

# Jesus Cristo Libertador

Quanto à compreensão da “cristologia crítica” em Leonardo Boff

Hermann Brandt

## 1.

Atualmente os debates se centralizaram no mais recente modelo teológico, a Teologia da Libertação. As suas características fundamentais pertence a reivindicação por validade exclusiva. Esta reivindicação é ainda fortalecida pela convicção de que a Teologia da Libertação é uma concepção genuína da teologia autóctone do assim chamado Terceiro Mundo (1). “Teologia da Libertação” já se transformou, também no Velho Mundo, em um chavão, como se todos soubessem o que significa este conceito.

Entretentes, porém, se discute cada vez mais sobre o que “realmente” deve ser considerado Teologia da Libertação, e isto justamente na América do Sul, reconhecida amplamente como o contexto original desta Teologia (2). É significativo que o teólogo católico Hugo Assmann, expulso do Brasil e lidimado como um dos líderes da Teologia da Libertação com o seu livro *Opresión — Liberación* (3), se viu forçado a advertir de uma usurpação inautêntica da linguagem da libertação. A larga difusão da linguagem da libertação traria consigo o perigo de seu esvaziamento; “o perigo aumenta na medida em que esta nova linguagem passa a exercer uma simples função de suplência do evidente desgaste da linguagem tradicional das igrejas” (4).

Nesse entretempo esta advertência também já se tornou atual no âmbito extrateológico e extra-eclesiástico: também a propaganda comercial já opera com os conceitos fundamentais da Teologia da Libertação (5).

A consciência da Teologia da Libertação de estar marcando época (*Epochenbewusstsein*), a insegurança, suscitada por diver-

(1) Compare como exemplo típico Joseph Comblin, “Le thème de la libération dans la pensée chrétienne latino-américaine”, em *La Revue Nouvelle*, Bruxelas, maio-junho 1972, págs. 560-574.

(2) Uma bibliografia da Teologia da Libertação, publicada no Brasil em forma de manuscrito: Fernando Montes, *Teologia da Libertação: uma contribuição da teologia latino-americana*, contém mais que cem títulos só de publicações em espanhol e em português.

(3) Montevideú, 1971.

(4) Hugo Assmann, *Implicações sócio-analíticas e ideológicas da linguagem de libertação*. Manuscrito mimeografado, sem lugar nem ano (pág. 1).

(5) Uma empresa têxtil brasileira, por exemplo, proclama os seus produtos sob o slogan “libertação da opressão”.

gências internas, quanto ao específico deste modelo teológico e o medo de uma “secularização”, de uma usurpação alienatória da linguagem da libertação — tudo isto compõe o atual quadro fenomenológico da Teologia da Libertação.

Indiscutivelmente faz parte deste quadro, desde 1972, também o livro **Jesus Cristo Libertador**, de Leonardo Boff (5). Naturalmente é possível que já esta classificação seja criticada por alguns. Pois Boff não vincula o seu “ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo” — assim o subtítulo — expressis verbis com uma análise das estruturas sociais, algo normalmente considerado imprescindível para uma Teologia da Libertação, e omite (apenas por motivos táticos?) qualquer referência a autores como Assmann, Gustavo Gutiérrez-Merino ou também Helder Câmara. Mas mesmo que se quisesse contestar, com base em um ideal purista de Teologia da Libertação, que este livro, pouco inclinado para extremismos, traz traços representativos de uma Teologia da Libertação, o grande sucesso e o extenso eco que este livro obteve no Brasil nos deveriam então, contudo, desafiar a nos informarmos sobre ele e a nos ocuparmos criticamente com ele.

## I. A relação alienação-libertação

### 2.

Se perguntarmos pelas causas da rápida difusão deste livro, podemos apresentar primeiramente razões formais: o estilo desprezencioso e simples, o esforço em tornar claro o que é comum em concepções teológicas diferentes, a ausência total de uma polêmica explícita. O livro não assume ares de escol, não conhece a obsessão por uma posição teológica própria, mas mostra o correto como se o mesmo já tivesse sido aceito em todos os lugares. O leitor, e justamente também o não-teológico, sente-se, por conseguinte, realmente informado e não doutrinado.

Mas o que faz deste livro, sob o ponto de vista do conteúdo, um produto inegável da teologia latino-americana, um acontecimento na história da teologia deste país, como também é julgado pelo lado não-católico? (7) O que é o “latino-americano” neste esboço cristológico? Estas perguntas não são estranhas ao livro. Pois “é com nossas preocupações que são só nossas e de nosso contexto sul-americano que iremos ler não só os velhos textos do Novo Testamento, mas também os mais recentes comentários escritos na Europa. Os dados serão situados dentro de outras coordenadas e serão projeta-

(6) Leonardo Boff, *Jesus Cristo Libertador: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo*. Petrópolis (Brasil) e Porto (Portugal) 1972, pág. 288. — Boff, nascido em 1938, franciscano, estudou no Brasil e também nas Universidades de Munique, Würzburg, Louvain e Oxford. Sua dissertação foi publicada na Alemanha: *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, Paderborn, 1972. Atualmente Boff é professor no Instituto Filosófico-Teológico Franciscano em Petrópolis e, entre os outros cargos, ocupa o de redator da conceituada *Revista Eclesiástica Brasileira*. Cf. Boaventura Kloppenburg, *recensão de L. Boff, O Evangelho do Cristo cósmico*, em: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 31 (março 1971), pág. 239s.

(7) Sumio Takatsu, “Jesus Cristo Libertador,” em: *Simpósio, Revista Teológica da Associação de Seminários Teológicos Evangélicos*, núm. 9 (dezembro), pág. 51.

dos dentro de um horizonte próprio. Nosso céu possui outras estrelas formando outras figuras do zodíaco, com as quais nos orientamos na aventura da fé e da vida" (8).

Uma cristologia formulada na e para a América Latina deve adotar, conseqüentemente, características próprias, e "o leitor atento as irá perceber ao longo deste livro" (9). Corresponde, portanto, à intenção do livro se perguntamos como esta promessa é cumprida. Para isto queremos primeiramente analisar mais de perto o conceito central Libertador ou, respectivamente, Libertação. É de se esperar que se torne claro até que ponto o uso corrente do conceito do Cristo Libertador e de sua missão "libertadora" surgiu do contexto especificamente latino-americano.

### 3.

Mas a específica situação latino-americana como motivo para uma cristologia da Libertação quase que não é citada. Este título de dignidade "Libertador", o resumo do testemunho neotestamentário no conceito Libertação, corresponde muito antes a afirmações generalizadas sobre a situação fundamental não só da realidade humana, mas também da cósmica. A categoria hermenêutica, introduzida sem discussão, para a essência da realidade e da existência humana tanto no seu aspecto individual como social é a categoria "alienação" (10). Nela se reúnem as experiências sempre iguais e atemporais de dor, ódio, sofrimento, dispersão, guerra, opressão, pecado e morte. Elas apontam para a desunião, a ambigüidade, a esquizofrenia (quer se evitar uma compreensão moralista do pecado) da existência humana (11). Todas estas caracterizações convergem na fórmula "alienação da condição humana". Em expressões estereotipadas fala-se através de todo o livro formalmente da alienação fundamental do homem, dos elementos alienantes da existência humana, da natureza humana, ou seja, da "condição humana" (12).

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. Atrás do uso geral do conceito alienação e de elementos alienatórios só é possível reconhecer uma concepção existencial orientada nas situações limítrofes do indivíduo e comuns a todos os homens. O cerne da natureza humana, ou seja, a sua alienação, só se revela quando se percebe atrás de todas as modificações — devido às diversas culturas, condições sociais, situações diferentes de nações e indivíduos — a condição humana em sua imutabilidade.

