Libertação.

Não cabe aqui tomar posição face a cada um dos expositores, pois isso nos levaria longe e foi, de certa forma, feito oralmente, dentro de um espírito fraterno que não obnubilou a acribia da argumentação nem diminuiu os traços das diferenças. Devo dizer que muito aprendi dessa troca. O que tentarei fazer será uma leitura de cego que apenas percebe as questões mais relevantes.

## **1 – A permanente atualidade de Lutero**

A grande herança que Martinho Lutero nos legou é a própria Igreja Luterana, com a irradiação religiosa e cultural que promoveu pelo mundo afora, especialmente por cristãos e cristãs notáveis que fez surgir e, não em último lugar, pela alta qualidade dos estudos exegéticos, históricos e teológico-sistemáticos que enriquecem a igreja universal.

Lutero, além de ser uma figura histórica singularíssima, transformou-se num arquétipo, num “Gestalt” de um tipo de cristianismo de pura fé na graça salvadora de Jesus, cristianismo inconformado e libertário contra tudo o que cerceia a consciência e o direto acesso a Deus e à sua revelação, o que constitui sua permanente atualidade. Com plena razão declarou a Comissão Mista Católico-Luterana Internacional em maio de 1983: “Consideramos conjuntamente a Lutero como testemunha do Evangelho, mestre da fé e voz que clama para a renovação espiritual”.

Depois de mais de quinhentos anos de presença de Lutero, e por termos distância histórica que nos permite certa avaliação objetiva, devemos reconhecer as principais lições que nos legou.

Cito aleatoriamente algumas: a centralidade da fé como dom divino e resposta humana à graça; a primazia da graça sobre as obras; a palavra de Deus, acima da igreja e destinada a cada ouvinte; nunca se pode misturar negócios com religião para não ferir a soberania divina; a liberdade como a herança sagrada de Jesus que importa vivê-la e não substituí-la simplesmente pela responsabilidade; ao invés da imposição da verdade, deve-se poder discuti-la; os ministérios na igreja como serviços e não como realidades ontológicas desvinculadas da comunidade; o sacerdócio universal de todos os batizados; a vivência da profecia por Lutero exercida dentro da própria igreja; a consciência individual como última instância e sujeita apenas a Deus, sendo que nenhuma autoridade religiosa como o papa ou civil

como o imperador podem subordiná-la. Em razão disso tudo, Lutero é contado entre os ícones da história da liberdade.

A tônica dos debates vinha dentro da aura da teologia da libertação. Como é notório, esse tipo de teologia foi, desde o seu nascedouro, ecumênica e contou com a colaboração de teólogos protestantes de primeira linha como Rubem Alves, Míguez Bonino, Julio de Santa Ana, Jether Ramalho, Walter Altmann e outros. A seu tempo, a própria EST se ocupou intensivamente com essa teologia, promovendo debates internos com grande seriedade.

Anoto também o fato de que o protestantismo ofereceu uma inestimável contribuição civilizatória ao Brasil ao se estabelecer aqui a partir de meados do século XIX, vindo dos EUA e da Europa Central, trazendo os ideais de seus países, como a modernização industrial, o empreendedorismo, a democracia representativa, a importância da educação formal e o valor do indivíduo. Tal constatação representava um avanço face à tradição colonial, de cariz católico-romana, que se desfazia, mas que ainda mantinha sua influência pública. Por força da inserção social, o protestantismo encontrou aliados nos novos sujeitos históricos emergentes, ligados ao liberalismo e a uma visão progressista da realidade, o que, de certa forma, os distanciou das lutas populares.

No final dos anos 60 do século XX, vários teólogos e pastores protestantes, com aguda sensibilidade social, suscitaram a questão: pode o protestantismo apoiar os movimentos sociais populares que lutam por seus direitos e pela transformação social e levantar a bandeira da libertação a partir da fé e do evangelho? Foi nesse momento que católicos e protestantes se descobriram mutuamente e se articularam numa mesma missão evangélica comum de serviço ao povo e de sua libertação, como expressão do amor e da justificação por fé e por graça. Nasceu a aliança pela libertação integral.

