

Parte 1 - As questões *a priori* sobre o Reino de Deus

1. O *Limite-Fronteira*, a base complexa do conceito *Reino de Deus*

Feliz-idade

A felicidade é o estado da alma. Procure-a nos gestos simples e descobrirás que ela está encoberta dentro do ser – é possível chorar e ainda ser carinhoso; sofrer e ainda se generoso; decepcionar-se, e continuar sonhando; perder-se e se encontrar amando-te
Delambre de Oliveira

O conceito Reino de Deus está na base da teologia de Leonardo Boff. Nessa etapa, sua teologia estava ainda informe. Uma combinação de fatores está se acomodando, enquanto algumas intuições são solidificadas e sistematizadas. Contudo, devido ao encontro de diferentes momentos e contextos, sua teologia refletirá também as inquietações dessa época. Por isso, dois fatores são determinantes para a construção do conceito Reino de Deus, bem como de toda sua teologia subsequente.

Neste sentido, situamos nosso autor em dois grandes marcos: o *Sitz im Leben*, contexto vital, e o *Zeitgeist*, espírito da época. Descobrimos, ao longo do encontro com o conceito Reino de Deus, que esses marcos não estão à margem em sua teologia, mas sim completamente imbricados na articulação, na sistematização e nas conclusões a que nosso autor chega. Por isso, o denominamos de teólogo do *Limite* onde encontramos uma base complexa na construção do Reino de Deus. Através, portanto, dessa base indicamos uma proposta hermenêutica para compreender a sua teologia nesse período. Esse proposta nos estamos chamando de *princípio da unidiversidade*¹.

¹ *Princípio da Unidiversidade* é um conceito utilizado nessa pesquisa como proposta hermenêutica que considera a complexidade e a diversidade presentes na base da teologia boffiana. Aqui ele apenas quer dizer que existe um fio condutor que costura a diversidade de sua teologia. Quer mostrar também a fragilidade de leituras dessa base marcadas por enfoques simplistas e unidimensionais. Durante o trabalho poderemos elucidá-lo melhor. Apesar de recente, esse conceito é utilizado dentro do âmbito da sustentabilidade, educação, bioética, antropologia. Seu objetivo é mostrar a relação que existe entre o micro e macro no Universo. Em quase todos os casos, o princípio é superar uma visão reducionista que desconsidera uma perspectiva sistêmica e complexa bem como a unidade interna. Cf. JARA, Carlos Julio. *As dimensões intangíveis do desenvolvimento sustentável*. Brasília: Instituto Interamericano de Desenvolvimento da agricultura (IICA), 2001, p. 257; FREI JOSAPHAT, Carlos. *Las Casas; todos os direitos para todos*. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 204; JUNGES, Carlos Roque. *Bioética; hermenêutica e casuística*. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 59. A utilização do termo

1.1. O *Espírito da Época*, amplitude dialogal na construção do Reino de Deus

Desde o início de sua caminhada teológica, a capacidade dialógica de L. Boff sempre foi muito vasta. Por isso, não é tarefa simples discorrer sobre todas as reais influências em seu pensamento teológico.² Todavia, citaremos algumas que, certamente, foram decisivas para a formulação do conceito Reino de Deus e do *principio fundamental*, *Grundprinzip*, que terá papel importante em sua subsequente teologia. O Espírito da Época que sopra a base da teologia boffiana e no qual o conceito Reino de Deus está inserido contém: o movimento teológico denominado como *Nouvelle Théologie*, as novas Intuições teológicas do Concílio Vaticano II, a Conferência de Medellín em 1968, o mundo e a América Latina entre 60 e 70 e a virada antropológica que redundou em um movimento cristológico na Europa. Perceberemos que são intuições que buscam compreender uma época. E nela o nosso teólogo está inserido. Ulteriormente, ele participa e depende dessas discussões e decisões para a formulação de sua teologia.

que se aproxima bem do que queremos expressar foi aplicado à música e à inteligência como se observa abaixo: “Se ouvimos, por exemplo, uma cantata de Bach, cada instrumento ressoa em diferentes espaços psicofísicos, dependendo, dentre diversos aspectos, da organização das notas emitidas e do timbre. No caso, há diferentes instrumentos realizando melodias independentes que constroem simultaneamente o todo. Mesmo que não consigamos ouvir cada linha melódica separadamente, sentimos, muitas vezes, certa vitalidade e elevação do espírito, propiciada, sob uma ótica tonal, pela organização orgânica entre as partes tributárias de regras apoiadas na série harmônica. Tal *unidiversidade* possui estreita relação com a maneira concebida para a atuação das distintas competências da inteligência na dinâmica ensino/aprendizagem. Sem abrir mão de seus timbres e melodias próprios assim como os instrumentos, cada aptidão intelectual articula-se às demais pelo auxílio do pensamento analógico, responsável pela organização de uma sinfonia cognitivo/afetiva, que faz jus à uma das origens da palavra inteligência. ABDOUNUR, Oscar João. *Matemática e música; o pensamento analógico na construção do conhecimento*. 4. ed. São Paulo: Escrituras Editora, 2006, p. 168-169. Fizemos a opção de não fazer o uso do termo dentro daquilo que ele pode significar na sua relação com a complexidade em E. Morin. Gostaríamos que ele tivesse uma ligação mais próxima com aquilo que percebemos na teologia boffiana e o seu uso mais livre como mostramos acima através do exemplo do uso na música. Cf. MORIN, Edgar. *La complexité humaine*. Paris: Flammarion, 2004.

² Cf. BOFF, L.. Um balanço de corpo e alma. In: BOFF, L. et. al. *O que ficou: balanço aos 50*. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 9-30.

1.1.1. *Nouvelle Théologie*, novas intuições teológicas

Toda a produção teológica de nosso autor precisava levar em conta o contexto maior no qual está inserido, o *Espírito da Época*. Por isso, o movimento teológico de abertura ocorrido na Igreja Católica através dos teólogos europeus é importante.

O Concílio de Trento (1545-1563), considerado como contra-reforma, e o Concílio Vaticano I (1869-1870), compreendido por alguns como contra a modernidade, guardavam mais características de fechamento do que de abertura.³ Ao confirmarem o dogma do primado e da infalibilidade papal levaram a um retorno à teologia medieval representada pela teologia neo-escolástica. Isso significava não dialogar com a modernidade e acentuar os valores da cristandade. A teologia estava a serviço do magistério e refém de uma hermenêutica fundamentada nos manuais⁴.

A força configuradora da metodologia europeia, em nosso autor, confunde-se com a própria abertura da teologia para o novo mundo. Na Universidade de Tübingen, Alemanha, a partir de 1817, a Faculdade de Teologia Católica, antes fixada em Württemberg, propõe uma nova metodologia em teologia⁵ em consonância com a historicidade trazida pelo Romantismo. Ela retorna à tradição patrística e à grande escolástica. Inicia-se, portanto, o espaço para a história dentro da teologia. Essa nova possibilidade de compreender a história do dogma, a revelação e o cristianismo marcará as abordagens teológicas subsequentes na teologia católica em toda Europa⁶. Em especial, o chamado movimento modernista

³ Antes, portanto, é importante afirmar que as primeiras intuições desse concílio querem responder situações específicas do *Espírito do Tempo*. Contudo, “uma abordagem apologética posterior assumiu muitas de suas asserções arrancou-as de seu ambiente hermenêutico e absolutizou-as, em detrimento de sua própria verdade.” LIBÂNIO, João Batista. *Teologia da revelação a partir da modernidade*. São Paulo: Edições Loyola, 1992, p. 36.

⁴ WICKS, J. Teologia manualística. In: LAUTORELLE, Rene; FISICHELLA, Rino. *Dicionário de teologia fundamental*. Petrópolis: Vozes, Aparecida: Santuário, 1995. p. 961-963.

⁵ Para compreender mais sobre os principais temas da chamada Escola de Tübingen, “Tübinger Schuler”. Cf. GEISELMANN, J. Rupert. *Die Katholische Tübinger Schule: ihre theologische Eingenart*. Freiburg: Herder, 1964.

⁶ LIBÂNIO, J. Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 140. Essa nova tendência na teologia católica utiliza-se de

na França, no início do século XX, aderira tal caminho. Contudo, receberá duras reprovações do magistério que propõe o retorno à teologia manualista.⁷

Esse foi o contexto no qual nascera, após a primeira guerra mundial, o movimento da *Nouvelle Théologie* na França. Nela serão colocadas as bases do que seria a evolução da teologia católica que culminaria na abertura para o mundo dentro do Concílio Vaticano II. O giro antropológico⁸, afirmado por essa nova forma de fazer teologia influenciaria de alguma maneira, as formulações teológicas posteriores. Há uma preparação para o concílio que aconteceria logo em seguida. O Pe. Lima Vaz narraria sua experiência como estudante de teologia em Roma em contato com essa teologia e a grande influência que sobre ele exerceria. Segundo ele, a *Nouvelle Théologie* era o oásis do terreno árido da teologia que prepara o solo para o Concílio Vaticano II.

Dos escombros de uma Europa destruída, enquanto máquinas gigantescas removiam entulhos e reedificavam cidades, uma intensa vida de

pesquisas em arqueologia, crítica bíblica e ciência das religiões. Isso colocará em xeque o absolutismo e o sistema especulativo da teologia vigente.

⁷ LIBÂNIO, J. Batista; MURAD, Afonso. *Op. cit.*, p. 135-142.

⁸ O giro antropológico deve ser contextualizado dentro do marco do pensamento e da cultura europeia desde o renascimento. Karl Rahner e E. Schillebeeckx podem ser considerados os promotores desse giro dentro da teologia católica no século XX. Contudo, deve-se destacar o grande esforço de Rahner de imprimir metodologicamente essa virada em todo o fazer teológico. Entretanto, podemos destacar que as teologias do progresso, da secularização, da morte de Deus e política estão na esteira dessa virada. Incluímos ainda as teologias da libertação. Cf. DE ALDAMA, J. A.; VILLALMONTE, Alejandro. et al. *Los Movimientos teológicos secularizantes; cuestiones actuales de metodología teológica*. Madri: Editorial Católica, 1973; VILLALMONTE, Alejandro. El giro antropocêntrico de la teología actual en la perspectiva del beato Juan Duns Escoto. *Revista cuatrimestral de ciencia eclesialógicas dirigida por los padres capuchinos*, ano 5, n. 41, 1994. http://www.mercaba.org/Filosofia/Escoto/giro_antropocentrico_de_la_teolo.htm Acesso: 26.01.2009; El giro antropocêntrico de la teología actual. *Naturaleza y Gracia*, n. 20, 219-244, 1973. Villalmonite afirma também que, alguns anos mais tarde, acontece um *giro dentro do giro*, isto é, há uma mudança da teoria e da especulação antropológica para a ação e a prática: a ortopraxia. Essa sensível mudança ocorrida dentro do giro antropológico, o *giro dentro do giro*, será um dos fatores determinantes para que o nosso autor e, praticamente, todos os teólogos latino-americanos privilegiassem o aprofundamento sobre o conceito *Reino de Deus*, que, durante boa parte da história da Igreja, foi visto como espiritualização, interiorização e escatologia do futuro. Nesse momento, basta apenas citar que há uma radical mudança, onde se busca recuperar o seu caráter messiânico de força intra-histórica, encarnada e comunitária. Leonardo Boff está inserido na tentativa de interpretar *os Sinais dos Tempos*. Sua base complexa recebe as duas etapas do giro. Primeira, pela influência reconhecida de Karl Rahner (Cf. 2.2.3) e depois pela tentativa de compreender os *Sinais do Tempo*, abordando o Reino de Deus e outros temas a partir da realidade latino-americana. Contudo, essas etapas estão juntas e já mostram um dos fatores que o torna teólogo da fronteira.

pensamento renascia e se expandia vigorosamente à luz do que se acreditava a aurora de um novo dia da História. O velho tronco da teologia parecia se reverdecer com livros e artigos que nos chegavam da França, nessa primavera talvez prematura do que se chamou a *Nouvelle Théologie* e que só iria dar frutos vinte anos mais tarde, no Concílio Vaticano.⁹

A intenção do grupo de teólogos¹⁰ envolvidos com a *Nouvelle Théologie* era o encontro com a vida em seus dramas e suas perguntas. Era uma postura que permitia a teologia ser interpelada pelas questões do mundo moderno e do ser humano. Observa-se que essa qualidade, apesar das reprovações anteriores¹¹ e das disputas internas, também marcou o Concílio Vaticano II.

Antes mesmo da realização do Concílio Vaticano II, os teólogos católicos já se sentiam desafiados a responder às demandas da modernidade.¹² Essa seria uma característica que floresceria no concílio.

⁹ VAZ, H. C. de Lima. Bio-Bibliografia. In: PALÁCIO, Carlos (org). *Cristianismo e História*. São Paulo: Loyola, p. 417-418.

¹⁰ Podemos citar alguns teólogos da *Nouvelle Théologie* e outros que participam na mesma direção antes da realização do Concílio: H. de Lubac, J. Daniélou, M. D. Chenu, Y. Congar e L. Bouillard, M. Schmaus, Teilhard de Chardin, Bernard Häring, J. Leclercq e J. Fuchs, K. Rahner, E. Schillebeeckx. Dentro desse contexto, dois teólogos que recebem influência desse período são importantes para nossa tese: Teilhard de Chardin e K. Rahner. Ambos estarão presentes de forma configuradora na teologia de L. Boff no início de seu percurso teológico. Não é por acaso que a primeira obra de L. Boff, *O Evangelho do Cristo Cósmico*, 1971, retoma a temática cósmica. Já a segunda obra, *Jesus Cristo libertador*, 1972 terá fortemente a marca dessa antropologia ainda que seja costurada também pelo tema do cosmos. Mais a frente, aprofundaremos alguns pontos dessas influências para mostrar a amplitude do conceito Reino de Deus em Boff bem como o *princípio fundamental* que o sustenta. Entretanto, gostaria de citar um testemunho boffiano. Dos autores que, segundo ele, mais marcaram sua teologia, todos são protagonista da *Nouvelle Théologie*. “Os autores que mais me influenciaram foram seguramente Teilhard de Chardin, com sua visão cósmica de Cristo, Karl Rahner, com seu transcendental existencial (o ser humano é ontologicamente sempre aberto ao Infinito e um permanente ouvinte da palavra), De Lubac, com sua reinterpretação do sobrenatural como dimensão permanente da condição humana, que me ajudou a entender a Igreja, não saída pronta das mãos de Cristo, mas como construção histórico-social com seu enraizamento na cultura política de cada fase histórica.” BOFF, Leonardo. A esperança é, hoje, a virtude mais urgente e necessária. In: GUIMARÃES, Juarez. *Leituras críticas sobre L. Boff*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2008, p. 172.

¹¹ Em 1950, Pio XII, através da Encíclica *Humani generis*, condenará fortemente o movimento da *Nouvelle théologie*. Em seguida, vários acontecimentos negativos acontecem contra aqueles que produzirem teologia na linha dessa *Nova Teologia*. LIBANIO, J. Batista; MURAD, Afonso. *Op. cit.*, p. 146.

¹² Nesse momento, faz-se necessário destacar que, essa abertura para enfrentar os temas da modernidade não supera por completo modelos teológicos da Escolástica ou do cristianismo pré-moderno. Metodologicamente, os teólogos estão inseridos dentro desse ambiente. Para exemplificar essa realidade, basta citar toda discussão que se realizou em torno do conceito de “cristandade”. Com um distanciamento de aproximadamente 6 ou 7 anos após o Concílio, encontramos a seguinte afirmação, ainda que periférica, de nosso autor na obra *Jesus Cristo, Libertador*: “A Igreja Católica Apostólica Romana, por sua

Uma breve comparação dos principais temas da *Nouvelle Théologie* com as conclusões teológicas do Concílio Vaticano II mostrará que, na primeira etapa de sua produção teológica, L. Boff depende consideravelmente dessa metodologia que é gestada em diálogo, primeiramente, com o contexto europeu.

Para apresentar o programa da *Nouvelle Théologie*, faremos referência ao paradigmático artigo de Jean Danielou traduzido por J. B. Libânio e A. Murad¹³.

A teologia de hoje tem diante de si uma tríplice exigência:

- Ela deve tratar de Deus como Deus, não como objeto, mas como sujeito por excelência, que se manifesta quando e como ele quer, e, de consequência, ser primeiramente penetrada do espírito religioso.
- Ela deve responder às experiências da alma moderna e levar em conta as dimensões novas que a ciência e a história deram ao espaço e ao tempo, que a literatura e a filosofia deram à alma e à sociedade;
- Ela deve ser enfim uma atitude concreta diante da existência, uma resposta que decida o homem inteiro, à luz interior de uma ação em que a vida se compromete totalmente.
- A teologia não será viva a não ser que responda a estas aspirações.¹⁴

Esse amplo contexto de debates e discussões sobre os rumos da teologia e da Igreja são imprescindíveis para entender um retorno ao tema do Reino de Deus e da cristologia na teologia e em L. Boff. Nesse sentido, faz-se necessário perceber como o Concílio abriu as portas para sua fundamentação. Podemos já observar que a relação entre Deus, o ser humano e o mundo são centrais nessa discussão. Daí, também, nossa conclusão de que o conceito de reino em L. Boff está inserido dentro desse *Espírito da Época*, não como algo lateral, senão condição para o correto

estreita e ininterrupta ligação com Jesus Cristo a quem ela prega, conserva e vive em seus sacramentos e mistérios, [...] pode e deve ser considerada como a mais excelente articulação *institucional* do cristianismo. [...] não se nega o valor religioso e salvífico das demais religiões. Apenas que, em confronto com a Igreja, aparecem deficientes.” p. 278, 279. Sob o referencial da cristandade, ele continua o texto mostrando que a Igreja Católica deve aprender com “o valor da mística da Índia, o despojamento interior do budismo, o cultivo da palavra de Deus no protestantismo, etc.”. BOFF, L.. *Jesus Cristo Libertador*, p. 279. Para uma discussão mais aprofundada sobre esse tema em nosso autor ainda nesse período, Cf. BOFF, L.. *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung. Versuch einer Legitimation und einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluß an das II. Vatikanische Konzil*. Paderborn: Verlag Bonifacius-Druckerei, 1972, cap. 14.

¹³ No original, o artigo tem a seguinte referência. Cf. DANIELOU, Jean. Les orientations présentes de La pensée religieuse. *Études*. [s.c.]: [s.e.], 1946, t. 249, p. 7.

¹⁴ LIBANIO, J. Batista; MURAD, Afonso, *Op. cit.*, p. 146-147.

entendimento da base de seus conceitos teológicos, gestados nesses ambientes.

1.1.2. Concílio Vaticano II, aberturas para o novo

Em todos os sentidos, o Concílio Vaticano II é um evento paradigmático na experiência de L. Boff. Vale a pena citar sua própria avaliação:

Vivi intensamente o Vaticano II já na sua fase preparatória. Havia um professor de teologia em Petrópolis, Frei Boaventura Kloppenburg, que fora o único teólogo brasileiro a ser convidado para a comissão de redação dos textos do Vaticano II ainda em sua fase de preparação. Eu funcionava como secretário. Tinha acesso aos textos, apesar do sigilo papal, e com ele me informava acerca da luta dos bastidores entre as várias correntes teológicas que buscavam hegemonia na definição da linha e da tônica fundamental do Concílio. Este significou para mim a descoberta de uma reflexão teológica sobre as realidades terrestres, a ciência, a técnica, o trabalho, a cultura, os direitos humanos, o diálogo ecumênico e inter-religioso. Quando cheguei a Munique em 1965, estava mais por dentro destas questões que qualquer outro doutorando em teologia¹⁵.

A aproximação a essa base revela um teólogo católico profundamente atualizado com as decisões da Igreja. Sua tese de doutorado em Munique, Alemanha¹⁶, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung* (a Igreja como sacramento no horizonte da experiência do mundo), é um extenso tratado de eclesiologia que dialoga com as resoluções desse concílio ecumênico.

Nesse período de estudos da tese, a realidade europeia está presente de forma marcante na produção teológica de nosso autor. Seu trabalho de doutoramento tem como tema central a pergunta pela plausibilidade sacramental da Igreja¹⁷ no mundo secularizado.¹⁸ Essa é

¹⁵ BOFF, L.. A esperança é, hoje, a virtude mais urgente e necessária. In: GUIMARÃES, Juarez. *Leituras críticas sobre Leonardo Boff*. Belo Horizonte: UFMG; São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2008, p. 171.

¹⁶ BOFF, L.. *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung. Versuch einer Legitimation und einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluss an das II. Vatikanische Konzil*. Paderborn: Verlag Bonifacius-Druckerei, 1972.

¹⁷ É importante citar que, os documentos do Concílio sobre a Igreja, *Lumen Gentium* e *Gaudium et Spes*, denotam essa virada que contrasta com o paradigma pré-moderno presente na Igreja antes. Leonardo Boff está na esteira dessa mudança e das discussões realizadas na Europa. A coragem de enfrentar os desafios e as perguntas da

uma questão que diz respeito principalmente à realidade da Igreja na Europa. No momento em que entrarmos nas discussões sobre Medellín, perceberemos que as preocupações presentes no ambiente da América Latina caminham em outra direção.

De forma sintética, gostaríamos de citar algumas decisões do Concílio que foram importantes para a teologia Boffiana.¹⁹ Alguns pontos centrais tornaram o Concílio profundamente revolucionário principalmente no que diz respeito à eclesiologia. Essas resoluções possibilitaram grandes discussões em todo o mundo católico em busca de revitalizar a Igreja e atualizá-la aos diferentes contextos²⁰. O processo se deu acompanhado de diferentes aprofundamentos teológicos que, num certo sentido, já vinham sendo debatidos antes mesmo do Concílio. Frei Boaventura Kloppenburg entra no debate sobre as possibilidades doutrinárias e pastorais do Concílio e concluiu que ele foi um evento histórico para a Igreja.

Na verdade, não há, na história da Igreja, Concílio que se lhe compare. Jamais foi tão grande e universal a representação. Jamais tão variada a contribuição de todas as raças, continentes e culturas. Jamais tão livre e ampla a discussão dos temas. Jamais tão facilitada a comunicação exata das ideias. Jamais, tão demorada e minuciosa a preparação. Louvemos ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo!²¹

modernidade é qualidade importante na nova forma da Igreja pós-conciliar. Seu grande aprofundamento teológico, sua tese na universidade alemã, revela esse dado. Podemos afirmar que os fundamentos da teologia boffiana no primeiro momento de produção serão construídos nesse período. Por isso sua teologia é marcada pelos temas Deus, Cristologia, Antropologia, Eclesiologia, Sacramento e outros. Contudo, como veremos, a primeira etapa de sua teologia – que deve ser colocada dentro da realidade do *giro antropológico* e do *giro dentro do giro* – privilegia, por um lado, o impulso antropológico rahneriano, e, por outro, o movimento que o atualiza em outra abordagem sobre o *Reino de Deus*, permitindo contemplar a realidade latino-americana.

¹⁸ BOFF, L.. *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, p. 377, *passim*.

¹⁹ É importante destacar, assim, que o Concílio Vaticano II finaliza em 1965, Leonardo Boff inicia seus estudos de doutorado na Alemanha também em 1965. Quando aconteceu a Conferência de Medellín na Colômbia, Leonardo Boff fazia estudos de extensão para pós-graduados nas Universidades de Würzburg (Alemanha) e Oxford (Inglaterra), especialmente em linguística e antropologia. <http://www.leonardoboff.com/site/lboff.htm>

Acesso: 01.12.2008. O que importa para nossa análise é mostrar que o espírito de fato da América Latina, com suas necessidades específicas e com a própria epistemologia, será sistematizada por L. Boff um pouco mais tarde. O desenvolvimento do conceito Reino de Deus será marcado intrinsecamente por essa condição de *limite-fronteira* de nosso autor, ou seja, complexidade. Todavia, esse será o lugar de fronteira que permitirá Leonardo Boff sistematizar um conceito aberto com um princípio que aponta para além dele mesmo.

²⁰ AZEVEDO, Marcello de Carvalho. *Entroncamentos e entrecosques: vivendo a fé em um mundo plural*. São Paulo: Loyola, 1991, p. 34.

²¹ KLOPPENBURG, Boaventura. No quarentenário da *Lumen Gentium*. *Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 256, p. 835, out 2004.

A percepção do Frei Boaventura vem corroborada pela palavra do Frei Guilherme Baraúna ao comentar o Concílio: “A Igreja aceitou definitivamente o convite – bem antigo, aliás – de desinstalar-se de posições seculares e milenárias, admitindo inequivocamente que uma era completamente nova de sua história acaba de inaugurar-se.”²²

Para nosso objetivo, podemos citar alguns pontos fundamentais que resumem a inversão eclesiológica do Concílio como bem resume J. B. Libanio. Para ele, a “Igreja-comunhão de toda a humanidade em Cristo se realiza no povo de Deus da Nova Aliança, cuja cabeça é Cristo conforme o plano universal salvífico de Deus”²³. Outros elementos serão imprescindíveis, como a inserção da categoria de comunhão²⁴ como chave eclesiológica²⁵. A inclusão da dimensão da história no projeto de salvação que desmoronou o monopolismo essencialista marcado pelo juridicismo e o extrinsecismo da concepção antiga²⁶. A inversão de uma Igreja-hierárquica para uma Igreja povo de Deus²⁷. O entendimento de que Jesus primeiro pregou o reino e depois da sua morte nasceu a Igreja. Primeiro o reino, depois a Igreja como seu sacramento²⁸.