Em conformidade com isto, a "alienação" é a quintessência da história. Toda a multiplicidade da história é reduzida a esta fórmu-

(8) Boff, o.c., pág. 57 (no que se segue só serão indicadas as páginas).

(9) Pág. 56.

(10) Ver. p.ex., pág. 63: "Há uma alienação que pervade toda a realidade humana, individual, social e cósmica."

(11) Cf. pág. 142, 149, 172.

(12) Pág. 30, 63, 65, 72, 77, 87, 93, 121, 134, 142, 149 etc., cf. o cap. IV, "Jesus Cristo, libertador da condição humana", pág. 76ss.

la. Alienação — este é o denominador comum também das culturas e estágios civilizatórios mais diferentes (13). Eles são unidos pela condição humana, sempre e em todos os lugares igual, cuja característica essencial é a alienação, sentida doloridamente, mas inevitável, apesar de todas as tentativas de abolição.

Indubitavelmente esta simplificação da história, esta esquematização da existência humana tem as suas raízes num pensamento filosófico-existencial. Desta maneira toda a realidade pode ser reduzida a este um conceito “alienação”. Mas isto torna possível contrapor à totalidade da alienação a universalidade da libertação.

Esta relação de correspondência tem graves conseqüências para o conceito libertação. Pois não uma opressão política, social ou econômica é o correlato para libertação, mas sim alienação no sentido genérico acima apresentado. É verdade que é dito — sem referência explícita a Tillich —, que o método da correlação é indispensável para a responsabilidade da mensagem cristã: “Para compreender as respostas, é necessário que conheçamos as perguntas” (14). Mas estas perguntas não surgem da realidade brasileira por meio da análise sociológica ou da crítica ideológica, mas estas perguntas são perguntas eternas de cada existência humana, que continuam a subsistir também na era secular, que apontam, todas elas, para a alienação. A estas perguntas deve corresponder a resposta libertação. Mas com isto a resposta já está predeterminada pela pergunta.

#### 4.

Até que ponto a pergunta (alienação) predetermina a resposta (libertação), já mostra a extensão com que o “jargão” (15) da libertação é inserido no testemunho neotestamentário. A subordinação da realidade sob o conceito da alienação obriga conseqüentemente a uma subordinação semelhante da multiplicidade da cristologia neotestamentária sob o título de Libertador. Como a realidade humana só pode ser interpretada abstratamente como alienação, assim também o Evangelho deve ser entendido formalmente como “libertação total”: Cristo, o Libertador, é o fim de toda alienação.

Assim os ouvintes de Jesus entenderam a sua pregação do Reino de Deus. “Reino de Deus” significa para eles “a realização de uma esperança de superação de todas as alienações humanas, da destruição de todo o mal, seja físico, seja moral, do pecado, do ódio, da divisão, da dor e da morte” (16). O Reino de Deus anunciado por Cristo não é uma libertação limitada, não se deve restringi-lo a aspectos isolados — políticos, econômicos ou religiosos. Mas ele abrange “tudo, mundo, homem e sociedade” (17). Pois somente assim “Reino de Deus” pode significar realização da utopia do

(13) P.ex., dos povos babilônicos (epopéia de Gilgameche), dos tupis-guaranis ou dos guaranis-apaocuvans no Brasil, ou das utopias dos tempos modernos, pág. 64. Cf. também pág. 148s.

(14) Pág. 63. Cf. pág. 57s., 225s., 248, 251.

(15) Formulação de H. Assmann no seu artigo acima mencionado.

(16) Pág. 65.

(17) Pág. 68. cf. pág. 74.

coração humano, da utopia de uma total libertação da realidade humana e cósmica do pecado e de outros elementos alienantes na criação (18). Este Reino, em que não existe mais alienação, este Reino Cristo pregou e tornou presente. Por isso é possível dizer: “ele se entendeu como Libertador” (19).

Da ressurreição fala-se de uma maneira semelhante como do Reino de Deus. Na ressurreição de Jesus Cristo concretiza-se a libertação total da existência humana, anunciada na pregação de Jesus sobre o Reino de Deus, de sua alienação e principalmente também da morte (20). “A ressurreição significa a concretização do Reino de Deus na vida de Jesus” (21). Para o cristão foram, conseqüentemente, destruídos todos os elementos alienantes que tornam ambígua a vida. O princípio esperança que está no homem sempre de novo o impeliu a tentar alcançar desesperadamente por si próprio, na sua alienação, a totalidade, e se este princípio esperança é a fonte de sempre novas utopias (22), então na ressurreição de Jesus se realizou a esperança humana, a “utopia” se transformou em “topia” (23).

Quanto se confundem os contornos da cristologia neotestamentária se torna patente principalmente ali onde se quer demonstrar a sua multiplicidade. Para Marcos Jesus é “o Messias escondido e o grande Libertador ... como Libertador das forças alienadoras ele é o vencedor cósmico sobre a morte e o demônio” (24). — Em Lucas ele aparece como “o Libertador dos pobres, doentes, pecadores e marginalizados ...” (25). Lc 2, 11 diz: “Hoje nasceu-nos um Libertador, que é Cristo Senhor” (26), etc. “A missão libertadora de Cristo de todos os elementos alienatórios no homem e no mundo” (27) — constantes formulações desta espécie tornam a cristologia neotestamentária estereotipada (28). Permanece aberto até que ponto esta linguagem de libertação tem a sua origem no Novo Testamento. A impressão de que estes conceitos opostos alienação-libertação foram impostos de fora é fortalecida pela constatação de que faltam considerações exegéticas sobre o conceito neotestamentário de libertação e que a “Teologia de Libertação” paulina surpreendentemente quase que não desempenha papel algum na cristologia de libertação de Boff.

## 5.

Nós vimos: alienação é uma abreviatura para as perguntas virulentas da condição humana, e na resposta Jesus Cristo Libertador

(18) Cf. pág. 76s.

(19) Pág. 66.

(20) Cf. pág. 219.

(21) Pág. 135.

(22) Boff cita como autores Platão, Campinella, Kant, Marx, Hegel, Teilhard e Chardin. O cerne de suas utopias pode ser encontrado na utopia (sic) que é apresentada em Rom 7, 24 e Apc 21, 4. Cf. 148s.

(23) Pág. 149.

(24) Pág. 18.

(25) Lc.

(26) Pág. 191.

(27) Pág. 121.

(28) Cf., p.ex., pág. 30, 63, 65, 72, 77, 134, 142, 148, 149, 155, 176, 178.

estão resumidas e sublinhadas as respostas do Novo Testamento (29). Mas qual o motivo que está agora por detrás do conceito da libertação total? Já se apontou para a seguinte coação argumentativa: Se a alienação representa a pergunta fundamental da existência, e se “libertação” é a resposta cristã para esta pergunta, então libertação deve ser entendida com a mesma totalidade atribuída anteriormente à alienação. Mas, além disso, é possível reconhecer que se pretende com a ênfase da totalidade da libertação romper a restrição do título Libertador e do conceito libertação ao político-social.

A universalidade da missão libertadora de Cristo, relacionada com a alienação universal da existência humana, seria prejudicada se ela fosse reduzida a um aspecto parcial. Libertação no sentido de Cristo não pode ser reduzida à esfera individual e menos ainda à esfera social. Principalmente são numerosas as restrições no sentido de que Cristo não quis ser um libertador político (30). Elas devem ser entendidas como uma crítica a um conceito de libertação reduzido ao político-social. Se na história da tentação é rejeitado o messianismo político, então isto significa que se trata da libertação total da realidade em todas as dimensões (31).

Por ser metapolítica, a libertação é, como a alienação, uma categoria apolítica.

## 6.

Se já a sentença existencial alienação não estava baseada numa análise de dependências sócio-políticas, assim também o título Libertador não apresentava um relacionamento patente com as realidades contextuais. E à asseveração de que a soma do Novo Testamento é a mensagem da libertação total faltava — como vimos anteriormente — a verificação exegeticamente convincente.

