

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

LIBERTAÇÃO E DIÁLOGO:
A ARTICULAÇÃO ENTRE TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO
E TEOLOGIA DO PLURALISMO RELIGIOSO
EM LEONARDO BOFF

Paulo Agostinho Nogueira Baptista

Juiz de Fora - MG
2007

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

Paulo Agostinho Nogueira Baptista

LIBERTAÇÃO E DIÁLOGO:
A ARTICULAÇÃO ENTRE TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO
E TEOLOGIA DO PLURALISMO RELIGIOSO
EM LEONARDO BOFF

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em
Ciência da Religião da UFJF, como requisito parcial
à obtenção do título de Doutor em Ciência da
Religião por Paulo Agostinho Nogueira Baptista.
Área de concentração: Religião Comparada e
Perspectiva de Diálogo.
Linha de Pesquisa: Religião e Diálogo

Orientador: Prof. Dr. Faustino Luiz Couto Teixeira

Juiz de Fora – MG
2007

LIBERTAÇÃO E DIÁLOGO:
A ARTICULAÇÃO ENTRE TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E
TEOLOGIA DO PLURALISMO RELIGIOSO
EM LEONARDO BOFF

Paulo Agostinho Nogueira Baptista

TESE DEFENDIDA E APROVADA EM 26 DE JUNHO DE 2007 PELA BANCA
CONSTITUÍDA PELOS SEGUINTE PROFESSORES:

Prof. Dr. Faustino Luiz Couto Teixeira – UFJF
Orientador

Prof. Dr. João Batista Libanio – FAJE

Prof. Dr. Cleto Caliman – PUCMINAS

Prof. Dr. Pedro Ribeiro de Oliveira - UFJF

Prof. Dr. Eduardo Gross – UFJF

Juiz de Fora
26 de junho de 2007

*Ao amigo Fábio Alves dos Santos,
testemunho de articulação entre Libertação e Diálogo.*

*À Márcia, esposa e amiga,
a coragem em defender, dentre os frágeis, as crianças abrigadas .*

AGRADECIMENTOS

O ato de agradecer tem um pressuposto fundamental: sou-com-os-outros, somos “nó-de-relações”. Há uma profunda verdade antropológica nessa expressão: em cada um de nós vivem muitos. Cada fala, cada gesto, cada palavra carrega uma multidão, traz consigo o ensinamento de muitos mestres do ser e do viver. Por isso, me sinto muito grato a todos.

Agradecer tem um significado teológico: dar graças! Lembra fundamentalmente o Amor, a máxima expressão da graça, da dádiva. É um presente, o inesperado que surge por pura benquerença, o dar-se em total liberdade: “*Gracias a la vida!*”

Quero agradecer a Deus, razão de ser de tudo, que, através de Elza e Joaquim, tornou possível minha vida, ponto de encontro com o seu Mistério e com os múltiplos mistérios de cada um.

Devo muito a todos que me ajudaram. Não arriscarei a enumerá-los, pelo receio de me esquecer de alguém. Prefiro guardá-los em minha memória afetiva.

Mas quero externar agradecimentos especiais pela realização deste trabalho.

Ao Prof. Dr. Faustino Luiz Couto Teixeira, meu orientador, pela dedicação e por ter-me descortinado o grande desafio da

Ao amigo Vinicius Mariano de Carvalho, incentivador primeiro, companheiro de doutorado e paciente leitor da tese, pela presença constante na partilha das dificuldades e alegrias.

À Universidade Federal de Juiz de Fora, berço de meus estudos universitários, especialmente o Departamento de Ciência da Religião, pela atenção recebida, principalmente, dos seus professores e de seu secretário Antonio Celestino.

À Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, na figura de seu Magnífico Reitor Prof. Eustáquio Afonso Araújo e, em especial, ao Bispo Auxiliar de Belo Horizonte Dom Joaquim G. Mol, pelas orações, motivação, preocupação e apoio constantes. Agradeço também ao Diretor do ICH, Prof. Dr. Pe. Márcio Antonio de Paiva, pelo incentivo e apoio, e à universidade pela concessão do Auxílio PUC Carga-horária.

Aos amigos da diretoria da SOTER, que acompanharam este trabalho, à Ir. Carmelita, ao Pe. Cleto, à Ir. Maria Helena e, especialmente, ao Paulo Fernando pelo incentivo e apoio quanto à bolsa e, em sua pessoa, agradeço também ao PROLIC.

À Congregação Redentorista, pelos anos de formação – Pe. João Fagundes, Pe. José Augusto, Pe. Dalton, o amigo Pe. José Carlos – e ao Pe. Jaime Snoeck, dedicado guardião da “biblioteca da Glória”, fonte de tantas pesquisas.

Aos meus amigos e colegas de Cultura Religiosa, pelo apoio fraterno: Giseli, Flávio, Roberlei, Martins, Dilma, Carlos Frederico, Wellington, Edward, Josimar, Salustiano, Victor, Ulisses e Mauro Passos e toda equipe.

Aos colegas de orientação, obrigado pelas críticas e observações, especialmente, pela atenção e amizade de Ana Maria Zinsly Calmon.

Aos amigos do Colégio Santa Marcelina, especialmente à Fernanda, ao Pe. Arnon e ao Valdir, que sempre se preocuparam e me apoiaram. Agradeço também às irmãs do colégio Ir.

Lair, Ir. Marinez, Ir. Sueli, Ir. Luciene e Ir. Rumilda, à Eliane Veloso, Déa e Ângela, enfim, a todas pela compreensão e pelo apoio nesses anos.

À Maria Lúcia Gonçalves Ribeiro, que aceitou, em cima da hora, fazer a correção da tese, obrigado por sua dedicação e empenho.

E uma homenagem de gratidão e afeto:

A minha mãe Elza, pela dedicação permanente e pelo testemunho cotidiano de fé e de espiritualidade. Sua dedicação e cuidado, abusando de suas próprias forças, foram fundamentais nesses anos para realizar essa pesquisa. Agradeço-lhe, principalmente, as orações e por ter me iniciado na fé, ensinando para todos os seus filhos e àqueles que a conhecem que a fé nos sustenta e a graça de Deus Pai-Mãe é sempre ofertada e devemos nos abrir a ela.

A Márcia, esposa e companheira, pelo amor, carinho, paciência e incentivo. Sem o seu apoio não teria conseguido concluir esse trabalho.

Aos meus filhos Leonardo, Bernardo e Gustavo, pela paciência e compreensão nas constantes ausências, mas também pela ajuda dos arquivos enviados pelo correio eletrônico, pelo abstract do Leo, pelas pesquisas bibliográficas ao telefone e, especialmente, pelo amor de vocês.

A José Ayrton, meu irmão, pelas provocações sobre a tese, pelo apoio, junto com minha mãe, garantindo a minha estada eo apoio logístico para o estudo, e pelo incentivo. Agradeço-lhe imensamente.

Ao meu irmão Carlos Alberto – com sua esposa Bernadete – pela assistência afetiva e pelo apoio em Juiz de Fora. Ao Edinho que acompanhou e torceu à distância e à Aninha, ao Antônio e a Isabela que também o fizeram e me acolheram para algum descanso nas férias.

Às minhas cunhadas Fátima, Mônica e Magda, bem como aos seus maridos Luciano, Hudson e Fábio, e também ao meu cunhado Silvério, pela pontual, constante e mais do que

fraterna presença em todos os momentos nesses anos. Agradeço-lhes imensamente. Lembrome ainda do apoio da Mainha e da Mércia. Agradeço muito a Magda pela correções do texto.

E ao meu amigo Fábio, a quem dedico também esta tese. Obrigado pelo apoio e, principalmente, pelo testemunho de Libertação e Diálogo.

A todos, o meu muito obrigado. Sintam-se parte desta construção, encantem-se também pelo Diálogo, como forma de construção da religação de todos, e comprometam-se na Libertação, testemunhando o Amor, sentido e expressão do grande Mistério ecológico, teoantropocósmico, que sustenta a Vida.

*Este é o sinal que estou fazendo entre mim e vocês
e com todos os seres vivos que estão com vocês, para todas as gerações futuras:
o meu arco que coloquei nas nuvens. Será o sinal da minha aliança com a Terra.*
(Gn. 9, 12s)

Muitas vezes e de muitos modos, Deus falou outrora a nossos pais.
(Hb 1,1)

*O Espírito do Senhor está sobre mim,
porque me ungiu para anunciar a boa nova aos pobres.
Enviou-me para proclamar a libertação aos cativos,
e a restauração da vista aos cegos,
para pôr em liberdade os oprimidos
e para proclamar um ano de graça da parte do Senhor.*
(Lc 4, 18)

A glória de Deus consiste em que o pobre tenha vida.
(Mons. Romero)

*É nesta Terra velha, nossa mãe,
que caminhamos para a Terra nova,
a Terra-Esposa-em festa para sempre!*
(Dom Pedro Casaldáliga)