Nessa primeira etapa em que analisamos os fundamentos da teologia de L. Boff, não é possível separá-las das decisões incipientes do Concílio. Nota-se grande continuidade apesar das discontinuidades. As áreas teológicas centrais que sustentam a opção eclesiológica do Concílio – Reino de Deus, Cristologia e Antropologia – serão temas paradigmáticos de sua teologia nessa primeira etapa.²⁹ Porém, L. Boff trará sempre sua

²² BARAÚNA, Guilherme; VIER, Frederico. *A Igreja no mundo hoje*. Petrópolis: Vozes, 1967, p. 9.

²³ LIBÂNIO, João Batista. *Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 110.

²⁴ Libânio afirma que, em sua teologia, L. Boff conseguiu perceber muito bem essa virada eclesiológica estimulada pelo Concílio. Segundo Libânio, a virtude de Boff está em desenvolver essa percepção através da trindade. Para ele, Boff é maravilhoso e sintético em sua conclusão, pois ele interpreta essa inversão eclesiológica através da comunhão trinitária. Cf. LIBÂNIO, João Batista. *Concílio Vaticano II*, p. 108, 109.

²⁵ LIBÂNIO, João Batista. *Concílio Vaticano II*, p. 110.

²⁶ *Ibid.*, p. 112.

²⁷ *Ibid.*, p. 120.

²⁸ *Ibid.*, p. 123.

²⁹ Uma rápida conferência das suas principais obras publicadas nos sete primeiros anos evidenciam essa premissa. Cf. BOFF, L.. *O Evangelho do Cristo Cósmico: a realidade de um mito, o mito de uma realidade*. Petrópolis: Vozes, 1971; *Jesus Cristo libertador*, 1972; *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, 1972; *A ressurreição de Cristo: a nossa ressurreição na morte*. Petrópolis: Vozes, 1972; *Vida para além da morte: o futuro*,

abordagem segundo a peculiaridade de seu olhar costurando outros temas para abordar um mesmo assunto. Não resta dúvida que o Concílio em seu “conjunto revela uma figura nova do pensar teológico e da pastoral que afetam a totalidade da Igreja”³⁰. Antes da repercussão multicultural desse evento, devemos recordar que as figuras principais desse pensar teológico estão dentro do contexto de uma Igreja institucional centro-europeia. O que poderá mudar com os ventos novos do Concílio³¹.

L. Boff constrói os fundamentos iniciais de sua teologia sob a influência dessa teologia centro-europeia. Quando retorna ao Brasil, é atingido diretamente por essa realidade bem diferente daquela que vivenciara durante aproximadamente cinco anos de estudos na Alemanha.³² Nesse sentido, sua experiência teológica é transpassada por diversas realidades. Como fora supracitado, o Concílio Vaticano II, do ponto de vista teológico, é central em sua trajetória. Toda fundamentação teológica e metodológica de sua tese depende da epistemologia europeia que marca as discussões no Concílio. Seus professores³³ na Alemanha, também estão inseridos dentro dessas discussões em torno dos temas da *Nouvelle Théologie*, e as importantes discussões sobre cristologia e antropologia. Leonardo Boff tem como professor o importante teólogo Karl Rahner³⁴ que também fora um dos peritos no Concílio Vaticano II³⁵.

a festa e a contestação do presente. Petrópolis: Vozes, 1973; *O destino do homem e do mundo: ensaio sobre a vocação humana*. 2. ed. corr. e aum. Petrópolis: Vozes, 1973; *Teologia da libertação e do cativo*. Lisboa: Multinova, 1976; *A graça libertadora no mundo*. Petrópolis: Vozes, 1976; *Encarnação: a humanidade e a jovialidade de nosso Deus*. Petrópolis: Vozes, 1976; *Eclesiogênese: as comunidades eclesiais de base reinventam a Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1977; *Paixão de Cristo - paixão do mundo: o fato, as interpretações e o significado ontem e hoje*. Petrópolis: Vozes, 1977; *Os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos: ensaios de teologia narrativa*. Petrópolis: Vozes, 1975. Contudo, devemos recordar que o retorno de Leonardo para o Brasil após o doutorado, fará com que se perceba aos poucos considerável mudança. Entretanto, a teologia europeia nessa primeira fase será muito forte dentro do que denominamos base complexa.

³⁰ LIBÂNIO, João Batista. *Concílio Vaticano II*, p. 145.

³¹ *Ibid.*, p. 146.

³² Leonardo cursou seu doutorado em teologia na Universidade de Munique no período de 1965-1970. No ano de 1970, ele recebeu o título também de doutor em filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.

³³ Um importante professor em Munique foi o Dr. Heinrich Fries, a quem nosso autor agradece no prefácio de sua tese. BOFF, L.. *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, 1972, p. 15-16.

³⁴ No tópico 2.2.3, mostraremos a marca, tanto na antropologia como na cristologia, que Rahner deixou na teologia Boffiana. Apenas na segunda etapa de sua teologia onde ele parte da trindade que a antropologia e a cristologia não serão mais delineadores

Acreditamos que, desde o início de sua reflexão teológica, o Concílio Vaticano II foi fundamental. L. Boff diria em sua tese de doutorado – trabalho que será retomado constantemente nas primeiras publicações de seus livros – que a sua pesquisa gira em torno das importantes e complexas questões subtraídas da eclesiologia pós-conciliar em contraste com as exigências de uma sociedade secular.³⁶ Essa situação ambígua acena que, no início do percurso teológico de Boff, existe muito forte a presença destas realidades: de uma parte, a Europa representada pela força do Concílio e pela metodologia teológica, e de outra, a América Latina com a demanda de atualizar o concílio para o seu contexto a partir da Conferência do Medellín. Ao falar sobre a presença do Reino de Deus que já se inicia em nosso meio, Boff cita, portanto, as conclusões do Concílio.

Nós ignoramos o tempo da consumação da terra e da humanidade e desconhecemos a maneira de transformação do universo. Passa certamente a figura deste mundo deformada pelo pecado, mas aprendemos que Deus prepara morada nova e nova terra... Contudo, a esperança de uma nova terra, longe de atenuar, antes deve impulsionar a solicitude pelo aperfeiçoamento desta terra. Nela cresce o Corpo da nova família humana que já pode apresentar algum esboço do novo século... O reino já está presente em mistério aqui na terra. Chegando o Senhor, ele se consumará³⁷.

1.1.3. O Mundo e a América Latina entre 60 e 70: Mudanças e Ditaduras

A década de 60 talvez tenha sido uma das mais importantes no século XX. Existia um espírito novo que corria o mundo. Pela primeira vez, os jovens eram maioria³⁸, e buscavam esse protagonismo³⁹. Para Zuenir

paradigmáticos de sua teologia. Apesar da profunda capacidade que Leonardo Boff tem de agregar novas concepções em sua teologia, pode-se perceber duas influências contundentes em sua trajetória teológica. Na fase que delimita nossa pesquisa, Karl Rahner é central para entender a cristologia e antropologia (1970-1977).

³⁵ Para conferir uma sintética biografia sobre esse brilhante teólogo. Cf. <http://www.kath.de/aktuell/serien/rahner/rahner1.htm> Acesso: 10.10.2008. Cf. VORGRIMMLER, Herbert. *Entender a Karl Rahner: introduccion a su vida y su pensamiento*. Barcelona: Herder, 1988, 267p.

³⁶ BOFF, L.. *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, p. 15.

³⁷ BOFF, L.. *Jesus Cristo libertador*, p. 152.

³⁸ A música *Blowing in the Wind* de Bob Dylan embalava diversos movimentos por todo mundo. No Brasil, a música começa ser veículo de ideologia e protesto. Podemos citar ainda a música *Wave* de Tom Jobim que significava a abertura para uma nova forma de

Ventura⁴⁰, até 1968, as relações, em quase todos os âmbitos, eram bastante autoritárias e marcadas pelas dominações do homem sobre a mulher, do professor sobre o aluno, do marido sobre a esposa e do pai sobre o filho. O final da década de 60 e início da de 70 desarrumou esse esquema que era muito rígido e autoritário. Principalmente no que se refere ao sexo⁴¹.

Numa outra direção, essa década presencia a descoberta da máquina de lavar, da televisão e dos discos. Sem sombra de dúvida, é uma década que representava as contradições e ao mesmo tempo os conflitos. Uma mentalidade antiga insistia em permanecer e uma nova já tinha nascido. Uma análise mais coerente também vê nesse período críticas a serem feitas⁴².

No contexto dos poderes bélicos, políticos e econômicos, após a Segunda Guerra Mundial, o mundo passou a ser dividido entre dois blocos rígidos e opostos: o bloco capitalista e o bloco comunista. Formaram-se fundamentalistas consciências com a noção de que os outros são sempre nossos inimigos⁴³. Outro símbolo que marcou o mundo nessa década, foi a construção do Muro de Berlim em 1961⁴⁴. A palavra de Peter Schneider, líder estudantil na época, sintetiza o momento paradigmático.

viver a sexualidade. Outra importante também foi a *Soy Louco por Ti, América*, de Gilberto Gil e Capinan. Segundo Vladimir Palmeira, era pela primeira vez a possibilidade de se falar, do ponto de vista dos costumes, da união entre amor e sexo. PALMEIRA, Vladimir. *Somos jovens e queremos mudar o mundo*. Arquivo N/Globo News. 16 de abr. 2008. Esse aspecto é muito importante, pois o político radicado na França, Henri Weber – 23/06/1944. União Soviética. Membro do Parlamento Europeu para Cultura e Educação – vê essa década como um divisor de águas do século para qualquer discussão sobre moral e sexualidade: “No plano da autoridade era a família patriarcal. O marido era o todo poderoso. A mulher não tinha direito de abrir uma conta no banco. Era uma sociedade de outra idade. No plano da moral, era a velha moral católica, repressiva sobre o plano da sexualidade. As relações fora do casamento eram mal vistas. A homossexualidade era considerada quase uma doença”. WEBER, Henri. *Entrevista a Cristina Aragão*. São Paulo: Arquivo N / Globo News. 16 abr. 2008.

³⁹ NEUBARTH, Leilane. *Somos jovens e queremos mudar o mundo*. Arquivo N/Globo News. 16.04.2008.

⁴⁰ Para conferir uma análise mais completa sobre as mudanças dessa década e suas consequências para a vida hoje. Cf. VENTURA, Zuenir. *1968. O ano que não terminou*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.

⁴¹ VENTURA, Zuenir. *Op. cit.*, p. 43-55.

⁴² LE GOFF, Jean-Pierre; REIS FILHO, Daniel A. *Intelectuais, história e política; séculos XXI e XX*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000, p. 68.

⁴³ KURLANSKY, Mark. *1968: O ano que abalou o mundo*. São Paulo: José Olympio, 2005, *passim*.

⁴⁴ Segundo o cientista político alemão Wolfgang Kraushaar, “nesse período a Alemanha estava dividida em dois países. A União Soviética controlava o Leste e o EUA e a OTAN

A Alemanha ainda era muito dominada por regras e autoridade. É preciso saber que as pessoas que então dirigiam o país, os professores que lecionavam para nós, todos tinham vivenciado o nazi-facismo. Nós sabíamos que lidávamos com uma geração que tinha sido responsável pelo fascismo, mesmo se, pessoalmente, não estivessem envolvidas. Isso gerou certa desconfiança básica (*Grundmißtrauen*). Uma desconfiança com relação contra quem tivesse mais de 40 anos de idade. A gente se perguntava: ‘afinal, o que você fez naquela época, no tempo do nazismo?’⁴⁵

Outro fator importantíssimo nesse período foi o papel desempenhado pela televisão e o florescimento do jornalismo em 1968. Para a América Latina, devastada pelas ditaduras, marcante foi, em 1967, a prisão e o assassinato de Che Guevara. O método de comunicação era boca a boca, fotos em jornais e a cobertura da televisão. Pouca organização internacional.⁴⁶ O mundo, pela primeira vez, assistiria uma guerra transmitida pela televisão: Vietnã. O ataque a Saigon, mostrado para o mundo, segundo o documentarista francês Patrick Rotman, marcaria a primeira guerra televisionada da história. “Víamos todos os dias o que se passava lá, ao vivo. Os efeitos sobre a opinião pública foram fundamentais”.⁴⁷ Direto da CBS, Walter Cronkite dizia e mostrava para os telespectadores nesse ano de 1968 como as ruínas são de Saigon, capital e maior cidade do Vietnã do Sul, ficaram depois da guerra.⁴⁸

Com toda certeza, uma imagem sangrenta, covarde e desumana da guerra manchou a memória da humanidade dessa época: no dia 01 de fevereiro de 1968, um soldado americano captura um vietnamita, e, na frente das câmeras que transmitiriam ao vivo para o mundo, atira friamente em sua cabeça. O curador do museu alemão, que fez uma sequência de

ficaram com o Oeste”. *Entrevista a Luciana Rangel*. São Paulo: Arquivo N / Globo News. 16.04.2008.

⁴⁵ SCHNEIDER, Peter. *Entrevista a Joana Calmon*. São Paulo: Arquivo N / Globo News. 16.04.2008.

⁴⁶ HAYDER, Tom. *Entrevista a Aline Pestana*. São Paulo: Arquivo N / Globo News. 16.04.2008.

⁴⁷ ROTMAN, Patrick. *Entrevista a Joana Calmon*. São Paulo: Arquivo N / Globo News. 16.04.2008.

⁴⁸ Deve-se lembrar que esse jornalista era um dos mais respeitados do EUA. Em muitos momentos, o presidente usava sua figura para autenticar a guerra em função de seu prestígio. Quando ele chegou ao Vietnã, descobriu que nada do que o comando militar tinha lhe dito era verdade. A situação era deplorável. Ele então comunicou isso na televisão, o que causou grande repercussão nos EUA sobre os motivos dos ataques e

quatro fotos sobre a imagem até chegar ao ato público e televisivo da execução, relataria que “essas fotos foram importantes porque nos mostraram a crueldade do Vietnã. Algumas dessas fotos são simbólicas. Quando as pessoas saíam em protestos contra a guerra, elas tinham uma dessas imagens na cabeça. Foi uma foto muito decisiva”⁴⁹.

Nos EUA, a guerra do Vietnã começaria a ser questionada pelos protestos fervorosos dos movimentos negros por direitos civis. Num discurso inflamado, o ativista negro Stokely Carmichael bradava: “você estão falando que estão com medo da violência e o governo está tirando as pessoas da escola para lutarem no Vietnã. Se vocês não querem ter problemas, mantenham suas mãos brancas longe de nossas lindas crianças negras”⁵⁰. No velho continente, as ruas eram tomadas pelo movimento estudantil alemão que representava uma reação ao silêncio dos pais sobre os horrores do nazismo como testemunhara Sarah Haffner.

Havia um enorme silêncio, não apenas em público, mas entre os pais e os filhos. Em minha geração, alguns tentaram fazer com que os pais falassem dessa época. Mas eles não falavam. Alguns não queriam falar disso para proteger seus pais, pois sabiam o que eles tinham feito. Alguns não queriam falar de nada daquilo. ‘Nós não queremos falar sobre o que passou’. Essa foi uma das coisas que mais alimentaram o movimento estudantil⁵¹.

No final da década de 60 e início da de 70, a Europa vive então uma euforia marcada pela sensação de liberdade. Era como se um peso tivesse sido retirado dos ombros e agora tudo seria possível. De certa forma, essa tendência influenciaria todos os âmbitos da sociedade no Ocidente e abriria um caminho sem volta principalmente no que diz respeito aos valores morais e às relações com instituições e autoridades. Alguns testemunhos de pessoas que viveram aquele momento na Alemanha e França ilustram muito bem a abertura do novo tempo, a partir de 1968.

influenciou uma postura contra a guerra por parte da população. KURLANSKY, Mark, *Op. cit.*

⁴⁹ SCHNEIDER, Peter. *Op. cit.*

⁵⁰ CARMICHAEL, Stokely. *Entrevista a Aline Pestana*. São Paulo: Arquivo N / Globo News. 16.04.2008.

⁵¹ HAFFNER, Sarah. *Entrevista a Aline Pestana*. São Paulo: Arquivo N / Globo News. 16.04.2008.

O líder estudantil alemão em 1968, Peter Schneider, relata sua experiência. “De repente explodimos aquela redoma de vidro que estava sobre nós. Eis a experiência fantástica de rebelião. Eu me orgulho de ter participado dela. A loucura veio depois”⁵² O filósofo francês Le Goff conta que “maio de 68 foi uma surpresa ótima. Eu estava feliz de poder falar com as pessoas. Existia o sentimento de que a revolta de adolescente felizmente houve em 1968. Nós estávamos sufocados, um sentimento de tédio, moralismo, non-sense... Foi uma revolta existencial, existencial...” Outro líder estudantil, Daniel Cohn-Bendit, diz que a repercussão realizara-se de forma transnacional: “1968 foi um momento, em muitos países, de muitas rupturas, uma brecha que se abriu e descobrimos outro céu. Outro campo possível da existência”⁵³.

Esse momento profundamente ambíguo que eclode na Europa torna profundamente complexa a análise de nosso autor. Leonardo Boff era um jovem estudante da Universidade de Munique nesse período. Ele respira junto com seus amigos esse momento de mudanças, de novidade, de abertura ainda que, no contexto eclesial, seja um pouco diferente. Entretanto, sua tese de doutorado, que trata do tema da relevância da Igreja frente à secularização, é uma tentativa de dialogar com essa realidade emergente na sociedade, em especial, a europeia⁵⁴. Nesse sentido, vivenciando o espírito da universidade europeia, torna-se impossível não ser atingido de forma indelével.

Mas é preciso lembrar, como bem destaca o historiador Boris Fausto, “que o Brasil não era a França onde houve o maio de 1968. O Brasil não era os EUA. França e EUA eram países democráticos. O Brasil tinha uma especificidade. Nesse momento em que havia uma liberação do comportamento, aqui se vivia um problema político central: nós estávamos

⁵² SCHNEIDER, Peter. *Op. cit.*

⁵³ COHN-BENDIT, Daniel. *Entrevista a Luciana Rangel*. São Paulo: Arquivo N / Globo News. 16.04.2008.

⁵⁴ Gostaríamos de salientar uma grande influência na teologia e antropologia de Leonardo Boff: o filósofo alemão de família judia Ernst Bloch. Em função de suas posições foi exilado nos EUA fugindo do nazismo. Ao regressar, deu aulas na Universidade de Tübingen e foi um dos intelectuais engajados no movimento estudantil da década de 60 que perpassou a Alemanha como estamos mostrando. Sobre sua teologia nessa base complexa em L. Boff. Cf. 1.2.5.

caminhando para uma ditadura⁵⁵ com todas as letras e a negação de todas as liberdades democráticas.”⁵⁶

De fato, essa era a diferença do Brasil para os países citados acima. Entretanto, faz-se necessário relembrar as forças sociais e políticas que fazem eclodir o golpe. De um lado, estavam os movimentos sociais e partidos políticos ligados aos trabalhadores, que queriam a democratização e apoiaram João Goulart, Jango, após a renúncia de Jânio Quadros, e de outro, estavam os movimentos conservadores formados por donos de fazendas e de grandes indústrias, apoiados por militares, que não aceitavam sua posse no lugar de Jânio Quadros⁵⁷.

Com o apoio dos trabalhadores, Jango criou o Conselho Nacional de Reforma Agrária. Dentro do projeto estavam: a reforma agrária, a redução dos gastos públicos e o corte dos subsídios dados à importação de certos produtos. Entretanto, a questão da reforma agrária incomodou as elites e os proprietários rurais. Várias manifestações tomam as ruas a favor e contra a reforma. Acontece, portanto, a união entre os grupos conservadores, as elites e os militares. Jânio Quadros é deposto e os militares assumem o poder. Seria a terrível ditadura de 1964 a 1985⁵⁸.

Dentro dessa grande turbulência, o ano de 1968 torna-se emblemático para o Brasil. Seria a implementação, pelo governo militar, do Ato Institucional de número 5 (AI 5). Pesquisadores admitem que esse era o mais tenebroso instrumento. Ele deu ao presidente Costa e Silva plenos poderes para fechar o Congresso. Políticos de oposição foram cassados, professores universitários receberam aposentadoria compulsória e estudantes foram perseguidos⁵⁹. Devemos também destacar que pessoas

⁵⁵ O regime militar no Brasil foi um governo iniciado em abril de 1964. Foi um golpe de poder pelas forças armadas em 31 de março. Esse regime, conhecido como ditadura, em função da imposição dos Atos Constitucionais, duraria até 1985. NETO, Lira. *Castelo – a marcha para a ditadura*. São Paulo: Contexto, 2004, p. 215-272.

⁵⁶ FAUSTO, Boris. *Entrevista a Cristina Aragão*. São Paulo: Arquivo N / Globo News. 16.04.2008.

⁵⁷ AUGOSTO, L. Maurício; CRIPA, Ival de Assis; SANTOS, José Jovenal dos. *A conquista dos direitos: os movimentos sociais e o Estado do Brasil*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1997, p. 160.

⁵⁸ CASTRO, Marcos de. *Dom Hélder: misticismo e santidade*. São Paulo: Record, 2002, 112-113.

⁵⁹ BENEVIDES, S. C. Oliveira. *Na contra-mão do poder: juventude e movimento estudantil*. São Paulo: Annablume, 2006, p. 58-62.

foram assassinadas, torturadas e algumas nunca mais foram encontradas. Tudo porque elas discordavam do regime militar.

Esse foi, com certeza, um dos períodos mais capciosos e maldosos da história do Brasil. O mergulho nessa época aproxima-nos do texto escrito e do contexto vital de nosso autor. Tudo isso possibilita-nos desvelar aquilo que L. Boff está a dizer nas entreletras a partir da condição *limite-fronteira*. Nos seus estudos teológicos na Europa, ele passava por outra experiência; sua alma é tangenciada pela formação eurocêntrica e pela dor que mutilava amigos e companheiros no Brasil. Torna-se o teólogo fronteiro. Isso se dá pelo fato de que nem tudo podia ser dito explicitamente nos seus textos, como o próprio L. Boff diz nas edições subsequentes da obra *Jesus Cristo Libertador*: “O autor não pode dizer tudo o que teria gostado de afirmar. A presença de uma perspectiva mais sócio-analítica em contexto de cativeiro e de opressão teria significado, certamente, uma provocação aos Órgãos de Segurança e Controle. Como outras disciplinas, também a teologia não faz o que quer, mas apenas o que a situação social e eclesial permite”⁶⁰. Os termos que formam o conceito “Reino de Deus” devem ser colocados dentro dessa condição pessoal: por um lado, ele vivencia a abertura na Europa e, em específico, o movimento estudantil na Alemanha, e, por outro, o fechamento no contexto brasileiro.

Faltaria ainda mais um elemento – a *Conferência de Medellín* – para compor esse mosaico complexo que está na base, ou seja, no início de suas atividades teológicas.

1.1.4. Medellín, 1968: reverberou aqui o Concílio

Dentro desse quadro mundial, a Conferência de Medellín⁶¹ ocupará lugar central para o ambiente da América Latina. A conferência torna-se a real efetivação do Vaticano II em solo latino-americano. O Concílio

⁶⁰ BOFF, L.. *Jesus Cristo libertador: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo*. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 13.

⁶¹ A Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano aconteceu em Medellín, Colômbia, de 24 de agosto a 6 de setembro de 1968.

acontece num contexto onde outros atores⁶² começavam a surgir em toda a América Latina.⁶³

Segundo o teólogo chileno Pablo Richard, a convocação do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM)⁶⁴ para o encontro de teólogos latino-americanos na cidade de Petrópolis, Rio de Janeiro, em 1964, marca a caminhada até Medellín. Nesse evento, três teólogos se destacaram: Juan Luis Segundo falou sobre problemas teológicos da América Latina. Lucio Gera insistiu no fazer sapiencial e não só racional do labor teológico e na exigência do teólogo de comprometer-se com as aspirações do povo. E Gustavo Gutiérrez analisou a função da teologia na relação com as massas majoritárias, as elites intelectuais e as oligarquias conservadoras⁶⁵. Não se pode esquecer que esse período sela o início do protagonismo do bispo Dom Helder Câmara⁶⁶. A nova atitude eclesial possibilitada por Medellín se tornaria, sem dúvida, um divisor de águas para a história da teologia e da Igreja Latino-Americana⁶⁷. Ao falar sobre Medellín, Enrique Dussel afirmaria que “La verdadera aplicación del

⁶² Inicia-se a constituição na América Latina dos Estados Nacionais de matriz liberal. Começa o processo de industrialização e da consciência da exploração por parte dos EUA. Em 1959, acontece a Revolução Cubana. Há esperança no Socialismo. Debate-se sobre as verdadeiras causas do subdesenvolvimento na América Latina. A década de 60 seria marcada como um dos momentos nos quais vários atores sociais surgem dentro da Igreja Católica em toda a América Latina: JOC - Juventude Operária Católica; JUC – Juventude Universitária Católica ; JEC - Juventude Estudantil Católica; JAC - Juventude Agrária Católica; Esse é um período que marca os movimentos populares, estudantis, sociais, partidários e vários outros que surgem na esteira desse momento. Não é por acaso, que alguns seriam perseguidos duramente a ditadura. ROJAS, Antônio. A. *América Latina: história e presente*. São Paulo: Papirus. 2004, p. 68-77.