Mas que significa, afinal de contas, Libertador?

O fato de ser possível encarar a perda da dimensão como alienação da existência humana, tem a sua correspondência na interpretação do evento de Cristo como “a parusia e a epifania do Libertador da condição humana na globalidade de suas relações para com Deus, para com o outro e para com o cosmos” (32). Cristo *integra* estas relações divergentes, experimentadas como opostas ou perdidas; neste sentido ele é o “mediador” e o “reconciliador” (33) ou, em outras palavras: o “integrador”.

(29) Falta uma reflexão crítica sobre o condicionamento histórico do título Libertador, por outro lado se acentua enfaticamente a necessidade de uma distância crítica aos conhecidos títulos cristológicos do Novo Testamento, e esta ênfase é fundamentada com o próprio comportamento de Jesus (cf. pág. 121, 153ss.). Não se aplica ao título Libertador o princípio: “A fé não permite a ideologização dos títulos de Jesus (pág. 249s.)!”

(30) Cf. pág. 123, 143.

(31) Cf. pág. 173s.

(32) Pág. 252, semelhante em pág. 220 e pág. 260.

(33) Cristo é “o mediador entre Deus e o homem, no sentido de realizar o desejo fundamental do homem de experimentar o Inexperimentável e Inefável numa manifestação concreta.” Cristo configura “também a conciliação dos opostos humanos. A história humana é ambígua, feita de paz e de guerra, de amor e de ódio, libertação e opressão. Cristo assumiu esta condição humana e a reconciliou... Destarte ele venceu a alienação e a cisão entre os homens com um vigor que é o vigor do ser novo revelado nele.” (!) Pág. 257.

É exatamente este o conteúdo do título Libertador, título passível de mal-entendidos. Cristo é “o conciliador dos opostos existenciais e o integrador das várias dimensões da vida humana na busca de sentido e luz para a caminhada” (34).

O parágrafo “Jesus Cristo, arquétipo da mais perfeita individualização” (35) (!) começa com a seguinte afirmação: “Um dos desejos fundamentais de todo o homem é conseguir uma crescente integração de todos os dinamismos de sua vida consciente, subconsciente e inconsciente” (36). Este desejo humano fundamental por “total integração” foi saciado em Cristo: “Ele agora vai à nossa frente como caminho, luz, símbolo e arquétipo do ser mais integrado e perfeito” (37).

## 7.

Se bem que Boff se preocupe profundamente pela correlação entre mensagem e situação (38), esta correlação permanece singularmente inânime. “Alienação” é um conceito usado para descrever toda e qualquer situação, pois ele interpreta o homem divorciado de suas condições concretas. Conseqüentemente, também a mensagem da “libertação” permanece pálida e vaga. Libertação é integração, e integração é encarada, não qualitativamente, mas aditivamente como um enriquecimento da empobrecida existência humana (39).

Neste contexto é especialmente elucidativo a única e errada referência que Boff faz a Tillich (40). Ele adota de Tillich o conceito “Gestalt” (41), baseando-se para isso na *Systematische Theologie*, 1958, págs. 98-106. Tillich fala neste trecho principalmente do “conceito do paradoxo na teologia cristã”: “A revelação do novo ser em Cristo (é) juízo e promessa.” Ela julga e supera as limitações da existência. A afirmação paradoxal de que Jesus é o Cristo, está “voltada contra os autojuízos e as expectativas do homem” (42). Mas Boff omite totalmente esta crítica fundamentada no evento de Cristo à autocompreensão humana. A figura de Cristo não contém nenhum paradoxo e, conseqüentemente, também não dá origem a uma nova realidade. Cristo concretiza o anseio do coração humano sem julgá-lo; ele é “a realização das esperanças humanas de total libertação e realização humana-divina” (43). A figura de Cristo ati-

(34) Pág. 258.

(35) Págs. 260-262.

(36) Pág. 260.

(37) 262.

(38) Cf. a afirmação programática: “É tomando consciência da correlação entre pergunta e resposta que deve arrancar uma reflexão que morda na realidade onde ela sangra.” Pág. 57s.

(39) Cristo soube colocar um “e” onde nos colocamos um “ou” e com isso conseguiu reconciliar os opostos e ser mediador dos homens e de todas as cousas. Pág. 266, cf. pág. 109.

(40) Pág. 252.

(41) Também Boff cita esta palavra em alemão.

(42) Tillich, o.c., pág. 102.

(43) O que Cristo realizou já estava “latente” “no ser e no homem”, pág. 252; lá também a citação acima apresentada.

va as forças dos homens e torna visíveis as estruturas fundamentais da realidade humana (44).

## 8.

No início havíamos perguntado, motivados pela respectiva anunciação de Boff, até que ponto a confissão “Jesus Cristo Libertador” tem a sua origem no contexto latino-americano. Esta pergunta ainda não foi respondida (45). “Alienação” é exatamente uma abstração da situação concreta, e uma “libertação” interpretada como integração perdeu o seu caráter crítico e, conseqüentemente, também o seu caráter libertador. Não é possível, portanto, falar de uma autêntica correlação entre pergunta (situação) e resposta (mensagem). A pergunta da situação é um destilado filosófico-existencialista, a resposta da mensagem está privada de poder transformador.

Mas esta não é ainda a palavra final. A libertação só se torna compreensível quando ela é relacionada antiteticamente com condições de falta de liberdade e quando esta falta de liberdade é apresentada de uma maneira bem concreta. Isto ocorre plenamente em determinados contextos, os quais nos ocuparão subseqüentemente.

## II. Jesus e a Igreja

### 9.

Leonardo Boff é católico romano. Para um leitor protestante este fato se torna especialmente evidente na conclusão eclesiológica do seu livro e na discussão exegética a respeito do testemunho dos evangelhos sobre o nascimento de Jesus. Analisaremos mais detalhadamente estas duas temáticas.

#### a)

A tese eclesiológica de Boff, pouco surpreendente, se sedimentou no título de um de seus parágrafos: “O cristianismo católico como a articulação institucionalmente mais perfeita do cristianismo” (46). A Igreja Católica Apostólica Romana concretiza potencialmente o Reino de Deus. Sua estreita relação com Jesus Cristo jamais foi interrompida (47). Nela se encontra a totalidade dos meios de salvação (48).

(44) Pág. 252s., mas cf. pág. 248. J. B. Libânio fala em sua recensão da grande influência do material ideativo existencialista: “O leitor... sente de fato a forte marca de um pensamento personalista, existencialista, transcendental na maneira de tratar o problema de Cristo, haurido nas fontes filosófico-teológicas da Europa Central” em: *Convergência*, ano 5, julho 1972, núm. 47, pág. 97-100, a citação pág. 99.

(45) No capítulo XIII (“Como vamos chamar Jesus Cristo hoje?”) fala-se, é verdade, dos “elementos de uma cristologia em linguagem secular” (pág. 245ss.), mas é discutível se esta “secularidade” deve ser compreendida como a realidade latino-americana. Em direção semelhante aponta também a crítica que afirma que Boff se cala quanto a um dos problemas cristológicos mais candentes na América Latina: a repressão massiva da figura de Cristo pelo culto aos santos e pelas novas religiões sincréticas: cf. Carlos Mesters, “Em defesa de Jesus Cristo Libertador”, em: *Vozes*, ano 66, vol. 66 (setembro 1972), pág. 571-574, ali pág. 574.

(46) Pág. 277ss.

(47) Cf. pág. 278.

(48) Pág. 279.



As outras religiões (entre elas o protestantismo) são “deficientes” em relação a “a” Igreja. Todas elas concretizam de “alguma” forma mais débil a Igreja de Cristo. “Nesse sentido não existem religiões naturais” (49). Mas existem graus diferentes de aproximação à Igreja Romana (50).