Por várias vezes, nos debates, foi levantada a questão: pode Lutero reforçar essa aliança com sua teologia? Pode e muito. Mas depende da lucidez e do compromisso social das igrejas e dos cristãos. Eu pessoalmente parto do convencimento de que a Reforma, como movimento histórico, representa uma dupla revolução: religiosa e social. Não apenas contra a corrupção da igreja (religiosa), mas também contra a injustiça e a miséria (social) especialmente dos milhares de camponeses. Na Bíblia, os reformadores buscavam, por certo, a doutrina da salvação pela graça, mas também os argumentos para afirmar a dignidade e a igualdade de todos os

seres humanos, por mais marginalizados que fossem. Se o ser humano sabe pelas Escrituras que está salvo por pura graça e misericórdia de Deus, então pode se sentir despreocupado e ter as mãos livres para trabalhar pelos irmãos e pelas irmãs por pura solidariedade e por amor. Como Lutero enfatiza tão bem em sua “Da Liberdade do homem cristão”: “O cristão não vive em si mesmo, mas em Cristo e no próximo. Em Cristo pela fé e no próximo pelo amor”. O resultado dessa atitude fundamental só pode ser libertador.

Queremos agora enfatizar alguns pontos polêmicos que surgiram no debate e que ilustram a diversidade do quefazer teológico das duas confissões. Às vezes, as opiniões se opunham; em outras, se complementavam e por fim também convergiam.

## **2 – Duas sensibilidades diferentes**

Epistemólogos nos chamam a atenção de que, subjacentes às elaborações teóricas, mesmo as vindas das ciências chamadas “duras”, como física e astronomia, e, com muito mais razão, nas ciências do humano, funcionam sensibilidades específicas dos pesquisadores ou de toda uma comunidade de pensamento. No fundo, trata-se de um horizonte pré-racional que condiciona a racionalidade com as perguntas que são formuladas e consequentemente com as respostas que lhes são dadas. Junto com a razão crítica e calculatória sempre está presente também a razão sensível e a inteligência emocional e cordial que nos abrem espaços maiores de acesso ao real, sempre enigmático e cheio de virtualidades inesperadas. As sensibilidades são formas de habitar e de significar o mundo.

Entre luteranos e católicos, transcendendo diferenças doutrinárias, vigoram sensibilidades diferentes. Falo primeiro da minha.

Como teólogo católico, sinto-me inscrito na herança espiritual de São Francisco de Assis, que foi trabalhada filosófico-teologicamente pelos mestres franciscanos medievais como Alexandre de Hales, São Boaventura, Duns Scotus, João Pedro Olivi, Vital du Four e Guilherme Ockham, entre outros, dos quais me tornei assíduo freqüentador desde os meus tempos de estudante. São pensadores poderosos. Não é de se admirar que M. Heidegger e W. Pannenberg tenham elaborado suas teses acadêmicas sobre Duns Scotus. Francisco de Assis foi leigo e não padre, propôs-se, à semelhança de Lutero, a “reconstruir a igreja” (expressão por ele usada) a partir do evangelho

tomado “sem glosa” e vivido com os mais pobres dos pobres (hansenianos = leprosos). Vivenciou uma mística ligada à criação, chamando todos os seres com o doce nome de irmãos e irmãs. A partir dessa experiência espiritual, a teologia franciscana elaborou uma verdadeira *Weltanschauung* otimista e profundamente positiva da criação, procurando dar-lhe o devido embasamento teórico.

São Boaventura, na esteira de Santo Agostinho, desenhou uma arquitetônica teológica fundada no assim chamado “exemplarismo”. Todos os seres encontram em Deus ou em Cristo seu protótipo exemplar. Por isso todos são qual escada de Jacó, que nos levam sempre a Deus. Duns Scotus, mais sutil, foi mais longe: excogitou uma teologia da criação toda centrada na cristologia com dimensões cósmicas. Parte do fato revelado de que Deus é amor e que o amor é “diffusivum sui”, vale dizer, por sua própria natureza se expande e cria companheiros no amor.

Scotus formula desta forma seu pensamento: Deus quis “uma natureza não suma que pudesse dar a suma glória a Deus”. Em outras palavras, quis alguém que fora de Deus pudesse amar divinamente Deus. Para que isso fosse possível, projetou-o para ser unido a uma divina Pessoa, porque só assim poderia então dar forma divina e suprema ao amor a Deus. Essa pessoa é Jesus de Nazaré (o “sumum in entibus”). Isso sabemos *a posteriori*, a partir do fato da encarnação. Mas em Deus o que é primeiro da intenção (seu projeto de glória) é o último na execução (a encarnação). Todo o universo foi projetado para culminar em Jesus, Filho de Deus encarnado, realizando o desígnio supremo de Deus. Por isso todas as coisas – como atestam as teologias de Efésios, Colossenses e o prólogo do Evangelho de São João – foram feitas por Cristo, com Cristo e para Cristo, de sorte que Cristo é “tudo em todas as coisas” (pánta, pásin, o Christós: Cl 3.11). Todas as coisas são sacramentos de Cristo e a marca do Cristo cósmico é nelas tão indelével, que pecado algum a pode destruir totalmente.