⁶³ DUSSEL, Enrique. *Historia de la iglesia en America Latina: coloniaje y liberacion (1492-1983)* 5. ed. Madrid: Mundo Negro - Esquila Misional, 1983, p. 206.

⁶⁴ O Conselho Episcopal Latino Americano (CELAM) foi Criado na primeira Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. Ela aconteceu no Rio de Janeiro entre 25 de julho e 4 de agosto de 1955, logo após o encerramento do Congresso Eucarístico Internacional. Outros grandes eventos neste processo foram a Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, 1968, Medellín, Colômbia; a Terceira Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, 1979, Puebla, México; a Quarta Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, 1992, Santo Domingo, República Dominicana; a Quinta Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, 2007, Aparecida, Brasil. *MEDELLÍN: teología y pastoral para América Latina*. Santa fé de Bogotá: Instituto Teológico Pastoral del CELAM, v. 33, v. 131, set 2007. Para uma descrição sobre os encontros preparatórios do CELAM. Cf. DUSSEL, Enrique, *Op. cit.*, p. 226-228.

⁶⁵ RICHARD, Pablo. *A morte das cristandades e nascimento da igreja: análise histórica e interpretação teológica da Igreja na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1982, p. 87.

⁶⁶ Para ver a vida de um dos maiores profetas do Brasil, Cf. ROCHA, Zildo. *Hélder, o Dom: uma vida que marcou os rumos da Igreja no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2000. <http://www.domhelder.org.br/Default.htm> Acesso: 28.01.2008.

⁶⁷ DUSSEL, Enrique, *Op. cit.*, p. 206.

Concílio en el nivel colegial no se producirá en el orden nacional sino en el continental”⁶⁸.

Para J. B. Libanio, em Medellín havia palestras introdutórias onde estavam presentes os teólogos que mais tarde seriam os expoentes da teologia da libertação. Os temas discutidos já sinalizavam o que depois gestaria uma das mais vivas discussões teológicas da história da América Latina: promoção humana, justiça social, paz, libertação, opção pelos pobres, pedagogia conscientizadora, evangelização encarnada, renovação das estruturas da Igreja numa linha de pobreza de vida, vida religiosa inserida, etc.⁶⁹

Medellín torna-se paradigmática porque, além ser uma continuidade do Vaticano II na América Latina, acena para o início de uma mudança significativa da visão e da opção de uma Igreja que se encarna nas questões emergentes da América Latina. Na X Reunião Ordinária do CELAM em Mar Del Plata, 1966, produziu-se o documento, “Reflexión teológica sobre el desarrollo”⁷⁰. Era o sinal de uma nova época com o tema do “desenvolvimento”. A mudança ocorreria na XI Reunião Ordinária de Lima, celebrada em 1967. Do “desenvolvimento” passa-se ao tema da “Libertação”⁷¹. O encontro em Itapuã, Salvador, em maio de 68, confirmou o espírito anterior que preparou o solo de Medellín.

De esa concepción del subdesarrollo se desprende también que éste sólo se comprende dentro de su relación de dependencia del mundo desarrollado. El subdesarrollo en América Latina es, en gran parte, un subproducto del desarrollo capitalista del mundo occidental. Es un hecho que estamos insertados en el sistema de relaciones internacionales del mundo capitalista y más específicamente, en un espacio económico en torno a cuyo centro, en la periferia, giran las naciones latinoamericanas, como satélites dependientes⁷².

Na relação efetiva com a América Latina desse período, os capítulos da história teológica de L. Boff ainda não começaram a ser escritos. Em dois textos importantes de historiadores da Igreja (Enrique

⁶⁸ *Ibid.*, p. 227.

⁶⁹ LIBÂNIO, J. Batista. Nas pegadas de Medellín: as opções de Puebla. *Cadernos de Teologia Pública*, v. 5, n. 37, p. 17, 2008.

⁷⁰ DUSSEL, Enrique, *Op. cit.*, p. 228-229.

⁷¹ *Ibid.*, p. 229.

⁷² PABLO, Richard, *Op. cit.*, p. 89.

Dusssel⁷³ e Pablo Richard⁷⁴), referindo-se especificamente ao período da realização de Medellín, nada ainda se encontra sobre L. Boff⁷⁵. Tudo indica que, durante essa ocasião, ele está completamente envolvido com a realidade da Europa e com sua tese de doutorado em Munique. L. Boff⁷⁶ terá contato efetivo e profícuo com a discussão sobre a singularidade da *libertação* quando, em 1970, retorna ao Brasil. Entretanto, esse encontro já é consequência da incisiva reverberação da Conferência de Medellín nas discussões teológicas e pastorais em diversos círculos sul-americanos. Medellín supera tanto o tema do *desenvolvimento*⁷⁷, quanto o da *revolução*⁷⁸. Assim, o tema da *libertação* permeará vários documentos como se vê nesse comentário sobre as decisões de Medellín.

⁷³ DUSSEL, Enrique. *Historia de la iglesia en America Latina*, 1983.

⁷⁴ RICHARD, Pablo. *A morte das cristandades e nascimento da igreja*, 1982.

⁷⁵ É importante mostrar que entre 62 a 65 Leonardo Boff faz a graduação em teologia na Faculdade de Teologia dos Franciscanos em Petrópolis. Antes, porém, já cursara 1 ano de filosofia. Ele tem consciência do momento importante. De 65 a 70, ele está na Alemanha realizando seu doutorado. BOFF, L.. Informações Pessoais. <http://www.leonardoboff.com/site/lboff.htm> Acesso: 20.11.2007.

⁷⁶ Uma rápida observação das publicações de L. Boff entre os anos 63 e 70 acenam para essa realidade. **Artigos de 1963:** Conceitos de inspiração ao tempo do Vaticano II. *Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 23, 104-121; Adenda à doutrina da canonicidade de Brinkmann. *Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 23, p. 432; Problemas pastorais da Una Católica. *Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 23, p. 718-740. **Artigos de 1964:** A filosofia de integralidade de M. F. Sciacca. *Revista de Cultura Vozes*, n. 58, p. 497-507; 561-580; 652-666; 721-738; Concílio Vaticano II; Igreja Sacramento-Primordial. *Revista de Cultura Vozes*, n. 58, p. 881-912. **Artigos de 1965:** O dogma da Santíssima Trindade na Sagrada Escritura. *Sponsa Christi*, n. 19, p. 264-269; Pode o clero interferir na política? *Revista de Cultura Vozes*, n. 59, p. 512-520. **Artigos de 1968:** Reflexões através do ano litúrgico 1. *Radiodienst Vox Christiana*, München, 64 p. Reflexões através do ano litúrgico 2. *Radiodienst Vox Christiana*, München, 64 p. **Artigos de 1970:** A atual problemática da inerrância da Escritura. *Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 30, p. 380-392; Tentativa de solução ecumênica para o problema de inspiração e da inerrância. *Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 30, p. 648-667; A fé na ressurreição de Jesus em questionamento. *Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 30, p. 871-895; Simbolismo nos milagres de pentecostes. *Revista de Cultura Vozes*, n. 64, p. 325-326; Cristianismo, fator de um humanismo secular planetário. *Revista de Cultura Vozes*, n. 65, p. 461-468; A função do humor na teologia e na Igreja. *Revista de Cultura Vozes*, n. 64, p. 571-572; O Cristão secularizado. *Revista de Cultura Vozes*, n. 64, p. 651-652; A oração no mundo secular: Desafio e chance. *Revista Grande Sinal*, n. 24, p. 736-752.

⁷⁷ Algumas obras sobre o tema. Cf. HOTART, François; VETRANO, Vicente. *Hacia una teología del desarrollo*, Bonum. Buenos Aires: Latinoamerica Libros, 1967; ALVES, Rubem. Apuntes para una teología del desarrollo. *Cristianismo y Sociedad*, n. 21, 1969.

⁷⁸ O famoso teólogo Harvey Cox escreveu sobre a tese de doutorado de Rubem Alves traduzida para o português: "Alves acrescentou aos nossos esforços de fazer uma *teologia da revolução* algo que talvez somente um latino pudesse: uma generosa porção de pura felicidade". ALVES, Rubem. *Da Esperança*. Campinas: Papyrus, 1987. Esse aspecto será muito importante para mostrar que L. Boff se insere num grande movimento já em andamento. Veremos como as discussões sobre *Esperança* nas teologias europeias influenciaram os conceitos de *utopia* e *esperança* do reino em seus primeiros escritos da base complexa. Cf. 1.2.5.

En la sección 'Promoción humana', en la cuestión Justicia resalta claramente en la 'fundamentación doctrinal' la superación del parcial enfoque de la teología del desarrollo (Mc Grath) o de La revolución (lanzada en las Iglesias protestantes por Schaul) por la 'teología de la liberación' que, como veremos, tiene mejor fundamentación bíblica y aun política: 'Es el mismo Dios quien-nos dice la conclusión-, en la plenitud de los tiempos, envía a su Hijo para que, hecho carne, venga a liberar a todos los hombres de todas las esclavitudes a que los tiene sujetos el pecado, la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión'. 'En la Historia de la Salvación la obra divina es una acción de liberación integral y de promoción del hombre en toda su dimensión, que tiene como único móvil el amor'⁷⁹.

Medellín pode ser um exemplo daquilo que inicialmente acontecera na experiência da maioria dos teólogos latino-americanos nesse início de caminhada rumo a uma abordagem teológica autóctone. A demanda contextual é da América Latina, contudo a formação teológica é europeia⁸⁰.

O mesmo se dá na experiência de L. Boff. Essa condição fronteiriça fará com que, nesse período, o descrevamos aqui como o teólogo da entreletra⁸¹. O conceito de reino insere-se dentro um complexo de temas construídos na primeira base de sua teologia. Principalmente se compreendermos que, na Cristologia, Jesus é o primeiro pregador sobre o reino. Por mais que L. Boff vá se encarnando aos poucos nas dores da América Latina, essa condição de *limite-fronteira-entreletra* estará constantemente presente em sua teologia. A ela somam-se outros fatores, mas os conceitos precisam ser lidos e interpretados dentro desse quadro

⁷⁹DUSSEL, Enrique, *Op. cit.*, p. 233-234.

⁸⁰ A primeira geração de teólogos católicos da libertação estudou preferencialmente na França. Já no contexto protestante, nos EUA e Inglaterra. Entretanto, pode-se dizer que a América Latina católica fora uma colônia intelectual da Espanha e Portugal até início do XIX. Depois se inicia uma mudança para Roma. Apenas depois da Segunda Guerra Mundial, o pólo muda para a França. Esses estudos em solo francês, com certeza, colocariam um divisor de águas na teologia, na pastoral e na produção dos teólogos latino-americanos. Entretanto, deve-se fazer conexão com todos os acontecimentos sociais que estão se fermentando na França. RICHARD, Pablo, *Op. cit.*, p. 79-80. Na experiência intelectual de L. Boff, a influência da América Latina será sentida mais tarde em função da peculiaridade da realidade alemã. Segue algumas escolas que formaram teólogos da América Latina. José Míguez Bonino (1924), metodista, estuda na década de 50 nos EUA. Juan Luis Segundo (1925), católico, na década de 50 estuda Lovaina. José Porfirio Miranda, 1924, estuda em Frankfurt e Roma. Gustavo Gutiérrez, 1928, estudou em Lovaina e Lyon. Hugo Assmann, 1933, estudou no Brasil e em Münster em 1967; Enrique Dussel, 1934, estudou em Paris e Münster, chega à Espanha em 1957 e em Paris em 1961. RICHARD, Pablo, *Op. cit.*, p. 79.

⁸¹ O termo *Entreletra* em nossa pesquisa mostra que há uma multiplicidade de influências recebidas por L. Boff e uma complexidade em torno de sua teologia. Isso conduz a perceber que alguns de seus conteúdos devem ser lidos também pela ótica do que não está explícito, mas implícito nas entrelinhas.

amorpho, múltiplo, complexo e em desenvolvimento rumo à maturação, isto é, a caminho de unidade.

Na verdade, esse dado presente na base, ou seja, dentro da conceituação sobre o Reino de Deus, possibilitará agregar outros temas a sua teologia guardando íntima ligação com sua identidade fundamental. Essa condição a qual nos referimos guardará uma qualidade ambígua e aberta em sua teologia no início de sua atividade. Isso significa dizer, que, sobre esta base, será possível desenvolver diferentes temas futuramente. Nesse sentido, as opções de Medellín tornam-se paradigmáticas em sua trajetória. Chegamos a afirmar que ela é o primeiro impacto, como documento oficial da Igreja latino-americana, em sua reflexão teológica. Podemos até sugerir que Medellín foi a primeira confrontação teológica com sua teologia que, até esse momento, metodologicamente, estava situada na Europa, especificamente na Alemanha. A opção feita em Medellín pela *libertação* será o fundamento, *die Grundlage*, para as produções dos teólogos da América Latina bem como para a opção preferencial pelos *pobres* na Conferência de Puebla em 79⁸².

1.1.5. O movimento cristológico da Europa, rostos humanos de Jesus

Medellín despertou a Igreja⁸³ para responder aos desafios emergenciais da América Latina. Isso levou a teologia a eleger algumas áreas importantes para esse diálogo. Dentre elas, estava a cristologia⁸⁴. Buscava-se um novo olhar sobre Jesus. Mesmo antes do Concílio Vaticano II, já existia um profícuo debate em diversos setores protestantes e católicos da Europa que culminava na discussão sobre cristologia⁸⁵. Não

⁸² A Conferência de 1979 realizada em Puebla de Los Angeles, no México, tem a mesma importância para o desenvolvimento da reflexão teológica na América Latina. Entretanto, como nosso olhar está voltado para o início da atividade teológica de L. Boff, 1965 – 1977 entendemos não ser viável um maior aprofundamento sobre esse encontro.

⁸³ O processo de evolução detalhada da cristologia no contexto europeu pode ser visto nessa obra. Cf. SCHNEIDER, Theodor; HILBERATH, Bernd Jochen, (org). *Manual de dogmática*. Petrópolis: Vozes, 2000, v.1, p. 324-397.

⁸⁴ Para analisar a catalogação de todos os principais trabalhos sobre cristologia na América Latina nesse período. Cf. COSTADOAT, Jorge. *Cristología latinoamericana: Bibliografía (1968-2000)*. *Teol. Vida*, v. 45, n.1, p.18-61, 2004.

⁸⁵ RUBIO, A. Garcia. *Orientações atuais na Cristologia*. In: MIRANDA, M. França (org). *A pessoa e a mensagem de Jesus*. São Paulo: Loyola. 2002, p. 38-41.

apenas L. Boff bebe nessas fontes, mas, praticamente, todos os teólogos que buscavam essa nova leitura teológica a partir do continente sofrido da América Latina⁸⁶. São relevantes as palavras de L. Boff.

Eu voltei da Europa em fevereiro de 1970. Em julho fui pregar em retiro a padres e freiras que trabalhavam no coração da floresta amazônica. Comecei minhas palestras, quatro por dia, apresentando os vários temas teológicos dentro do marco teórico da teologia progressista europeia. Falava do Jesus da história e do Cristo da fé, da relação entre fé e secularização, como entender a Igreja dentro do mundo moderno da tecnociência etc. Mas eu percebi nos olhos dos ouvintes que as palavras não chegavam a eles. Até que alguém perguntou: como vou anunciar a ressurreição de Cristo a indígenas que estão sendo exterminados por seringueiros? Como falar da mensagem cristã aos ribeirinhos que estão sendo afetados pelos materiais pesados dos garimpos que matam os peixes e tiram o sustento deles? Como viver a fé cristã num mundo de pobres e miseráveis como nós do Brasil e da América Latina? Me dei conta então de que devia mudar de teologia, partir das questões deles. Partir das opressões para chegar à libertação.⁸⁷

Leonardo Boff tem um dado particular que torna mais decisiva essa marca. Alguns expoentes da reflexão sobre cristologia na Europa participam diretamente de sua formação teológica.⁸⁸ Em especial, fazemos referência ao teólogo Karl Rahner⁸⁹ que fora um dos seus professores e ainda o teólogo Teilhard Chardin⁹⁰ com sua cristologia dentro de uma perspectiva de evolução. Para uma contextualização mais ampla, entendemos necessário relembrar um pouco desse momento cristológico na Europa e um importante centro de estudos na Alemanha nessa época. Isso nos ajuda a perceber como L. Boff é parte desse amplo processo.

No período em que L. Boff estudou em Munique, 1965-1970, a Universidade de Tübingen realizava várias conferências, com importantes

⁸⁶ QUEIRUGA, A. Torres. La cristología después del Vaticano II. In: FLORISTAN, C.; TAMAYO, J. J. (ed). *El Vaticano II, veinte años después*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985, p. 173-200.

⁸⁷ BOFF, L.. Cristão no mundo miserável. *O Tempo*, Minas Gerais, 14 dez. 2008. <http://www.otempo.com.br/otempo/noticias/?IdNoticia=98388> Acesso: 20.12.2008.

⁸⁸ Na sua tese de doutoramento, Leonardo Boff foi orientado pelos importantes professores de München: Dr. Leo Scheffczyk e Dr. Heinrich Fries. BOFF, L.. *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, p. 16.

⁸⁹ Mais a frente, aprofundaremos alguns conceitos rahnerianos presentes nesse primeiro momento da teologia Boffiana: cristologia e antropologia. Cf. 1.2.3

⁹⁰ O primeiro livro de Leonardo Boff escrito em 1971, assim que ele concluiu seu doutorado em Munique, é *O Evangelho do Cristo Cósmico*. O tema central gira em torno da unidade de toda realidade, onde Teilhard de Chardin descobre o *Cristo Cósmico*. Suas intuições serão imprescindíveis para compreender o *princípio fundamental* do Reino de Deus em L. Boff. Contudo, um aprofundamento maior, nós veremos mais a frente. Cf. 1.2.1.

teólogos visitantes da Europa. As discussões se davam no *Institut für Ökumenische Forschung*, Instituto para Pesquisas Ecumênicas, e tinha grande importância nos círculos teológicos de então. Principalmente com a Universidade de Munique. O responsável pelo instituto era o teólogo Dr. Hans Küng.

Vale a pena citar alguns teólogos que fizeram conferências em Tübingen entre o período de 64 a 76: Dr. Jürgen Moltmann da Universidade de Tübingen, falou em 1968/69, 1975; Dr. Max Geiger da Universidade de Basel, em 1969; Dr. Ernst Käsemann da Universidade de Tübingen, em 1968/69; Dr. Heiko Oberman da Universidade de Tübingen, em 1967; Dr. Heinrich Ott, da Universidade de Basel, em 1969; Dr. Karl Lehmann, Freiburg, 1972; Dr. Karl Rahner da Universidade de München, 1972; Dr. Joseph Ratzinger, da Universidade de Regensburg, 1972; Dr. Joachim Jeremias, da Universidade de Göttingen, em 1976; e Dr. Walter Kasper, da Universidade de Tübingen, em 1976; O filósofo Dr. Ernst Bloch, da Universidade de Tübingen, em 1975, também falaria completando a diversidade do contexto⁹¹.

Em geral, dava-se importância ao papel da Igreja na sociedade secular, ao diálogo com os protestantes através da discussão sobre a doutrina da justificação, *Rechtfertigungslehre*, à exegese na interpretação bíblica e, principalmente, o aprofundamento sobre as novas cristologias.⁹² Nos anos 60, 61, 62, 63, H. Küng realizou cursos, *Vorlesungen*, sobre cristologia com os seguintes temas nesse instituto. “A Pergunta sobre Jesus Cristo” (*Die Frage nach Jesus Christus*); “A Pergunta sobre Jesus Cristo na Atualidade” (*Die Frage nach Christus in der Neuzeit*); “A pergunta sobre Jesus Cristo no Presente”. (*Die Frage nach Christus in der Gegenwart*).⁹³ L. Boff, ao falar sobre a descoberta de Jesus da vontade de

⁹¹ Nos anos seguintes, outros teólogos importantes passaram por Tübingen fundamentando o lugar como um centro de discussão, principalmente, no Sul da Alemanha: o Dr. Edward Schillebeeckx, da Universidade Nijmegen, em 1979, a Dra. Elisabeth Moltmann-Wendel da Universität Tübingen, em 1981, e o Dr. Wolfhart Pannenberg, da Universität München, em 1985.

⁹² No campo da cristologia, é preciso lembrar que dois sistematizadores da teologia de Rudolf Bultmann estavam presentes: Ernst Käsemann abriu possibilidade de se aproximar do Jesus histórico. Joaquim Jeremias sinalizou que através da *Formergeschichte*, história das formas, que o evangelho de Jesus não pode ser separado do evangelho da Igreja.

⁹³ KÜNG, Hans. *Institut für ökumenische Forschung. Drei Jahrzehnt Lehre und Forschung für Ökumene 1964-1996*. <http://www.uni-tuebingen.de/uni/uoii/Download/Institutsbericht.pdf>

Deus e a vocação fundamental humana para a felicidade, cita o importante artigo de Hans Küng: *Was ist die christliche Botschaft*, “O que é a mensagem cristã”. Essa foi a conferência de H. Küng no congresso de teologia em Bruxelas, em 1970⁹⁴.

Não é nossa intenção fazer todo um levantamento histórico⁹⁵ sobre as diversas disputas em torno do Jesus histórico e o Cristo da Fé⁹⁶. E sim abordar pontos importantes para nossa pesquisa. Nesse sentido, alguns fatores serão determinantes no estudo sobre cristologia nesse período na Europa, dentre eles, o giro antropológico⁹⁷ e a força do racionalismo que se configura desde as primeiras tentativas teológicas de responder ao Iluminismo. A dialética entre a teologia dos manuais e as necessidades iniludíveis da sensibilidade teológica em pleno século XX marcou decisivamente o destino da cristologia⁹⁸. Contudo, essa não foi uma questão completamente resolvida, uma vez que a linguagem teológica herdada por L. Boff era, em certa medida, fruto dessas conclusões. Aos poucos, nosso autor vai tomando consciência que, embora haja uma significativa mudança nos estudos cristológicos, eles dependem das conclusões europeias. Portanto, aos poucos, no desenvolvimento de sua teologia no contexto latino-americano, ele vai alterando a linguagem.

Dentro desse tema, é importante observar uma considerável mudança que Leonardo Boff fez nas publicações subsequentes do livro

Acesso: 28.11.2008.

⁹⁴ KÜNG, Hans. *Apud*. BOFF, L. *Jesus Cristo libertador*, p. 157.

⁹⁵ Para um levantamento amplo sobre a história da cristologia. Cf. KESSLER, Hans. *Jesus Cristo – Caminho da Vida*. In: SCHNEIDER, Theodor (org). *Manual de dogmática*. Petrópolis: Vozes. 2000, p. 294-400.

⁹⁶ Uma das primeiras tentativas de acomodar a Cristologia à modernidade acontece pelo teólogo Hermann Samuel Reimarus, na Alemanha. Cf. REIMARUS, S. Hermann. *Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*. 6. Aufl. Hamburg: Bohn. 1791; *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*. Braunschweig: 1778.

⁹⁷ “Ulteriormente, la sistemática se ha preguntado por el *sentido* de la Palabra para el hombre en situación. La cruz de la Revelación, ¿en qué medida esclarece la existencia del hombre concreto? El giro antropológico de la teología, preconizado de manera eminente por Karl Rahner, ha sido fecundo, y continúa siéndolo.” GARCIA-MURGA, Jose R. *El rostro libertador de Dios*. In: VARGAS-MUCHUCA, Antônio; RANHER, Karl. *Teología y mundo contemporáneo: Homenaje a K. Rahner en su 70 cumpleaños*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975, p. 89.

⁹⁸ QUEIRUGA, A. Torres. *La cristología después del Vaticano II*. In: FLORISTAN, C.; TAMAYO, J. J. (ed). *El Vaticano II, veinte años después*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985, p. 174.

*Jesus Cristo Libertador*⁹⁹. Nas primeiras edições, os capítulos I e II são intensas discussões sobre as cristologias realizadas na Europa até 1970.¹⁰⁰ A partir das edições seguintes, esses capítulos foram retirados e colocados como apêndices. Em seu lugar, Boff inseriu um artigo, *Jesus Cristo Libertador: o Centro da Periferia do Mundo*. A questão é que a discussão teórica e metodológica dessa obra depende desses dois capítulos introdutórios que foram lançados para o apêndice das edições posteriores. A base sobre a qual será construído o conceito reino de Deus desemboca no debate sobre cristologia.