É possível distinguir três graus da presença de Cristo. Primeiro: Cristo está presente em todos aqueles que lutam pelo bem, pela justiça, pelo amor e pela solidariedade entre os homens. Esta é “a presença de Cristo nos cristãos anônimos e latentes” (51). Segundo: O Ressurreto está presente em todos os cristãos sinceros, mesmo naqueles que não estão em comunhão plena com a Igreja Católica (52). Aqui — nos “cristãos explícitos e patentes” — Cristo está presente de “forma mais profunda” (53). Mas “o maior grau de concreção histórica” a presença de Cristo atinge no terceiro grau, na “Igreja Católica, o sacramento primordial da presença do Senhor” (54). A fundamentação desta asseveração está, naturalmente, na eucaristia: “na eucaristia o Senhor ressuscitado adquire o máximo grau de densidade e de presença” (55).

Mas estas afirmações, plenamente ortodoxas, não são feitas sem uma silenciosa reserva. A conceituação da Igreja Católica como a mais excelente articulação institucional do cristianismo traz implícita a necessidade de se deixar criticar continuamente por Jesus Cristo e de estar também consciente de estar “ainda longe da casa paterna” (56).

Mas ainda mais notável é a “conclusão” que se segue à acima mencionada exposição da presença tríplice de Cristo. Ela se apresenta intitulada pela sentença “O orgulho da taça está na bebida, sua humildade no servir” — uma citação de *Pensamentos* de Dag Hammarskjöld (57). Segundo Boff, as igrejas (!) estariam correndo o perigo de substituir a Cristo ao invés de representá-lo.

“Em vez de levarem os homens a Cristo, atraem-nos somente para si mesmas” (58). A esta tendência de auto-ratificação eclesialística contrapõem-se novamente as palavras de Hammarskjöld. “Você não é o óleo, não é o ar — simplesmente o ponto de combustão, o ponto de clarão onde nasce a luz. — Você é apenas a lente no jato de luz. Você pode apenas receber, dar, e possuir a luz como o faz a lente. Se você procurar a si próprio e ‘os seus direitos’, impede o óleo e o ar de se encontrarem na chama, você rouba a transparência da lente. — A santidade, seja para ser luz ou para ser refletida na luz, deve-se apagar para que possa nascer, deve-se apagar para que se possa concentrar e ser espalhada” (59).

(49) Pág. 278.

(50) Este assunto é abordado no capítulo “Onde encontramos o Cristo ressuscitado hoje?” pág. 233ss.). Já nesta pergunta está implícito um interesse eclesiológico.

(51) Pág. 237ss.

(52) Cf. pág. 240.

(53) Pág. 238.

(54) Pág. 240ss.

(55) Pág. 241, cf. ainda como resumo deste esquema de três graus a surpreendente formulação: “O Senhor transfigurado está presente nos homens, nos cristãos e nos católicos” (pág. 242).

(56) Pág. 278s.

(57) Em Boff pág. 242.

(58) Pág. 242.

(59) Em Boff pág. 243.

Como se deve compreender o fato de que Boff apresente estas sentenças como conclusão de sua correta eclesiologia católica? Pois há uma clara tensão entre elas e a última (60). Tem esta conclusão a tarefa de neutralizar as afirmações precedentes? Se a resposta para esta pergunta for positiva, o porquê disto?

b)

Atrás dos relatos neotestamentários sobre o nascimento de Jesus a exegese crítica católica (61) reconhece os seguintes fatos históricos: 1. Noivado de Maria com José; 2. A descendência davídica de Jesus através da descendência de José; 3. O nome "Jesus"; 4. O nascimento de Jesus da Virgem Maria; 5. Nazaré como residência de Jesus (62). Naturalmente a discussão tem como ponto central o domínio exegetico do dogma de Maria, respectivamente, do nascimento virginal.

José, descendente de Davi, dando o nome a Jesus (Mt 1, 18-25), torna-se juridicamente seu pai e com isto o insere em sua genealogia davídica. Assim Jesus é filho de Davi através de José e também o Messias. Desta forma realiza-se também a profecia de Isaías que o Messias nasceria de uma virgem (Is 7, 14) (63). Mas Boff não pára aqui. Reportando-se à exegese, ele erige um muro entre a catequese tradicional e a perspectiva teológica dos evangelistas.

Os tradicionalistas insistem na virgindade biológica de Maria ("antes, durante e após o parto") como que em um miraculoso *brutum factum*. Para os evangelistas "a virgindade pessoal de Maria é secundária" (64). A concepção de Jesus por obra e força do Espírito Santo não quer tanto explicar o processo biológico da concepção, mas antes relacionar Jesus com outras figuras libertadoras do Antigo Testamento que, pela força do Espírito Santo, foram também instituídas em sua função. Para os evangelistas e todo o Novo Testamento o milagre biológico serve, portanto, de motivo para a reflexão teológica: para os evangelistas Cristo está no centro e a virgindade de Maria está em função disto (65). Por isso (!) o Novo Testamento só concede duas vezes o aposto virgem a Maria: Lc 1, 27 e Mt 1, 23 (66).

Esta breve exposição deve ter elucidado como Boff, baseado no interesse teológico dos evangelistas, procura deixar para trás as afirmações convencionais da dogmática católica. Ele apresenta muita cautela neste processo e, de quando em quando, a conciliação entre o dogma vigente e a consciência exegetica se revela embaraçosa (67). Mas ainda assim todo o debate se encontra sob o título "O processo cristológico continua. Os relatos da infância de Jesus:

(60) Quanto à interpretação do diário de Hammarsköld, compare principalmente o artigo de Rolf Schäfer, "Glaube und Werk" em: *ZThK* 67 (1970), pág. 348ss.

(61) Neste contexto feita qualquer alusão à exegese protestante, normalmente muito mencionada por Boff (v. abaixo).

(62) Pág. 178, cf. pág. 190.

(63) Pág. 180s.

(64) Pág. 183.

(65) Pág. 183s. A afirmação de que Jesus é vero homem e vero Deus também pode ser expressa em outra passagem sem nenhuma referência ao nascimento virginal, cf. pág. 213s.

(66) Pág. 183.

(67) É verdade que ele fala, por exemplo, das irmãs e dos irmãos de Jesus — mas em aspas: "irmãs", "irmãos" (pág. 194).

Teologia ou história?" (68) Já esta pergunta provocou um violento protesto do qual falaremos ainda subseqüentemente.

Mas em todos os casos a discussão da proto-história revela aquele cauteloso distanciamento do dogma, distanciamento este que já fora sensível nas explanações eclesiológicas. Analisemos ainda esta provisória impressão baseados na maneira com que Boff se reporta ao magistério oficial da Igreja Católica.

c)

A voz do magistério oficial da Igreja soa raramente. Aparentemente Boff só se lembra dele quando se atreveu a avançar demasiadamente.

Boff fala, por exemplo, na conclusão da discussão sobre os relatos do nascimento, da possibilidade de que um leitor sem maior intimidade com as técnicas exegéticas da exegese católica atual tenha a impressão de que os evangelistas são apresentados como falsificadores, e reaja, conseqüentemente, com alegria frente a uma exegese diferenciadora. — Numa passagem tão delicada como esta Boff recorre ao magistério eclesiástico para legitimar o seu procedimento exegético e para abafar o rompimento de afetos fundamentalistas: Em *Dei Verbum* núm. 12 se exige expressamente que a interpretação da Bíblia deve levar em conta especialmente o gênero literário dos textos (69).