SUMÁRIO

| | |
|---|-----|
| Resumo | 11 |
| Abstract | 12 |
| Introdução | 13 |
| | |
| 1 A Teologia de Leonardo Boff até 1990/93 e a Teologia do Pluralismo Religioso: limites e aberturas ao Diálogo inter-religioso | 24 |
| 1.1 Os limites teológicos ao pluralismo religioso | 37 |
| 1.1.1 Na cristologia: o cristocentrismo | 43 |
| 1.1.2 Na eclesiologia: a visão eclesiocentrada | 69 |
| 1.1.3 Na antropologia: o reducionismo antropológico | 81 |
| 1.2 As perspectivas de abertura ao Pluralismo Religioso | 91 |
| 1.2.1 Na cristologia: a cristologia cósmica | 97 |
| 1.2.2 Na eclesiologia: a Igreja sacramento universal do Espírito | 102 |
| 1.2.3 Na concepção de Deus: A Trindade – unidade na diversidade | 116 |
| 1.2.4 Na antropologia: o ser humano como nó de relações e o pobre como teofania | 121 |
| 1.2.5 Na espiritualidade: a transparência de Deus em todas as coisas | 132 |
| 1.3 Balanço conclusivo | 142 |
| 1.3.1 As questões limitadoras | 145 |
| 1.3.2 O horizonte de abertura | 153 |
| 1.3.3. Virtualidades teológicas em direção ao pluralismo religioso: balanço crítico | 167 |
| | |
| 2 A mudança de paradigma na Teologia de Leonardo Boff a partir de 1990/93 | 174 |
| 2.1 Paradigma: conceito, mudança e aplicação à teologia | 176 |
| 2.1.1 O conceito de paradigma | 177 |
| 2.1.2 A dinâmica de mudança de paradigma | 180 |
| 2.1.3 Utilização e aplicação da categoria paradigma na teologia | 182 |
| 2.1.3.1 Apropriação da categoria por H. Küng, J. Dupuis e J.B. Libanio | 182 |
| 2.1.3.2 A utilização da categoria por Leonardo Boff | 184 |
| 2.1.3.3 Aplicação da categoria na teologia | 185 |
| 2.1.3.4 A categoria paradigma aplicada à Teologia da Libertação e à Teologia do Pluralismo Religioso | 195 |
| 2.2 O paradigma ecológico: a mudança de paradigma na teologia de Leonardo Boff .. | 212 |
| 2.2.1 A introdução do paradigma ecológico na teologia de Leonardo Boff | 212 |
| 2.2.2 O que é paradigma ecológico: bases teóricas do novo paradigma | 216 |
| 2.2.3 Dimensões e raízes espirituais do paradigma ecológico em Leonardo Boff | 225 |
| 2.3 A Teologia de Leonardo Boff sob o paradigma ecológico | 236 |
| 2.3.1 A mudança na cosmologia e na antropologia | 242 |
| 2.3.2 A nova perspectiva na compreensão de Deus, Espírito Santo, Cristo e Trindade | 247 |
| 2.3.3 A eclesiologia sob o paradigma ecológico | 254 |
| 2.3.4 Avaliação e provocações críticas à Teologia de L. Boff sob o novo paradigma | 268 |

| | |
|---|------------|
| 3 A Teologia Teoantropocósmica de Leonardo Boff: articulação entre Teologia da Libertação e Teologia do Pluralismo Religioso | 289 |
| 3.1 A Teologia Teoantropocósmica, a Libertação e o Diálogo Inter-religioso | 290 |
| 3.1.1 A teologia de Leonardo Boff no paradigma ecológico e o conceito teoantropocósmico. | 297 |
| 3.1.2 Libertação e Diálogo a partir da teologia teoantropocósmica | 301 |
| 3.1.3 A teologia teoantropocósmica como Teologia da Libertação e Teologia do Pluralismo religioso | 304 |
| 3.2 A Religião: o Cristianismo e as Religiões e o desafio da Libertação e do Diálogo.. | 311 |
| 3.2.1 A mudança na compreensão do significado do Cristianismo | 314 |
| 3.2.2 O Cristianismo universalizável e as religiões na teologia teoantropocósmica | 316 |
| 3.2.3 A Religião: articulação da libertação e do pluralismo religioso | 320 |
| 3.3. A Dialogação: a Práxis Teoantropocósmica da Libertação e do Diálogo | 324 |
| 3.3.1 A Dialogação espiritual: a oração e a mística como práxis de libertação e diálogo | 328 |
| 3.3.2 A Dialogação fraterna: a fraternidade como práxis libertadora e dialogal | 334 |
| 3.3.3 A Dialogação ética: o ethos do cuidado e da compaixão como práxis dialógica e libertadora | 343 |
| Considerações Finais | 351 |
| Referências | 361 |
| Anexo 1 – Entrevista com Leonardo Boff – Araras 2000 | 393 |
| Anexo 2 – Entrevista com Leonardo Boff – Belo Horizonte 2006 | 414 |
| Anexo 3 – Bibliografia de Leonardo Boff..... | 433 |

RESUMO

O objetivo da tese é demonstrar que, com a introdução do paradigma ecológico, a teologia de Leonardo Boff abre-se à Teologia do Pluralismo Religioso. A pesquisa integrou criticamente, e deu continuidade à investigação realizada no mestrado, que constatou tal mudança paradigmática. Nessa perspectiva, a teologia de L. Boff foi e continua sendo compreendida como uma *Teologia Teoantropocósmica*. Postula-se, agora, que essa teologia realiza a *articulação teológica e praxística* entre *Teologia da Libertação* (TdL) e *Teologia do Pluralismo Religioso* (TdPR). Antes de 1990/93, apesar de se constatar a abertura dialogal de sua teologia em diversos campos (cristologia cósmica, antropologia, espiritualidade, na visão da trindade e em sua eclesiologia), a centralidade libertadora, suas urgências e mesmo algumas de suas concepções cristológicas, eclesiológicas e antropológicas não permitiram que ela pudesse ser considerada Teologia do Pluralismo Religioso. Como conclusão, defende-se que a teologia de Leonardo Boff, no paradigma ecológico, é uma *Teologia Pluralista da Libertação*, articulando, portanto, TdL e TdPR. E, dentro dos paradigmas do pluralismo religioso, é categorizada como *pluralismo inclusivo teoantropocósmico*. Verifica-se também que essa articulação se traduz em *práxis*: em *Diálogo*, promotor da *Religação*, do encontro das religiões, recuperando um cristianismo “universalizável” e postulando o pluralismo de princípio; e em *Libertação*, através da *Dialogação mística, fraterna e ética*. Essa dialogação sustenta, fundamenta e promove a ação em seus dois principais desafios: *salvaguardar a Terra*, em grave crise de sustentabilidade, e *garantir a dignidade, a convivência e a paz*, lutando pela libertação daqueles que são oprimidos, *especialmente os pobres*.

Palavras-chave: Leonardo Boff, Libertação, Diálogo Inter-religioso, Paradigma Ecológico, Teologia da Libertação, Teologia do Pluralismo Religioso, Teologia Teoantropocósmica.

ABSTRACT

The present thesis aims to show that along with the introduction of the ecological paradigm, theological thought of Leonardo Boff has been opened to the so called Theology of Religious Pluralism. This research integrates the previous content of Paulo Agostinho Master's survey which had already pointed out to Leonardo Boff's paradigm shift. In this way, theology of Leonardo Boff has been interpreted as "Theanthropocosmic Theology". The claim here is that this theology has successfully realized practical and theological articulation between Theology of Liberation and Theology of Religious Pluralism. It has also been pointed out that although Theology of Liberation had been opened to dialogue within diverse fields like cosmic christology, anthropology, spirituality, trinity understanding and ecclesiology, only after the years of 1990/93 it has started being properly considered as a Theology of Religious Pluralism. This thesis finally claims that Boff's theology, within ecological paradigm, a "Theology of Liberation and Religious Pluralism" and articulates both Theology of Liberation and Theology of Religious Pluralism. It is also claimed that within Religious Pluralism Paradigm, Boff's theology could be inserted within the category of "theanthropocosmic inclusive pluralism". Another claim of the present thesis is that the articulation of "Theology of Liberation" and "Theology of Religious Pluralism" drives us into praxis which takes two complementary directions: the first one is that of dialogue which promotes "re-ligação", that is to say, the encounter of the variety of world religions, thus recouping the universality of Christianity and postulating the principle of pluralism; the second one is that of Liberation which through mystic, fraternal and ethic "diálogo" sustains and promotes action in this world and provides earth sustainability and makes possible a better world full of peace and human dignity, thus promoting liberation of oppressed human beings, especially poor people.

Key words: Leonardo Boff, Liberation, Inter-religions Dialogue, Ecological Paradigm, Theology of Liberation, Theology of Religions Pluralism, Theanthropocosmic Theology.

INTRODUÇÃO

A América Latina e o Caribe constituem o lugar do mundo com o maior número de católicos. Também é, na linguagem das ciências sociais, um “laboratório” inter-religioso. O Brasil, igualmente, é a nação que concentra o maior contingente de fiéis do catolicismo (145 milhões pelos cálculos da CNBB ou 125 milhões segundo o Censo 2000 do IBGE) e se caracteriza por imensa diversidade religiosa, além de seu catolicismo *sui generis* e seus sincretismos, um arranjo com tradições indígenas, africanas e muitas outras.

Neste continente surge uma inovação teológica que ganhou o mundo: a Teologia da Libertação (TdL). Nascida sob o influxo de muitas renovações teológicas, especialmente aquelas que estão no entorno do Concílio Vaticano II, a TdL ousa pensar a realidade à luz de Deus não mais de forma dedutiva, mas a partir da práxis libertadora da opressão, no choque existencial e espiritual diante do pobre, do que sofre e que clama por vida ao Deus da Vida.