Nesses dois capítulos lançados para o apêndice¹⁰¹, diferentemente de outros autores que realizam apenas abordagens históricas para descrever a metodologia que estão utilizando, Boff descreve-as, porém, criticando algumas e apropriando-se de outras. A cada abordagem que fora dada à cristologia ao longo dos séculos 18 a 20, ele mostra as insuficiências e ressalta as novidades, utilizando-as para sua fundamentação. Em alguns momentos, é preciso ter bastante cuidado para não confundir a posição de L. Boff com as descrições dos autores que são compilados.

Como representativo desse momento, podemos citar sua conclusão após descrever a relação entre o Cristo dogmático crido pela fé tranquila e o Cristo inexistente e desacreditado pelo criticismo. “Utilizando o método que alguns autores aplicaram para Cristo, pode-se provar que até Napoleão não existiu, como aconteceu com o historiador R. Whateley (1787-1863), contemporâneo do próprio Napoleão”¹⁰². Ao discorrer sobre a perspectiva Bultmanniana de reduzir a cristologia ao querigma da Igreja, ele perguntaria: “Que valor cristológico acede à humanidade histórica de Jesus? É irrelevante, responde Bultmann. Somente que ele existiu é para a

⁹⁹ Retomaremos esse ponto quando descrevermos como essa ampla rede de influências forma a complexa base teórica do conceito *Reino de Deus*. Cf. 1.2.6.

¹⁰⁰ Na primeira edição, o título do primeiro capítulo era *História da História de Jesus*. Do segundo capítulo, *Como Chegamos a Conhecer Cristo? O Problema Hermenêutico*. BOFF, L. *Jesus Cristo libertador*, p. 5.

¹⁰¹ Estes são os capítulos: *Apêndices*. I. A História da História de Jesus; II. Como Chegamos a Conhecer Cristo? O Problema Hermenêutico. *Ibidem*, p. 196, 222.

¹⁰² BOFF, L. *Jesus Cristo Libertador*, p. 13-14.

fé de interesse. O que realmente aconteceu, à historicidade objetiva não é de interesse”¹⁰³.

É importante notar que L. Boff participa ativamente desse debate, se posiciona e acena indiretamente com sua metodologia quando critica a posição unilateral Bultmanniana. Aos poucos, vão se delineando suas opções que, ao longo do texto, ficarão mais claras. “Se os teólogos e historiadores que buscavam o Jesus da história recalcando o Cristo da fé e das interpretações dogmáticas posteriores radicalizaram por um lado, Bultmann radicaliza por outro buscando somente o Cristo da fé, recalcando o Jesus histórico e reduzindo-o a um ponto matemático de sua mera existência.”¹⁰⁴

Será importante perceber essas limitações na cristologia de Bultmann. Essa constatação é necessária, pois, nesse quesito, a construção da cristologia Boffiana acompanha a perspectiva de vários teólogos europeus dessa década. L. Boff percebe que a “cristologia de Bultmann esvazia completamente a encarnação. Cristo não é primeiramente uma ideia ou um tema de pregação. Foi antes de tudo um ser histórico, condicionado e datável”¹⁰⁵. Boff descreverá que, depois de Bultmann, seus discípulos¹⁰⁶ perceberam que o querigma estava em função do Jesus histórico. A pregação tinha como objetivo um encontro existencial com a pessoa histórica, Jesus de Nazaré.¹⁰⁷ L. Boff mostra através dessa leitura que essa tendência abre um novo caminho dentro dos estudos de cristologia. Essa perspectiva buscará a continuidade entre o Jesus histórico e o Cristo da fé. “[...] um encontro com os testemunhos da fé (os evangelhos) significa já um encontro com Jesus mesmo. O Jesus histórico é o Jesus da fé, não só porque os evangelhos são testemunhos

¹⁰³ *Ibidem*, p. 16.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 22.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 23. Salvar a possibilidade de poder fundar, através da vida de Jesus um modelo de seguimento para a Igreja e a sociedade, bem como um paradigma de ontorelacionalidade humano, cósmica e divina, torna-se a razão principal porque L. Boff invalida as tentativas reducionistas e dualistas que suplantam essa dimensão de Jesus.

¹⁰⁶ Boff cita que J. M. Robinson, Ernest Käsemann, Bornkamm, Mussner, Geiselman, Trilling, Pannenberg trabalham essa continuidade entre o Jesus histórico e Cristo da fé superando o dualismo bultmanniano. *Ibidem*, p. 25.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 23.

da fé, mas porque Jesus mesmo foi alguém de fé e um testemunho da fé”¹⁰⁸.

Quando descreve as cristologias dos teólogos da morte de Deus¹⁰⁹, ele mostra as insuficiências dessas correntes quando afirma que “aqui dá-se não só uma concentração cristológica, como também uma redução da realidade de Jesus Cristo. [...] É verdade que nele houve também a experiência da morte de Deus. Mas isso não significa jamais que ele tivesse recalcado Deus e até libertado os homens de toda divindade.”¹¹⁰ Essa análise revela o diálogo e o conhecimento profundo que L. Boff tem sobre as principais discussões em torno da cristologia na Europa, como já foi citado, no grande centro de Tübingen. Essa abordagem prepara também as suas opções teológicas, principalmente no que diz respeito a sua fundamentação ulterior sobre a relação de continuidade entre Jesus e o Reino de Deus. No final da exposição sobre as cristologias da morte de Deus, Boff diz que “Ele (Jesus) agiu em seu nome. Anunciou o Reino como Reino de *Deus* e nos ensinou a chamá-lo de Pai e a sentirmo-nos como seus filhos bem-amados. Negar isso seria reduzir a cristologia a mera fraseologia”¹¹¹.

Ao dialogar com a “cristologia da palavra, do silêncio e do balbucio”, Boff fará a seguinte pergunta, dizendo ser esse o problema central dessa linha: “O que a fé diz de Jesus sendo o futuro do homem e do mundo, como a realização máxima do anseio religioso do homem de comungar com a divindade, de ser o próprio Deus encarnado é realidade dentro da história ou apenas projeção para o campo das ideias e dos ideais de uma interpretação da existência humana, permanentemente inquiridora de si mesma?”¹¹² Essa interrogação boffiana será imprescindível na ampla compreensão relacional e inclusiva que ele desenvolverá sobre o Reino de Deus. Não é por coincidência que é realizada essa abordagem das diversas cristologias. Elas marcam o território de sua fundamentação. Não na periferia, mas no centro. Assim ele continua as perguntas. “O que é

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 26.

¹⁰⁹ Estes, segundo Boff, são discípulos de Bultmann que radicalizaram as suas posições: H. Braun, D. Sölle e P. van Buren. *Ibidem*, p. 27.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 29-30.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 30.

salvador? A palavra e a interpretação da existência humana ou o homem histórico Jesus de Nazaré que deu origem à palavra e a uma nova interpretação da existência?”¹¹³

A resposta boffiana a essa abordagem indica as pistas tanto da cristologia quanto do Reino de Deus que devem ser vistas numa relação recíproca. Essas orientações acenam para a dimensão de totalidade, uma condição fundamental que será construída no decorrer da pesquisa. “O que os evangelhos querem anunciar é a presença de uma nova realidade e por isso de uma nova esperança no coração da história, Jesus ressuscitado, vencedor da morte, do pecado e de tudo que aliena o homem”¹¹⁴. L. Boff vai optando pelo caminho da síntese a cada leitura. Isso se torna uma marca metodológica costurada com a dependência das cristologias europeias, mas, simultaneamente, trazendo uma leitura por sensíveis diferenciações como se vê no comentário final sobre as cristologias supracitadas. “A história vem sempre unida com a fé e por isso qualquer docetismo, seja reduzindo Jesus à mera palavra [...] ou a um mero ser histórico que findou com sua morte, deve ser *a priori* rejeitado”¹¹⁵. Em seguida, ele explanaria: “Há uma história do ser novo e escatológico inaugurado de forma epocal e única em Jesus de Nazaré, na sua plena e global potência. Esse é o núcleo fundamental da mensagem cristã. [...] Ele (Jesus) é o novo homem, o primeiro que chegou ao termo; nós seguiremos a ele”¹¹⁶.

Nessa nova etapa, há um importante detalhe que salta aos nossos olhos: quando Boff descreve “outras posições cristológicas da atualidade”, através das seguintes interpretações que foram feitas sobre Jesus – filosófico-transcendental,¹¹⁷ cósmico-evolucionista¹¹⁸, com auxílio de

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 32.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ Essa corrente teológica, usando a linguagem boffiana, é partilhada por teólogos católicos a qual tem como principal representante Karl Rahner. Cf. *Ibidem*, p. 33. Na pequena introdução, L. Boff se apropria da tese rahneriana que mostra as possibilidades antropológicas da encarnação. Ou seja, a cristologia que pressupõe uma antropologia transcendental. Cf. 1.2.3.

¹¹⁸ Nessa corrente, L. Boff cita como principal representante o teólogo Teilhard Chardin. *Ibidem*, p. 34. A leitura evolutiva da cristologia e suas consequências são fatores

categorias da psicologia das profundezas¹¹⁹ e secular e crítico-social¹²⁰ –, ele não indica as insuficiências dessas correntes¹²¹. Tudo leva a crer que Boff as aceita como caminho coerente de abordagens cristológicas. De fato, essas perspectivas estarão formando a complexa base teórico-teológica do fundamento, não só do Reino de Deus-cristologia, mas um dos fios condutores do desenvolvimento de sua teologia. Como bem sintetizou o teólogo C. Schwambach¹²², conhecedor e pesquisador da teologia Boffiana, “o pensar sacramental ou a hipótese da unidade sacramental de toda realidade permite que Boff efetue uma recepção ampla da antropologia transcendental de seu professor K. Rahner, da cristologia e da compreensão evolutiva da realidade de Teilhard Chardin, de categorias da psicologia das profundezas de C. G. Jung, da filosofia de M. Heidegger e assim por diante”¹²³. Entretanto, concomitante ou antes do pensar sacramental de toda realidade existem algumas perguntas: a quem está destinado toda essa realidade? Não seria justamente a mensagem do Reino de Deus assumida e vivida integralmente por Jesus que revela de

imprescindíveis para compreender o Reino de Deus e outros aspectos fundantes da sua teologia. Cf. 1.2.1.

¹¹⁹ Nessa corrente, L. Boff resgata a dimensão do mito como linguagem do inconsciente que remete às qualidades profundas do ser. Assim, ele indica as dimensões mítica e simbólica do Reino de Deus e suas relações com a totalidade da existência. O diálogo se dá com as teorias do psicólogo C. G. Jung. Une-se psicologia e cristologia, porém, numa perspectiva fundamental contrária às especulações psicologistas sobre Jesus. *Ibidem*, p. 35-37. Essa é uma qualidade imprescindível para a percepção do *princípio fundamental* como *alteridade ontológico-relacional*.

¹²⁰ Nessa corrente, L. Boff mostra um encontro entre teólogos católicos e protestantes – Metz, J. B.; Moltmann, J. – em torno de uma teologia que conduz ao engajamento nas questões do mundo. Na base, está uma relação crítica de Jesus com seu contexto através da vivência autêntica da mensagem do Reino de Deus. A atualização desse reino extrapola os limites da Igreja a qual se torna instrumento e sacramento dele na medida em que leva avante a sua causa libertadora. *Ibidem*, p. 38-41. Dois aspectos são importantíssimos nessa opção teológica boffiana. Primeiro: esse incipiente aceno para uma característica crítico-social do reino que questiona tanto a Igreja como toda sociedade. Ele revela, indiretamente, que a mensagem do reino anunciada e assumida por Jesus tem dimensões maiores, independentes e de certa totalidade. Segundo, é preciso fazer uma relação direta entre suas duas primeiras produções: *O Evangelho do Cristo Cósmico*, 1971, e sua tese de doutoramento, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, A Igreja como Sacramento no Horizonte da Experiência do Mundo, 1972. Existe sempre continuidade entre uma obra e outra onde em um mesmo tempo tema é retomado com acréscimo em outras obras.

¹²¹ *Ibidem*, p. 32-41.

¹²² Dr. Claus Schwambach é professor de Teologia Sistemática e Ética, e diretor-geral da Faculdade Luterana de Teologia – FLT, em São Bento do Sul/SC. É representante da América Latina da Comissão Teológica da Word Evangelical Alliance – WEA.

¹²³ SCHWAMBACH, Claus. Esperança no Horizonte do Pensar Sacramental; uma abordagem da Escatologia de Leonardo Boff em Perspectiva Protestante. *Estudos Teológicos*, v. 48, n. 2, p. 74, 2008.

forma *transparente* essa qualidade intrínseca de todas as coisas criadas? Não teria um *princípio fundamental* presente nos temas – graça, antropologia, cristologia, eclesiologia, cosmologia, libertação – dessa primeira etapa que, por sua vez, são oriundos de uma mesma fonte? Não querem, portanto, dar conta de uma mesma angústia que perpassa o século?

Com esse levantamento, podemos afirmar com tranquilidade que, nessa obra, a fundamentação teórico-teológica do conceito “Reino de Deus” e da cristologia é eurocêntrica. De forma bem incipiente, essa fundamentação acena para uma epistemologia própria ao contexto brasileiro. Durante a descrição das cristologias europeias no capítulo I, ao criticar e se posicionar, L. Boff vai trazendo seu ineditismo. Entretanto, nas últimas abordagens – *Outras posições cristológicas na atualidade* – ele se apropria tranquilamente das posições correntes no contexto católico e protestante. No decorrer de sua obra, “Boff se reporta, para o testemunho de Jesus Cristo, quase que exclusivamente a exegetas protestantes e alemães do século XX. São mais de 40 exegetas, com os quais quase sempre concorda em suas citações”¹²⁴.

No capítulo II, ele discute o tema sobre “como chegamos a conhecer Cristo? O problema hermenêutico”¹²⁵. Aí então fica mais evidente também sua preocupação em se construir uma epistemologia própria da realidade latino-americana. Em nossa compreensão, essa é uma contundente exposição que delimita com clareza os caminhos de uma cristologia genuinamente autóctone.

Nessa parte, podemos encontrar a descrição de “cinco ‘primazias’ que são ou deveriam ser características para uma cristologia latino-americana. Sendo assim, percebemos nelas a ‘primazia do elemento antropológico sobre o eclesiológico’ e a ‘primazia do elemento antropológico¹²⁶ sobre o dogmático”¹²⁷.

¹²⁴ BRANDT, Hermann. Leonardo Boff como teólogo protestante? Um balanço pessoal. *Estudos Teológicos*, v. 48, n. 2, p. 11, 2008.

¹²⁵ Ele aprofunda especificamente na seção “Para uma cristologia da América Latina” onde mostra as *primazias*. BOFF, L. *Op. cit.*, p. 45-60.

¹²⁶ Essa constatação é muito importante, pois a antropologia boffiana brota da cristologia, que em nossa análise, precisa ser correlacionado a coerência com que vive a mensagem do reino junto aos outros e na relação com o Pai. Por isso, L. Boff conclui que a

Podemos dizer que essa abordagem sobre a influência da cristologia europeia na cristologia boffiana é relevante para a compreensão da dimensão do *principio fundamental* do conceito “Reino de Deus”¹²⁸. Alguns elementos centrais se misturam com a nova experiência de dor que ele vivera no contexto da Amazônia. Contudo, entendemos que, nessa ampla fundamentação metodológica através dessa densa e séria descrição cristológica, encontramos em L. Boff um dado importantíssimo para nosso tema: o esforço constante de atualizar a epistemologia, a metodologia e a forte tradição progressista teológica alemã e europeia às necessidades eclesial, social e antropológica da América Latina e do Brasil em particular. Nesse sentido, concordamos com a resenha de Guillermo Armengol feita sobre a obra de Jorge Papanicolau.

Con más profundidad estudia, por último, a los teólogos Leonardo Boff y Jürgen Moltmann. Boff inserta el tema de la cristología cósmica en su conocida teología de la liberación. El hilo conductor es para Boff la teología de la resurrección por la que entendemos cómo Cristo, al resucitar, lleva consigo no sólo a la humanidad, sino a toda la creación. El Cristo que consuma una nueva creación por la resurrección lleva a cabo la liberación final del cosmos para que acoja a la humanidad.¹²⁹

Nessa etapa, a sistematização sobre o Reino de Deus se tornaria imprescindível, pois, tanto na revolta secular contra a religião, como no atentado cruel contra o ser humano na América Latina, ambas as situações nos interpelam e nos fazem perguntar-nos sobre o rosto de Deus revelado no reino.

“originalidade de Jesus consiste, pois em poder atingir aquela profundidade humana que concerne todos os homens indistintamente. [...] atinge uma dimensão e rasga um horizonte que obriga tudo a revolucionar-se, a se rever e a se converter”. *Ibidem*, p. 110-111.

¹²⁷ BRANDT, Hermann. *Leonardo Boff como teólogo protestante? Um balanço pessoal*, p. 1.

¹²⁸ Retornaremos a esse mesmo aspecto e aprofundaremos com mais exatidão, mostrando como as primeiras reflexões sobre cristologia-reino de Deus na teologia europeia ajudaram L. Boff na construção do seu conceito. Cf. 2.1.

¹²⁹ ARGEMOL, Guillermo. *La cristología cósmica, presupuesto cristiano del diálogo ciencia-religión. Cátedra de Ciencia, Tecnología y Religión*. Argentina, 05 set. 2006.

1.2. O *Contexto Vital*, intuições teológicas e místicas subjacentes ao *Reino de Deus*

Ainda que esse termo seja mais aplicado à exegese de textos bíblicos, aqui ele é usado para se referir ao contexto vital de nosso autor. São influências que aparecem como elementos delineadores. Às vezes subliminarmente. L. Boff vive em um período no qual há profícua abertura e reflexão teológica por um lado e fechamento por outro. As demandas de uma época estarão presentes na teologia de um exímio teólogo bem como o diálogo com pensadores que se destacam para compreender a realidade a partir de determinadas áreas. Em nosso autor, essa situação é um dado imprescindível para que sua teologia não seja reduzida às leituras totalizantes e/ou reducionistas. Desde bem cedo, alguns teólogos, cientistas-teólogos, filósofos, antropólogos, psicólogos e místicos serviram de inspiração para sistematizar intuições que já estão presentes na forma sempre aberta, plural, inclusiva, poética e espiritual que L. Boff vive e narra toda realidade humana e cósmica através da teologia. Não nos resta dúvida e, ao mesmo tempo, certeza de nossa limitação nessa aventura, pois seu diálogo com várias figuras acontece deixando reluzir constantemente sua peculiaridade, ou seja, a diversidade da base de seus conceitos e de sua teologia.

Assim, descobrimos as seguintes influências na formulação do conceito Reino de Deus e da base de sua teologia: a cristologia cósmica e o conceito de *Transparência* de Teilhard de Chardin; a sacramentalidade da Criação e a mística de S. Francisco de Assis junto com o simbolismo de São Boaventura; a antropologia-cristologia rahneriana; através do *princípio-esperança*, a *Utopia* de Ernst Bloch formando a *Topia* de uma nova Esperança boffiana. O escopo dialogal é amplo; contudo, privilegiamos alguns temas e interlocutores importantes para nosso tema. Nesse momento fica insinuada a diversa e complexa base teórica que costura o conceito *Reino de Deus* em L. Boff. A partir daqui poderemos explicar mais tarde as razões do *princípio fundamental* do Reino de Deus.

1.2.1. Cristologia cósmica de Teilhard de Chardin

Dentro desse complexo dialogal que marca a formação do conceito de Reino de Deus e, praticamente, toda a base teológica de L. Boff, está o teólogo Pierre Teilhard de Chardin¹³⁰. Vários elementos presentes no livro *Jesus libertador* são captados do seu primeiro livro baseado na cristologia Teilhardiana: *O Evangelho do Cristo Cósmico*¹³¹. É bem verdade que essa obra tornou-se ofuscada nas pesquisas pela luz radiante de seu segundo trabalho cristológico. Contudo, seu valor para nossa pesquisa é inestimável como se verá a seguir, uma vez que ela nos acena para o lugar do pensamento teilhardiano na base da teologia de L. Boff e principalmente sua preocupação fundamental: a unidade de toda a realidade, dado primordial para o princípio fundamental do Reino de Deus.

Além da teologia de Teilhard de Chardin¹³² apresentar-se como novidade no período pré-conciliar, ele é um dos poucos que consegue trazer uma nova proposta de relacionamento entre teologia e ciência concomitante à nova visão sobre o cosmos. Sua relevância para a época precisa ser contrastada com a realidade da Igreja que seguia ainda as determinações do Concílio Vaticano I, como se vê na narrativa de Vaz:

Em princípios de 1946 comecei em Roma meu curso de Teologia, na universidade gregoriana. Ali, como em Friburgo, a formação era rigidamente escolástica. [...] Alguns encontros decisivos marcaram para mim esses anos em Roma: a leitura de alguns artigos, dos poucos já então publicados e de outros, ainda inéditos, de Teilhard de Chardin. Descoberta da prodigiosa profundidade da vida, das estruturas evolutivas do universo, das dimensões planetárias e cósmicas de um cristianismo

¹³⁰ Para uma abordagem completa sobre a vida, obra e principais termos de Teilhard de Chardin. (01/05/1881, França – 10/04/1955, New York) Cf. MÜLLER, Gerhard; BALZ, Horst; KRAUSE, Gerhard (Hg). *Theologische Realenzyklopädie. Technik und Transzendenz*. Band 33, Berlin: Walter de Gruyter, 2002, p. 28-33; TRESMONTANT, Claude. *Introdução ao pensamento de Teilhard de Chardin*. 2.ed. rev. Lisboa: Morais 1965; VAZ, Henrique C. de Lima. *Universo científico e visão cristã em Teilhard de Chardin*. Petrópolis: Vozes, 1967.

¹³¹ BOFF, L.. *O Evangelho do Cristo Cósmico: a realidade de um mito, o mito de uma realidade*. Petrópolis: Vozes, 1971.

¹³² Importante em nosso autor será a cristologia em perspectiva de evolução herdada de Teilhard de Chardin e a questão da unidade de toda realidade. Cf. TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Ciência e Cristo*. Petrópolis: Vozes, 1974.

colocado sob o signo concreto e quase experimental (na espiritualidade do “meio divino”) do *Deus semper maior* agostiniano.¹³³

Uma grande contribuição de Teilhard de Chardin para essa base complexa da teologia boffiana e, em específico, para o conceito Reino de Deus é a sua ânsia de “desentranhar e descobrir no coração da matéria, aquilo que a fé diz do Cristo dos Evangelhos”¹³⁴. Teilhard de Chardin é conduzido por perguntas que não se situam na superficialidade da vida, senão na profundidade de toda a existência.

A relação de reciprocidade entre a pergunta de Teilhard de Chardin e o conceito Reino de Deus, inicialmente, pode ser descrito com o problema hermenêutico. Explicaremos melhor. Quando L. Boff justifica a plausibilidade da cristologia cósmica teilhardiana, ele utiliza o recurso do pensar mítico como seu viés de interpretação. Para ele, essa abordagem “conhece uma estrutura própria que se manifesta de uma forma típica, especialmente no mito”¹³⁵. Essa percepção é importante porque L. Boff busca na perspectiva mítica teilhardiana uma interpretação mais ampla e que se refere à unidade da totalidade de todo ser. Por isso, a “comparação do modelo teilhardiano com os outros da história da filosofia e da religião revelar-nos-á uma surpreendente consonância de intenções, bem como de expressão literária. Há em todas elas um dado comum invariável, uma estrutura mais profunda que devemos deslindar”¹³⁶.

L. Boff diria que “só entendemos bem essa resposta teilhardiana, se compreendermos a pergunta e o problema, para os quais a cristologia e a eclesiologia cósmicas de Teilhard são uma resposta”¹³⁷. Do ponto de vista hermenêutico, a lógica utilizada por L. Boff para compreender o Reino de Deus na história guarda continuidades e similaridades com essa hermenêutica aplicada à cristologia teilhardiana. Na obra *Jesus Cristo libertador*, ao falar sobre a intenção da cristologia, ele diz: “Se Jesus Cristo quer ser a resposta de Deus à condição humana então convém saber a que perguntas da condição querem ser uma resposta”¹³⁸. Jesus é uma

¹³³ VAZ, H. C. de Lima. *Op. cit.*, p. 418.

¹³⁴ BOFF, L.. *O Evangelho do Cristo Cósmico*, p. 25.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 12.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 46.

¹³⁷ *Ibidem*,

¹³⁸ BOFF, L. *Jesus Cristo Libertador*, p. 63.

resposta que “inicialmente não pregou a si mesmo, mas o Reino de Deus”¹³⁹. O fio condutor que pervade as duas abordagens é o mesmo, por isso a relação de continuidade.

A cristologia cósmica de Teilhard de Chardin torna-se referência fundamental para nossa pesquisa sobre o princípio fundamental do conceito Reino de Deus. A pergunta que move a cristologia teilhardiana – “qual é o princípio desta unidade cósmica, desta totalidade que se impõe arrasadoramente ao espírito? Essa é a pergunta que devora a mente do jovem Teilhard”¹⁴⁰ – torna-se a derradeira resposta geral no conceito Reino de Deus. A formulação de base tanto da cristologia cósmica teilhardiana quanto do conceito Reino de Deus em L. Boff possuem importantes pontos de contato. Por isso, gostaríamos de citar alguns elementos do projeto de Teilhard Chardin que, a nosso ver, formam esse complexo amplo do conceito Reino de Deus.