Um outro exemplo para a função protetória do magistério oficial encontramos na discussão sobre o símbolo de Calcedônia (70). Após a fundamentação do caráter irreformável e definitivo deste dogma cristológico, Boff fala sobre os limites da interpretação cristológica de Calcedônia, especialmente visíveis nos termos natureza e pessoa. A fórmula de Calcedônia não toma em conta a evolução em Cristo testemunhada pelos evangelhos, nem se apercebe das conseqüências da ressurreição. Além disso, esta fórmula carece de uma perspectiva universal e cósmica, pois "a encarnação não atinge apenas Jesus de Nazaré mas toda a humanidade". — Também aqui Boff corrobora a intenção de sua crítica ao dogma com o magistério oficial: *Gaudium et Spes* (22/265) relacionou a encarnação a todo homem (71).

Todas estas observações ainda são preliminares. Nós nos aproximamos do cerne efetivo do livro quando perguntamos pela maneira como ele apresenta a figura de Jesus. A partir disto também reconheceremos uma conexão interna das observações feitas até agora.

(68) Pág. 173ss. C. Mesters critica a pormenorizada exposição da problemática exegética e dogmática do nascimento virginal feita por Boff, pois seria questionável se esta pergunta já existe entre o povo: cf. C. Mesters o.c. (v. acima, nota 43), pág. 573. Semelhantemente E. B. (= Estêvão Bettencourt) em sua recensão em: *Pergunte e responderemos*, ano 13, núm. 152 (agosto 1972), pág. 385-388: Boff criaria em seu livro problemas adicionais, em vez de fortalecer a sadia visão cristã (pág. 388).

(69) Pág. 190.

(70) Pág. 204ss.

(71) Pág. 209. Mesters procura fundamentar a ortodoxia de Boff com o mero fato de Boff citar freqüentemente textos de pais da Igreja e de concílios (Mesters apresenta aproximadamente 20 passagens; cf. o.c. (nota 43), pág. 573. Bettencourt se aproxima mais dos fatos quando ele caracteriza o livro de Boff como geralmente ambíguo: "Ambíguas são as posições de Leonardo Boff, porque tanto podem ser entendidas em sentido católico como em sentido liberal e racionalista..."; cf. E. Bettencourt, o.c. (nota 66), pág. 387.

O vago formalismo com que se descreve o Libertador desaparece logo que Boff principia com a descrição da figura de Jesus, ou seja: a sua humanidade. Com visível alegria de descobridor Boff haure do material da tradição sinótica; os termos alienação-libertação se tornam supérfluos.

Segundo o testemunho dos evangelhos, Jesus é o representante do autêntico humano. Tudo o que é autenticamente humano aparece em Jesus: ira e ódio, bondade e dureza, a amizade, a tristeza e a tentação (72). Um frescor sem analogias pervade tudo o que faz e diz (73). Com genial independência ele diz e faz o que é racional. Por querer um entendimento das cousas e não uma submissão cega (75), “ele apela à nossa sã razão humana” (76). Ele se mostra convincente através de sua singular fantasia criadora (76) — “Fantasia é uma forma de liberdade” (77). Jesus é alguém que tem a coragem de dizer “eu”. Ele não pergunta pela “ordem”; nunca usou a palavra “obediência” (78). Ele não possui um esquema pré-fabricado de orientação, mas age com espontaneidade e criatividade: Ele derruba as barreiras erigidas pela religião, pela cultura e pelas situações existenciais, os muros da convenção e do legalismo, os muros entre o sacro e o profano, entre os homens e os sexos, entre o homem e Deus (79). Ele abre o caminho para a liberdade. Exatamente assim é o homem original. Ecce homo — isto é, “o homem por excelência” (80). A singularidade de Jesus está na sua humanidade autêntica, não-fingida.

Esta humanidade de Jesus, ímpar e, apesar disto, diretamente evidente para qualquer pessoa, foi o princípio do processo cristológico, da transferência de títulos de dignidade. O impulso para o surgimento do dogma cristológico está na surpreendente experiência dos discípulos, que em sua convivência com Jesus chegaram à convicção: “Humano assim só pode ser Deus mesmo” (81).

Não é possível colocar todos os traços isolados deste quadro na balança minuciosa da exegese (82). Trata-se da impressão geral e das conseqüências críticas dali derivadas.

(72) Pág. 100s.

(73) Pág. 94.

(74) Pág. 98.

(75) Pág. 97s.

(76) “Talvez na história da humanidade não tenha havido pessoa que tivesse fantasia mais rica do que a de Jesus” (pág. 103).

(77) Pág. 103.

(78) Pág. 104ss.

(79) Pág. 108, 109.

(80) Pág. 212.

(81) Pág. 193ss.; quanto à “admiração” como início “da filosofia e da cristologia” v. pág. 156s., e ainda 251ss.: A humanidade é a ponte que nos liga a Cristo. Os recensores afirmam unanimemente que um dos pontos altos do livro é constituído pelos capítulos sobre a humanidade de Jesus. Os respectivos capítulos não são apenas de uma beleza incomparável, mas contêm também uma grande quantidade de informações, extraídas diretamente dos quatro evangelhos (Mesters, o.c., nota 43, pág. 572). Onde Cristo é definido inicial e primordialmente como segunda pessoa da sagrada trindade, a exposição de Cristo por Boff, ametafísica (J. B. Libânio, o.c. nota 42, pág. 99) e escrita com rico material bíblico (Karl Josef Romer, em sua recensão em: REB, vol. 32 (junho 1972), pág. 490-493, ali pág. 490), deverá naturalmente abrir um novo horizonte.

(82) A distinção, por exemplo, entre “jesulogia” e “cristologia” (isto é, entre a autoconsciência de Jesus e a reflexão na luz da ressurreição), parece ser problemática, cf. pág. 160ss.

Isto se torna compreensível quando se relaciona este quadro, aqui apenas apresentado em rápidos traços, com os traços fundamentais para uma cristologia na América Latina, em que se reflete a situação hermenêutica do continente.

## 11.

A “cristologia da América Latina” (83) reivindicará para si uma primazia quántupla. Trata-se da primazia do elemento antropológico sobre o eclesiológico, da primazia do elemento utópico sobre o factual, da primazia do elemento crítico sobre o dogmático (84), da primazia do social sobre o pessoal, da primazia da ortopraxia sobre a ortodoxia.

Diferentemente do esquema alienação-libertação, estas características são legitimadas pela correlação entre o testemunho dos evangelhos e a situação específica da Igreja na América Latina.

Podemos considerar primeiramente a primazia do elemento antropológico sobre o eclesiológico em conjunto com a primazia do elemento crítico sobre o dogmático.

A América Latina convém um “ceticismo eclesiológico” (85). Não a Igreja, mas o homem está aqui em foco. A mera reprodução de modelos e estruturas importadas não está em condições de ajudar este homem. A interpretação dogmática usual do direito canônico, respectivamente a interpretação jurídica da dogmática acorrenta a Igreja latino-americana às tradições herdadas da Europa e impede um desenvolvimento livre de uma Igreja que na América Latina recebe os seus impulsos da antropologia. Da concretização ou não desta visão depende o destino de toda a Igreja Católica, “pois o futuro da Igreja Católica, com o recesso da população européia, está inegavelmente na América Latina!” (86)

Um dos principais obstáculos para uma configuração eclesiástica própria está na “mentalidade dogmática”, devendo-se entender sob dogmático o mesmo que acríptico (87). Esta mentalidade, vigente principalmente entre as instituições, se retrai do “ritmo da história”. Conseqüentemente, a crítica teológica latino-americana deve-se voltar contra tradições e instituições eclesiásticas, “que hoje se tornaram muitas vezes obsoletas, anacrônicas e um centro de conservadorismo emperrador do diálogo entre fé e mundo, Igreja e sociedade” (88). Esta mistura de eclesiocentrismo, mentalidade “dogmática” e de mecanismo de autodefesa eclesiástica impede uma encarnação da existência cristã no contexto latino-americano.