“Como ser cristão num mundo de miseráveis?” É a pergunta que se fazem jovens, operários, educadores, militantes cristãos, sacerdotes, religiosos, enfim, aqueles que se escandalizam com a miséria continental, se solidarizam e inserem-se nas lutas de transformação, começando pelas experiências da Ação Católica (JUC e o MEB no Brasil). Essa ousadia enfrenta quase dois milênios de tradição e os grandes centros produtores da teologia e quebra a cultura de uma Igreja-reflexo (Lima Vaz). A Libertação se espalha pelo o terceiro mundo, alimentando o sonho de mudança e de uma vida digna.

O Diálogo também encontra no ambiente conciliar espaço para se desenvolver. No contexto da abertura com o mundo e o diálogo com a sociedade, a teologia avança em sua histórica e milenar pergunta: como compreender a universalidade do mistério salvífico e o papel das religiões e do cristianismo? Os documentos do Concílio Vaticano II oferecem abertura para o desenvolvimento de uma Teologia do Pluralismo Religioso (TdPR). A globalização e a presença missionária nos diversos continentes levam também o cristianismo a repensar sua missão e a reformular toda a teologia. E em diversos lugares, como na Ásia e na África, TdL e TdPR começam a se encontrar.

O desafio do diálogo tem na própria realidade latino-americana uma experiência rica a ser conhecida e aproveitada. A tradição de convivência inter-religiosa é uma marca cultural

significativa. Mas só recentemente, no final dos anos 80, esse fenômeno, já trabalhado pelas ciências sociais, passa a ocupar um lugar importante na agenda teológica.

Diferentemente, o desafio da Libertação foi enfrentado há mais tempo. Criou tradição teológica e transformou centros de formação, estruturas, o *ethos* religioso cristão, estabelecendo diálogo e interlocução com a sociedade civil, sendo acolhido de forma respeitosa. Reconheceu-se também a importância da Libertação na transformação que ajudou a realizar no continente, especialmente no enfrentamento das ditaduras e na criação, organização e mobilização de movimentos populares.

Refletir, portanto, sobre Libertação e Diálogo nesse espaço e tempo tem relevância. As contradições de ordem socioeconômico-política e cultural continuam provocando sofrimento e fazendo crescer o desrespeito à dignidade humana. E, nesse contexto, a articulação de todos os segmentos é extremamente importante para que as transformações aconteçam. Num continente marcado pela cultura religiosa, as religiões têm um papel fundamental de formação e mobilização. E o diálogo inter-religioso passa a ter uma função significativa para que o processo libertador tenha expressão ampla e eficaz.

Mas os problemas e desafios que provocaram o surgimento da TdL se globalizaram e ganharam uma dimensão planetária. Da mesma forma, o fenômeno da globalização gerou impacto na relação inter-religiosa, provocando situações de encontro e também de isolamento e fechamento, crises políticas, xenofobia, preconceitos, fundamentalismos, sectarismos e até justificaram conflitos armados e ações terroristas e contraterroristas.

A crise atual, porém, não atinge apenas, se já não fosse o bastante, a realidade humana local e mundial; ela coloca em risco a própria sustentabilidade do sistema Terra e, por consequência, agrava ainda mais as desigualdades, os sofrimentos e as injustiças. Os que mais sofrem são os mais pobres, as nações já depauperadas pela exploração imperialista dos séculos anteriores e a atual. Falta de água, problemas na produção de alimentos pelo desequilíbrio no regime de chuvas, pela deterioração do solo e sua desertificação, tudo isso tem causas diversas e relacionadas com o desmatamento, o crescimento na emissão de CO₂, com as diversas formas de poluição, com um consumo que ultrapassa as condições de regeneração e transformação do planeta. Enfim, vive-se uma crise ambiental, social, e que não pode ser compreendida sem uma visão complexa, sistêmica e articulada.

Neste contexto caótico surgem soluções. O caos é condição de nova ordem; ele é generativo. Os problemas não resolvidos nos diversos campos da ciência inquietam e levam à busca de novas respostas. As descobertas na física, na química, na biologia e outros segmentos da ciência, especialmente no final do século XIX e nas primeiras décadas do

século XX, provocam uma reviravolta. Muda a cosmologia, a consciência e as ciências têm um novo enfoque; surge um novo paradigma que pensa o conjunto, a complexidade, a inter-relação: o paradigma ecológico.

Por tudo isto, verificam-se a plausibilidade e a relevância de ser refletir sobre Libertação e Diálogo, mas também de estabelecer uma conexão com o problema maior, que coloca em risco a própria sobrevivência humana e a da comunidade biótica do planeta: a ecologia. É nessa conjunção de elementos que surge a figura do teólogo brasileiro Leonardo Boff. Um dos maiores representantes da TdL, Leonardo começa uma mudança teológica no início dos anos 90. Assume o “paradigma ecológico” como referência fundamental de seu pensar teológico e, essa mudança, suscita a investigação sobre esse processo, seu significado e suas implicações.

Pode-se, então, formular o problema que este trabalho objetiva responder: é possível articular Libertação e Diálogo, TdL e TdPR? Essa questão não se situa num interesse teológico meramente acadêmico. Coerente com as teologias pesquisadas, busca-se também responder se essa articulação pode representar, teórica e praticamente, um exercício de Libertação e de Diálogo no enfrentamento dos grandes desafios atuais.

Tal objetivo insere-se na caminhada da pesquisa de mestrado realizada em Ciência da Religião. Naquele momento se pesquisou a ocorrência da mudança paradigmática em Leonardo Boff, verificando também se havia articulação entre Ecologia e Diálogo inter-religioso. A constatação positiva a essas duas questões ensejou a continuidade da investigação, ampliando o foco e definindo a pergunta central: existe articulação entre Libertação e Diálogo, entre TdL e TdPR na teologia de Leonardo Boff?

Mas por que continuar a pesquisa em Leonardo Boff? Não houve a demonstração de sua mudança? Não se verificou que sua teologia, denominada de “teoantropocósmica”, realizava a articulação entre Ecologia e Diálogo inter-religioso?

Isto se explica pela importância de Leonardo Boff no cenário teológico, nacional e internacional, pela riqueza de sua produção teológica, por sua clássica situação entre os teólogos da libertação, pela própria mudança de paradigma e, especialmente, por que sua nova teologia tem levantado questionamentos quanto à sua filiação na TdL. Também tem possibilitado a formulação da hipótese de analisá-la quanto à conexão com a TdPR, se ela realiza essa articulação.

A análise da obra de Leonardo Boff havia se concentrado, especialmente, em sua produção depois dos anos 90 e, nessa delimitação, se pesquisou a introdução do paradigma ecológico e suas mudanças teológicas. Com a ampliação do objeto – a articulação entre TdL

e TdPR – , a pesquisa passa a ter um olhar de conjunto, desde seus primeiros escritos, e pode avaliar a obra de L. Boff sob a perspectiva do pluralismo religioso, do diálogo inter-religioso. O trabalho investigativo realizado no mestrado, portanto, pode ser assumido, reavaliado e inserido numa discussão mais ampla.

A obra de Leonardo Boff tem sido muito estudada. Assim, encontram-se estudos sobre sua teologia da libertação, sua cristologia, sobre o livro Jesus Cristo Libertador, sobre a sua concepção de Trindade, sua eclesiologia, sua espiritualidade etc. Dentre essas pesquisas, este trabalho considerou importante realizar a interlocução com as teses de Valério Schaper, (sobre o pensar sacramental de Leonardo Boff), de Euler Westphal, que tratou da Trindade, e de Rudolf von Sinner, que analisou as teologias trinitárias de Leonardo Boff e Raimon Panikkar. Também levou-se em conta a pesquisa de Guillermo Kerber sobre “Ecologia e teologia latino-americana”, pois também havia uma análise sobre o pensamento ecológico de Leonardo Boff.

Além de oferecer um elemento de crítica, esses estudos também propiciaram olhares diversos sobre o mesmo autor, mesmo que o enfoque fosse diferente e parcial. Porém, não se encontrou uma análise sobre a perspectiva dialogal da teologia de Leonardo Boff, muito menos sobre a articulação entre sua TdL e a TdPR. O que mais se aproximou de tal intento foi o estudo de Sinner. Também não foi encontrada uma abordagem que realizasse uma pesquisa mais cuidadosa sobre o processo de mudança de paradigma em Leonardo. Quase todos fazem referência a esse processo, ajuízam suas posições, mas não se dedicaram a esse objeto com profundidade. Nesse sentido, a pesquisa do mestrado mantém sua validade e originalidade e o objetivo desta tese se inscreve também como singular e relevante, ampliando o foco da análise e oferecendo sua contribuição aos demais estudos sobre o pensamento teológico de Leonardo Boff.

Um clássico ensinamento de Aristóteles, no campo da lógica, manteve-se presente durante a investigação. Dizia Aristóteles que, “quanto maior a extensão de um termo, menor sua compreensão”. Pesquisar uma obra como a de Leonardo Boff é um risco. Não só o volume é extenso, mas também a diversidade e riqueza impressionam. A bibliografia em anexo, que tomou como referência a indicação da produção teológica de Leonardo Boff, em seu sítio na internet, mas que também acrescentou outras publicações não registradas ali (e não está totalmente completa), computou 177 livros e capítulos de livros em obras próprias ou em parceria, 183 artigos em periódicos e algumas dezenas de prefácios e entrevistas. Só os artigos publicados em meios eletrônicos somam mais de 200. Tudo isto, tomando sua produção em português.