Antes, no entanto, faz-se mister tecer algumas considerações. Na tese doutoral de L. Boff, já estão presentes a cristologia cósmica de Teilhard de Chardin e o conceito Reino de Deus visto dentro de um projeto maior que abarca toda a realidade: o pensar sacramental¹⁴¹. Esse dado não é periférico, senão delineador de sua teologia nessa etapa. Nesse contexto, um elemento da concepção teilhardiana soma-se a esta base, o conceito *Transparência*¹⁴². Isso significa dizer que, “em outras palavras, a realidade de Deus é de tal maneira que ela não se manifesta apenas transcendente (sobre) e imanente (no), mas, sobretudo transparente (através de) pelo mundo”¹⁴³. Na verdade, o conceito *Transparenz*¹⁴⁴ acompanhará a evolução da teologia Boffiana como ele diria bem mais

¹³⁹ *Ibidem*, p. 62.

¹⁴⁰ BOFF, L. *O Evangelho do Cristo Cósmico*, p. 47.

¹⁴¹ BOFF, L. *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, p. 49-82.

¹⁴² Na sua tese de doutorado, L. Boff aprofunda esse conceito mostrando a diferença entre *Transzendenz*, Transcendência, e *Immanenz*, Imanência. *Ibidem*, p. 125-130.

¹⁴³ BOFF, L. O pensar sacramental: sua estrutura e articulação. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 35, n. 139, p. 517, set. 1975.

¹⁴⁴ No capítulo terceiro, quando sistematizarmos o *Grundprinzip des Reichesgottes*, princípio fundamental do Reino de Deus, aprofundaremos o lugar que esse conceito ocupa na base da teologia boffiana. Isto porque L. Boff faz uma relação direta desse conceito com os símbolos. “O símbolo torna-se transparente em vista do transcendente que é simbolizado. [...] A visão teo-lógica vive e se alimenta desta transparência de todas as coisas, pois toda compreensão religiosa da realidade não brota dela mesma, mas de

tarde: “Qual é a experiência originária? Não é descobrir Deus somente nessa realidade que temos à mão, nem no que está além de nós; é preciso introduzir uma outra categoria, que não é grega e nem dualista, mas tipicamente cristã, acentuada pelo padre Teilhard de Chardin, a transparência”¹⁴⁵.

As etapas de desenvolvimento da cristologia teilhardiana no cosmos em evolução revelam qualidades intrínsecas do projeto de Deus com que Jesus se envolveu por toda a sua vida. A *tangibilidade*, encarnação, revela a qualidade crística de todo ser humano¹⁴⁶. “Cristo é, portanto, o centro para o qual convergem todas as linhas da evolução; uma vez atingido e realizado este centro, ele influencia, unifica e cristifica toda a evolução”¹⁴⁷. A *expansibilidade*, ressurreição, confere a Cristo a dimensão cósmica e universal. Por isso “seu corpo glorioso é coextensivo com todo o cosmos. [...] O Cristo ressuscitado possui uma ubiquidade cósmica, e enche a realidade e aí dentro a fermenta e a leva para a perfeição escatológica”¹⁴⁸. A síntese da *tangibilidade* com a *expansibilidade* é o Cristo-Universal que, “possui, finalmente um *poder assimilador* de ordem orgânica, integrando potencialmente na unidade de um só ‘corpo’ a totalidade do gênero humano e do cosmos.”¹⁴⁹ Desse amplo projeto cristológico que sugerimos ter relação de interdependência com o projeto do reino, surge, portanto, o Cristo total. “Cristo como centro de amor que totaliza todas as consciências sem despersionalizá-las”¹⁵⁰.

Nesse momento, Teilhard de Chardin insere o papel fundamental da Igreja e do cristianismo. “A Igreja é o lugar onde hoje se atualiza e se mostra, aos olhos de todos, o Cristo-Universal e Total. [...] Nela, a cristificação do mundo e da humanidade ganham caráter social e são exemplos de vida. Ela, é, destarte, a nova humanidade, pela qual o Cristo cósmico concretamente atinge todas as zonas do ser”¹⁵¹. Nesse sentido, a

uma relação com outra realidade que se manifesta no mundo através do mundo.” BOFF, L.. *O pensar sacramental*, p. 520-521.

¹⁴⁵ BOFF, L.; BETO, Frei. *Mística e espiritualidade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999, p. 103.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 26.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 27.

¹⁴⁸ BOFF, L. *O Evangelho do Cristo Cósmico*, p. 27-28.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 28.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 37.

¹⁵¹ *Ibidem*.

vocação indelével da Igreja “se confessa pela amorização absoluta e sem limites”¹⁵².

Tanto do ponto de vista hermenêutico quanto do ponto de vista teológico, nesse texto onde L. Boff dialoga e se apropria das percepções teilhardianas, estão algumas intuições centrais presentes no conceito “Reino de Deus”. A percepção de que esse o conceito possui um princípio fundamental é também captada através da forma pela qual L. Boff atualiza essas etapas da cristologia cósmica teilhardiana. Por isso, ao definir o conceito “Reino de Deus”, ele retoma termos basilares¹⁵³ para a fundamentação do Cristo Cósmico, Universal e Total da teologia teilhardiana. Se observarmos desde sua tese de doutoramento, existe uma recorrente preocupação com a relação fé cristã e mundo, Igreja e sociedade, o cristianismo e a realidade, Deus e todo o cosmos. Não é por coincidência, que seus primeiros trabalhos são perpassados por essas importantes demandas teológicas que, sem desmerecer as questões locais e tangenciais, sempre apontam para dimensões da totalidade de toda existência.

Outro conceito caríssimo para Teilhard Chardin acompanhará L. Boff em toda a sua trajetória teológica: a *transparência*. L. Boff dirá que a cristologia cósmica “pressupõe algo mais profundo, para o qual é uma resposta. [...] O que Teilhard quer resolver com a cristologia cósmica é o problema da unidade da realidade”¹⁵⁴. Como já dissemos, nosso autor explica que a linguagem mítica é vista “como a melhor forma e a forma mais adequada de exprimir realidades profundas e vitais, às quais nos é negado um acesso através de conceitos claros, precisos e próprios”¹⁵⁵. Logo, os “símbolos mostram sua transparência, que é uma categoria entre a pura transcendência e a pura imanência, mas que participa de ambas”¹⁵⁶. Uma contundente afirmação de Teilhard de Chardin dita por Boff resume a importância desse conceito dentro da busca de unidade da

¹⁵² *Ibidem*, p. 38.

¹⁵³ O que o Cristo cósmico deseja ser para a humanidade, resposta ao seu anseio mais profundo, é o que o Reino de Deus deseja ser para todo cosmos. Ambos dizem respeito à condição intrínseca de todo ser humano e todo Universo. O termo “alienação” é central tanto na obra *O Evangelho do Cristo Cósmico* quanto em *Jesus Cristo Libertador*.

¹⁵⁴ BOFF, L.. *O Evangelho do Cristo Cósmico*, p. 12.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 60.

realidade. “Se nos é permitido modificar ligeiramente uma palavra sagrada, diríamos que o mistério do Cristianismo não consiste exatamente na Aparição, mas na *Transparência* de Deus no Universo. Oh! sim, Senhor, não somente o raio que aflora, mas o raio que penetra. Não vossa epifania, Jesus, mas vossa *diafania*”¹⁵⁷. Teilhard ainda diz que “todos os seres são bifaciais por estrutura, isto é, são transparentes à realidade crística e divina”¹⁵⁸.

Mais à frente, trataremos especificamente dos termos do Reino de Deus. Entretanto, gostaríamos de adiantar uma das denominações boffianas sobre o reino para constatar sua reciprocidade: “Reino de Deus, ao contrário do que muitos cristãos pensam, não significa algo de puramente espiritual ou fora deste mundo. É a totalidade desse mundo material, espiritual e humano agora introduzido na ordem de Deus”¹⁵⁹. A cristologia cósmica como elo de unidade de toda a realidade conduz ao conceito *transparência*, que, por sua vez, em L. Boff, remete diretamente ao Reino de Deus, onde todos os seres serão “repletos da realidade de Deus”¹⁶⁰. Ao falar dessa onto-relacionalidade divina com a criação, Boff afirmaria que “Teilhard Chardin ousou até dizer o seguinte: ‘não o aparecimento, mas a diafania e a transparência de Deus no universo é o grande mistério do Cristianismo... Não só o clarão que passa, mas o clarão que perpassa. Não a epifania, mas a diafania’”¹⁶¹. A presença de Teilhard de Chardin leva-nos a suspeitar que a questão teológica sobre o reino é a real possibilidade da presença de Deus no mundo. Em L. Boff, a pergunta se expande, pois entra em cena com grande poder o que significa para o ser humano, para o cosmos e para o próprio Deus sua participação na história humana.

¹⁵⁶ *Ibidem*.

¹⁵⁷ Teilhard de CHARDIN, P. *apud* BOFF, L. *Jesus Cristo Libertador*, p. 60.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 69.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 66.

¹⁶¹ Teilhard de CHARDIN, P. *apud* BOFF, L. *O pensar sacramental*, p. 522.

1.2.2. A sacramentalidade de toda criação e a mística de S. Francisco de Assis

São Francisco de Assis¹⁶² é um místico que estará sempre presente na trajetória de vida de L. Boff. Em várias oportunidades, nosso autor repetiria a importância de São Francisco para o seu aprofundamento no cristianismo¹⁶³. Junto à perspectiva de *transparência* de Teilhard Chardin, sem dúvida, a mística franciscana, no que se refere à relação espiritual com toda a criação, é um fator relevante que se soma a essa base complexa que sustenta o Reino de Deus e sua teologia.

Apenas pelo fato de relatar a vida desse místico encontramos semelhanças com a teologia boffiana. Francisco era filho de um abastado comerciante. Entretanto, escolheu a vida de total despojamento e serviço ao outro, em especial aos pobres e leprosos. São Francisco pregou que o mundo era criação de Deus, e, portanto, bom. Por isso, convocou os pássaros e toda a criação para louvarem o seu criador. Ele tinha uma relação de proximidade e respeito a toda a criação, a qual, segundo ele,

¹⁶² (1181/2-1226). “Seu nome verdadeiro era Giovanni Bernadonne. Nasceu em Assis, Itália central. Fundou a ordem mendicante dos padres menores ou franciscanos, 1209. No ano de 1212, deu o hábito à Santa Clara, instituindo, assim, a ordem segunda, a das religiosas chamada ‘Clarissa’ ou ‘Claristas’. Fundou também a ordem terceira, fraternidade de leigos (irmãos da caridade). Foi canonizado em 1228 por Gregório IX.” SCHÜLER, Arnaldo. *Dicionário enciclopédico de teologia*. Porto Alegre: Concórdia; Canoas: Ulbra, 2002, p. 211.

¹⁶³ Os dois textos de 1975 foram os primeiros sobre Francisco de Assis Cf. BOFF, Leonardo. Jesus de Nazaré e Francisco de Assis. In: VVAA. *Nosso irmão Francisco de Assis*. Petrópolis: Vozes, 1975, p. 111-135; _____. A não modernidade de São Francisco. A atualidade do modo de ser S. Francisco face ao problema ecológico. In: *Revista de Cultura Vozes*, v. 69, p. 335, 1975. Em 1979, L. Boff escreveu: O São Francisco que mora dentro de cada um de nós. In: VVAA. *Roberto Burle Marx: Homenagem à natureza*. Petrópolis: Vozes, p. 17-34. Em 1981 veio a primeira obra: *Francisco de Assis - ternura e vigor. Uma leitura a partir dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1981; Em 1982, Aktualisierung der franziskanischen Armut: Solidarität mit den Armen. *Arnulf Camps und Gerfried W. Hunold* (Hg). *Erschaffe mir ein neues Volk. Franziskanische Kirchlichkeit undmissionarische Kirche*. Mettingen: Brasilienkunde Verlag, p.65-90; em 1982, *São Francisco de Assis, a libertação pela bondade*. In: Conv. 17, p. 31-50; Em 1983, A pobreza franciscana no contexto do Terceiro Mundo. In: BOFF - BÜHLMANN (ed). *Franciscanos ante os desafios do Terceiro Mundo*. Petrópolis: Vozes, p. 42-56; Em 1996, Utopia missionária franciscana na América Latina como impulso para a nova evangelização inculturizada. In: FORNET-BETANCOURT, Raúl (org). *A teologia na história social e cultural da América Latina*. São Leopoldo: Unisinos, v. 2, p. 91-124; Em 1999, *A oração de São Francisco: uma mensagem de paz para o mundo atual*. Rio de Janeiro: Sextante, 144 p.; Em 2001, São Francisco, patrono da ecologia. *Boletim Rede*, ano IX, n. 103, p. 12. Essa sintética descrição revela que a mística de S. Francisco perpassa sua teologia em vários anos.

também adora a Deus¹⁶⁴. São Francisco e seus primeiros companheiros propunham uma vida de total pobreza, pois queriam seguir o evangelho. Ele era um homem de seu tempo, e viveu as crises e contradições daquela época. Dentro do bojo de suas intuições, estava o projeto de uma fraternidade igualitária, universalmente pobre de bens materiais¹⁶⁵.

Toda a vida de São Francisco, bem como seu pensamento, o qual toca dimensões profundas da múltipla relacionalidade humana e cósmica indicam que ele “não pertence mais exclusivamente à Igreja nem aos franciscanos. Pertence à humanidade inteira. É uma das poucas figuras na qual o *humanum* encontrou um dos seus intérpretes mais privilegiados”¹⁶⁶. Esse provavelmente foi um dos aspectos que levou esse místico a despertar o fascínio de nosso teólogo. No seu testemunho pessoal, L. Boff afirmaria que o caminho de São Francisco pode ser considerado a porta imprescindível que o conduziu ao cristianismo. Por isso, L. Boff se autodenomina um católico franciscano¹⁶⁷. O legado franciscano na trajetória de nosso autor torna-se marca indelével de sua teologia. A praticidade da experiência de fé, a exigência ética, o apelo à fraternidade e irmandade com toda a criação e a descoberta simples e cotidiana de Deus. Essas características marcaram a teologia boffiana. Como nossa pesquisa está na base de sua teologia, ficará clara a presença dessa vertente quando aprofundarmos as dimensões ontológico-relacionais do Reino de Deus como alteridade. Principalmente porque a primeira etapa da teologia boffiana privilegia a Cristologia, a Igreja e o ser humano (pobre). Portanto, poderíamos fazer uma relação direta com o itinerário espiritual de São Francisco que caminha na mesma direção.

Estamos chamando esse tópico de *base complexa*, porque não é tarefa simples estabelecer os interlocutores de L. Boff com tanta exatidão. Podem, no entanto ser tomados como base para entender sua teologia. Acreditamos que, até o momento, isso já se torna mais real. Contudo,

¹⁶⁴ LOYN, Henry (org). *Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990, p. 157-158.

¹⁶⁵ DE BONI, Luis Alberto (org). *De Abelardo a Lutero; estudos sobre filosofia prática na Idade Média*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003, p. 216.

¹⁶⁶ BOFF, L. A não modernidade de São Francisco. A atualidade do modo de ser S. Francisco face ao problema ecológico. *Revista de Cultura Vozes*, v. 69, p. 335, 1975.

alguns interlocutores são mais evidentes, outros, entretanto, seguimos através de intuições e semelhanças, pois, nem sempre eles são citados explicitamente. Nas entrelinhas dos textos boffianos do período delimitado por nossa pesquisa, a mística franciscana estará presente como ele própria narra: “São Francisco representa uma das maiores figurações (*Gestalt*) do modo de ser arcaico; porque é isso, conserva uma atualidade; atualidade que todo verdadeiro princípio (arché, arquétipo, arcaico) possui, porque se faz atual e presente na constituição de cada realidade originária”¹⁶⁸. Esse aspecto ficará mais evidente quando mostrarmos que o conceito “Reino de Deus” em L. Boff refere-se a dimensões intrínsecas a toda realidade, realidades originárias.

Certamente, a alteridade ontológico-relacional do Reino de Deus tem na vida de São Francisco, como seguidor de Jesus de Nazaré, uma das facetas mais lindas e contundentes da história humana. Com certeza, “aqui transparece um outro modo de ser-no-mundo, não mais sobre as coisas, mas junto com elas, como irmãos e irmãs em casa. As próprias angústias e dores ‘não as conhecia com o nome de penas, senão com o nome de irmãs’”¹⁶⁹. Se percebermos que o Reino de Deus evidencia algo que é intrínseco e *sui generis* a ele, mas que não é de forma alguma estranha a toda realidade humana e cósmica, senão condição *sine qua non* que possibilita sua concretização, a vida de São Francisco capta esse *princípio fundamental* presente nas vidas de Jesus, das comunidades primitivas e da Igreja. L. Boff pergunta, então, como ele chegou a tamanha simpatia, e responde: “S. Francisco fora um grande poeta, um poeta não romântico, mas ontológico, vale dizer, um poeta capaz de captar a mensagem transcendente e sacramental que todas as coisas proclamam”¹⁷⁰. Essa diferença entre poeta romântico, ou seja, “é típico da subjetividade moderna marcada; é projeção do eu sobre o mundo”¹⁷¹, e ontológico, isto é, “o eu é provocado a alçar-se para cima de si mesmo,

¹⁶⁷ *Ibidem*. Balanço aos Sessenta: Entre a cátedra de Pedro e a cadeira de Galileu Galilei. *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, v. 2, n. 2, p. 141-142. 2. Sem. 1999.

¹⁶⁸ BOFF, L. *A não modernidade de São Francisco*, p. 337, 1975.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 338-339.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 338.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 341.

abrir seu círculo fechado e irmanar-se com as coisas”¹⁷², marcará sua grande disparidade com toda a modernidade e a relevante contribuição da intuição boffiana sobre o reino. É uma ontologia que se distancia das discussões do ser pelo ser. A busca de outro princípio teológico dentro da experiência mística mostra um dos braços ressequidos na história da teologia desde a escolástica até os dias atuais. Tal problema não interpela apenas a teologia, senão a filosofia e todas as ciências que se confrontam com o sentido último e primeiro de toda realidade.

A admiração de L. Boff por São Francisco eleva-o ao *status* de modelo representativo de uma maneira de ser no mundo porque ele personalizava todas as suas relações. Na verdade, existia, na raiz da sua alma, uma experiência religiosa da paternidade universal de Deus. Isto é, uma experiência afetiva profunda que implicava numa fusão cósmica com todos os elementos¹⁷³. Aqui está uma experiência essencial de São Francisco que o coloca numa condição de proximidade com a atualização fundamental do reino. Falando sobre essa peculiaridade de S. Francisco, L. Boff diria: “A verdade da paternidade universal de Deus forma o cerne da mensagem de Jesus”¹⁷⁴. Para Boff, esse profundo sentido de paternidade instaura um modelo de relação com todas as coisas na vida desse místico. A cada instante, constatamos que a questão primordial que está movimentando essa busca boffiana é outro modelo de Deus estar no mundo que co-respondam aos anseios da sociedade presente: primeiro, a realidade secular da Europa, e, segundo, a condição espoliada dos pobres latinos. Por isso a figura de Assis é tão relevante como alguém que deu conta de viver o sonho pluri-relacional do reino iniciado por Jesus. Entretanto, não é qualquer relação e vivência, é a alteridade ontológico-relacional.

Para nossa leitura, essa é uma dimensão fundamental na compreensão do reino que será elucidada no decorrer do trabalho. Contudo, faz-se mister uma breve reflexão. Ao aprofundar essa singularidade de S. Francisco captada da experiência de paternidade, L.

¹⁷² *Ibidem.*

¹⁷³ *Ibidem*, p. 339.

¹⁷⁴ *Ibidem.*

Boff dirá que “a tradição cristã pregou sempre essa verdade; entretanto o primeiro a vivê-la nesta dimensão de comoção com todas as criaturas sentidas como irmãs foi sem dúvida S. Francisco”¹⁷⁵. Nosso autor revela que a “tradição até São Francisco considerava Deus-Pai como grande senhor do Cosmos. [...] O homem como filho no Filho Jesus Cristo participava do senhorio cósmico do Grande Pai. [...] Era o lugar tenente de Deus-Pai. Prolongava para dentro do mundo a relação vertical que saía de Deus, passava pelo homem e atingia a criatura”¹⁷⁶. A mensagem central do reino encontra em São Francisco a sua dimensão tanto horizontal como vertical. Na verdade, ele instaura em todas as dimensões da vida uma característica essencial do reino atualizada cristalinamente na vida de Jesus, a pluri-relacionalidade. Porém, esse princípio fundamental foi tornando-se secundário na história da Igreja no Ocidente. L. Boff explica que essa profunda “experiência religiosa da paternidade universal de Deus, geradora da fraternidade universal”¹⁷⁷, alarga o prisma para entendermos “a radical pobreza de S. Francisco”¹⁷⁸.

O sentido fundamental de pobreza é alargado e redimensionado na práxis de vida S. Francisco. Não significa, primeiramente, não ter as coisas, senão “um modo de ser pelo qual o homem deixa as coisas serem; renuncia a dominá-las e a submetê-las e a serem objeto da vontade de poder humana. Abdica de estar sobre elas para colocar-se junto delas”¹⁷⁹. É um estilo de vida no qual aquilo que é originário e escondido nos outros torna-se visível aos olhos sensíveis a toda interpelação. Por isso, L. Boff une S. Francisco e Teilhard quando utiliza um conceito teilhardiano para qualificar a vida relacional desse franciscano: “Ao converter-se a semelhante modo de ser, e na medida de sua realização, é galardoado com a *transparência* de todas as coisas para a realidade divina e transcendente realidade. Logra-se uma universal reconciliação”¹⁸⁰. Não é por acaso também que L. Boff afirmaria: “Li Platão, Santo Agostinho, e toda a obra de São Boaventura, à luz de vela, no noviciado franciscano.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 339.

¹⁷⁶ *Ibidem*.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 341.

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ *Ibidem*.

Minha estrutura de pensamento é boaventuriana¹⁸¹ – as coisas não são, elas simbolizam¹⁸².

O que salta aos nossos olhos¹⁸³ é o fato de a fraternidade, a pobreza e irmandade com toda a criação de Francisco de Assis ser consequência de uma experiência fundamental de conversão onde ele experimenta radicalmente a paternidade divina. A totalidade de sua vida deve ser colocada num contínuo processo. Esse é o diferencial e o fundamental da vida desse místico que estará na base complexa de um reino que é de Deus, com Deus e para Deus. Por isso, “quem imitar romanticamente S. Francisco em seu enamoramento com a natureza e se negar à ascese, à renúncia, à pobreza, à penitência e à cruz, cairá numa profunda ilusão. [...] Foi no termo e não no começo da vida que Francisco entoou o hino ao irmão sol. Começar onde S. Francisco terminou é cair numa desastrosa ilusão¹⁸⁴. Por outro lado, usando agora diretamente a linguagem inclusiva e simbólica do reino, L. Boff mostrará que essa trilha está aberta e, como em Francisco, possível de ser caminhada para que aconteça aqui a transfiguração dessa realidade à realidade ontológico-relacional de Deus: “Tentar refazer o caminho, com grande humildade,

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 342.

¹⁸¹ No capítulo 3 retomaremos esse aspecto da estrutura de pensamento de L. Boff que acreditamos estar presente na sua base. Por isso, entendemos que o *princípio fundamental* do Reino de Deus precisa ser lido a partir de outro prisma que une a *ótica da diversidade-complexidade* e as dimensões simbólica e mítica que se referem às condições profundas da realidade, mas que não se esgotam nelas.

¹⁸² BOFF, L. *apud* BETTO, Frei. L. Boff, místico da terra. *Boletim Rede*, ano XVII, n. 193, p.1, jan. 2009.

¹⁸³ Aos poucos a base complexa da teologia boffiana direciona-se numa questão: ela começa com a tese de doutoramento perguntando pela dimensão sacramental da Igreja no mundo secular. O segundo pergunta pela unidade de toda realidade e descobre a cristologia cósmica chardianna como resposta. E depois a sistematização sobre Jesus Cristo Libertador já indicando a primeira tentativa de perceber essa alteridade relacional num contexto de solidariedade com os excluídos. Em nossa leitura, a pergunta pelo o princípio fundamental, *Grundprinzip*, já está posta na base. Não é menos relevante, o problema e o objetivo de sua pesquisa colocados no prefácio de sua tese de doutoramento. Ele mostra que Heidegger já assinalava uma estrutura do ser, *Seinsstruktur*, como referência, *Werweisung*, e sinal, *Zeichen*. Essa característica, por ela mesma, *Selbst*, pode ser formalizada para um tipo de relacionamento universal, *zu einer universalen Beziehungsart*. E ainda, essa estrutura de sinal, *Zeichenstruktur*, possibilita pensar um método ontológico, *ein ontologischer Leitfaden*, para todos os seres em toda parte. L. Boff afirma que seu objetivo é tentar legitimar essa característica ontológico-relacional de todo ser num mundo em processo de secularização. Em sua opinião, a dinâmica teológica nesse processo pode ser apreendida através do pensar sacramental, *sakramentalen Denken*. BOFF, L.. *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, p. 15.