Os princípios da crítica necessária aqui são derivados da humanidade de Jesus.

O homem é o critério com o qual Jesus mede as leis. Se elas servem ao amor ou se elas escravizam o homem — este é o critério

(83) Pág. 56ss., abrandado na 2a ed. para “na” América Latina.

(84) “... primazia sobre o elemento crítico”, pág. 59, deve ser um equívoco.

(85) Pág. 57.

(86) Pág. 57.

(87) Cf. pág. 58s.

(88) Pág. 59.

soberano que ele põe em prática (89). Não apenas a lei mosaica lhe é sujeita, mas todos os conformismos sociais e religiosos. Jesus pode ser chamado “o Libertador da consciência oprimida” (90), pois ele liberta o homem das convenções vigentes, principalmente das estruturas eclesiásticas e do status quo sustentado pelas mesmas (91). Ele estava em condições de realizar isto porque ele era o autêntico homem — sem preconceitos, sem convenções (92), ou seja: liberal. “Jesus foi liberal porque ele permitiu aos piedosos de permanecerem humanos e até razoáveis” (93). Por isso ele representa “uma crise permanente para qualquer sistema social e eclesiástico” (94).

Prova de sua humanidade anti-hierárquica é sua adogmática “nova doutrina” (Mc 1, 27) (95). Ela é profundamente antiautoritária no sentido de questionar todas as autoridades por amor ao homem (96). Cânones dogmáticos perdem sua importância salvífica. Eles são apenas um dos muitos exemplos da submissão eclesiástica da humanidade livre. Que Jesus pode ser encarado como a raiz de um cristianismo adogmático, isto está implícito, portanto, na primazia do elemento antropológico sobre o eclesiológico, primazia esta vivida e ensinada pelo próprio Jesus: Para ele ninguém poderá salvar-se se não tiver o mais ínfimo dos irmãos como sacramento — uma afirmação cujo aguilhão novamente se volta contra a igreja oficial e contra fórmulas confessionais (97).

## 12.

Também as outras “primazias” refletem a situação latino-americana. A primazia do elemento utópico sobre o factual corresponde a esta situação no sentido do homem sul-americano não ser determinado pelo passado (ele é europeu, colonialista) mas pelo futuro. Por isso a utopia por um mundo mais humano derivada do princípio esperança recebe para Boff um sentido específico (98).

O problema principal é aqui a marginalização social de grandes camadas da população. Este mal condicionado pelas estruturas não pode ser superado por um conceito de conversão orientado no indivíduo. Por isso se faz necessária a exigência da primazia do social sobre o pessoal (99).

Como conclusão e resumo deve ser citada a primazia da ortopraxia sobre a ortodoxia. Esta primazia realiza “o momento praxeoló-

(89) Pág. 80s.

(90) Pág. 80.

(91) Como fundamentações apresenta, entre outros, Lc 6, 5 (leitura do codex D) e Gl 5, cf. pág. 81s., e ainda pág. 110, 126, 158, 162.

(92) Cf. pág. 85, 88, 103, 105.

(93) Pág. 107, cf. pág. 98. Boff apresenta aqui uma citação de Ernst Käsemann, *Der Ruf der Freiheit* (em Boff citado como *Der Ruf zur Freiheit*), 1969, pág. 42.

(94) Pág. 84, cf. pág. 126.

(95) Pág. 113, cf. pág. 104.

(96) Pág. 84s., cf. pág. 108, 113.

(97) Pág. 236, cf. pág. 110s. A expressão conjunta da primazia do elemento antropológico sobre o eclesiológico, do crítico sobre o dogmático, Boff vê em Mt 25, na parábola do cristão anônimo. Cf. também pág. 94: Jesus “não faz teologia. Nem apeia para princípios superiores de moral. Nem se perde numa casuística minuciosa e sem coração.”

(98) Pág. 58.

(99) Pág. 59.

gico da mensagem de Cristo". Nisto se deve ver a característica fundamental da reflexão teológica na América Latina (100).

Em contraposição às duas primeiras primazias que constituem uma crítica à Igreja, as três últimas parecem ter sido motivadas pela crítica social. Mas um exame mais acurado revelará, porém, que também estas primazias ocupam uma posição crítico-polêmica frente ao sistema eclesiástico.

O programa da ortopraxia com seu acento antidogmático se dirige contra uma Igreja que enfatiza mais a correção teológica do que a ação libertadora no sentido de Cristo, deixando conseqüentemente o cristão engajado em completa orfandade: a própria Igreja estimula uma emigração contínua das melhores cabeças e forças ativas (101).

A primazia do social se dirige contra uma Igreja acrítica, que, esquecendo a dimensão secular do Evangelho, procura criar o seu próprio mundo ou determina a sua relação com a "maquinaria social" sem atentar para a escravidão dos sem-nome e sem-voz (102).

E, finalmente, a subordinação do elemento factual ao utópico significa o abandono de uma Igreja estática, "colonial", em favor de uma ininterrupta transformação, cujas linhas essenciais devem ser fundamentadas não mais eclesiologicamente, mas — em correspondência ao contexto sul-americano — apenas ainda antropológicamente (103).

### 13.

A dimensão ético-social da "cristologia na América Latina" se caracteriza, portanto, principalmente por sua unção de crítica à Igreja. A isto corresponde, por seu turno, a maneira como se encara a importância teológica do "andar de Jesus". Se o discipulado de Jesus for mais importante que a repetição de fórmulas cristológicas, se cristologia e ética devem estar relacionadas no sentido de 1 Jo 2, 6 ("Aquele que diz que permanece nele, esse deve também andar assim como ele andou"), então realmente é necessário perguntar pela "relevância teológica do comportamento de Jesus" (104).

Aquilo que emergiu em Jesus, assim afirma Boff reportando-se a Gogarten e Ebeling, deve também caracterizar os seus seguidores: total abertura a Deus e aos outros, amor sem limites, espírito crítico frente à situação vigente social e religiosa. "O cristão deve ser um homem livre e libertado"; Paulo diria: livre da lei, sob a lei de Cristo (105). Porém, o acento não está colocado na importância do comportamento exemplar de Jesus para uma ética cristã, mas nos tópicos subsequentes que caracterizam resumidamente o comportamento de Jesus. Eles são: desteologização, desmitologização, desritualização, emancipação, secularização.

(100) Pág. 60.

(101) Pág. 60.

(102) Pág. 59.

(103) Pág. 58.

(104) Assim Boff intitula a sua conclusão do capítulo sobre Jesus, o homem original e autêntico, pág. 110, cf. pág. 89. A citação 1 Jo: pág. 172.

(105) Pág. 110s., citações de Rm 6, 15, 1, Co 9, 19-23, Gl 5, 1.

O denominador comum destes conceitos é a sua posição crítica frente à instituição religiosa. A relevância teológica do comportamento de Jesus só é compreensível a partir de sua crítica à sabedoria livresca, divorciada da vida diária, à linguagem religiosa, à delimitação cültica de locais sagrados, à domesticação da mensagem divina em uma comunidade religiosa, ao sacramentalismo que esqueceu que o elemento determinante para a entrada no Reino de Deus é o “sacramento” “deste pequenino irmão” (Mt 25) (106).

Se logo em seguida é criticada ainda a acusação do grão inquisidor de Iwan Karamasoff, então fica completamente claro que o comportamento de Jesus não quer oferecer uma base para uma ética do discipulado, mas sua relevância teológica é vista no questionamento crítico da instituição da Igreja Católica (107).

#### 14.

Estas asseverações revelam que a relevância teológica da figura histórica Jesus está no fato de ela legitimar a confrontação do sistema eclesiástico com a sua origem. Conseqüentemente o problema da continuidade se domicilia na própria instituição. A figura de Jesus conduz a uma permanente crise de reivindicação autoritária e eclesiástica de identidade.