A encarnação de Cristo, pois, pertence ao quadro da criação, excogitada para dar glória a Deus e, através do “assumptus homo” Jesus, a suprema glória. Se houver pecado, cruz, tribulação e maldade, elas apenas conferem uma modalidade determinada ao processo de encarnação, sob a forma de “carne”, de humilhação e de derrelição e, em sua expressão mais dramática, sob a forma da morte de cruz. Mas, mesmo que não houvesse essa decadência da criação, a encarnação ter-se-ia realizado, pois ela, em

seu último termo, se destina à glória da Trindade. O projeto de Deus não pode ser outro senão Deus mesmo. Por isso ele sempre será triunfador, e sua glória, vitoriosa.

Teilhard de Chardin, sob influência explícita de Duns Scotus, traduziu essa visão nos quadros de um universo em evolução. Introduz uma distinção entre o “crístico” e o “cristão”. “Crístico” é o dado objetivo, criacional, da presença do Cristo sendo gestado no interior do longo processo de evolução até irromper na figura humana de Jesus de Nazaré. O “cristão” é o dado da consciência de que o “crístico” está presente e se historicizou na figura de Jesus de Nazaré. Ao redor dessa consciência se constela o cristianismo e as igrejas cristãs. O “crístico” é, pois, mais abrangente que o “cristão”; aquele é cósmico e universal, este é particular e localizável no tempo e no espaço.

Essa verdadeira cosmovisão, de uma forma ou de outra, subjaz à minha formação teológica e me inspira certa espiritualidade cósmica que procuro formular no quadro da moderna cosmologia, com a qual estou, já há anos, em permanente diálogo. É excusado dizer que o resultado desse embasamento gera um inarredável otimismo face ao destino do ser humano e do mundo e uma postura que procura identificar a presença de Deus, do Cristo cósmico, do Espírito e da comunhão trinitária escondidos nos meandros da história, por mais dramática que se apresente.

Por outra parte, percebo que a sensibilidade luterana se estrutura de forma diferente. Falta-me um estudo mais profundo da obra do Reformador para fazer-lhe justiça nessa minha percepção. Por isso o que aqui escrevo resulta de uma observação exterior e do trato com textos de teólogos luteranos e, em geral, protestantes, a quem devo muito em minha formação, especialmente com referência à exegese. Fui aluno em München, nos anos de 1968/69, de W. Pannenberg, de von Rad e de outros professores da faculdade protestante dentro da Universidade de Munique. Posteriormente privei das conversações com muitos deles no tempo em que fui professor visitante nas faculdades de teologia protestantes em Basel (1997/1998) e de Heidelberg (2001), particularmente com um assistente competente e aberto ao diálogo ecumênico que foi Rudolf von Sinner, hoje professor de teologia sistemática e ecumênica na EST de São Leopoldo.

Vejo que Lutero, dada a sua crise pessoal e também devido às contingências eclesiásticas e políticas, no tempo, altamente conflitivas, arranca

de baixo e da situação infralapsária e dramática do ser humano. Como diz Euler Renato Westphal em seu texto: “O pecado é a contradição radical da criação de Deus. O pecado humano representa a total negação da relação com Deus, com o próximo e com a criação. Isso significa que a condição humana como pecador é destino ontológico e tragédia pessoal”.

Creio que essa frase resume bem a sensibilidade de base que preside a teologia luterana. Daí também se derivam as conseqüências de que nosso conhecimento de Deus é apenas por máscaras e que as religiões do mundo não conseguem ser caminhos salvíficos para Deus. O pecado torna Deus “abscondito”, que se faz “revelado” unicamente, sublinho o unicamente, através de Cristo. Daí a centralidade da cruz, produzida pelos seres humanos, mas também querida por Deus para ser a forma vicária e expiatória pela qual a justificação é alcançada quando o fiel se abre na total pureza da fé, sem obras, porque essas estão todas contaminadas pelo pecado. A cruz não é exterior a Deus. Ele se fez “o Deus crucificado” como supremo amor pelo qual resgata a reconciliação perdida.