Mesmo diante do risco, assumiu-se tal empreendimento e buscou-se ficar atento ao objetivo central: verificar a articulação entre Libertação e Diálogo. Como teologia inscrita no campo da TdL, o olhar a partir do pluralismo religioso percorreu a obra de Leonardo Boff, avaliando a perspectiva do diálogo inter-religioso. Os livros e os artigos foram analisados, quando relevantes e pertinentes ao objetivo, com a preocupação em relação à questão central. Em razão da extensão da obra, optou-se por analisar as questões, os conceitos e categorias mais importantes. Evidentemente, outros aspectos poderiam ser destacados e avaliados, mas tomariam uma amplitude que poderia comprometer a sistematização e a análise.

Para realizar o objetivo proposto projetou-se a seguinte estrutura. O primeiro capítulo faz a análise da obra até o período de 1990/93. É importante verificar as limitações e aberturas da teologia de Leonardo Boff em relação ao diálogo inter-religioso. A partir do trabalho de estudo da obra, as áreas que expressavam maior incidência de limitações ao diálogo foram a cristologia, a eclesiologia e a antropologia e foram escolhidas para essa investigação. De outro lado, para avaliar as aberturas, sobressaíram a cristologia (cristologia cósmica), a eclesiologia, a concepção de Trindade, a antropologia e a espiritualidade. Mas, além de identificar as limitações e aberturas, o capítulo primeiro faz um balanço crítico, retoma as questões principais e apresenta um juízo sobre a articulação entre TdL e TdPR.

Mas é necessário explicar a periodização adotada na tese que delimita o primeiro capítulo. Ao se definir o período 1990/93, fundamenta-se nas seguintes razões. Primeiramente, até este período encontra-se em Leonardo Boff uma teologia que pode ser compreendida como pertencente a um paradigma tradicional, ao paradigma clássico da TdL. O ano de 1990 representa o começo de uma dinâmica de mudança. Em palestra em Paulo de Frontin (RJ), num seminário promovido pelo Centro João XXIII, em agosto de 1990, Leonardo Boff profere a palestra “Natureza e sagrado: a dimensão espiritual da consciência ecológica.”¹ Pode-se considerar seu primeiro texto no novo paradigma. Ainda em 1990, a Revista Concilium publica o artigo “A nova evangelização: irrupção de nova vida”. Ao descrever os desafios que fazem a evangelização “nova”, no último deles (letra “h”), Leonardo fala em “Evangelização e salvaguarda do dom sagrado da vida”. Ali também estão presentes idéias que caminham em direção à mudança de paradigma, inclusive articulando a TdL e o Paradigma ecológico:

¹ Cf. Leonardo BOFF, Ailton KRENAK. Natureza e sagrado: a dimensão espiritual da consciência ecológica. In: UNGER, Nancy Mangabeira (Org.). **Fundamentos filosóficos do pensamento ecológico**. São Paulo: Loyola, 1992. À palestra de Leonardo Boff seguiu-se a apresentação de Ailton Krenak. Na publicação, o texto saiu com a referência “expositores”, sendo a primeira parte de Leonardo Boff. O livro foi publicado em 1992, mas a palestra aconteceu entre os dias 16 e 19 de agosto de 1990.

O efeito primeiro da evangelização é produzir vida para todos e libertação para os pobres. Esta é a perspectiva fundamental da nova evangelização latino-americana. Ela nos ajudou a entender que hoje a questão não se reduz à libertação a partir da ótica regional da América Latina. A terra inteira está ameaçada. Por isso, a questão básica não é em que medida as culturas e os pobres são evangelizados, mas em que medida o evangelho e as igrejas, que se sentem portadoras históricas dele, ajudam a salvar a vida e todos os ecossistemas da destruição total. Parafraçando Bartolomé de Las Casas podemos dizer: ‘preferimos uma humanidade pagã mais viva a uma humanidade cristã mais morta’, porque Deus é um Deus vivo, cuja glória reside em ver os seres humanos vivos. Em qualquer parte do mundo, assumir a causa da vida, dos meios de vida, ajudar a desenvolver um sentido ecológico pleno de respeito, amor e salvaguarda de todo o tipo de vida (tudo o que vive, merece viver) já significa realizar a intenção básica do evangelho daquele que disse: ‘vim trazer vida e vida em abundância’ (Jo 10,10).²

No mês de agosto de 1991, Leonardo Boff escreve um prefácio para o livro **“Encantamento do humano: ecologia e espiritualidade.”**, com o título **“Viver uma atitude ecológica”**.³ Apesar de breve, são enunciadas questões fundamentais na linha do novo paradigma. E em artigo também em 1991, refletindo sobre **“O espírito franciscano, operador de nova evangelização”**, aparece a mesma perspectiva em um dos tópicos **“A fraternidade ecológico-universal”**.⁴

Porém, o primeiro livro de Leonardo Boff que começa, expressamente, a discussão teológica sobre o paradigma ecológico só saiu em 1993: **“Ecologia, espiritualidade, mundialização: a emergência de um novo paradigma”**, sendo que o principal capítulo do livro (cap. 1) – **“Ecologia: um novo paradigma”** – foi um texto publicado em 1992, mas sem a expressão **“um novo paradigma”**. Tinha outro título: **“Ecologia: política, teologia e mística”** e foi um curso oferecido no início de 1992, o Curso de Verão, do CESEP.⁵

Em razão dessa dinâmica, que se inicia com palestras (1990), prefácios e artigos (1991), cursos publicados (1992) e o primeiro livro (1993), este trabalho optou por apresentar o momento da mudança paradigmática entre os anos 1990 e 1993. A primeira data marca o

² Cf. Leonardo BOFF. A nova evangelização: irrupção de nova vida. **Concilium**, Petrópolis, n.232, p. 864, nov. 1990. (p. 856-65.). Este artigo foi publicado em 1992, no livro **“América Latina: da conquista à nova evangelização”**. Cf. Leonardo BOFF. **América Latina: da conquista à nova evangelização**. São Paulo: Ática, 1992, p. 99-116.

³ Cf. Leonardo BOFF. Prefácio – Viver uma atitude ecológica. In: UNGER, Nancy Mangabeira. **O encantamento do humano: ecologia e espiritualidade**. São Paulo Loyola, 1991, p. 11-4.

⁴ Cf. Leonardo BOFF. A utopia missionária franciscana na América Latina como impulso para a nova evangelização inculturada. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 45, n. 3, p. 569, 1991.

⁵ Cf. Leonardo BOFF. **Ecologia, mundialização, espiritualidade: A emergência de um novo paradigma**. São Paulo: Ática, 1993. cf. tb. Leonardo BOFF. **Ecologia: política, teologia e mística**. In: BEOZZO, José Oscar (Org.). **Curso de Verão – Ano VI**. São Paulo: Paulinas/Cesep, 1992, p. 83-120.

início do processo, e o ano de 1993, a definitiva e simbólica entrada no paradigma ecológico, com a publicação de um livro, ou seja, Leonardo Boff assume teologicamente essa mudança.

Voltando à estrutura da tese, o segundo capítulo assume a pesquisa do mestrado e lhe dá nova configuração. Num primeiro momento, trabalha o conceito “paradigma”: sua semântica, a história e o significado atual do conceito e a dinâmica de mudança paradigmática. Trabalha ainda a utilização e aplicação da categoria no campo teológico. Para esse estudo é fundamental a pesquisa realizada por Hans Küng, pois aplica o conceito atual, desenvolvido por Thomas Kuhn, à teologia e lhe faz diversas considerações críticas. Em seqüência, verifica-se como outros teólogos se apropriam do conceito, inclusive o próprio autor investigado – Leonardo Boff. Concluindo essa primeira parte, aplica-se também a categoria “paradigma” à TdL e à TdPR.

A segunda parte do capítulo dois dedica-se a analisar a mudança paradigmática em Leonardo Boff: o paradigma ecológico. É importante conhecer como se deu essa introdução do novo paradigma e quais são suas bases teóricas. Também é significativo conhecer suas diversas dimensões e investigar quais são as raízes espirituais de Leonardo Boff que criaram as condições para sua mudança.

A parte final deste capítulo faz a análise sobre a mudança teológica em Leonardo Boff. A opção de fundo é identificar as principais concepções que mudam. Para isto, foram eleitos, em razão também da pertinência, os seguintes temas: a mudança na cosmologia e na antropologia e a nova perspectiva que essas mudanças trazem para a idéia de Deus, analisada em suas diversas perspectivas (conceito de Deus, Espírito Santo, Cristo, Trindade). E, ainda, como último tema, a análise da eclesiologia, pois foi uma das temáticas mais desenvolvidas em sua obra e, no paradigma ecológico, terá grande transformação. A conclusão deste capítulo realiza uma avaliação crítica e traz provocações teológicas sobre a mudança de paradigma em Leonardo Boff. Torna-se também

conclusão dedica-se a pensar a práxis libertadora e dialogal. Nesse sentido, outro conceito de Leonardo Boff é desenvolvido: “dialogação”. Ele representa, como práxis, a articulação entre TdL e TdPR, destacando-se a oração e a mística, o exercício da fraternidade e a nova ética.

Em relação à metodologia, a presente tese foi desenvolvida no âmbito da Ciência da Religião, na área de concentração “Religião Comparada e Perspectiva de Diálogo” e na linha de pesquisa “Religião e Diálogo”. A Ciência da Religião é um campo da ciência caracteristicamente inter-poli-multidisciplinar (sociologia, psicologia, antropologia, história, filosofia, teologia). Na área de concentração escolhida, a pesquisa utiliza, especialmente, a abordagem teológica, valendo-se das concepções produzidas pela “Teologia da Libertação” e “Teologia do Pluralismo Religioso”, e, mais detidamente, pela obra de Leonardo Boff.