Neste fato é possível reconhecer um traço “protestante” (108), uma impressão plenamente corroborada pela literatura utilizada por Boff. Como introdução ao seu livro Boff apresenta uma extensa citação da preleção sobre cristologia realizada por Bonhoeffer em Berlim (109). E não apenas a exposição sobre as questões da história da forma, da tradição e da redação da exegese bíblica se baseia fundamentalmente em teólogos protestantes (principalmente de origem alemã) (110), pois a teologia protestante se mostra constantemente presente como componente do diálogo até o fim do livro de Boff. Principalmente os representantes da ciência neotestamentária confirmam quase todos a sua presença e geralmente são citados positivamente (111).

(106) Cf. pág. 111.

(107) “A fé deve libertar a figura de Jesus das pelas que o prendem” (pág. 247). Neste contexto deve se mencionar o elemento místico da teologia de Boff. Se para a cristologia vale a frase de Kierkegaard: “Cale-se, recolhe-se, pois é o absoluto” (pág. 61), se as fórmulas dogmáticas pressupõem o silêncio diante do mistério (pág. 30ss.), se “fé” para Boaventura é: balbuciar sobre o Inefável (pág. 31), então o dogma se torna secundário. “As palavras sobre Cristo e sua mensagem não são nada” em comparação com as realidades que apenas a fé conhece (pág. 60s). Apenas meditando “a vida humana de Jesus Cristo” é que se revela o mistério de Jesus e do homem (pág. 195, 251).

(108) “Protestante” entendido aqui no sentido amplo da palavra, como o interpretou Hans-Joachim Birkner (*Protestantismus im Wandel*, München, 1971).

(109) Pág. 11s., cf. D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, ed. por E. Bethge, vol. 3, Munique, 1966, pág. 167s.

(110) Pág. 45ss.

(111) Enumero os seguintes nomes: Bultmann, Kümmel, Hengel, Balz, Käsemann, G. Bornkamm, Stauffer, Marxsen, Haenchen, Braun, Cullmann, Hahn, E. Schweizer, Joachim Jeremias, Deichgräber, Goppelt, Strecker, Grundmann, E. Lohse, Conzelmann, Wilckens, Delling, Fuchs; e ainda E. Brunner, Gogarten, Doerne, Ebeling, Grass, sellé, Pannenberg, Künneth, Niederwimmer, Moltmann, Tillich e também R. Otto, Lietzmann, Elert, Kähler, A. Schweitzer, O. Rietmüller e Schielemacher.



É a referência antitética da figura do Jesus histórico à instituição eclesiástica, ao sistema de intermediação salvífica sacramental, ao seu dogma e aos seus princípios de moral, uma consequência do fato de Boff se orientar pelos métodos, questionamentos e resultados exegéticos representativos da teologia protestante? Em todos os casos é esta a principal objeção das críticas dirigidas a Boff.

Gustavo Corção, que dá evasão ao seu prazer na difamação em artigos — estilisticamente excelentes —, publicados em todo o Brasil, ataca em seu artigo “Uma fraude religiosa” (112) duas premissas de Boff.

Primeiramente ele critica a distinção exegética entre fatos históricos e sua interpretação teológica. Boff fundamentara a sua exigência hermenêutica de que cada época deveria escrever a sua própria cristologia com as transformações do horizonte filosófico, religioso, histórico e social (principalmente após o surgimento da crítica histórica na época do iluminismo) e também com a historicidade da revelação. Com isso Boff — assim Corção — se coloca como senhor sobre as verdades eternas, “que a carne e o sangue, isto é, a América Latina, não ensinam”. Se reduzirmos a polêmica à sua essência, então ela apresenta a afirmação de que o procedimento exegético utilizado problematiza a identidade e a continuidade da Igreja. Por isso a Igreja deve reagir diante do livro de Boff como diante de uma tentação satânica (113).

A segunda premissa de Boff é a reivindicação de ser católico. Esta reivindicação é ilegítima. Boff não é nem mais um progressista, isto é, um católico que se agacha diante dos protestantes; seu livro mostra inequivocamente que “ele é um protestante que ainda se inculca como franciscano” (114).

Por isso a acusação “fraude religiosa” e o apelo de deixar a Igreja em paz e de fundar uma seita própria do “boffismo”.

Este panfleto poderia ser perfeitamente omitido se suas duas principais acusações não fossem idênticas às levantadas pelo arcebispo de Porto Alegre, cardeal Vicente Scherer (115).

Segundo Scherer, Boff se situa na linha dos protestantes liberais, entre os quais sobressai Bultmann. Eles contestam a fidedigni-

(112) *Correio do Povo*, 17-9-72, pág. 4.

(113) “Só temos uma resposta: ‘Vade retro Satana’” (o.c.).

(114) O.c. “Esse agachamento dos católicos ditos progressistas diante dos inimigos da Igreja, isto é, diante dos falsos doutores que persistem e agravam o erro de Lutero e de outros (e aqui não me refiro aos pobres irmãos separados que muito antes de todo este tra-la-lá ecumênico já sabíamos serem mais herdeiros de erros do que fatores de heresias), esse agachamento, dizia, constitui uma das faces mais hediondas da crise de caráter de nosso tempo.”

Dos autores citados por Boff “a metade é declaradamente protestante e a outra metade é neo-metaprotestante, como se nossa doutrina católica tivesse a indigência cultural de uma tribo da Polinésia” (o.c.). Um ponto alto da polêmica intracatólica sobre G. Corção é a publicação de uma nota oficial da cúria da arquidiocese do Rio de Janeiro que acusa Corção de subverter (!) e demolir a Igreja de Deus com a sua incitação militante contra “a própria hierarquia”, e exorta a todos os fiéis a não seguirem, em matéria religiosa, a orientação de pessoas “que sabem fazer causa comum com as forças que pretendem combater a Igreja”; cf. “Nota da cúria arquidiocesana do Rio de Janeiro desautorizando o professor Gustavo Corção”, em: **REB**, vol. 33 (março 1973), pág. 186.

(115) Esta concordância também foi anotada por Boff: **REB**, vol. 32 (setembro 1972), pág. 515s. A crítica de Scherer, apresentada primeiramente no programa radiofônico “Voz do Pastor”, foi publicada no *Correio do Povo* de 29-8-72 sob o título “Cardeal critica livro de padre franciscano.”

dade dos evangelhos, distinguindo entre o Jesus histórico e o Jesus da fé, esvaziando com sua interpretação modernista do dogma cristológico a substância doutrinária da Igreja, questionando, conseqüentemente, a fé cristã. Mas assim Boff pratica uma teologia “fora do campo fecundo e seguro da doutrina certa e imutável que vem das origens” (116). É realmente questionável se Boff não se tornou insustentável como chefe de redação da Revista Eclesiástica Brasileira. Tendo em vista o seu livro e uma série de artigos publicados sob sua responsabilidade, Scherer lamenta “que esta apreciada publicação não mais poderá ser recebida pelo clero como orientadora fiel em questões de doutrina segundo as diretrizes da fé católica”.

Estas críticas corroboram onde seus influentes autores vêem a causa para a perda da sólida conexão da piedade comunitária (117) e também da teologia à autoridade eclesiástica: Boff ocupou-se com a exegese crítica e a problemática hermenêutica sem a devida proteção. Ele tentou, sob sua própria responsabilidade, transladar o cerne do Evangelho, a partir do testemunho neotestamentário, para o contexto atual, sem satisfazer-se a priori com a posição do magistério.

Em contraposição a isto, as opiniões positivas — superiores em número — se esforçam em enfatizar a ortodoxia de Boff (118).