Essa sensibilidade faz justiça ao mal do mundo, às tragédias que assolam a humanidade e toma com absoluta seriedade o caráter abissal da perversidade humana, revelada, por exemplo, em Auschwitz ou no extermínio das populações originárias da América Latina nos primórdios da conquista. Onde estava Deus? Por que se calou? Por que permitiu tanta iniquidade? A fé guarda nobre silêncio face ao “mysterium iniquitatis”, mas confessa que Deus não é indiferente a essa tragédia, pois a assume, a faz sua e se deixa crucificar com ela. Tão longe vai o amor de Deus, pois sua essência é amor; e face ao mal é compaixão e misericórdia.

### **3 – Limites de ambas as posições**

Ambas as posições dizem a verdade porque sua base é verdadeira. Mas nenhuma delas, no meu modo de ver, consegue dizer toda a verdade ou apresentar uma síntese que tudo integre. Há que se admitir que, na história e mesmo no processo de evolução que já possui 13,7 bilhões de anos, há tragédias. Embora inaceitáveis, elas ocorrem. O assassinato judicial do Filho de Deus é a mais incompreensível e rejeitável delas.

O limite da leitura do mundo feito no código católico-franciscano é que o mal, a dimensão *dia-bólica* e *anti-cristica* parece acidental. Não che-

ga a anular o desenho original, apenas deformá-lo. Para ela, por mais grave que seja, o mal nunca é totalmente devastador. Existe no pecador sempre algo resgatável. Isso se deriva do próprio conceito de criação. O mau só pode praticar o mal porque Deus continua a mantê-lo no ser e lhe outorga a liberdade. Essa base ontológica assegura a bondade radical da criação, mantida até na situação de inferno, caso admitamos sua existência. Sem a vontade criadora contínua de Deus (*creatio continua*), o ser voltaria ao nada de onde veio. O mal, portanto, nunca funda um absoluto e uma ruptura total com o Criador. Caso contrário, seriam impossíveis o resgate e a redenção, apenas a substituição por outro ser. É a base mínima que funda a esperança de um fim bom da criação e da não contradição de uma redenção total possível por parte de Deus.

No termo de todas as coisas, Deus vem definitivamente e toma o que é seu e o leva para o seu reino, pois para isso todos fomos criados. Não é esse, possivelmente, o sentido mais radical e escondido da encarnação do Filho de Deus? Algo da criação foi para sempre eternizado e começou a pertencer ao reino da Trindade.

Nem por isso se alivia a “pesanteur” do mal, como diria Simone Weil. É “*punctum dolens*” da posição católico-franciscana. Não nos damos suficientemente conta do mal. São Francisco intuía, de certa forma, essa limitação ao admoestar seus frades a não se fixarem demasiadamente no mal e nos flagelos da existência para não ter razões e motivos de se queixar de Deus. Em sua percepção espiritual, deu-se conta de que aqui há um paradoxo: como conciliar o Deus de bondade com a maldade do mundo e a perversidade do coração humano? Talvez seja um dos campos em que a razão se vê forçada a humildemente render-se. É um ato de razão, o reconhecimento dos limites da razão. Deus e o mundo podem ser aquilo que nós não conseguimos entender. O mal não estaria aí para ser compreendido, mas para ser combatido pelo bem. A partir da prática, e não da prédica, poder-se-ia ganhar alguma luz acerca da tragédia do mal.

O limite da posição luterana parece ser esta: de ligar o ser humano mais ao velho Adão que ao novo, Jesus Cristo. Dependemos pesadamente do Adão pecador, encontramos-nos na situação de Jó, ou de Adão e Eva expulsos do paraíso terrenal e desamparados num vale de lágrimas. O pecado significou uma verdadeira devastação na vida humana atingindo seu nível ontológico.

“Infeliz de mim! Quem me livrará deste corpo de morte?” se interroga São Paulo. E logo responde: “Graças a Deus, por Jesus Cristo nosso Senhor”(Rm 7.24-25). Eis aqui a expressão mais clara da fé libertadora bem representada por Lutero também expressa como uma verdadeira “trouvaille” teológica: “a justiça de Deus se revela no evangelho e que o justo vive da fé”(Rm 1.17).

Mas Paulo é suficientemente realista para saber que o mal continua sua obra e que é somente “na esperança que somos salvos”(Rm 8.24). A salvação já foi garantida uma vez por todas por Cristo, mas ela tem que ser ainda completada pelo Ressuscitado. Caso contrário, não continuaria conosco até o fim dos tempos e permanentemente atualizada pela ação de seu Espírito ao longo da história até a parúsia. Lutero tem sempre acentuado o caráter de promessa da graça e da salvação, portanto algo aberto para o futuro, fundando teologicamente a esperança cristã.