Para compreender a articulação entre TdL e TdPR na obra de Leonardo Boff, a metodologia desta pesquisa utiliza a análise sistemático-hermenêutica de seus textos teológicos.

A dimensão sistemática do método trabalha o conjunto, o sistema de tal conteúdo, as categorias, integrando a experiência e a teoria, valendo-se da dialética diacronia-sincronia, analisando, comparando textos antigos e atuais dentro do quadro do campo teológico investigado: o pluralismo e o diálogo inter-religioso. Cuidou-se para que a análise percorresse a cronologia dos escritos, possibilitando uma análise inicial quanto à evolução do seu pensamento, mas que poderá ser mais desenvolvida em ulteriores pesquisas.

A dimensão hermenêutica trabalha a interpretação dos textos na perspectiva de seu gênero literário, fazendo exegese dos mesmos e buscando-lhe o sentido, formulando hipóteses de compreensão. O trabalho hermenêutico consiste em buscar as raízes históricas, contextuais, ou seja, o momento de explicação, para que haja de fato compreensão: “Compreender é compreender-se diante do texto.”⁶

Para um autor fundamental na metodologia teológica, também significativo para a TdPR, Claude Geffré, a teologia “é hermenêutica por natureza, pois estuda uma tradição que é transmitida essencialmente mediante textos e sua interpretação”.⁷ A Teologia do Pluralismo Religioso, tendo como sentido profundo o Diálogo inter-religioso, faz, continuamente, esse exercício de interpretação-compreensão. Igualmente, a TdL se notabilizou pela mediação de

⁶ Cf. Paul RICOEUR. **Interpretação e ideologias**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988, p 58.

⁷ Cf. Faustino TEIXEIRA. Teologia do pluralismo religioso em Claude Geffré. **Numen**, Juiz de Fora, v. 1, n. 1, p. 47, jul-dez, 1998, citando o prefácio do livro de Werner G. JEANROND. *Introduction à l'herméneutique théologique*, Paris: Cerf, 1995, p. I.

ciências analíticas e se vê confrontada, hoje, com outro contexto, diferente daquele no qual surgiu.

A Teologia do Pluralismo Religioso, como toda teologia, é hermenêutica, interpretando textos e concepções a partir de um lugar – inter-religioso: a “teologia hermenêutica interpreta a partir de lugares hermenêuticos tematizados, a partir de matrizes sociais de produção de sentido”.⁸ A Teologia cristã do Pluralismo Religioso surge diante de um grande desafio: como anunciar Jesus Cristo numa cultura, numa tradição religiosa diversa e plural? Como ser cristão inter-religiosamente?

mas uma triangulação entre contexto, sujeito-intérprete da realidade e da fé, e o texto, escritura ou o dado da fé a ser interpretado.¹⁰ Tal circularidade se mostrará totalmente identificada com o paradigma ecológico.

A TdL e a TdPR, na dinâmica do círculo hermenêutico, no contexto globalizado e diante dos grandes desafios atuais (a ameaça de destruição dos ecossistemas; a crise de sentido, a perda de identidade, o surgimento do relativismo, niilismo, de diversos sectarismos e fundamentalismos; e a planetarização da miséria e da concentração da riqueza), podem oferecer, tanto numa perspectiva teórica quanto numa perspectiva prática, inteligibilidade teológica à libertação e ao diálogo inter-religioso. Articuladas também podem promover uma nova práxis de libertação, inclusiva, dialógica, compreendendo a defesa de toda vida e a necessidade de um grande encontro, que, garantindo as diversidades, promovam efetivamente o diálogo e a dignidade do viver. Avaliar esse processo no pensamento de Leonardo Boff torna-se, portanto, metodologicamente instigante e relevante.

Deve-se observar ainda que não se pretende fazer uma “teologia universal das religiões”, uma teologia mundial, supraconfessional. Isto se justifica com a afirmação de que “não há possibilidade de se fazer teologia a não ser a partir de uma fé específica”.¹¹ Por isso, essa tese busca investigar a articulação entre duas teologias cristãs, num autor cristão-católico.

Ainda do ponto de vista metodológico, é importante destacar o cuidado quanto ao risco do anacronismo: imputar ao passado as percepções e concepções atuais. A ótica do pluralismo e do diálogo que dará perspectiva à análise da produção teológica do primeiro capítulo (até 1990/93), por exemplo, estará contextualizada pela época dos textos, por suas raízes e influências.

Outro risco metodológico que este trabalho está atento se refere ao procedimento de fazer a análise e interpretação de um autor, minimizando suas posições através de citações esparsas ou pinçadas de seus textos. Consciente desse risco, esta tese tem se definido por buscar a expressão mais significativa, mais forte dos textos de Leonardo Boff no conjunto da sua produção. Eventualmente, alguma colocação foge a esse critério por representar uma descontinuidade ou uma limitação. Há sempre, em todo autor, uma dinâmica complexa no seu processo de produção intelectual, uma trajetória de “continuidades” e “descontinuidades”.

dados importantes; 4ª nossa nova hermenêutica, isto é, o novo modo de interpretar a fonte de nossa fé, que é a Escritura, com os novos elementos à nossa disposição.”(p. 12).

¹⁰ Cf. Jacques DUPUIS. *Verbete: Teologias – Da libertação*. In: René LATOURELLE; Rino FISICHELLA. **Dicionário de Teologia Fundamental**. Petrópolis-Aparecida: Vozes-Santuário, 1994, p. 1974.

¹¹ Cf. Faustino TEIXEIRA. **Teologia das religiões**. Uma visão panorâmica. São Paulo: Paulinas, 1995, p.13. Cf. a citação de J. Dupuis, a “teologia é sempre uma reflexão sistemática sobre sua própria fé, em toda a sua especificidade e unidade, e não apenas em seus elementos comuns com outras fés”.

Tal percepção só é possível quando se olha o conjunto da obra ou se é possível determinar fases ou paradigmas em seu pensamento. Por isso, é importante o olhar de conjunto, evitando-se conclusões apressadas e reducionistas.

Em relação às citações, deve-se dizer ainda que sua utilização objetiva confirmar as análises e posicionamentos. Tal método torna o texto mais longo e sem a leveza necessária. Buscou-se trabalhar com certo equilíbrio no número e extensão, procurando sempre que possível intercalar citações, análises e breves sínteses. Eventualmente, será importante fazer alguma citação mais longa. Em relação às notas de rodapé, buscou-se registrar os elementos mais importantes da pesquisa. Mesmo com o cuidado de se evitar sua multiplicação, elas se tornaram numerosas. Há algumas notas explicativas mais extensas. São dados e informações que foram avaliadas como dignas de registro.

Finalmente, considera-se que a pesquisa sobre um autor tão significativo para a teologia contemporânea, com reconhecimento em âmbitos que ultrapassam o cenário religioso, é um exercício e um aprendizado importantíssimos.

Libertação e Diálogo são desafios que respondem à realidade brasileira e latino-americana, mas também são utopias mundiais que alimentam o sonho, a luta e o trabalho de construção de uma nova Terra, lugar de reconciliação da humanidade e desta com a natureza. Espera-se que as reflexões deste trabalho sirvam como um contributo para a experiência de pesquisa em Ciência da Religião e, como reflexão teológica, ofereça elementos teóricos e provocadores à práxis libertadora e ao diálogo inter-religioso. É um trabalho acadêmico, mas que, além de suas fontes bibliográficas, se nutre da herança teológica de muitos, testemunhada também por tantas vidas conhecidas e anônimas que buscaram realizar essa articulação. Leonardo Boff é um sonhador que faz sonhar, testemunha o diálogo inter-religioso, com a ciência e a cultura, e convoca todos a assumirem um compromisso libertador que garanta a vida da casa-comum, a Terra e a dignidade de todos e todas, começando dos pequenos, humilhados, oprimidos, excluídos e empobrecidos. Todos são filhos e filhas do mesmo Mistério!

CAPÍTULO 1: A TEOLOGIA DE LEONARDO BOFF ATÉ 1990/93: LIMITES E ABERTURAS AO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

A reflexão desenvolvida neste primeiro capítulo objetiva destacar limites e aberturas quanto ao diálogo inter-religioso, que podem ser encontrados na Teologia da Libertação (TdL), desenvolvida por Leonardo Boff até 1990/93.¹² A partir dessa data, acontece o início de uma mudança significativa em seu pensamento, com a nova perspectiva assumida através do “Paradigma Ecológico”. Tal objetivo é importante, tendo em vista a questão central da tese: verificar a existência de articulação entre a TdL e a Teologia do Pluralismo Religioso (TdPR) na teologia de Leonardo Boff.

Diante da mudança ocorrida na teologia de L.Boff, busca-se percorrer seus temas principais, investigando e destacando aqueles que indicam limitações e fechamentos, de um lado, e horizontes e aberturas ao diálogo inter-religioso e à TdPR, de outro. Defende-se a posição de que, com o “paradigma ecológico”, sua teologia passa a realizar a articulação entre dois enfoques: a libertação e o diálogo inter-religioso. Analisar, portanto, toda a teologia de Leonardo sob a perspectiva do diálogo é importante, pois apresenta as raízes/fundamentos e as virtualidades que ajudam a compreender sua teologia e explicar o processo de mudança, mesmo com a consciência de que a tônica ou a ótica dela era inicialmente a libertação, e não o diálogo inter-religioso.