## 16.

Se todas as discussões provocadas pelo livro, se as críticas e as anticríticas, se esforçaram principalmente em contestar ou defender a correção de sua interpretação cristológica, a sua fidelidade à tradição, em suma, a sua “catolicidade”, então é evidente que o aspecto singular do livro foi visto na sua tendência protestante. Vimos que o escopo do livro não era motivar cristologicamente análises sócio-políticas e uma estratégia para ações libertadoras (119). Será que o proprium latino-americano reivindicado por Boff para seu livro está, portanto, nos seus componentes protestantes? Então o conceito “libertação”, usado tão formalmente, teria adquirido sentido teológico através de sua conexão antitética a uma instituição eclesiástica auto-suficiente e cujo critério é ela mesma.

- (116) Nem o magistério da Igreja (“o ponto decisivo de referência e de segurança para o cristão católico”) nem os grandes mestres da exegese católica tiveram a devida consideração (o.c.), também Bettencourt, o.c., pág. 387 (nota 66).
- (117) Cf. a distinção de Boff entre a resposta cristológica da dogmática ortodoxa e o novo questionamento do criticismo (Reimarus): “A resposta da fé tranqüila” — “As respostas na era do criticismo”, pág. 13ss.
- (118) P.ex.: J. C. de Oliveira Torres, “Cristo, Rei e Libertador”, em: *Correio do Povo*, 26-9-72; K. J. Romer: “A teologia do livro é testemunho vivo, e, partindo de Cristo, conduz seguramente ao mistério divino” (o.c., pág. 493; de maneira semelhante os artigos de Libânio e Mesters, citados nas notas 42 e 43). Boff respondeu à crítica de Scherer publicando sem alterações o capítulo 10 (“Humano assim só pode ser Deus mesmo!”) do seu livro na REB. Em uma breve introdução ele rebate a acusação de que negara a divindade de Cristo e a validade dos dogmas canonizados. Ele lembra Scherer de sua subscrição às condições do 2º Concílio Vaticano e cita Gaudium et Spes, núm. 62-406, assim como Unitatis Redintegratio, núm. 11-791. A reivindicação de Boff de ser ortodoxo se manifesta no título anteposto à introdução e republicação: L. Boff, “Jesus Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro Homem”, REB, vol. 32 (setembro 1972), pág. 515-539.
- (119) Até agora ainda não tomei conhecimento de uma crítica “da esquerda” ao livro de Boff.

Vimos que as conseqüências de crítica eclesiástica derivadas da figura de Jesus e todo o debate suscitado pelo livro ratificam esta suposição. Esta conjectura conduz à pergunta final de como se deve determinar a relação entre esta publicação e as igrejas evangélicas no Brasil.

“O protestantismo” é citado uma única vez por Boff — durante a discussão da relação entre as religiões e a Igreja católica.

“... a Igreja não deverá envaidecer-se de si própria, mas também mostrar-se aberta ao Deus que se manifesta e revela nas religiões e aprender delas facetas e dimensões da experiência religiosa que foram melhor tematizadas nas religiões do que dentro da própria Igreja, como o valor da mística da Índia, o despojamento interior no budismo, o cultivo da Palavra de Deus no protestantismo, etc.” (120).

Tendo em vista a extrema situação de minoridade das igrejas evangélicas na América Latina, esta afirmação deveria ser encarada como uma indicação realista quanto à sua insignificância numérica. Mas ela naturalmente causa estranheza em um livro decisivamente moldado pela teologia protestante. Mas exatamente esta relação desproporcionada: por um lado, uma grande influência através da teologia protestante, por outro lado, a ausência de qualquer referência às igrejas evangélicas no país, lança uma luz significativa sobre a precária situação do cristianismo evangélico no Brasil e também em toda a América Latina.

As igrejas da Reforma estão no dilema de, uma vez, se delimitar frente ao catolicismo e, por outro lado, mostrar-se como igrejas autóctones. Trata-se, portanto — quanto ao Brasil —, de ser Igreja brasileira sem tornar-se católica, ou seja, permanecer protestante sem se desintegrar como “igreja de estrangeiros”. Justamente a teologia protestante “acadêmica” importada da Europa é encarada aqui como um obstáculo da integração (121).

Há duas possibilidades de solução para esta aporia. Ou a fuga para um fundamentalismo de uma inflexibilidade conservativíssima ou a aproximação aos movimentos pentecostais, cujo sistema, diferentemente do fundamentalismo anticrítico, pode ser designado como acrítico.

Os defensores de uma teologia crítica nas igrejas evangélicas têm uma posição bastante difícil entre estas duas sedutoras alter-

(120) Pág. 279.

(121) Cf. a afirmação do ex-secretário geral da ASTE: “A alta qualidade da formação teológica não é garantida tanto pela sua cientificidade, mas muito mais por sua relevância (uma relevância que deve ser autêntica). Sabemos perfeitamente que é possível dispor das mais variadas formas de diferenciação e imitação acadêmicas e continuar sendo alienado e irrelevante. Este é o perigo que algumas das nossas escolas (scil. teológicas) correm, orientando-se mais por Heidelberg, Princeton, Forth Worth (ou Genebra ou Roma) do que pelo Brasil de 1968. Não mais podemos continuar a glorificar uma cientificidade que tem como conseqüência a esterilização da fé cristã com vistas à missão” (Aharon Sapsejian, “Auch eine ‘Theologie der Hoffnung’: Tendenzen in der theologischen Ausbildung, Brasilien 1968”, em *Monatlicher Informationsbrief über Evangelisation*, hrsg. vom ÖRK, Abtlg. für Weltmission und Evangelisation, Nr. 8-10 (= outubro-dezembro) 1968, pág. 10.

nativas (122). A mencionada relação desproporcionada no livro de Boff reflete exatamente esta situação.

Mas se o proprium latino-americano deste livro polêmico (123) — para o qual apontaram nossas observações — está no seu protestantismo, então as igrejas evangélicas no Brasil, a não ser que tenham a vontade e a força para se libertar da coação desta aporia, deverão estar conscientes da possibilidade de que no futuro a herança protestante será adotada pelos católicos progressistas (124). 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.

- 
- (122) Indícios são, por exemplo, a demissão de um dos mais eminentes teólogos protestantes, Rubem Alves (cf. seu livro *A theology of human hope*, New York and Cleveland, 1969 — uma correção altamente interessante a *Teologia da esperança* de Moltmann) do ministério de sua igreja presbiteriana; ou o forte apoio dado ao presidente missuriano P'euss (em sua polémica com o Seminário Concórdia de St. Louis) pela direção do distrito brasileiro do Sínodo Missouri.
- (123) "Um livro polêmico" — este é o título de um extenso anúncio deste livro no *Correio do Povo*, 22-8-1972: Esta obra representaria o início da autonomia da teologia brasileira frente à teologia europeia, sua polémica se dirigiria contra um conceito de verdade abstrato e desvinculado da figura de Jesus. Não somente os teólogos católicos, mas também a imprensa secular o considera como a primeira publicação importante da teologia brasileira: Devido ao seu nível teológico esta obra permanecerá por muitos anos um marco decisivo da cristologia crítica. Pois ela abre àqueles que não são mais atingidos pela prédica e pela catequese até agora vigentes, o caminho para um cristianismo autêntico. — Cf. a recensão de U. Zilles, em: *Perspectiva Teológica* (Revista Semestral da Faculdade de Teologia Cristo Rei), São Leopoldo, núm. 8, 1973 pág. 86-89 e o artigo "Jesus revisto" em: *Veja*, 14-6-1972, pág. 49s.
- (124) A isto corresponde a convicção expressada por católicos de que "a única força do protestantismo no Brasil está na fraqueza do catolicismo", assim Paul Gallet (pseud.), *El Padre. Briefe eines Geistlichen aus Brasilien*. Ed. M. Quoist, Graz usw., 1970. Pág. 168, ali na forma cursiva.