O Prof. Ênio Mueller, no final do encontro, suscitou de forma altamente realista e com “pathos” o lado sombrio da realidade, especialmente do sofrimento dos inocentes, e como somente uma teologia do “Deus crucificado” pode projetar alguma luz sobre essa anti-realidade, enfatizando os limites do paradigma católico-franciscano. Creio que esse caminho perseguido pela teologia luterana tem suas boas razões e, de certa forma, é inevitável. Mas devemos, por outro lado, cuidar que ele não destrua a imagem que é boa-nova de Jesus, de um Deus-Abba de infinita bondade e de amor misericordioso. A ressurreição mostrou que o Cristo possui o senhorio sobre esse lado abissal e trágico da existência no mundo e que o pecado não pode limitar a Deus, nem destruir o ser humano, apenas “aleijá-lo” duramente.

#### **4 – Cristologia e graça**

Um dos temas que sempre vinha à tona como um “ritornello” era a relação entre a cristologia e a graça, temas fundamentais nas disquisições de Lutero, como foram bem expressas pelos professores Euler Westphal, Silfredo Dalferth e de certa forma também nas elaborações de Claus Schwambach. Essa temática é central também em minha reflexão teológica.

Noto em ambas as posições uma contração extraordinária na pessoa e na gesta de Jesus. Euler Westphal o formulou de forma incisiva ao escrever “fora do raio da revelação de Jesus nós vemos Deus somente pelas costas”. A cristologia católico-franciscana não é menos cristocêntrica em

seu princípio, mas, graças à dimensão cósmica de Cristo, a alarga sobre toda a criação.

Creio podermos dizer que ambas as teologias incorrem num certo cristomonismo, quer dizer, se concentram excessivamente no “solus Christus” como se não houvesse junto a ele o Espírito e o Pai. Logicamente, a graça, como o formulou bem Dalferth, “é conferida por Cristo, recebida na comunidade que vive a diaconia no mundo”. Sem Cristo estamos sem justificação. Sem justificação estamos sem a graça. E sem a graça estamos no pecado. E estando no pecado, nos encontramos na perdição. Realmente, nessa concatenação de conceitos e processos, Cristo é tudo, pois só ele é o único e suficiente Salvador. Esse me parece o ducto axial da teologia luterana.

Em minha teologia, procurei desde o início alargar o âmbito da ação do Cristo mediante as transformações ocorridas pela ressurreição que de “sárquico”, e por isso limitado, passou a “pneumático”, e por isso ilimitado, porque assumiu as características do Espírito que enche a face da Terra. É o Cristo cósmico do conhecido ágrafo 77 do evangelho apócrifo de São Tomé. Estimo que a teologia luterana está muito ligada ao conceito sárquico de Jesus e à sua historicidade judaica. Essa limitação dificulta ver a ação do Ressuscitado no cosmo, nos processos sociais, lá onde se travam as lutas pelos bens do reino, que são a justiça, o amor, o perdão e a fraternidade.

Por isso, em minhas elaborações, particularmente nas que envolvem a compreensão da igreja e as relações com as religiões e com os processos sociais, tenho introduzido uma continuada reflexão sobre o Espírito no mundo. O Espírito chega sempre antes do missionário, pois perpassa toda a história e atua nos corações de todos os humanos.

Estou convencido de que uma teologia cristã sem uma vigorosa pneumatologia não conseguirá interpretar teologicamente o curso do mundo. Para mim é claro que a história da salvação é interna à história humana e não uma alternativa a ela. Se ela é interna e vem perpassada pelo Ressuscitado e por seu Espírito, então se impõe reconhecer que as igrejas não possuem o monopólio das mediações da graça e da salvação. Ela passa por muitos outros “sacramentos”. Em razão disso, é importante o diálogo entre todos os eventuais mediadores, no profano e no sagrado, o mútuo aprendizado e também as mútuas correções. Tudo que é sadio pode ficar doente, e a história da graça é atravessada também pela história do pecado, o que deve ser denunciado e superado.

## 5 – Como pensar o Deus cristão que é Trindade?

Um dos temas mais debatidos e para mim um dos mais caros foi o da Trindade. Trata-se do modo peculiar dos cristãos de nomear Deus. No meu modo de ver, esse tratado representa o grande desafio para o teólogo, pois aborda o mistério mais sacrossanto da fé e, ao mesmo tempo, o mais exigente em termos de correção conceptual e de articulações dos termos, pois facilmente podemos cair em heresias. É a reflexão trinitária que mostra a qualidade do teólogo e foi assim que me decidi, durante anos, a enfrentar bem ou mal esse desafio.