Antes, porém, é necessário fazer, nesta introdução, uma brevíssima aproximação entre a TdL e a TdPR. Também será necessário estabelecer, preliminarmente, critérios básicos de definição sobre “limites” e “aberturas”, critérios que serão mais desenvolvidos, no segundo capítulo, ao aplicar a categoria “paradigma” à TdL e à TdPR, identificando seus diversos tipos, oferecendo elementos para a análise sobre a teologia de Leonardo Boff, em sua articulação libertadora e dialógica.

TdL e TdPR são teologias contextuais, fortemente afetadas pela sociedade,¹³ pelo impacto da realidade histórica, cultural, social e religiosa. E a realidade mais determinante para o surgimento delas se situa fundamentalmente na segunda metade do século XX.

¹² Essa periodização 1990-1993 já foi definida e devidamente explicada na introdução geral deste trabalho.

¹³ Entende-se aqui “sociedade” como a “totalidade social” que articula as “estruturas econômicas, políticas, sociais, culturais, religiosas da *realidade social*, e os valores, projetos, visões do mundo, estratégias, doutrinas e teorias da *consciência social* [...]” Cf. Pablo RICHARD. **Morte das cristandades e nascimento da Igreja.**

Dentre esses diversos fatores, dois fenômenos produziram importante influência no aparecimento das duas teologias: o empobrecimento crescente e a emergência ou o incremento da consciência da pluralidade religiosa. Tais realidades refletem uma dinâmica que transformou e continua transformando as dimensões econômicas, políticas, sociais, culturais e religiosas, de forma mais acentuada a partir da década de 1960, momento do início da formulação da TdL e da TdPR, mas, principalmente, nas décadas seguintes: o fenômeno da *globalização*.

Deve-se também fazer referência, do ponto de vista cultural, a outro fenômeno impactante e muito importante, controverso e polêmico em sua conceituação, e que ultimamente tem trazido fortes implicações em todos os setores, como no campo teológico: a *pós-modernidade*.

Globalização e pós-modernidade fazem parte do cenário histórico, do contexto das últimas décadas, e são categorias que oferecem elementos para situar e compreender os fenômenos do crescimento da pobreza/desigualdade social e da consciência do pluralismo religioso, os quais provocam forte impacto na história e revelam grandes desafios para a teologia, especialmente a TdL e a TdPR.

A *globalização*, para usar uma expressão mais conhecida e divulgada, comporta diversas nuances (mundialização, internacionalização, globalidade e globalismo),¹⁴ e é um referencial teórico importante diante desses fenômenos.¹⁵ É objeto de muitos estudos na área teológica e, por sua amplitude, se constitui, por si só, tema de uma tese.

São Paulo: Paulinas, 1982, p. 13-4. Não se quer com isso trazer à discussão todos os aspectos que compreenderiam o fenômeno “sociedade”, mas aludir a uma visão ampla de sociedade, especialmente na sua incidência com a teologia.

¹⁴ A bibliografia sobre o tema “globalização” é muito vasta. Podem-se indicar, especialmente, os seguintes títulos: OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Globalização, ética e justiça*. In: SANCHEZ, Wagner Lopes. **Cristianismo na América Latina e no Caribe**. Trajetórias, diagnósticos, perspectivas. São Paulo: Paulinas, 2003; BECK, Ulrich. **O que é globalização**. Equívocos do globalismo. Respostas à globalização. São Paulo: Paz e Terra, 1999; PACE, Enzo. *Religião e Globalização*. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). **Globalização e religião**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1999; WANDERLEY, Luiz Eduardo W. *Globalização, religiões, justiça social: metamorfoses e desafios*. In: SANCHEZ, Wagner Lopes (Coord.). **Cristianismo na América Latina e no Caribe**. São Paulo: Paulinas, 2003; PETRELLA, Ricardo. *A urgência de um contrato social mundial face aos desafios da mundialização atual: para além das lógicas bélicas*. In: OSOWSKI, Cecília; MÉLO, José Luiz Bica de. **O ensino social da Igreja a globalização**. São Leopoldo: Unisinos, 2002; PERROT, Etienne. *Ambigüidades da globalização*. **Concilium**, Petrópolis, v. 293, n. 5, p. 14-23, 2001; SANTOS, Boaventura Sousa. **Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002; OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Desafios éticos da globalização**. São Paulo: Paulinas, 2001; LIBANIO, João Batista. **Olhando para o futuro**. São Paulo: Loyola, 2003; SOBRINO, Jon. *Redenção da globalização: as vítimas*. **Concilium**, Petrópolis, v. 293, n. 5, p. 114, 2001; ARRUDA, Marcos; BOFF, Leonardo. **Globalização: desafios socioeconômicos, éticos e educativos**. Petrópolis: Vozes, 2000.

¹⁵ Cf. Paulo Agostinho N. BAPTISTA. *Globalização e as teologias da libertação e do pluralismo religioso*. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 5, n. 9, p. 54-79, dez. 2006.

Também o polêmico tema da *pós-modernidade*, interpretado como “modernidade-tardia” (Hall e Giddens) ou “radicalizada” (Giddens), “supermodernidade” ou “sobremodernidade” (Marc Auge), ou ainda “modernidade na maioria” e “modernidade líquida” (Bauman), ou até “hipermodernidade” (Lipovetsky),¹⁶ aparece como categoria desafiante para a compreensão da cultura e para a teologia e tem transformado os cenários e as perspectivas em todas as dimensões, sendo também objeto de inúmeras investigações e pesquisas na área teológica.¹⁷

Não se pode, porém, aproximar, de forma breve, TdL e TdPR, contextualmente, sem apontar ainda para um outro fenômeno, com certeza um dos acontecimentos teológicos mais significativos da história e que está na origem das teologias investigadas: o “Concílio Vaticano II” – contexto teológico fundamental ao se falar de TdL e TdPR, porque criou aberturas e estabeleceu alguns limites também para essas teologias.¹⁸

¹⁶ Sobre a “modernidade-tardia” veja HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 6. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2001; e GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da modernidade**. São Paulo: Editora UNESP, 1991. Para a “radicalização da modernidade” ver: GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da modernidade**. São Paulo: Editora UNESP, 1991. Sobre a “supermodernidade” ou “sobremodernidade” cf. AUGÉ, Marc. **Não-lugares. Introdução a uma antropologia da supermodernidade**. 3. ed. Campinas, SP: Papyrus, 1994. Para hipermodernidade cf. LIPOVETSKY, Gilles; CHARLES, Sébastien. **Os tempos hipermodernos**. São Paulo: Barcarolla, 2004. Sobre a “maioridade da modernidade”, cf. BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999; e, para “modernidade líquida”, cf. BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. São Paulo: Jorge Zahar, 2001. Uma brevíssima introdução geral ao tema pode ser encontrada em LYON, David. **Pós-modernidade**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2005.

¹⁷ Para citar apenas algumas referências sobre pós-modernidade e teologia: numa abordagem ampla, cf. TRANSFERETTI, José; GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes (Orgs.). **Teologia na pós-modernidade**. Abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática. São Paulo: Paulinas, 2003; na perspectiva libertadora latino-americana, cf. FAUS, José Ignacio Gonzáles. **Desafio da pós-modernidade**. São Paulo: Paulinas, 1995; e, ainda, um autor que reflete sobre o pluralismo religioso e a pós-modernidade: cf. HAIGHT, Roger. **Jesus, símbolo de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2003, especialmente sobre a cristologia pós-moderna nas páginas 367-386.

¹⁸ O tema do Vaticano II não pára de suscitar reflexões e análises, especialmente quando em 2005 celebrou-se 40 anos de seu encerramento. Algumas indicações: LIBANIO, J. Batista. O Concílio Vaticano II e a modernidade. **Medellín**, v. 22, n. 86, 1999; LIBANIO, J. Batista. **Igreja contemporânea: encontro com a modernidade**. São Paulo: Loyola, 2000; LIBANIO, João Batista. A trinta anos do encerramento do Concílio Vaticano II – chaves teológicas de leitura. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 27, n. 73, nov.-dez. 1995; LIBANIO, J. Batista. **Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão**. São Paulo: Loyola, 2005; PALÁCIO, Carlos. **Deslocamentos da teologia, mudanças do cristianismo**. A teologia aos 40 anos do Vaticano II. São Paulo: Loyola, 2001; TURBANTI, Giovanni. A atitude da Igreja em face do mundo moderno, durante o Concílio e no pós-Concílio. **Concilium**, Petrópolis, v. 244, n. 6, 1992; BEOZZO, José Oscar (Org.). **A Igreja latino-americana às vésperas do Concílio: história do Concílio Ecumênico Vaticano II**. São Paulo: Paulinas, 1993; BEOZZO, José Oscar. **A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II – 1959-1965**. São Paulo: Paulinas, 2005; LORSCHIEDER, Aloísio et al. **Vaticano II 40 anos depois**. São Paulo: Paulus, 2005; GONÇALVES, Paulo S. Lopes; BOMBONATTO, Vera Ivanise (Orgs.). **Concílio Vaticano II – análise e perspectivas**. São Paulo: Paulinas, 2004; SOUZA, Luiz Alberto Gomes de. **Do Vaticano II a um novo Concílio? O olhar de um cristão leigo sobre a Igreja**. São Paulo: Loyola, 2004; LIBANIO, J. Batista. **Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão**. São Paulo: Loyola, 2005. Cf. tb. José Maria VIGIL. O Concílio Vaticano II e sua recepção na América Latina. **REB**, Petrópolis, v. 66, n. 262, p. 370-95, abril 2006.

Verifica-se, portanto, que a TdL e a TdPR se encontram histórica e culturalmente articuladas e situadas, são produzidas num ambiente extremamente próximo e provocativo, inclusive teologicamente.