¹⁸⁴ BOFF, L. *A Não modernidade de São Francisco*, p. 342.

buscando juntar-se a todas as coisas da estrada, especialmente as mais pequeninas, é alimentar a esperança de que talvez nosso mundo possa também se transfigurar e revelar seu caráter fraterno e filial”¹⁸⁵.

1.2.3. A antropologia-cristologia rahneriana

A influência de Karl Rahner na base da teologia boffiana pode ser vista como uma das mais importantes. Leonardo Boff admite a admiração pela teologia rahneriana bem como os diversos debates com outros teólogos sobre sua teologia no seu período de estudos na Alemanha¹⁸⁶. Em importantes áreas da teologia de L. Boff, nota-se a presença de intuições Rahnerianas¹⁸⁷. Entretanto, para a delimitação de nossa pesquisa nesse momento, observamos que “a cristologia de Boff permanecerá durante muito tempo marcada, principalmente pela influência de Karl Rahner, e, mais especialmente ainda, por Heinz Robert Schlette, pela ideia do ‘caminho ordinário’ (as religiões) e do ‘caminho extraordinário’ (a Igreja) da salvação”¹⁸⁸. Contudo, essa influência acontece com o acréscimo de outros elementos que marcam a antropologia boffiana. Começamos com uma pequena abordagem da visão antropológica de Rahner para indicarmos a coincidência e a abertura e em que medida isso incide nas consequências relacionais do Reino de Deus. Aqui ficará mais evidente como o contexto de pobreza da América Latina possibilitará uma leitura menos estática e mais dialogal na antropologia Boffiana.

Na perspectiva rahneriana, para falarmos sobre o humano é preciso dizer que existe sempre uma relação entre filosofia e teologia e cristologia

¹⁸⁵ *Ibidem*.

¹⁸⁶ BOFF, L. Um balanço de corpo e alma. In: BOFF, L. et al. *O que ficou: balanço aos 50*. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 9-30.

¹⁸⁷ Outra área importante que aprofundaremos mais tarde é na trindade. Além de J. Moltmann, Rahner é fundamental para compreender a trindade em nosso autor. “L. Boff assume o postulado da identidade e da reciprocidade entre a Trindade imanente a Trindade econômica da teologia trinitária de Karl Rahner. A partir disso, entendemos o jeito de L. Boff reler as Pessoas divinas no interior da Trindade: Prioriza a abordagem da missão específica de cada uma das pessoas da Trindade, iluminando-as no interior da vida, comunhão e amor da família trinitária.” WETSPHAL, Euler Renato. *Um Deus cristão: um estudo sobre a teologia trinitária em Leonardo Boff*. São Leopoldo: Tese (Doutorado) EST, 1997, p. 22.

¹⁸⁸ BAPTISTA, P. Nogueira. *Diálogo e ecologia. A teologia teoantropocósmica de Leonardo Boff*. Juiz de Fora: Dissertação (Mestrado) UFJF, 2001, p. 95.

e antropologia¹⁸⁹. A experiência transcendental da transcendência humana não é a experiência de determinado objeto, mas é a disposição fundamental que precede e compenetra toda experiência objetiva. Ao realizar a experiência categorial, no contexto da criação, ele descobre que existe algo além desse encontro setorizado¹⁹⁰. Nesse sentido, poderíamos afirmar que a cosmicidade, a temporalidade e a historicidade fazem parte concomitante da subjetividade livre da pessoa. Sem história não existe ser humano. Por isso, a salvação está relacionada à história concreta. Toda história torna-se, para todo ser humano, história da salvação ou da perdição¹⁹¹. Essa condição traz um tema importante da antropologia rahneriana que estará em Boff, a questão da liberdade.

A liberdade e a responsabilidade não são dados que possam ser colocados juntos ou ao lado de outros fenômenos. A liberdade no âmbito da experiência categorial só é possível porque nele existe a experiência transcendental da subjetividade e liberdade. O ser humano estará sempre em crise de dispor da liberdade, mas nunca totalmente. Liberdade é auto-realização de si mesmo, porque em cada ato livre não está em questão o que eu escolho, mas o próprio ser humano todo. Perceber-se como livre, é ver-se como alguém que precisa se auto-realizar na história. Entretanto, é preciso relembrar, a liberdade transcendental não depende necessariamente da liberdade categorial¹⁹². Por trás dessa lógica está o método antropológico-transcendental como fundamento do conceito mais importante de Karl Rahner, o *existencial sobrenatural*¹⁹³. Rahner fala desse conceito como sendo a graça que é dada por Deus de forma livre na profundidade da existência do ser humano. Na verdade, ele sugere que toda teologia fosse lida a partir desse prisma.

¹⁸⁹ RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé; introdução ao conceito de cristianismo*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1989, p. 37-39.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 46-49.

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 56-57.

¹⁹² *Ibidem*, p. 50-51.

¹⁹³ “*Existencial* é um termo de origem heideggeriana, que em sua obra *Ser e Tempo* indica o que caracteriza, diferentemente das coisas, a existência em ser e na compreensão desse mesmo ser; é a determinação do ser, o *Ser-aí*, quer dizer, da existência humana, diferentemente das coisas. Rahner assume a termo heideggeriano somente em sua acepção formal de determinação do ser do homem (*Seinsbestimmung des Menschen*)”. GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 230.

A antropologia ranheriana recebe sua luz da cristologia. Para ele, toda antropologia é uma cristologia reduzida e toda cristologia é uma antropologia levada ao máximo¹⁹⁴. Nesse sentido, uma dimensão da cristologia transcendental busca-se compreensível na encarnação de Deus como sua auto-expressão na história humana através da relação entre antropologia e cristologia. Já a outra dimensão mostra que um ser humano ao encontrar-se profundamente encarnado na vida em suas dimensões paradoxais e respondendo-as com responsabilidade positiva, está fazendo um encontro com a cristologia¹⁹⁵. Como consequência dessa abordagem, surge o seu famoso teologúmeno, *o cristão anônimo*.

L. Boff admite que Rahner influenciou de forma considerável sua teologia¹⁹⁶. Como a primeira etapa da teologia boffiana é marcada pela centralidade da cristologia e da eclesiologia, sua tese de doutorado e sua obra *A Graça Libertadora no Mundo* revelam alguns traços fundamentais da teologia rahneriana¹⁹⁷. Percebemos que nos textos da primeira etapa, sua antropologia depende da intuição rahneriana mediada pelo contexto brasileiro. Observamos que tanto em Rahner quanto em Boff, pelo menos nessa base complexa de seu pensamento, a cristologia é um parâmetro para a reflexão antropológica. Portanto, indiretamente estas são as reais possibilidades de atualização do Reino de Deus guardando sempre a diferença que existe entre *o giro antropológico* assumido pela teologia rahneriana e *o giro dentro do giro* das teologias e antropologia subsequentes, dentre elas, a teologia boffiana¹⁹⁸. Uma questão que já se

¹⁹⁴ LIBANIO, João Batista. *Teologia da revelação a partir da modernidade*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 226.

¹⁹⁵ GIBELLINI, R. *Op. cit.*, p. 236.

¹⁹⁶ BOFF, L. Um balanço de corpo e alma. In: BOFF, L. et al. *O que ficou: balanço aos 50*. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 9-30.

¹⁹⁷ BAPTISTA, P. Nogueira. *Op. cit.*, p. 95.

¹⁹⁸ Porém, devemos descrever uma importante diferenciação entre as duas abordagens. Para isso, vale a pena citar uma explanação sobre o *giro antropológico* realizada por Domingues Barbosa ao comentar a teologia de Villalmonste. Como precursor do giro antropológico na teologia católica, Rahner (também Schillebeeckx) discute e aprofunda as possibilidades intrínsecas do ser humano dentro de um viés profundamente filosófico e teológico. Isto é, num nível mais teórico-especulativo apesar de não anular as outras possibilidades. BARBOSA FILHO, Domingues. *A vontade salvífica e predestinante de Deus e a questão do cristocentrismo: um estudo sobre a doutrina de João Duns Escoto e seus ecos na teologia contemporânea*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2007, p. 194-195. A observação do teólogo Villalmonste é importante para explicarmos como vemos a diferenciação da teologia rahneriana em L. Boff, ou pelo menos sua aplicação no contexto brasileiro impulsionado pelas opções contundentes da Conferência

faz presente na teologia boffiana, é saber que qualidades intrínsecas do reino presentes na totalidade da vida de Jesus são também qualidades intrínsecas da antropologia e da cosmologia. Entretanto, o movimento de mudança que pergunta pelas consequências práticas do giro antropológico na teologia para a solução de problemas emergentes na América Latina dá uma característica diferente para a antropologia rahneriana em L. Boff no desenvolvimento de sua teologia.

Alguns pontos dessa importante obra sobre a graça ajudam-nos nesse momento¹⁹⁹. Um aspecto muito importante norteará a forma como L. Boff aborda cada área da teologia nessa primeira etapa de seu pensamento. Existe um desejo de desconstruir a forma como o *Ser, das Sein*, vem sendo abordado ao longo da história tanto da filosofia quanto da teologia. Podemos dizer, portanto, que para entender a dinâmica da graça na teologia boffiana é preciso considerar o dualismo presente na relação entre natural e sobrenatural na metafísica dos gregos e medievais. Isto

de Medellín, isto é, pela prioridade do tema da *libertação* como o que melhor responde à realidade autóctone latino-americana. Segundo Villalmonste existe um *giro dentro del giro*. Isto é, uma segunda etapa de teólogos que perguntam pelas consequências dessa virada antropológica, ou seja, há uma mudança da abordagem teórica e especulativa para a prática e a ação concretas. Os *Sinais dos Tempos* conduzem os teólogos e teólogas a uma mudança da ortodoxia para a ortopraxia que busca caminhos para solucionar os reais problemas do homem e da mulher no Ocidente. Ainda que sejam diferentes, pode-se fazer uma relação de continuidade entre as teologias políticas e da secularização na Europa e a teologia da libertação na América Latina. Por isso, alguns elementos da teologia são relidos a partir desse novo prisma teórico-teológico. Ganham profunda relevância as categorias salvação e Reino de Deus, sendo que o último passa a ser lido junto com o reino dos homens desde a presença de Deus conosco e em nós. Não há dúvida que neste paradigma, Jesus Nazaré, e, portanto, a cristologia seriam privilegiadas e mais visitadas como elos de todos os outros temas. VILLALMONTE, Alejandro. El giro antropocéntrico de la teología actual. *Naturaleza y Gracia*, n. 20, 219-244, 1973. Os elementos centrais da antropologia rahneriana assumidos por L. Boff estão dentro deste prisma. Não podemos esquecer que, ao regressar da Alemanha, Leonardo Boff se insere num contexto no qual os teólogos e teólogas já estão buscando compreender os *sinais dos tempos* e a América Latina já é pauta da teologia tanto no contexto católico como no protestante. Vale à pena citar uma experiência que a escritora e militante na causa pobre, Rose Marie Murano, viveu com L. Boff em 1970 quando ela era editora da *Voices* e ele iniciava seu trabalho de produção teológica no ambiente brasileiro. “Foi neste período que você conheceu o frei Leonardo Boff? Sim. Naquela época, Leonardo queria traduzir livros alemães. Mas eu disse que era melhor ele primeiro ir à favela para depois falar comigo. Quando ele voltou veio com um livrinho chamado *Jesus Cristo Libertador*. Nele, Boff sistematizou toda a ação de Dom Hélder e começou um imenso trabalho chamado Teologia da Libertação.” MURANO, Rose Marie. *Entrevista ao Grupo Editorial Record*. <http://www.record.com.br/entrevista.asp?entrevista=26&origem=2> Acesso: 29.01.2009.

¹⁹⁹ No terceiro capítulo, voltaremos a essa obra com mais detalhe. Aqui é importante apenas mostrar que a base teológica para a sistematização do conceito “Reino de Deus” tem certo dado de diversidade-complexidade, pois Boff tem um cabedal de leituras e apropriações bastante amplo.

significava dizer que a “metafísica clássica hipostatizou, por exemplo, a transcendência como uma realidade ou um mundo contraposto à imanência”²⁰⁰.

L. Boff identifica que o pensamento moderno a partir de Kant percebeu essa supremacia do *Ente* em relação ao *Ser*, mas não deu conta de fazer uma síntese coerente. O problema é que, do ponto de vista da linguagem, a modernidade também é bastante dualista²⁰¹. Esse foi um ponto focal onde a contribuição rahneriana será imprescindível dentro da totalidade da teologia boffiana. Esse teólogo da Floresta Negra alemã é um dos primeiros a buscar superar esse dualismo estabelecendo uma nova linguagem como já acenamos anteriormente.

A questão de fundo que precisa ser resolvida é a correta relação entre graça e natureza. Por trás, o dilema é equacionar sem perdas qualitativas a doação livre de Deus e a capacidade humana de acolher essa oferta. Por isso, a antropologia boffiana mostra um ser humano aberto à totalidade da realidade, que possui um dinamismo intrínseco ao transcendente, ao mesmo tempo em que é definido como um nó de relações. Isto é, dentro desse quadro multi-relacional de decisões frente a todas as coisas, ele exerce sua liberdade e se constrói modificando o mundo²⁰². A discussão de fundo sobre a graça traz a dinâmica da relação entre transcendência e imanência. Nesse aspecto, Jesus torna-se paradigma para a antropologia, porque ele realiza aquilo que está latente no âmago de cada ser humano. Ou seja, Jesus acolhe Deus de forma profunda dentro do seu ser e concomitantemente lança-se na vida. Neste sentido, através da paradigmática relação filial percebemos que o ser humano foi criado gratuitamente com a estrutura para o infinito, isto é, o próprio Deus²⁰³.

Estamos intuindo que dois temas estão em questão nessa discussão até aqui: o Reino de Deus e a ontologia. A possibilidade de realização do reino que, na perspectiva boffiana, passa pela plenitude de Deus, coloca em questão as possibilidades intrínsecas de toda a realidade

²⁰⁰ BOFF, L. *A graça libertadora no mundo*. Petrópolis: Vozes, 1976, p. 51.

²⁰¹ *Ibidem*.

²⁰² *Ibidem*, p. 40-41, 112-130, 195.

²⁰³ *Ibidem*, p. 60-61.

para sua concretização. Para resolver essa delicada equação, que, segundo nosso autor, a história tratou de forma dualista, L. Boff utilizará as principais áreas da teologia. Por isso, a base que lemos através da ótica da complexidade, guarda um princípio bem fundamentado. Podemos adiantar que a discussão sobre a equação entre Reino de Deus e ontologia perpassa as principais áreas de sua teologia nessa etapa. Podemos perceber em L. Boff, que a graça (presença gratuita de Deus no mundo), a *Transparência* e outros conceitos buscam solucionar coerentemente, por um lado, a doação radical generosa de Deus, e, por outro, a possibilidade do ser humano e todo o cosmo de acolherem esse gesto único e irrevogável de Deus. Porém, devemos lembrar o encontro com a reflexão teológica latina e a experiência pessoal com os pobres. Serão imprescindíveis para que, no conceito de *Reino de Deus*, a *ontologia relacional* seja definitivamente marcada pela *alteridade*. Porém, esse é um aspecto que se torna evidente no processo de evolução da sua teologia dentro ainda da primeira etapa que delimitamos entre os anos 70 até 77.

1.2.4. A Teologia Política de J. B. Metz

O período de estudos de L. Boff na Alemanha foi de fato marcante para sua formação. Na verdade, isso aumenta cada vez mais a complexidade que observamos em sua teologia. Já falamos anteriormente como a reflexão teológica europeia marca praticamente todos os teólogos que adeririam a teologia da libertação na América Latina. Em função do significado político da teologia de J. B. Metz, não poderíamos deixar de citá-lo dentro do conjunto de influências presentes na base da teologia boffiana. Isso se dá também porque “do diálogo entre cristãos e marxistas, o jovem teólogo católico Johann Baptist Metz (1928), que com seu mestre, Karl Rahner, participava dos encontros organizados pela *Paulusgesellschaft*, empregou várias vezes a expressão ‘teologia política’²⁰⁴.

Após J. Moltmann no contexto protestante, J. B. Metz é o primeiro no contexto católico que “defendeu claramente uma desprivatização da

Igreja, recuperando seu papel profético”²⁰⁵. Ambos tornaram-se evidência porque perceberam que tanto a teologia como a Igreja estavam comprometidas por demais com o modelo individualista que permeava a cultura moderna. Após a reflexão que percebe a história como lugar da revelação e o ser humano participante da mesma, era necessário perguntar pelos aspectos práticos dessa *mudança antropológica*.

Para nossa análise, é interessante observar que, de 1965 a 1968, J. B. Metz indicava a elaboração de um novo projeto teológico. O texto fora pronunciado por ele no congresso internacional de teologia de Toronto, Canadá, nos dias 20 a 24 de agosto de 1967. Mais tarde o manuscrito seria incluído na sua famosa obra *teologia do mundo*²⁰⁶. Ele quer discutir as relações entre Igreja e mundo, entendido como realidade social em seu devir histórico²⁰⁷. Esse é o período no qual L. Boff está desenvolvendo sua pesquisa na Alemanha. Sua tese também discute a relevância da Igreja junto à sociedade. Sem dúvida, as diversas discussões ao redor da proposta teológica de J. B. Metz são debatidas por L. Boff²⁰⁸.

Fazendo uso, portanto, de sua forma peculiar de abordar as tendências teológicas, L. Boff cita principalmente a existência dessa teologia nos contextos católico, J. B. Metz, e protestante, J. Moltmann: “Essa corrente da teologia católica e protestante se apercebe claramente do caráter privatizante que a mensagem de Cristo assumiu na tradição da Igreja e na teologia mais moderna de orientação transcendental, existencial e personalista. Reduziu a mensagem revolucionária de Cristo à decisão de fé do indivíduo, sem relação com o mundo social e histórico em que está inserido”²⁰⁹. L. Boff mostra que a virtude desse projeto teológico é

²⁰⁴ GIBELLINI, Rosino. *A teologia no século XX*, p. 301.

²⁰⁵ LIBÂNIO, J. Batista. *As lógicas da cidade*, p. 77.

²⁰⁶ METZ, J. Baptist. *Teologia do mundo*. Lisboa; Rio de Janeiro: Moraes, 1969. Ao comentar sobre a importância desse projeto teológico, L. Boff cita essa obra de J. B. Metz.

²⁰⁷ GIBELLINI, Rosino. *Op. cit.*, p. 301.

²⁰⁸ Nós também compartilhamos da ideia de que o projeto teológico de J. B. Metz influenciou os teólogos da libertação no contexto latino americano. Porém, aqui nosso olhar é anterior a presença do tema da libertação na teologia de L. Boff. Por isso, a ideia da unidiversidade. Para nós, o tema da libertação já é um desdobramento segundo de sua teologia. Na verdade, num primeiro momento, a reflexão boffiana sobre a teologia política de J. B. Metz reflete muito mais o debate à luz da Europa do que um aprofundamento que considere realmente as agruras do contexto latino americano. Isso acontecerá sim no momento em que o tema da *libertação* passar a ocupar lugar privilegiado em sua teologia.

²⁰⁹ BOFF, L. *Jesus Cristo Libertador*, p. 38.

a percepção de que a vida de Jesus tinha uma referência direta à dimensão pública: “Os evangelhos e a mensagem de Cristo perfilam uma grande publicidade. Morderam no contexto social e político de então. A morte de Cristo teve como pano de fundo uma intriga de ordem política”²¹⁰. Para justificar o objetivo de Metz, L. Boff dialoga com a proposta implícita no Reino de Deus: “Mesmo sua mensagem acerca do reino, embora não fosse partidária, possuía uma inegável conotação política, no sentido que essa palavra possui, na tradição clássica, de interferir com a vida pública, com as relações do homem com o mundo e com os outros”²¹¹.

Na continuidade do diálogo, L. Boff construirá, à luz desse projeto de desprivatização da Igreja, um belíssimo texto. Ele mostra como o uso do político na figura de Jesus foi utilizado para justificar uma Igreja triunfante no passado, e, na modernidade, apresenta-se um Cristo apolítico, privatizado, que falou somente ao Espírito e à alma²¹². Assim, fica evidente que a construção do Reino de Deus em L. Boff estabelece um amplo diálogo com o projeto teológico de J. B. Metz. Para avaliar a tentativa dessa teologia, L. Boff utiliza justamente uma definição sobre o reino que revela seu *princípio fundamental* e estará presente em diversos momentos no livro e em outras partes de sua teologia: “Reino de Deus não pode ser privatizado apenas para a dimensão espiritual, como perdão de pecados e reconciliação com Deus. Ele implica numa transformação das pessoas, do mundo das pessoas e do cosmos. Jesus possui em sua pregação forte conteúdo crítico frente às tradições sociais e religiosa de seu povo e aos cânones da religião vétero-testamentária.”²¹³ Na mesma página, L. Boff se refere também a J. Moltmann²¹⁴.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 38.

²¹¹ *Ibidem*.

²¹² *Ibidem*, p. 38-41.

²¹³ *Ibidem*, p. 38.

²¹⁴ Nós observamos no capítulo seguinte, que a apocalíptica judaica é imprescindível para compreender a linguagem do Reino de Deus em L. Boff, bem como a possibilidade de se referir a ele através de princípios fundamentais. Cf. 2.1.4. Para nosso trabalho, é profundamente importante perceber que o “conceito de reserva escatológica foi cunhado por Ernst Käsemann em seu estudo a respeito da apocalíptica cristã primitiva. [...]. Käsemann mostra como Paulo faz valer a ‘reserva escatológica’ contra o entusiasmo estático helenista da Igreja de Corinto. Também Moltmann utilizaria a categoria de ‘reserva escatológica’ em sua *Teologia da Esperança* (1964), p. 158-169, mas Metz chega a transformá-la em categorial central de seu projeto teológico.” GIBELLINI, Rosino. *Op. cit.*, p. 302.

1.2.5. Do Princípio Esperança à Utopia: Topia de uma nova esperança

No memorável encontro ocorrido no Rio de Janeiro em outubro de 2008, onde estavam presentes Leonardo Boff, Jürgen Moltmann e Rubem Alves, L. Boff afirmou que o interessante da teologia na década de 60 e 70 era o fato de pessoas desconhecidas serem movidas pelo mesmo sentimento. Ele se referia ao espírito de esperança e contestação que estava presente na gênese da intuição que mais tarde se chamaria teologia da libertação. No momento, L. Boff falava de Rubem Alves²¹⁵. O tema da esperança deve ser olhado com cuidado na teologia da América Latina, pois, de alguma forma, os teólogos latino-americanos visitaram o famoso livro de Moltmann²¹⁶, *Theologie der Hoffnung, Teologia da Esperança*, que por sua vez, fora influenciado por Ernst Bloch.

Não é possível falar dessa importante relação sem antes dizer algo sobre o valor do filósofo Ernest Bloch²¹⁷ para os principais teólogos

²¹⁵ VIDA, ESPERANÇA E JUSTIÇA. Rio de Janeiro: Centro Universitário Bennett. 27-29 Out. 2008.

²¹⁶ MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da esperança: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã*. São Paulo: Teológica, 2003.

²¹⁷ Ernst Bloch (08/07/1885 a 04/08/1977). Ele nasceu na Alemanha, Ludwigshafen, numa família judaica. Era considerado o filósofo da 'utopia concreta' e do 'princípio-esperança'. Foi um dos maiores mentores do movimento estudantil. 1905, iniciou seus estudos de Filosofia, Germanística, Física e Música em Munique e Würzburg, doutorando-se em Filosofia três anos mais tarde. Já em 1918 publicou a obra *Espírito da utopia*, onde afirma: "O mundo existente é o mundo passado, porém o anseio humano, em ambas suas formas – como inquietude e como sonho acordado – é a vela que leva ao outro mundo". Em seguida, Bloch cria o conceito 'Utopia Concreta'. Na verdade, fizera isso para responder a acusação que seu conceito não passava de um romântico sonho'. Era amigo do filósofo húngaro Georg Lukács e freqüentou os círculos de Max Weber em Heidelberg. Aproximara-se de Walter Benjamin, Theodor Adorno e Siegfried Kracauer como dos artistas Bertolt Brecht, Kurt Weill e Otto Klemperer. Em 1924, Bloch se manifestara contra a ameaça nazista num artigo intitulado *A violência de Hitler*. A ascensão ao poder do Partido Nacional-Socialista em 1933 obriga o filósofo ao exílio. Após permanências em Paris e Praga, passa a viver, a partir de 1938, nos Estados Unidos. Lá ele inicia, entre muitos outros projetos, o manuscrito de sua obra máxima, *O princípio esperança*, cujo o primeiro de três volumes apenas seria lançado em 1954. O 'princípio esperança' é o motor que faz o ser humano vencer a servidão e a hierarquia. Esse princípio não é qualquer coisa e nem se abala por frustrações. 'Esperança e utopia' conduzem para um humanismo real onde o ser humano pode recusar a posição de humilhado e construir seu caminho. Nisso ele se diferenciava de seus colegas marxistas. Em 1949, E. Bloch assume a cátedra de Filosofia na Universidade de Leipzig, na então República Democrática Alemã. Mas, numa viagem com a família à Alemanha Ocidental, o muro de Berlim é construído. Ele, então, começa a lecionar na Universidade de Tübingen. Nessa universidade, E. Bloch fez a sua história unindo-se ao movimento estudantil. No ano da morte de Ernst Bloch, o diretório acadêmico da Universidade de Tübingen propôs que a instituição adotasse o nome do filósofo, acompanhado de uma logomarca. A homenagem lembra que Bloch foi um dos pais intelectuais do movimento estudantil. O punho fechado

européus e também latinos²¹⁸. De alguma forma, a antropologia da *esperança* e *utopia*²¹⁹ desse filósofo foram marcos na descoberta de um novo conceito de história. Essa descoberta terá grande repercussão na definição sobre Reino de Deus em ambos os teólogos. L. Boff aproveita a descoberta de Ernst Bloch sobre a antropologia para fundamentar um dos aspectos ontológicos do Reino de Deus.