Procurei, na esteira de alguns teólogos que já abriram caminho nesse sentido, partir para a exploração de uma alternativa, pouco presente na tradição. Ao invés de seguir o curso já clássico dos ocidentais (a natureza divina) e dos orientais (a substância do Pai), procurei partir da Trindade mesmo como comunhão simultânea e eterna das divinas três Pessoas. Da revelação sabemos que Deus é vida, amor e comunhão.

A questão que desafia o pensamento é como pensar a unidade da Trindade e a Trindade na unidade sem subordinar as Pessoas umas às outras, sem multiplicar Deus e sem cair no triteísmo. Falar em Pessoas divinas é falar em relações substanciais. Deus, em seu mistério mais íntimo, não é a solidão do Uno, mas a comunhão dos Três de tal maneira entrelaçados que constituem um único Deus-amor, Deus-vida, Deus-comunhão.

Que categoria teológica se presta para expressar essa suprema e misteriosa realidade, de uma dialética de três termos? Escolhi a categoria oriunda dos padres gregos. Ela era utilizada, primeiramente, para elucidar a relação entre a humanidade de Jesus e sua divindade e, num sentido translato, também a relação entre Deus e sua criação. Posteriormente foi aplicada à teologia trinitária. É a categoria “pericórese”, de difícil tradução em português. O que se quer expressar com a “pericórese” é aquilo que Santo Agostinho escreveu em seu “De Trinitate”: “Cada uma das Pessoas divinas está em cada uma das outras e todas em cada uma e cada uma em todas e todas estão em todas e todas são somente um” (VI,10,20).

Euler Westphal anota com razão que Deus não é “pericórese”, pois ele é amor, cuja natureza é auto-entrega, relação e comunhão. Isso é correto. Mas a “pericórese” é um instrumento intelectual que nos permite enten-

der o jogo das relações inclusivas do amor. À força de enfatizar a comunhão, Westphal teme que a singularidade de cada Pessoa possa ser sufocada por essa comunhão. Isso, na verdade, só se daria caso a comunhão fosse posterior às Pessoas e não simultânea a elas. Na verdade, elas possuem sua irredutibilidade, pois uma não é a outra. Mas nenhuma existe sem ser para a outra, pela outra e com a outra. Deus é fontalmente comunhão e não pode ser senão comunhão. Por isso não se pode falar de sufocamento das Pessoas pela comunhão. As Pessoas são diversas, mas não diferentes (outra coisa), caso contrário cairíamos no triteísmo, pois a comunhão constitui a consubstancialidade das Pessoas. No “Eu” de cada uma está implicado sempre o “Nós” dos divinos Três.

Se essa é a Última Realidade, cuja natureza é comunhão e amor, então ela subjaz a todos e a cada um dos entes. Então, tudo o que dela se deriva por efeito da criação deve guardar alguma semelhança ou analogia com ela. Não há pecado que possa obstruir essa irradiação de caráter ôntico. Ou então não deriva da Trindade. Isso significa, traduzido nos termos da cosmologia contemporânea ou da física quântica de Bohr/Heisenberg: tudo no universo está relacionado com tudo e nada existe fora da relação. O universo não é feito da soma dos seres existentes ou virtuais, mas do conjunto das relações que todos entretêm entre si. Não há como não ver aqui uma analogia com a essência divina que é comunal e relacional.

Foi mérito das reflexões de von Sinner ter realçado as dimensões sociais do jogo pericorético nas formas da alteridade, participação, confiança e coerência, sempre no marco próprio da teologia luterana que vê nessas dimensões apenas analogias da Trindade e não reverberações de sua atuação e presença, para além do peso do pecado.

Se trabalharmos com as categorias da tradição filosófica clássica – imanência/transcendência – dificilmente encontraremos analogias satisfatórias, afora talvez aquela do amor e da comunhão, pois sendo Deus amor é no amor humano que ele se deixa encontrar com mais adequação. Tenho trabalhado, desde o meu tempo de doutorado, a categoria que considero tipicamente cristã, a da transparência. Ela realiza a “pericórese” da imanência com a transcendência. Desde que o Verbo assumiu a matéria, esta incorporou uma dimensão sacramental e se fez transparente ao Verbo. “Quem vê a mim, vê o Pai” (Jo 14.9). A encarnação, além de ser um evento salvífico, inaugura um método: encontrar Deus nas mediações que, por obscuras que

sejam, nunca deixam de conter a presença inefável de Deus. Deus é epifânico. Cabe à fé descobri-lo nas dobras da existência pessoal e social que se tornam transparentes a ele.