É fundamental também ter a consciência de que a teologia é, como toda produção cultural, uma construção hermenêutica e encontra-se sempre diante de um processo de interpretação, tendo diante de si a “tarefa hermenêutica”. Claude Geffré afirma que “não se pode compreender o passado sem uma pré-compreensão e sem uma interpretação viva de si”.¹⁹

Ao se investigar a articulação entre a TdL e a TdPR em Leonardo Boff, busca-se explicitar a “pré-compreensão” e a “interpretação viva” dessas duas significativas teologias que têm orientado a caminhada de muitos e suscitado tanto interesse. Por isso, ao refletir sobre a TdL e a TdPR, referências são feitas à relação histórico-cultural e também à pré-compreensão teológica que estão presentes na gestação dessas duas teologias.

Depois desta breve palavra introdutória e situacional sobre a aproximação entre TdL e TdPR, é necessário estabelecer balizas que servirão para indicar “limites” e “aberturas” da teologia de Leonardo Boff, no período de sua produção, que se estende até 1990/93, quando acontece a transformação em seu pensamento, denominado “paradigma ecológico”.

Falar, porém, sobre limites é estabelecer um juízo, realizar uma comparação. Os termos dessa análise têm como parâmetro a perspectiva do diálogo inter-religioso. Essa perspectiva já se faz presente na consciência teológica desde o *aggiornamento* que o Concílio Vaticano II inaugura. Há, portanto, um parâmetro teológico do contexto em que se iniciou a produção teológica do autor investigado.

A palavra “limite” precisa ser esclarecida de antemão, primeiramente, num sentido mais amplo. Segundo o dicionário Aurélio, “limite” tem uma significação variada e muito interessante:

1. Linha de demarcação, raia; 2. Linha real ou imaginária que separa dois terrenos ou territórios contíguos; estrema, baliza, divisa, fronteira; 3. Parte ou ponto extremo; fim, termo; 4. Extremo longínquo; confim; 5. Momento, data, época, que marca o começo e/ou o fim de um espaço de tempo; 6. Ponto que não se deve ou não se pode ultrapassar [...].²⁰

¹⁹ Cf. Claude GEFFRÉ. **Croire et interpreter**. Paris: Les Éditions Du Cerf, 2001, p. 7.

²⁰ Cf. Aurélio B. de Holanda FERREIRA. **Novo Dicionário Aurélio**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975, p. 839.

Significação com perspectivas próximas, mas diferentes, nesse mesmo dicionário, tem a palavra “limitação”: “ato ou efeito de limitar (-se); determinação, fixação, delimitação; contenção, restrição, diminuição; insuficiência, mediocridade; finitude”.²¹

Já “abertura” significa: “Ato ou efeito de abrir; abrimento; espaço aberto [...], fenda ou vão; começo, início; qualidade de aberto; acessibilidade”.²² E a palavra “aberto” apresenta os seguintes sentidos: “que não está fechado; descerrado; sem limite ou restrição; a que se pode chegar; acessível; que admite ou aceita novas idéias; que não tem preconceitos nem bloqueios em relação às novidades; liberal”.²³

O objetivo deste capítulo, ao falar em “limites” e “aberturas”, é verificar a “finitude”, a “restrição” que a teologia de Leonardo Boff tinha, em suas razões internas e externas, para avançar mais em direção ao diálogo inter-religioso, identificando esse processo de avanço, bem como apontar a “acessibilidade”, as “novas idéias”, sua atitude libertadora e dialogal. Caminha-se numa certa “fronteira”; o que leva ou não a ultrapassá-la, ir além da “raia”? Que “balizas” e “acessibilidades” sinalizam essa produção teológica? Que “contenções” e “fechamentos”, ou que “fenda” ou “espaço aberto” sustentam essa teologia em seu contexto?

Diante desse critério semântico inicial e elementar, deve-se apontar também para o critério teológico de “limite” e “abertura”, situando-o no contexto em que a produção teológica de Leonardo Boff se realiza até 1990/93, começando pelo ambiente eclesial em que ela nasce, por ocasião do Vaticano II.

Sem dúvida, o Concílio foi não só contexto, mas um dos fundamentos teológicos de diversas mudanças e fonte para o nascimento da TdL e a TdPR. E ele representa o início de importante virada teológica, especialmente de liberdade, abertura e diálogo. Evidentemente, pode-se ler esse evento como “continuidade” ou como “ruptura”.²⁴ São os fatos e as decorrências históricas e eclesiais que, em última instância, confirmam ou inviabilizam a escolha da leitura ou da análise e a tornam plausível ou não.

Dentre as chaves de leitura desse importante evento é significativa a visão de que ele procurou “abrir a doutrina tradicional ao pensamento moderno e promover a unidade da família cristã e humana.”²⁵ Fundamentalmente, muda o “sujeito social”: entra o sujeito moderno.²⁶ Os dois grandes temas que estão presentes no Concílio, que separaram a *nouvelle*

²¹ Cf. Aurélio B. de Holanda FERREIRA. **Novo Dicionário Aurélio**, p. 839.

²² *Ibidem*, p. 6.

²³ *Idem*.

²⁴ Cf. João Batista LIBANIO. **Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão**. São Paulo: Loyola, 2005, p. 9-14.

²⁵ Cf. João Batista LIBANIO. **Igreja contemporânea: encontro com a modernidade**, p. 70.

²⁶ Cf. João Batista LIBANIO. **Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão**, p. 12.

*théologie*²⁷ da teologia tradicional, são a tradição e o encontro com o mundo moderno: “o reencontro com uma tradição maior cuja referência primeira e fundamental é a Palavra de Deus revelada na história [beneficiando-se] do ‘retorno às fontes’ por ele promovido. [...] outro grande tema foi a abertura ao mundo.”²⁸

Um grande desafio do Concílio foi traduzir para o mundo moderno a revelação tradicional, abrir-se internamente, renovar, dialogar e “não condenar”. Uma intencionalidade fundamental, portanto, se faz presente: dialogar com a Reforma e a modernidade – dois “mundos” que não foram enfrentados efetivamente depois que surgiram: “Para a Igreja Católica, o Concílio Vaticano II transformou-se na maior façanha dos últimos séculos. Arrancou-a de um imobilismo defensivo diante das críticas da Reforma e da modernidade triunfante. Lançou-a na aventura imprevisível do diálogo [...]”²⁹

Diversos autores fazem referência histórica ao Concílio como parte fundamental para o surgimento da TdL. Comblin afirma que, “sem a teologia do povo de Deus do Vaticano II, a teologia da libertação nunca teria surgido”.³⁰ Também Libanio assevera que “A teologia do mundo do Concílio Vaticano II abriu amplas perspectivas para toda a Igreja e criou um solo fértil para as teologias de caráter encarnatório, como será a TdL”.³¹ Para Teixeira, será pelo “influxo do Concílio Vaticano II [que] a teologia da libertação acentuará a compreensão da Igreja como sacramento e sinal”.³²

Leonardo Boff considera essa influência, mas acentua a “recepção criativa” (evidentemente, do ponto de vista latino-americano) presente no estilo de fazer teologia da TdL: “assimilou de forma conseqüente e criativa o espírito do Vaticano II [...] uma recepção do sentido de conciliar no quadro dos interesses religiosos e políticos dos pobres.”³³

Pode-se exemplificar como foi essa “recepção criativa”, “original”, comparando-se algumas teses do Concílio com a visão latino-americana, na leitura de Leonardo Boff: se o Vaticano II destacou a idéia da presença da Igreja no mundo, a América Latina (AL)

²⁷ A expressão *nouvelle théologie* indica um movimento teológico que surgiu na França, a partir das escolas de teologia jesuíta (De Lubac, Daniélou) e dominicana (Chenu, Congar). Esse movimento foi condenado pela encíclica de Pio XII “*Humani Generis*” (1950), pois se caracterizava por relacionar fé e história, o retorno às fontes do cristianismo, dinamizando a teologia, ao apresentar nova metodologia, utilizando o caminho indutivo. Cf. GONÇALVES, Paulo Sérgio L.; BOMBONATTO, Vera Ivanise (Org.). **Concílio Vaticano II**. Análise e perspectivas. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 72.

²⁸ Cf. Carlos PALÁCIO. **Deslocamentos da teologia, mutações do cristianismo**, p. 37-8.

²⁹ Cf. João Batista LIBANIO. **Igreja contemporânea: encontro com a modernidade**, p. 76.

³⁰ Cf. José COMBLIN. **O povo de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2002, p. 96.

³¹ Cf. João Batista LIBANIO. **Teologia da Libertação: roteiro didático para um estudo**. São Paulo: Loyola, 1987, p. 67.

³² Cf. Faustino TEIXEIRA. O desafio do pluralismo religioso para a teologia latino-americana. In: DAMEN, Franz et al. **Pelos muitos caminhos de Deus**. Goiás: Rede, 2003, p. 69.

³³ Cf. Leonardo BOFF. **Do lugar do pobre**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1984, p. 27.

questionou em que mundo a Igreja deve se fazer presente, e esse mundo é o “submundo onde vivem as grandes maiorias do nosso povo”.³⁴ Se o Concílio fala da salvação e de seu mistério, os latino-americanos leram a categoria salvação como libertação³⁵ (econômica, política, cultural, pedagógica, religiosa). Da mesma forma, o fizeram em relação ao tema da promoção humana, interpretada como libertação dos oprimidos e da pobreza, empobrecimento produzido pelos processos econômicos e políticos. Quando o Vaticano II reflete sobre a história da salvação “refere-se também à história da perdição e ao pecado do mundo”, e aqui na AL falou-se em pecado estrutural e social: eles “contradizem a vontade de Deus”. Também o tema da Igreja e de sua missão – o “Povo de Deus em marcha”, que busca ser “sinal e instrumento de salvação” universal – foi compreendido como a “Igreja dos

³⁴ Cf. Leonardo BOFF. **Do lugar do pobre**, p. 31-3.