Dentro desse contexto, outro nome importantíssimo é o do teólogo Rubem Alves. Ele foi um dos primeiros, no contexto latino-americano, a entrar nessa discussão a nível internacional e perceber algumas fragilidades da forma como Moltmann abordava esse tema. Em sua tese de doutorado, que seria publicada com o título de Teologia da Libertação, Alves seria orientado a mudar o nome para teologia humana da esperança.²²⁰ Alves dialoga com o teólogo Moltmann, porém critica uma dimensão do seu conceito de esperança. Ele afirma que aí se tem um conceito de Deus voltado para o futuro e, portanto, não pode ser encontrado nem dentro e nem fora da realidade. Sua manifestação é sempre uma *promessa*, uma ativa esperança²²¹. Alves mostra que a consciência humana de sua condição é consequência dele perceber sua inadequação em relação a si próprio, ao seu mundo e a sua comunidade. Isto é, o ser humano reflete sobre a situação inumana. Neste sentido, a esperança é histórica e brota da dor na qual o ser humano se encontra²²². A preocupação de Alves é que uma dimensão da *esperança* moltmanniana possa trazer certo dualismo ou extrinsecismo numa dinâmica que lança

em protesto evoca um gesto muito repetido por ele em suas palestras, expressando resistência contra a injustiça. VALENTE, Augusto. 1885: Nasce Ernst Bloch, filósofo da utopia e da esperança. *Deutsche Welle*. Berlim, 08 jul. 2008. Calendário Histórico. <http://www.dw-world.de/dw/article/0,,2718662,00.html> Acesso: 22.01.2009. Para consultar algumas obras sobre Ernest Bloch. Cf. BLOCH, Ernst. *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1959; *Thomaz Münzer, teólogo da revolução*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973; *Tendenz-latenz-utopie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1978; *Naturrecht und menschliche Würde*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1961; MUNSTER, Arno. *Ernst Bloch: filosofia da práxis e utopia concreta*. São Paulo: UNESP, 1993; FURTER, Pierre. *A dialética da esperança: uma interpretação do pensamento utópico de Ernest Bloch*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

²¹⁸ Entre outros, além de W. Pannenberg e J. Moltmann, E. Schillebeeckx, K. Rahner, J. B. Metz, J. I. González Faus e, G. Gutiérrez, L. Boff, J. B. Libânio.

²¹⁹ BOFF, L. *O destino do homem e do mundo*, p. 22.

²²⁰ Cf. ALVES, Rubem. *A Theology of human hope*. Washington: Corpus Books, 1969. Em português. Cf. ALVES, Rubem. *Da Esperança*. Campinas: Papirus, 1987.

²²¹ *Ibidem*, p. 104, 105.

²²² *Ibidem*, p.108.

tudo para o futuro. Alves dirá que o “evento da promessa, portanto, consiste no começo da crítica de tudo que é. [...] O futuro prometido faz nascer a crise do presente”²²³.

O diálogo entre Alves e Moltmann é um excelente exemplo da relação que existe entre *esperança* e *utopia* em L. Boff. Nosso autor aproveita a dinâmica na qual Moltmann, através da ressurreição de Jesus, mostra a chegada radical do Reino de Deus para indicar o futuro de toda a humanidade²²⁴. A esperança em L. Boff tem um caráter dual. Ao mesmo tempo em que se realizou na vida de Cristo com a chegada radical do reino, é também o motor que impulsiona a caminhada humana para um futuro que já chegou, mas ainda não se completou totalmente²²⁵. Ao se referir, então, à ressurreição de Jesus, L. Boff afirma: “O que é presente atual para ele será para nós futuro próximo”²²⁶. L. Boff sistematiza que a ressurreição é o ponto central que dá sentido de totalidade à mensagem integral do reino.

Nesse contexto, insere-se tanto a *utopia* quanto o *Princípio-Esperança* do filósofo Ernst Bloch. O Reino de Deus é realização desses anseios originais que perpassam o ser humano em todas as culturas. Utopia é um conceito caríssimo à descrição do conceito de reino em L. Boff. Para ele, a ressurreição de Jesus realiza uma utopia do coração humano. Isto significa dizer que “Cristo assume um elemento de utopia presente em todos os homens: a superação deste mundo alienado, levada a efeito por Deus”²²⁷. Vale a pena citar a síntese de Alves sobre uma dimensão da esperança. Sua crítica reflete, por um lado, a forma peculiar como os teólogos latino-americanos observaram o fazer teológico a partir da dura realidade autóctone e, por outro, toda a discussão sobre o

²²³ *Ibidem*, p. 109.

²²⁴ MOLTSMANN, Jürgen *apud* BOFF, L. *A ressurreição de Cristo: a nossa ressurreição na morte*. Petrópolis: Vozes, 1972, p. 61.

²²⁵ *Ibidem*.

²²⁶ Leonardo afirma que “esse aspecto de futuro foi revelado de forma especial por Moltmann, J. *Theologie der Hoffnung*, p. 173-179.” BOFF, L. *A ressurreição de Cristo: a nossa ressurreição na morte*. Petrópolis: Vozes, 1972, p. 61.

²²⁷ BOFF, L. *A ressurreição de Cristo: a nossa ressurreição na morte*, p. 58.

humanismo político no qual a esperança surge da *negação* da realidade excludente como possibilidade de re-construção²²⁸.

No fim, Moltmann se aproxima de Bultmann e de Barth: [...] o que torna humana a vida do homem no mundo – ou seja, a transcendência – é mediada por um ato de consciência que olha para um evento do passado. O único modo da presença de Deus no mundo seria a palavra da promessa, a palavra que aponta para o seu futuro.

Em última instância, a ação que liga genuinamente o homem à transcendência consiste na pregação e audição da palavra. [...] a ação não nasce da exigência da situação; não consiste no ato criativo que historiciza a negação e a esperança humanas, ela se torna imitação. [...]

A principal objeção a esta conclusão de Moltmann, no entanto, consiste em não ser verdadeira a afirmação de que a Igreja tem sido a parteira do futuro. E ainda se mostra inverídico dizer que onde a palavra não é pregada não existe história. Com efeito, nossa experiência histórica consiste exatamente no oposto. Muitos dos movimentos que hoje exibem um profundo compromisso com a criação de um novo amanhã para o homem, e que têm assumido o grande risco representado por tal aventura, operam dentro dos limites de uma concepção puramente humanista e secular da situação. Para os que estão optando por posições que se situam dentro de um quadro de referência secular, a teologia de Moltmann permanece um ponto de referência bastante problemático, pois seu conceito tangencial de transcendência, origem do ato que faz história, é mediado apenas pela palavra da Igreja.²²⁹

Em parte, a passagem da esperança à utopia e da utopia a uma nova esperança em L. Boff pode ser comparada à leitura que Rubem Alves fez de uma dimensão da esperança em Moltmann²³⁰. Nosso autor afirma que, a partir da chegada do Reino de Deus na vida de Jesus Cristo, “não a morte, mas a vida é a última palavra que ele, Deus, pronunciou sobre o destino humano. Para o cristão não mais utopia, mas uma topia: a vida eterna possui lugar dentro de nosso mundo, sagrado para a morte, Jesus Cristo ressuscitado”²³¹. Essa é uma preocupação boffiana presente nessa dinâmica entre esperança e utopia. L. Boff cita a obra de R. Alves ao lado de Moltmann²³², mas a forma como ele aproveita a intuição da esperança

²²⁸ Alves afirmaria que “a transcendência do homem está relacionada à sua liberdade para pensar e se comportar respondendo a um futuro que ‘ainda não’ existe, exceto sob a forma de esperança”. ALVES, Rubem. *Da esperança*, p. 105.

²²⁹ *Ibidem*, p. 115-116.

²³⁰ No encontro ocorrido em outro de 2008, onde estavam presentes R. Alves, J. Moltmann e L. Boff, Moltmann afirmou que, na época, foi muito importante a crítica realizada por Alves a forma como ele abordou a esperança.

²³¹ BOFF, L. *A ressurreição de Cristo: a nossa ressurreição na morte*, p. 61.

²³² *Ibidem*, p. 96.

moltmanniana é completada com uma abordagem profundamente dual e integrada, isto é, inclusiva e extensiva a toda realidade²³³.

L. Boff afirmaria que o engajamento no mundo é porque ele ainda não está pronto para ser a pátria do reino de Deus²³⁴. O reino não é estranho ao seu ser humano e ao cosmo, ou seja, extrínsecista. Na verdade, ele é uma resposta a algo que é latente, isto é, o *princípio-esperança* retirado da antropologia blochiana. Podemos dizer que os “filósofos E. Bloch e G. Marcel tematizam principalmente a dimensão de esperança no homem, que não deve ser confundida com a virtude; é um verdadeiro princípio no homem que dá conta do extraordinário dinamismo de sua ação histórica, de sua capacidade utópica e de sua orientação para o futuro”²³⁵. Fica bem evidente que L. Boff, ao trabalhar a relação entre a utopia e a dinâmica da esperança moltmanniana que alimentou a teologia latino-americana, procurou afastar qualquer possibilidade de dualismo entre futuro e presente; Deus, ser humano e cosmo; e, ao mesmo tempo, o condicionamento do reino apenas como prática eclesial. “Como transparece, Reino de Deus não pode ser privatizado para uma zona do homem como seja sua alma, os bens espirituais ou a Igreja. Reino de

²³³ Acreditamos que essa discussão sobre *esperança* em Moltmann não é uma questão periférica, mas, uma questão muito importante presente nos alicerces dialógicos para a construção do Reino de Deus em nosso autor. A *Theologie der Hoffnung* de Moltmann é citada como um tópico relevante da *Politikgeschichte, História da Política*, na Alemanha. EITLER, Pascal. Politik und Religion: Semantischen Grenzen und Grenzesverschiebungen in der Bundesrepublik Deutschland 1965-1975. In: FREVERT, Ute; HAUPT, Heinz-Gerhard (Hg). *Neue Politikgeschichte. Perspektiven einer historischen Politikforschung*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2005, p. 278. Nesse mesmo texto, Eitler Pascal cita um volumoso compêndio dedicado à discussão sobre a *teologia da esperança* em 1967. Cf. MARSCH, Wolf-Dieter (Hg). *Diskussion über die 'Theologie der Hoffnung' von Jürgen Moltmann*. München: 1967. A mesma obra é citada por L. Boff ao lado do livro de Ruben Alves, *A Theology of Human Hope*, Washington, 1969. Cf. BOFF, L. *A ressurreição de Cristo: a nossa ressurreição na morte*, p. 96.

²³⁴ Poderíamos observar que, nesse aspecto, a concepção boffiana responde à indagação de Alves sobre crítica a uma dimensão da *esperança moltmanniana*. A questão de Alves seria: “Para Moltmann, entretanto, a situação é diferente: existe uma esperança transcendental (porque não está relacionada com nenhuma situação específica) que faz o homem ciente de seu doloroso presente. Chega-se então à conclusão – bastante difícil de ser fundamentada historicamente – de que não existe proximidade entre o homem e a negatividade de seu presente, e que ele sente a sua negatividade apenas quando ela está mediada por uma esperança transcendente. O modelo de movimento histórico que Moltmann oferece mostra-se, desta forma, basicamente platônico. É Eros (e não a encarnação!) o que cria o *cor inquietum*. É mais do que isso: Deus torna-se, como em Aristóteles, o *primum movens* que arrasta a história para o futuro, sem nela se envolver.” ALVES, Rubem. *Da esperança*, p. 108.

²³⁵ BOFF, L. *A ressurreição de Cristo: a nossa ressurreição na morte*, p. 96.

Deus abarca toda a realidade humana e cósmica que deve ser transfigurada e liberta de todo sinal de alienação”²³⁶.

Enxergamos essa base complexa porque, em L. Boff, a construção do reino nasce num contexto multifacetado. Os termos que o sustentam fazem parte de momentos históricos de muita relevância. Como exemplo, citamos os conceitos *utopia e esperança* em Ernst Bloch que estão ligados à sua história pessoal. Ele percebe a diferença social entre sua cidade natal operária-industrial, *Ludwigshafen*, com a vizinha de cultura burguesa, *Mannheim*. Já na infância, sente a diferença de nascer numa família judaica estando num país germânico. Sente a exclusão de ter que ficar exilado num país estranho fugindo do nazismo. Não é por acaso, que, ao retornar à Alemanha, escreve sobre a *utopia concreta* e o *princípio-esperança* que movem o ser humano a lutar por seus direitos. Ele se engaja no movimento estudantil justamente²³⁷ no período em que L. Boff estava fazendo seu doutorado na Alemanha, ambos no sul.

A questão suscitada aqui serve para nos mostrar que o pano de fundo é a possibilidade real do reino no mundo. Se existe uma assimetria entre o ser humano e o cosmos em relação a Deus, resta ao ser humano uma eterna espera passiva pela redenção. Entretanto, se, pelo contrário, o mundo e o ser humano, a partir de dentro, são, na realidade presente, arrastados para um mistério que se revelou gratuitamente na vida de alguém, Jesus, a esperança ganha um novo sentido tanto no presente quanto no futuro. Arriscamos afirmar que ela é a mesma, mas a qualidade do relacionamento tanto com o passado, o presente e futuro são diferentes. Tudo aponta para uma questão: existe um princípio fundamental do reino que é anterior a qualquer sistematização, mas que não é contrário ao ser humano, ao cosmo e à história. Ambos se coincidem, apesar de manterem as diferenças. Neste sentido, indiretamente, também poderíamos dizer que L. Boff tem sempre a preocupação, por um lado, de superar a metafísica que excluía Deus totalmente da realidade e,

²³⁶ *Ibidem*, p. 60.

²³⁷ STEIN, Suzana Albornoz. *Ética e utopia: ensaio sobre Ernst Bloch*. Porto Alegre: Movimento, Faculdades Integradas de Santa Cruz do Sul. 1985, *passim*.

por outro, uma ontologia que analisava o ser apenas por ser entregue à própria sorte de seu destino e desespero.

Em diálogo com o princípio-esperança e a utopia de E. Bloch, L. Boff mostra que dentro do contexto do Reino de Deus antecipado na vida de Jesus pela ressurreição pode-se falar em *topia* (realidade). Pois na vida de Jesus se realizou completamente o reino, plenitude de Deus em todas as coisas. Aqui está o paradigma daquilo que acontecerá com toda a realidade no futuro que já começou, isto é, nova *esperança*. A realidade cristã à luz do reino é, portanto, a constante dualidade marcada pela *topia* e *esperança*. É a unidade na diferença entre Deus, o ser humano e o cosmos. É a unidade da constatação de que a história humana é também a história de Deus e a história de Deus é parte da história humana. Nessa perspectiva, aos poucos, o novelo do reino vai se desvelando a nós como uma história relacional de amor. “Tudo isso entrou no mundo por causa do comportamento de Jesus que atingiu o homem pelas raízes, acionando o princípio esperança e fazendo-o sonhar com o reino que não é um mundo totalmente outro que este, mas esse mesmo, porém totalmente novo e renovado”²³⁸.

1.2.6. A Multiplicidade da base teórica do conceito Reino de Deus em Boff: o Princípio da Unidiversidade

Através da exposição até este momento, nota-se que a construção do conceito de “Reino de Deus” em Boff acontece pela junção de vários fatores e o encontro de diferentes perspectivas. A reflexão em diferentes contextos. A reinterpretação de vários teólogos. O *Contexto Vital, Sitz im Leben*, e o *Espírito da Época, Zeitgeist*²³⁹, revelam grande complexidade nesses textos boffianos onde se têm a construção do conceito Reino de

²³⁸ BOFF, L. *Jesus Cristo Libertador*, p. 92.

²³⁹ L. Boff se refere a este conceito, dizendo que havia um sentimento comum que de repente invadiu o coração de diversos teólogos oriundos da América Latina. Segundo Boff, alguns nunca tinham se visto e nem se conheciam. Contudo, começaram a produzir textos onde o tema central era o sofrimento na América Latina. Ao redor gravitavam diferentes abordagens que aos poucos foram tomando corpo mais sólido e sistemático. BOFF, L. Cristão no mundo miserável. *O Tempo*, Minas Gerais, 14 dez. 2008. <http://www.otempo.com.br/otempo/noticias/?IdNoticia=98388> Acesso: 20.12.2008.

Deus bem como a base de toda sua teologia. Por isso, algumas delimitações são relevantes para nossa pesquisa.

A nossa questão agora se volta à metodologia implícita na formulação do conceito “Reino de Deus”. Essa discussão é importante porque a obra principal de nossa pesquisa está na base desse complexo²⁴⁰ que forma o início da trajetória teológica de L. Boff. Na época de sua publicação, não demorou para que acontecessem algumas discussões e críticas²⁴¹ sobre a relação entre sua cristologia e o contexto da América Latina. Tudo isso gerou novos olhares sobre o livro. Como já dissemos posteriormente, L. Boff faz significativas mudanças e acréscimos ao livro²⁴² que exemplificam a discussão que pretendemos elucidar nesse tópico para

²⁴⁰ Entendemos nessa pesquisa que três obras boffianas estão na base que sustentam sua teologia e possuem relação direta com o que denominamos *Grundprinzip*, princípio fundamental, em sua teologia do Reino de Deus. São elas: sua tese de doutoramento com a fundamentação teológica sacramental. “*Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*”. Sua primeira obra de cristologia onde ele dialoga com a perspectiva evolutiva de Teilhard Chardin. “*O Evangelho do Cristo Cósmico*”. A primeira tentativa de responder a demanda latino-americana. “*Jesus Cristo Libertador*”.

²⁴¹ Em 1971, o teólogo alemão Hermann Brandt, novo professor de teologia sistemática na Faculdade de Teologia em São Leopoldo, sem conhecer claramente os meandros do contexto da ditadura brasileira, publica um interessante artigo que analisa os conceitos pilares que sustentam a cristologia de L. Boff nessa obra. Cf. BRANDT, Hermann. *Jesus Cristo Libertador*. Quanto à compreensão da “cristologia crítica” em Leonardo Boff. *Estudos Teológicos*, v. 14, n. 2 p. 36-55, 1974. É bem verdade, que, mais tarde, Brandt faria algumas ponderações às críticas tecidas ao texto pelo seu desconhecimento pessoal da realidade brasileira. “Se, naquele tempo, eu tivesse conhecido Leonardo Boff pessoalmente e tivesse tido clareza quanto às atividades desenvolvidas pelo DOPS, certamente não teria ousado – na época – escrever o seguinte sobre a relação alienação – libertação no livro de Boff”. BRANDT, Hermann. *Leonardo Boff como teólogo protestante? Um balanço pessoal*. *Estudos Teológicos*, v. 48, n. 2, p. 10, 2008. Contudo, esse artigo escrito em 1974 será muito importante para nossa pesquisa. Tanto para perceber o que Boff trabalha nas entrelinhas quanto o que está explicitado. É a leitura tanto pelo prisma do fundamental quanto da ambiguidade que perpassa todo texto. A primeira vez que Brandt leu o texto de Boff, através apenas do título, ele foi remetido ao seu próprio contexto de formação protestante na Alemanha. “O primeiro livro brasileiro que comprei foi ‘Jesus Cristo Libertador’. O que logo me chamou atenção foi o – muitas vezes pouco considerado – subtítulo: ‘Ensaio de Cristologia crítica para o nosso tempo’. Isso constituía para mim, que havia estudado na cidade protestante de Göttingen, onde também fizera o doutorado, numa perspectiva familiar: a perspectiva crítica em relação com o presente!” BRANDT, Hermann. *Jesus Cristo Libertador*. Quanto à compreensão da “cristologia crítica” em Leonardo Boff, p. 36-55.

²⁴² Essa mudança já foi citada anteriormente. Cito novamente aqui apenas para o acompanhamento do assunto. “Dentro desse tema, é importante observar uma considerável mudança que Leonardo Boff fez nas edições seguintes do livro *Jesus Cristo Libertador*. Nas primeiras edições, os capítulos I e II são intensas discussões sobre as diversas abordagens sobre cristologia realizadas na Europa até 1970. A partir das edições seguintes, esses Capítulos foram retirados e colocados como apêndices. Em seus lugares, Boff colocou um artigo, *Jesus Cristo Libertador: o Centro da Periferia do Mundo*. A questão é que toda a discussão teórica e metodológica sobre reino de Deus, que desemboca no debate sobre cristologia, depende desses dois capítulos introdutórios.”

identificar as perspectivas teóricas e metodológicas. Ou seja, assinalar que os conceitos construídos nesse período de 1970 a 1977 precisam ser lidos pelo *princípio da unidiversidade* que se distancia de uma linearidade sistemática, unidimensional e pronta.

Na nova introdução da obra *Jesus Cristo libertador*,²⁴³ ele explica o contexto social dos anos 60 e 70 em que o livro foi escrito: “Num contexto de vigilância policial, de seqüestros, torturas e assassinatos políticos foi escrito *Jesus cristo Libertador*. O autor não pôde dizer tudo que gostaria de afirmar. A presença de uma perspectiva mais sócio-analítica em contexto de cativo e de opressão²⁴⁴ teria significado, certamente, uma provocação aos órgãos de segurança e controle”²⁴⁵. Essa auto-consideração sobre seu livro indica que ele precisa ser pesquisado, também, levando em conta o que está dito nos intervalos e nos silêncios das entrelinhas. “Apesar destas limitações, a mensagem fez seu percurso. [...] Tratava-se de reforçar a inspiração evangélica do compromisso pela libertação”²⁴⁶.

Na verdade, a impossibilidade de aprofundar metodologicamente sobre o tema da libertação²⁴⁷ em consonância com a realidade social latino-americana²⁴⁸ confere certa ambiguidade, elasticidade, inclusividade

²⁴³ Utilizo aqui a décima edição do livro, *Jesus Cristo Libertador*, que já está alterada. 1985.

²⁴⁴ De fato, mais tarde, em 1976, L. Boff escreveria a *Teologia da libertação e do cativo*. Lisboa: Multinova, 1976. Aqui ele pode aprofundar melhor tema da libertação e sua metodologia própria.

²⁴⁵ BOFF, L. *Jesus Cristo libertador*, p. 13.

²⁴⁶ *Ibidem*.

²⁴⁷ O fato de não aprofundar metodologicamente não desmerece a vitalidade e o significado contundente do livro para o momento. Visto que “voltando da Alemanha para o Brasil, Boff logo foi alvo de investigações por parte da polícia política. Era perigoso lançar artigos e finalmente um livro sob o título de *Jesus Cristo Libertador* naqueles anos de chumbo, onde somente restava fazer uma *Teologia do cativo*, como Boff iria dizer em outro livro posteriormente. SINNER, Rudolf von. Laudatio: Leonardo Boff. Outorga do título de doutor honoris causa pela Faculdade EST. *Estudos Teológicos*, v. 195, n. 2, p. 10, 2008.