Por causa do zelo pela transcendência e pela majestade sacrossanta de Deus – deixar Deus ser Deus – tão presentes nas preocupações teológicas da tradição luterana, nós católico-franciscanos sentimos um vazio de símbolos no universo religioso da Igreja Luterana. A fé é demasiadamente pura, a relação com Deus é tão íntima e direta que o mundo de Deus fica como que fora ou para trás. Com isso, como notou C.G. Jung, fechamos muitas janelas da alma, pelas quais nos entraria a benevolência dos sinais e dos acenos da graça que percorre o mundo e quer ser acolhida sob todas as formas por aqueles que se abrem em fé e piedade. O déficit em símbolos e imagens reduz também a concepção do ser humano, mais espírito que corpo, mais pensamento que sensibilidade, mais idéia que coração.

## 6 – Graça, antropologia e *ethos*

Outro tema que aflorou com freqüência, particularmente nas exposições dos teólogos Valério Schaper, Silfredo Dalferth, Claus Schwambach e Hermann Brandt, é o da ética e da antropologia pensadas no horizonte problemático de nosso tempo.

Neste campo, nota-se indubitavelmente uma diferença significativa entre a postura católica e a luterana. A católica, em razão de valorizar a natureza não totalmente viciada pelo pecado, confia nos cursos e indicações dessa natureza, às vezes à custa das inspirações evangélicas, e fundamentalmente se submete com facilidade às doutrinas do magistério papal e a certas tradições fixadas pelo tempo. Ao passo que a teologia luterana da justificação em graça pela fé sem o apoio das obras tem mais espaço para a liberdade e para tomar decisões éticas orientadas pelo bom senso, pela racionalidade ilustrada e pelo diálogo intercultural.

Para Lutero, o *ethos* da graça é o amor e o serviço ao próximo (diaconia). Logicamente, é a graça que faz a pessoa boa e não as boas obras. Mas importa reconhecer que as obras boas possuem a estrutura da graça e não são apenas conseqüências da graça. Lutero distingue bem entre a “fides abstrata vel absoluta”, que é a entrega total e confiante a Deus em sua misericórdia, aquela que nos justifica, e a “fides concreta, composita seu incarnata”, que é aquela concretamente vivida no dia-a-dia, no amor e no

serviço aos irmãos e irmãs, transformadora das relações humanas. Aqui cabe a dimensão libertadora da fé na compreensão luterana. Ela não se mantém distanciada e indiferente ao que ocorre no regimento do mundo, porque este também está sujeito à soberania divina e, ao seu modo, se ordena ao reino. Aqui se verifica uma continuidade cuja origem se encontra no permanente oferecimento de graça e da justificação ao pecador e no senhorio soberano de Cristo, alcançando todos os âmbitos.

Valério Schaper soube valorizar a categoria “cuidado”, que tenho usado nas reflexões sobre ética, particularmente referida à preservação do Criado. Ela não substitui o amor, mas tira dessa palavra o desgaste cultural com que vem conotada. Ao passo que cuidado é uma forma amorosa de relacionar-se, ligada à ternura essencial e a uma interação não-dominadora nem destrutiva para com a realidade. Dalferth sublinhou, na minha concepção, o caráter de projeto infinito que é o ser humano, do qual se derivam conseqüências de grande relevância. Elas remetem à experiência agostiniana do “*cor inquietum*”, que não repousa enquanto não identificar o seu objeto adequado, Deus mesmo. Traduzido em termos teológicos: ele foi criado capaz de hospedar o Infinito. Enquanto não preencher esse vazio do tamanho de Deus, não se sente plenamente humano. Por isso a plena humanização implica a divinização do ser humano. Esta se concretizou historicamente em Jesus de Nazaré, no qual a sede infinita foi cabalmente saciada. Talvez não seja esse o sentido teológico daquilo que Paulo diz: “todas as promessas de Deus são sim em Jesus, por isso, por ele é que dizemos Amem” (2Co 1.20).

O grito infinito que sentimos dentro de nós não é outra coisa que a grande promessa de Deus que quer ser realizada ou eco de sua própria voz que nos chama para si. Naturalmente essa divinização não tem nada a ver com uma visão nietzschiana ou prometéica da cultura moderna, mas é obra da graça divina, do amor maior que se derrama nos corações e que acaba atingindo a inteira criação em processo de redenção.