²⁴⁸ No evento em torno dos 30 anos de teologia no Brasil, o doutor em teologia fundamental pela Gregoriana, José Carlos Veloso Junior, apesar de não se referir especificamente à cristologia, diria que “Leonardo Boff, em comparação com H. Assmann possui uma produção literária muito mais ampla, porém a sua reflexão metodológica pode ser limitada principalmente às obras: *Teologia desde el cautiverio, A fé na periferia do mundo*, «A Salvação nas libertações» (*Da libertação*), *O caminhar da Igreja com os oprimidos* e na defesa da teologia da libertação, com as obras *Como fazer teologia da libertação?* e *Teologia da libertação no debate atual*, escritas juntamente com o seu irmão, Clodovis Boff.” JUNIOR VELOSO, José Carlos. A teologia no Brasil nos últimos 30 anos. *Instituto Ciência e Fé*.

e universalidade aos conceitos basilares do livro, e, principalmente, àqueles que sustentam o Reino de Deus. Nessa perspectiva, reconhecer que “não pôde dizer tudo que gostaria de afirmar”²⁴⁹ e, ainda, “apesar das limitações”²⁵⁰ tornaram-se fatores imprescindíveis para que Boff apresentasse com profundidade os fundamentos do Reino de Deus. Essa constatação é tão relevante, que boa parte de sua teologia subsequente será o desenvolvimento²⁵¹ de teorias que ele gostaria de dizer e não pôde. A construção do conceito “Reino de Deus” fica aberto a outras possibilidades dialogais. Ainda, na introdução da décima edição atualizada, ele afirmaria:

Em grande parte, a teologia da libertação se construiu ao redor do tema Jesus Cristo Libertador. Se não anunciarmos a Jesus como libertador não anunciamos o Jesus que os Apóstolos conheceram e nos transmitiram. Sua prática, sua mensagem, sua morte como consequência de seu compromisso com o Pai e com os bens do reino na história, e, finalmente, sua ressurreição, inauguração da libertação em plenitude, fundaram uma mística poderosa de solidariedade e até de identificação com os pobres contra sua pobreza. O seguimento de Jesus firmava o comportamento do cristão na sociedade a ser transformada. Esta perspectiva perpassa todo o livro.²⁵²

O que pretendemos mostrar é que nessa obra estão as bases teóricas do conceito “Reino de Deus”. Essa base é formada pela junção de diversos fatores que até o momento temos elencado: de um lado, o contexto do Concílio Vaticano II, as grandes aberturas ocorridas na Europa em 1968, ano em que Boff estuda em München, o movimento cristológico na Europa, a perspectiva evolutiva de Teilhard Chardin – o Cristo cósmico

http://www.cienciaefe.org.br/OnLine/producao/pe_jose_carlos_veloso/teologia_no_brasil_b.htm#_ftn28 Acesso: 18.12.2008.

²⁴⁹ BOFF, L. *Jesus Cristo libertador*, p. 13.

²⁵⁰ *Ibidem*.

²⁵¹ No capítulo 3 poderemos retornar a esse ponto. Nosso objetivo será mostrar como os principais temas da teologia boffiana são: desenvolvimento a partir da base de sua teologia, o conceito Reino de Deus numa relação com a cristologia (cósmica), antropologia, Trindade, Igreja e sociedade. “Em minha teologia, procurei desde o início alargar o âmbito da ação do Cristo mediante as transformações ocorridas pela ressurreição que ‘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 esteja 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 justiça, o amor, o perdão e a fraternidade. BOFF, L.. Balanço e reconhecimento”. *Estudos Teológicos*, v. 195, n. 2, p. 10, 2008.

e o conceito de transparência – , a mística de São Francisco de Assis costurada pelo simbolismo de São Boaventura, a antropologia rahneriana já interpretada dentro do segundo giro antropológico, a utopia e a esperança de Ernst Bloch e a esperança moltmanniana. De outro, o intrigado e alarmante contexto de pobreza e ditadura na América Latina nas décadas de 60 e 70; a incipiência do tema da *libertação* na conferência de Medellín como tentativa de atualizar o concílio Vaticano II para a América Latina²⁵³. Poderíamos ainda acrescentar outros fatores como a condição de fronteira que marca sua alma como imigrante italiano no Brasil. Mas entendemos que estes já sinalizam o que desejamos afirmar.

Nosso texto-base, *Jesus Cristo Libertador*, fora escrito em forma de artigos na revista Grande Sinal em 1971 e publicado como livro em 1972. Essa obra revela o L. Boff no *limite da fronteira*. O teólogo encontra-se perpassado pela teologia eurocêntrica e a necessidade de refletir sobre as questões emergentes da América Latina que tangenciam e dilaceram sua alma. Um testemunho interessante narrou Patrus Ananias²⁵⁴. Em 1971, aos 19 anos, pretendia tornar-se franciscano. Em um encontro com Alceu Amoroso Lima, foi orientado a conversar com L. Boff. Lá foi ele a Petrópolis para o encontro. Após a conversa, Patrus retornou a Alceu e disse de sua decepção, pois, segundo Patrus, L. Boff não se referiu à realidade dos problemas brasileiros.²⁵⁵ Importante para nossa viagem ao mundo boffiano no início da sua atividade teológica, foi a palavra que o mestre Alceu Amoroso Lima disse a Patrus Ananias: “Não se preocupe com isso; ele tem uma capacidade intelectual imensa e está recém-chegado da Alemanha, onde esteve muitos anos. Traz a teologia alemã e a europeia toda na cabeça. Em pouco tempo, ele terá lido tudo o que

²⁵² BOFF, L. *Jesus Cristo libertador*, p. 14.

²⁵³ Como já fora dito, entendemos que essa obra principal que utilizamos não pode ser compreendida sem conexão com sua tese doutoral sobre Igreja, Sacramento e Secularismo. Sua primeira obra de obra de cristologia em diálogo com Teilhard de Chardin.

²⁵⁴ *Patrus Ananias de Sousa* nasceu em Bocaiúva, 26 de janeiro de 1952. Goza de grande respeito no Estado de Minas Gerais pela sua extensa atividade política e como professor de direito da Universidade Federal de Minas Gerais. Foi eleito deputado federal em 2002 como o mais votado da história de Minas. Licenciou-se do mandato para exercer o cargo de Ministro do Desenvolvimento Social e Combate à Fome.

²⁵⁵ SOUZA, Patrus Ananias. Leonardo Boff. Um Testemunho. In: GUIMARÃES, Juarez. (Org). *Leituras críticas sobre Leonardo Boff*. Belo Horizonte: UFMG; São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2008, p. 36.

importa sobre o Brasil. Além disso, ele trabalha diretamente com os pobres. Vai cumprir um papel muito importante na Igreja e no Brasil e vai nos ajudar a compreender, enfrentar e superar os dias difíceis que estamos vivendo.”²⁵⁶ Essa consideração sobre seu engajamento teórico-epistemológico subjaz toda nossa tese. Ela é, por um lado, uma peculiaridade positiva que força L. Boff aprofundar os conceitos teológicos a partir de princípios, abertos às novas atualizações, dependendo do contexto. Por outro lado, ela já deixa entrever uma crítica sobre sua teologia que indiretamente perpassará toda nossa pesquisa, pois ao assumir, a partir de 1974, o tema da *libertação*, ele não aprofunda epistemologicamente as variantes da teoria da *dependência* com a qual, no período delimitado de nossa pesquisa, a *libertação* é dialogando.

No entanto, L. Boff tem consciência da necessidade dessa complexidade no âmbito prático, pois, bem no início de sua convivência com a pastoral em solo brasileiro, ele percebe essa urgência.

Todas as diferentes fases de minha teologia correspondem a crises intelectuais pelas quais passei. Assim entrou na minha vida a teologia da libertação. Eu voltei da Europa em fevereiro de 1970. Em julho fui pregar retiro a padres e freiras que trabalhavam no coração da floresta amazônica. Comecei minhas palestras, quatro por dia, apresentando os vários temas teológicos dentro do marco teórico da teologia progressista europeia. Falava do Jesus da história e do Cristo da fé, da relação entre fé e secularização etc. Mas eu percebi nos olhos dos ouvintes que as palavras não chegavam a eles. Até que alguém perguntou: como vou anunciar a ressurreição de Cristo a indígenas que estão sendo exterminados por seringueiros? Como falar da mensagem cristã aos ribeirinhos que estão sendo afetados pelos materiais pesados dos garimpos que matam os peixes e tiram o sustento deles? Como viver a fé cristã num mundo de pobres e miseráveis como nós do Brasil e da América Latina? Me dei conta então de que devia mudar de teologia, partir das questões deles. Partir das opressões para chegar à libertação. Foi assim que ao voltar a Petrópolis e ao retomar as aulas em agosto, lecionei a doutrina sobre Cristo numa perspectiva de libertação. Dai nasceu no final do ano o livro "Jesus Cristo Libertador". E nasceu aqui entre nós a Teologia da Libertação. E tive que me esconder por 10 dias porque os órgãos de repressão me buscavam, pois a palavra "libertação" era oficialmente proibida.²⁵⁷

A fundamentação da teologia europeia traz concomitantemente uma epistemologia própria. Os conteúdos e as conclusões teológicas têm

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 36.

relação direta com a experiência cultural daqueles que a sistematizam. Vamos a Jesus “com aquilo que somos e temos, inseridos dentro de um contexto histórico e social inevitável. [...] Daí que uma cristologia pensada e ensaiada vitalmente na América Latina deverá irremediavelmente se revestir de características próprias.”²⁵⁸ Entretanto, essa atividade demandará um grande esforço, pois a base teórico-teológica é eurocêntrica, como o próprio L. Boff admite: “A literatura preferentemente estrangeira que citaremos não nos deverá iludir. É com nossas preocupações que são só nossas e de nosso contexto sul-americano que iremos reler não só os velhos textos do Novo Testamento mas também os mais recentes comentários escritos na Europa.”²⁵⁹

Nosso autor afirma que o compromisso de Jesus com o Pai e, conseqüentemente, com os valores do Reino está na base para a construção de uma teologia latino-americana.²⁶⁰ Essa condição fronteiriça repercutirá diretamente na formulação do conceito Reino de Deus, já que, nessa obra, ele tem relação de continuidade com a cristologia, as primeiras comunidades cristãs, bem como onde a questão central do reino é posta: pode Deus participar desse mundo? Que condições intrínsecas o mundo, o ser humano e toda a criação possuem que autenticam esse desejo gratuito de Deus desvelado por Jesus? Que consequência tem para ambos essa relacionalidade? Que tipo de relação fundamental deseja ser estabelecida? Essas perguntas são imprescindíveis em nossa tese.

Juan Luis Segundo escreveu alguns textos sobre esse tema e dialogava principalmente com as teses de L. Boff e Hugo Assmann.²⁶¹ Ele dará grande contribuição à pesquisa sobre o conceito “Reino de Deus” a partir da Cristologia boffiana. Esse autor ressalta que, apesar de haver um grande número de estudiosos que viam na cristologia boffiana – obra *Jesus Cristo Libertador* – o início de uma reflexão que contempla a América Latina, existe aí grande influência dos métodos e autores

²⁵⁷ BOFF, L. Cristão no mundo miserável. *O Tempo*, Minas Gerais, 14 dez. 2008. <http://www.otempo.com.br/otempo/noticias/?IdNoticia=98388> Acesso: 20.12.2008.

²⁵⁸ BOFF, L. *Jesus Cristo libertador*. p. 56.

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 57.

²⁶⁰ BOFF, L. *Jesus Cristo libertador*, p. 14.

²⁶¹ MURAD, Afonso. *Este cristianismo inquieto. A fé cristã encarnada em J. L. Segundo*. São Paulo: Loyola, 1994, p. 175-182.

européus.²⁶² Com esse impulso, outros autores revisitaram essa obra cristológica de Boff e puderam dar mais atenção aos termos que dependem diretamente do conceito de “Reino de Deus”.

Valério Schaper em parte concordará com alguns críticos e principalmente com Brandt. Segundo Schaper, Brandt tem certa razão ao perceber nos conceitos *alienação* e *libertação*, na definição de Reino de Deus em L. Boff, certa ahistoricidade. Todavia, ele alerta para o fato de que, em outras obras²⁶³, nosso autor se encarregará de sanar essa deficiência. Mas, segundo Schaper, L. Boff relembra no texto que Cristo realiza no homem, na mulher e em todo ser algo que já está latente. Sendo assim, suas implicações são ontológicas e antropológicas.²⁶⁴

Essa percepção de Schaper é imprescindível à nossa intenção de sinalizar para a existência de uma base teórica diversa subjacente à formulação do Reino de Deus. Os conceitos que o sustentam nessa obra precisam ser correlacionados às questões fundantes de sua tese de doutorado, do livro *evangelho do Cristo Cósmico* e da mística franciscana. No prefácio de sua tese doutoral, L. Boff já expunha que o desafio seria através da tese heideggeriana na qual existe uma estrutura ontológico-relacional do *ser para*, mostrar que aí está uma possibilidade da fala teológica. Ele então chega ao pensar sacramental mediado por Cristo e depois pela Igreja. No segundo livro, *O Evangelho do Cristo Cósmico*, a pergunta é pela unidade de toda a realidade. Então, descobre-se a unidade de toda realidade mediada pela cristologia cósmica. Poderíamos continuar dando outros exemplos, mas o pano de fundo, isto é, a fonte originária, é a mesma: um reino que já começou e não finalizou, um mundo que já recebeu e não completou, um ser humano que já participou e não finalizou, ou seja, a vida aberta para a plenitude de Deus que, em todas os

²⁶² SEGUNDO, Juan Luis. Nota sobre ironias e tristezas. Que aconteceu com a Teologia da Libertação em sua trajetória de mais de vinte anos? *Perspectiva Teológica*, v. 15, n. 37, p. 393, 1983.

²⁶³ Na nova edição de *Jesus Cristo Libertador*, Boff dirá que “outros temas fundamentais da cristologia foram detalhados em obras específicas: *A ressurreição de Cristo – a nossa ressurreição na morte*; *Paixão de Cristo, paixão do mundo*; e *Encarnação: a humanidade e a jovialidade de nosso Deus*.” Cf. BOFF, L. *Jesus Cristo libertador*, p. 14.

²⁶⁴ SCHAPER, Valério Guilherme. *A experiência de Deus como transparência do mundo: O pensar sacramental em Leonardo Boff entre história e cosmologia*. São Leopoldo: EST - Tese (Doutorado em Teologia), 1998.

aspectos, traz um desafio ético para as Igrejas e para a sociedade: a vida vivida na dinâmica de todas as alteridades imprescindíveis.

Na sua tese doutoral, Reino de Deus tem relação de interdependência do conceito de *transparência* caro à fundamentação sacramental de toda realidade. Não é por acaso, que a primeira definição sobre Reino de Deus acontece em sua pesquisa de doutoramento. Daí a intuição de nossa tese de que o conceito de “Reino de Deus” possa ser mais bem compreendido e elucidado se lido a partir da perspectiva do *princípio fundamental*.

No contexto desse debate, o cerne de nossa pesquisa considera justamente este dilema: o que para alguns críticos é uma fragilidade na cristologia boffiana, pois ela corre o risco de ser ahistórica e não dialogar com o contexto sócio-político de sua gestação, para nossa tese, é primordial. Não admitimos, contudo, total ahistoricidade dos termos basilares que sustentam o conceito “Reino de Deus”. Brandt reconhece esse fato depois que toma conhecimento da realidade brasileira da década de 70 e a necessidade que L. Boff tem de falar a partir de princípios que não excluem a situação real e local. A situação exigia a fala na entreletra e subliminar. “Com o passar do tempo, que entendi a atualidade contextual de citações aparentemente nada atuais em ‘Jesus Cristo libertador’. Menciono apenas a ‘introdução’ do livro, uma extensa citação da preleção sobre cristologia do mártir luterano Dietrich Bonhoeffer, de 1933, e – em conexão com a parábola do juízo final de Mt 25 – a referência às palavras do Grande Inquisidor, de Dostoiewiski.”²⁶⁵

L. Boff aprofunda a questão hermenêutica e sinaliza alguns caminhos que devem nortear uma cristologia na América Latina. Para ele, deve haver primazia do elemento antropológico sobre o eclesiológico,²⁶⁶ do elemento utópico sobre o factual,²⁶⁷ do elemento crítico sobre o

²⁶⁵ BRANDT, Hermann. *Leonardo Boff como teólogo protestante? Um balanço pessoal*, p. 11.

²⁶⁶ “O que está em foco na América Latina não é tanto a Igreja, mas o homem a quem ela deve auxiliar, erguer e humanizar. [...] É uma visão mais antropológica, no novo homem que aqui está elaborando, que podem ser colhidos elementos alimentadores de uma reflexão cristã renovada.” BOFF, L. *Jesus Cristo libertador*, p. 57.

²⁶⁷ “A utopia não deve ser entendida como sinônimo de ilusão e fuga da realidade presente; como os estudos recentes da filosofia e da teologia o têm revelado, a utopia nasce do princípio-esperança, responsável pelos modelos de aperfeiçoamento de nossa

dogmático,²⁶⁸ do elemento social sobre o pessoal,²⁶⁹ da ortopraxia sobre a ortodoxia.²⁷⁰ Provavelmente aqui se encontra o principal aceno epistemológico que, nos anos seguintes, indicará os caminhos pelos quais a teologia boffiana será norteadada e incluirá com toda densidade a realidade sul-americana. Entretanto, com menos ou mais evidência, a condição *limite-fronteira* será uma marca que ele carregará para a vida. Em nossa interpretação, esse é um fator primordial para que em diferentes lugares do mundo pessoas se identifiquem com sua teologia e ele seja tratado como autor universal. Nos lugares onde o ser humano teve que se perguntar por seu destino derradeiro, seja em função do fechamento de regimes autoritários ou da condição existencial da dor humana na descoberta de seus próprios caminhos, há sinais de pesquisa na teologia de L. Boff.

Poderíamos afirmar, portanto, que a complexa base teórica do conceito Reino de Deus elucida a ambiguidade, a originalidade, a amplitude e própria crítica que permeiam a teologia boffiana. Um aspecto não representa o todo e deve ser correlacionado com outros. Os conceitos devem ser interpretados dentro de quadros maiores que nem sempre são explicitados nos textos, isto é, estão nos intervalos, nos silêncios, nas entreletras, no *limite da fronteira*. Assim pudemos denominar toda essa

realidade que não deixam o processo social se estagnar ou se absolutizar ideologicamente, mas o mantêm em permanente abertura para uma transformação cada vez mais crescente. A fé promete e mostra realizada em Cristo uma utopia de um mundo totalmente reconciliado, como potencialização daquilo que aqui criarmos com sentido e amor.” BOFF, L. *Jesus Cristo libertador*, p. 58.

²⁶⁸ “Daí a primazia sobre o elemento crítico que a reflexão teológica assume aqui frente às tradições eclesiais e às instituições eclesiais, que possuíam outrora sua funcionalidade, mas que hoje se tornaram, muitas vezes, obsoletas, anacrônicas e um centro de conservadorismo emperrador do diálogo entre fé e mundo, Igreja e sociedade.” *Ibidem*, p. 59.

²⁶⁹ “O problema que mais aflige a sociedade sul-americana é a marginalização social de imensas porções da população. Ela (Igreja) deve participar *criticamente* da arrancada global de libertação por que está passando a sociedade sul-americana. Como Jesus deverá dar atenção especial ao sem-nome e ao sem-voz; deverá acentuar particularmente as dimensões seculares e libertadoras que a mensagem de Cristo encerra e ressaltar adequadamente o futuro que ele também promete para esse mundo no qual está crescendo, entre o joio e o trigo, o Reino futuro, não para alguns privilegiados, mas para todos.” *Ibidem*, p. 59.

²⁷⁰ “A ortodoxia, isto é, o pensar concreto sobre Cristo, ocupava a primazia sobre a ortopraxia, ao agir correto à luz de Cristo. Por isso que a Igreja pregou com muita frequência o Cristo libertador, mas não foi ela que geralmente libertou nem apoiou movimentos de libertação. [...] Sabemos, contudo, que para Cristo e para a Igreja primitiva o essencial não consistia em reduzir a mensagem de Cristo a categorias sistemáticas de compreensão intelectual, mas a criar novos hábitos de agir e de viver no mundo. Esse

tentativa de contextualização de *Espírito da Época e Contexto Vital*. Na verdade, descobrir que existe essa *multiplicidade complexa* na base de sua teologia e, portanto, do conceito “Reino de Deus”, conduz-nos a buscar outros caminhos para elucidar os conceitos presentes na base. Sugerimos, portanto, a hermenêutica fundamentada no *princípio da unidiversidade*. Isso significa que, ao abordar os textos, nos aproximaremos deles já imbuídos desse imaginário no qual a tela do quadro é um mosaico multicolor. Como em todo caos possui uma ordem, nosso fio condutor é o *princípio fundamental* do Reino de Deus, isto é, a alteridade ontológico-relacional de Deus como todo, o ser humano todo e todo o cosmo.

Conclusão

Por um lado, aproximar-se de um aspecto da teologia boffiana expõe-nos sempre ao risco de deixar escapar outras importantes dimensões. Por outro, a abordagem de diversos temas implica o perigo da superficialidade. Isso significa que em ambos os lugares, nos encontramos frente a alguns desafios. Na verdade, estamos trabalhando com um autor no qual a teologia precisa ser primeiramente contextualizada. Isso não é apenas para sermos *politicamente corretos* no labor da ciência acadêmica, mas porque essa é a condição imprescindível para deslindar seus conceitos. Já nas primeiras leituras sobre o conceito “Reino de Deus” em sua teologia, constatamos a necessidade de compreender o *a priori*. Nesse momento descobrimos um *teólogo do limite-fronteira que costura uma base complexa* sobre a qual o conceito “Reino de Deus” fora desenvolvido.

Neste sentido, para aprofundarmos a pesquisa sobre o conceito Reino de Deus, inserimos nosso autor e sua produção teológica em dois marcos: o *Espírito da Época*, e o *Contexto Vital*. Esses dois aspectos ajudaram a desvelar que o conceito Reino de Deus e a base de sua teologia se encontram mediatizados indistintamente pela categoria *limite* e que revela, portanto, a necessidade de um olhar que considere certa

momento praxiológico da mensagem de Cristo é particularmente sensível na reflexão teológica na América Latina”. *Ibidem*, p. 58.

multiplicidade-complexidade, a qual é exemplificada como uma tela de mosaico.

Isto significa dizer que, dentro do *Espírito da Época*, sua teologia reflete conclusões condensadas da teologia europeia e do processo em andamento que é a construção de uma nova metodologia teológica realizada pelos teólogos latino-americanos. Outros fatores são preponderantes nesse contexto, dentre eles o concílio Vaticano II e sua reverberação na Conferência de Medellín, a Abertura de 68 da França e o movimento estudantil da Alemanha em contraste com as ditaduras de toda a América Latina e a pobreza brasileira; o *giro antropológico* iniciado na Europa por K. Rahner e o *giro dentro do giro* das teologias católicas subsequentes que, em muito, foram importantes para o surgimento das teologias da libertação no contexto latino. Isso também se dava porque a maioria dos teólogos havia estudado na Europa.

Pelo prisma do *Contexto Vital*, na base do conceito Reino de Deus e de sua teologia, estão presentes configuradoras intuições místicas e teológicas específicas. Elas também acenam para a condição fronteiriça, uma vez que são reestruturadas dentro de outro ambiente sócio-teológico-cultural: o contexto latino-americano onde alguns teólogos antes de L. Boff já tinham percebido e buscavam responder *aos Sinais dos Tempos*. Algumas destas intuições místicas e teológicas o acompanharão constantemente. Descobrimos a integralidade da cristologia cósmica de Teilhard de Chardin bem como seu conceito de *transparência*. Não menos importante fora S. Francisco de Assis, visto como um dos melhores atualizadores do princípio fundamental da mensagem cristã, isto é, uma autêntica alteridade ontológico-relacional com e para a criação e a pobreza voluntária. Como aprofundamento teológico e filosófico, o princípio-esperança e a utopia de Ernst Bloch e a esperança moltmanniana iluminada pelas críticas de Rubem Alves são caminhos para percebermos a *topia da esperança* boffiana como um dos elementos que brotam de sua teologia do reino. Como elo que interliga esse contexto diverso, a cristologia-antropologia rahneriana que acena às dimensões amplas e universais para a amplitude do conceito “Reino de Deus” ao mesmo tempo em que indica as condições intrínsecas do ser humano para responder ao

seu convite. Já numa perspectiva prática, muito importante também fora a percepção de J. B. Metz sobre a privatização e espiritualização da mensagem de Jesus pela Igreja.

Depois de todo esse longo trajeto, contudo, em prazeroso caminho, tornou-se *revelatus* o que estava *absconditus*. Ou seja, essa indelével situação no *limite da fronteira*, que não se limita a um lugar, mas à condição de um *cor inquietum* que, em tudo que se produz e se torna, incide num *modus operandis* para interpretar a doação generosa de Deus. A sistematização do conceito “Reino de Deus” bem como os outros temas correlatos buscam decifrar essa auto-doação amorosa de Deus dentro de uma realidade *sui generis* na base da teologia boffiana: o *princípio da unidiversidade*.

Essa condição *limite-fronteira* vista pela ótica da *unidiversidade* delinea a base de sua teologia e insere, metodologicamente, duas abordagens para a constatação do *princípio fundamental* do Reino de Deus nos capítulos seguintes: a primeira desenvolve os conceitos dentro das suas próprias interdependências e das definições como aparecem na obra. Ou seja, a mensagem do reino anunciada por Jesus, a totalidade de vida de Jesus como antecipação do reino e o seguimento das proto-comunidades evangélicas como vivência do reino-Jesus. A segunda, utilizando métodos teológicos que coadunam com essa *unidiversidade*, quer captar o específico que se espalha nos diferentes temas e obras dessa primeira etapa de sua teologia. Por isso, os caminhos para a demonstração de que existe um *princípio fundamental* no conceito Reino de Deus segue critérios lidos à luz dessa mistura diversa, complexa, de limite, de fronteira e de entreletras. Um caminho para haurir toda a profundidade que está contida neste *princípio fundamental* são as abordagens mítica e simbólica.