## **7 – “Protestante católico”, “supraconfessional, “transreligioso”?**

O Prof. Hermann Brandt, de uma forma elegante, se colocou a pergunta: Em seu percurso de vida e de teólogo, não poderíamos considerar L. Boff um “protestante católico”? Efetivamente, no interrogatório nos espaços da Congregação da Doutrina da Fé em 1984, por ocasião do ajuizamento

de meu livro “Igreja: carisma e poder”, o então cardeal inquisidor J. Ratzinger disse exatamente isto, que eu seria antes um “protestante católico” do que um “católico protestante”. Reafirmei a ele que não considerava nenhum desdouro ser chamado de “protestante católico” desde que se reconhecesse que me considero um “católico franciscano” e menos “romano”. Tenho insistido sempre que, com a expulsão de Lutero da igreja romano-católica, se expulsou junto a profecia e a “parrhesia” e se consolidou o “cativeiro babilônico”, que caracteriza algumas atitudes do poder central do Vaticano.

Exerci como católico a liberdade de expressão e de crítica face ao autoritarismo e ao centralismo romano. Nisso me sinto em comunhão com Lutero e também companheiro de tribulação, pois ambos sentimos o peso do braço do poder religioso sobre nossas vidas e atividades.

Por outra parte, estimo ser justa a avaliação de que sou “supraconfessional”. Estimo que nenhuma confissão pode se arrogar o título de ser a única e exclusiva portadora da herança de Jesus. Acredito que em todas as igrejas que reconhecem Jesus como Salvador e Filho de Deus (fiéis aos primeiros concílios ecumênicos) se encontra a substância evangélica deixada por Jesus. Todas são igrejas de Cristo e juntas, na comunhão de umas com as outras, constituem a igreja de Deus na terra. Todas são santas e pecadoras e sujeitas à permanente conversão.

O que importa, na verdade, é o cristianismo, testemunhado por muitas comunidades e caminhos espirituais, inspirados e alimentados pela Pessoa de Jesus e por seu evangelho. Assim como não há apenas um só evangelho (como livro), mas vários, de forma semelhante há várias igrejas. Todos os evangelhos trazem Jesus ao mundo como o trazem também as igrejas.

Por fim, o Prof. Brandt considerou-me “transreligioso”. Aceito como adequada essa formulação. Desde sempre afirmo que, por trás dos sistemas religiosos, dogmáticos e canônicos, vige uma profunda experiência espiritual. Ela significa um encontro existencial com Deus como Mistério fontal e Supremo sentido pessoal. Essa experiência possui a função de fonte de águas vivas. A canalização dessas águas para a cultura e a vida cotidiana das pessoas se faz mediante doutrinas, celebrações, determinações concretas para o bem-viver. Daí surgem as religiões ou as igrejas. Elas são derivações e construções históricas. Não são realidades originárias. Cristo, nesse preciso sentido, não fundou uma igreja-instituição. Viveu e nos legou um sonho, o sonho de Deus, o reino. Gestou um movimento e criou ao redor de

si uma comunidade, cujo prolongamento nos alcança até os dias de hoje. Quem nos salva não é a religião ou a igreja. É Deus e Jesus Cristo. Por isso elas não podem se autofinalizar, mas conservar sempre seu caráter de mediação, dito no dialeto católico-romano, elas são apenas “sacramento”, vale dizer, sinais e instrumentos da salvação.

Pelo fato de dar centralidade ao espiritual sobre o religioso, posso ser chamado de “transreligioso”. O espiritual é a chama sagrada (“Füncklein” na linguagem do mestre Eckhart) que sempre arde em nosso interior, testemunhada por todos os místicos do Oriente e do Ocidente. Essa chama sagrada é a presença indefectível de Deus nas pessoas, fazendo-as continuamente suas imagens e semelhanças, mais ainda, seus filhos e filhas. Essa é nossa suprema dignidade.

Para manter vivo esse fogo interior existem as religiões e as igrejas. Se ele se apagar, mergulharemos no abismo e nos transformaremos em estrela morta.

Por fim, cabe uma palavra de agradecimento pelo título de “doutor honoris causa” que a EST me conferiu com uma “laudatio”, a um tempo humorada e bem fundada, proferida pelo Prof. Rudolf von Sinner. Sei que, mais do que a minha pessoa, foi aqui reconhecida uma causa, a causa da teologia posta a serviço do conhecimento de Deus e do amor aos outros, especialmente aos mais pobres, os primeiros do reino de Deus e os amados do Pai. Essa causa une nossas igrejas, a católico-romana e a luterana, sobrepunhando eventuais diferenças, num profundo sentido de hospitalidade e de comunhão.

Que o Espírito nunca nos falte e que continue a iluminar os caminhos da inteligência da fé e do amor a serviço de nossas comunidades eclesiais e do mundo.