³⁵ É fundamental esclarecer o significado e a semântica de “libertação”, pois é o conceito-base da TdL e será uma categoria frequentemente utilizada neste trabalho. Primeiramente, libertação é um conceito bíblico. Marca a história de Israel desde o evento do Êxodo, passando pelo Exílio e as diversas situações de cativeiro vividas pelo povo judeu em sua história. Tem uma dimensão histórica e escatológica. No Segundo Testamento, aparece, explicitamente, como missão-vocação de Jesus, relatada por Lucas (Lc 4,18). A teologia paulina também lhe dá forte destaque, numa oposição à lei, à escravidão, ao pecado e à morte, acentuando que a libertação-liberdade é a vocação humana, é graça que encontra seu sentido em Jesus e no testemunho do amor: “Foi para a liberdade que Cristo nos libertou” (Gl. 5,1). Cf. Xavier LÉON-DUFOUR. **Vocabulário de teologia bíblica**. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 525-30. Segundo o *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, o verbo “desatar” ou “liberar” aparece 42 vezes e “salvar” em 106 passagens, cf. Lothar COENEN (Ed.). *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Tomo IV. Salamanca: Sígueme, 1980, p. 54. Em sua apropriação pela teologia, Libanio diz que essa categoria sofreu um processo de deslocamento (não é um “processo de restrição – transposição de uma significação geral para uma particular –, nem de extensão – transposição de uma significação particular para uma geral”), ou seja, muda de “espaço semântico”. Apresenta três significados: “libertação como processo de fazer-se livre de um mundo objetivo de erros, maldades, vícios, para viver no mundo do bem, da verdade, da graça” (sobretudo depois de Trento, a Igreja como “lugar da verdade e da libertação”), “libertação como processo de fazer-se livre dos entraves pessoais subjetivos de ordem psíquica, moral, religiosa, para viver na auto-realização” (horizonte moderno, perspectiva subjetiva) e “libertação como processo de fazer-se livre de um mundo de estruturas opressivas para uma ordem nova não-opressiva” (deslocamento da subjetividade para a realidade “socioestrutural”), cf. João Batista LIBANIO. **Teologia da Libertação**, p. 137-146. Libanio diz ainda que há um “sentido de base” – (“recolhe elementos significativos presentes nos diferentes sentidos que o termo tem nos mais diversos contextos”) e um “sentido contextual” (sentido que adquire “em certas circunstâncias, em certos momentos históricos, em certos campos de saber diferentes, tais como seriam a psicologia, economia, política, teologia etc”), cf. p. 146. Uma observação importante diz respeito a dois riscos: esvaziamento (“perde suas concretes históricas”) e univocidade (“reducionismo político”). Adiante, na nota n. 134, há uma referência sobre a posição de G. Gutierrez a respeito do conceito de salvação. Depois de refletir sobre ela “como noção central do mistério cristão”, como “história da salvação”, sua relação com a “criação”, com a “libertação política”, com a escatologia, Gutiérrez conclui, em “Cristo e a plena libertação”, que “a salvação compreende todos os homens e todo o homem: a ação libertadora de Cristo [...]”, cf. Gustavo GUTIÉRREZ. **Teologia da Libertação**, p. 125-56. Juan Luis Segundo afirma que “redenção [...] em seu uso original, era sinônimo de libertação, porém passou, pouco a pouco, na linguagem corrente, a significar praticamente o mesmo que salvação e a experimentar o mesmo desvio desde o seu sentido original.”, cf. Juan Luis SEGUNDO. *Libertad y liberación*. In: Ignacio ELLACURÍA; Jon SOBRINO. *Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Madrid: Trotta, 1990, p. 380 (p. 373-91). Para Segundo, “a vantagem da palavra ‘libertação’ sobre o termo ‘salvação’ não depende, pois, de intenções teológicas inconfessadas. Deve-se ter em conta que ambos termos são igualmente bíblicos, ‘libertação’ tem preservado melhor, em linguagem usual, a vocação do homem a construir com Deus o reino [...]”, cf. p. 381. Essa problemática em Leonardo Boff será discutida em sua cristologia (1.1.1) e na antropologia (1.1.3).

pobres” e a caminhada de todos no “compromisso de libertação dos oprimidos”.³⁶ A partir dessa libertação, especialmente dos pobres, pensa-se a “libertação do homem todo e de todos os homens”³⁷. Assim, segundo Boff, o Concílio foi interpretado criativamente pela Igreja na América Latina.

Essa contextualidade em relação ao Concílio Vaticano II, que se percebe na TdL, também se faz presente na TdPR, que deve seu surgimento igualmente ao ambiente criado pelo Vaticano II. Uma das primeiras obras que tenta sistematizar a problemática da “teologia das religiões” aparece durante o Concílio, em 1964: “As religiões como tema da teologia”, de Heinz Robert Schlette³⁸. Mas não se compreende essa obra e seu desenvolvimento sem a presença e a contribuição do pensamento teológico de Karl Rahner, um dos mais importantes teólogos católicos do século XX. Rahner e sua teologia terão um papel fundamental na abertura da Igreja Católica em relação às demais religiões, com significativa influência sobre o Concílio Vaticano II. Em 1961, o teólogo começa a formular a tese dos “cristãos anônimos”³⁹ e a visão que a salvação pode atingir todos os homens “na concretude de sua vida humana e religiosa, e, portanto, não obstante as religiões, mas *nas e por meio das* religiões”.⁴⁰ Seu papel, em que pese as limitações culturais e históricas, será fundamental

³⁶ As citações deste parágrafo encontram-se em Leonardo BOFF. **Do lugar do pobre**, p. 31-3. A respeito da discussão sobre a libertação, cf. Leonardo BOFF. **Da libertação**. O teológico das libertações sócio-históricas. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 11-65.

³⁷ Cf. CELAM. **A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio**. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 84 (Conclusões de Medellín, Promoção Humana, Juventude, n. 15a).

³⁸ Cf. Rosino GIBELLINI. **A teologia no século XX**. São Paulo: Loyola, 1998, p. 508. A obra de Schlette foi publicada originalmente na Alemanha: SCHLETTE, Heinz Robert. **Die Religionen als Thema der Theologie: Überlegungen zu einer Theologie der Religionen**. Freiburg: Herder, 1964. 126p. A mesma editora publicou este livro no Brasil em 1969: **As religiões como tema da Teologia**. Tradução de Helmuth Alfredo Simon. São Paulo: Herder, 1969. 114p.

³⁹ A postulação de “cristãos anônimos” decorre da visão de Rahner, que compreende a salvação e sua história “onde quer que a história humana seja vivida e sofrida na liberdade” (Cf. Karl RAHNER. **Curso fundamental da fé**. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 178.), salvação aberta, portanto, a todos os que aceitem de forma livre a autocomunicação de Deus. Rahner declara que antes de confessar a fé cristã e ser batizado “um homem pode possuir a graça santificadora e, portanto, estar justificado e santificado, ser filho de Deus e herdeiro do céu, ser positivamente destinado – e isso por pura graça – à salvação sobrenatural e eterna [...]”, cf. Karl RAHNER. *Chrétiens anonymes*. In: **IDOC internacional**, Paris, n. 20, p. 81, 1970. Para uma visão ampla de Karl Rahner cf. o n. 98 da revista “*Perspectiva Teológica*” (2004) sobre o centenário de seu nascimento, especialmente o artigo de Faustino Teixeira que o analisa sob a perspectiva do diálogo inter-religioso (p. 55-74). Sobre os “cristãos anônimos”, Teixeira diz que são aqueles que “mediante a fé, a esperança e a caridade, mesmo que do ponto de vista social [...] [sacramentos e pertença à igreja] e de sua consciência objetiva [...] [fé explícita] não tenham tematicamente assumido o cristianismo.” Cf. Faustino TEIXEIRA. **Karl Rahner e as religiões**. In: **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 36, n. 98, p. 66, jan-abril 2004. Este artigo “Karl Rahner e as religiões” foi publicado também no livro Pedro Rubens F. de OLIBEIRA; Cláudio PAUL. **Karl Rahner em perspectiva**. São Paulo: Loyola, 2004, p. 243-62. Cf. tb. Bernard SESBOÜÉ. **Karl Rahner: itinerário teológico**. São Paulo: Loyola, 2004, especialmente, p. 85-7.

⁴⁰ Cf. Rosino GIBELLINI. **A teologia no século XX**, p. 511. Cf. Karl RAHNER. *Cristianesimo e religioni non cristiane. Saggi antropologia soprannaturali*. Roma: Paoline, 1965, p. 565, onde Rahner afirma que “todo homem é alcançado pela graça de Deus, e por isso todo homem é um cristão anônimo obrigado porém a se tornar um cristão explícito”.

para a TdPR. Não se pode desconhecer em Karl Rahner o trabalho “pioneiro e inovador [...] na abertura deste caminho dialógico, sua ousadia e coragem em apontar de forma novidadeira a função positiva das religiões no plano salvífico universal de Deus [...] sua contribuição ao processo irreversível de abertura ecumênica e inter-religiosa”.⁴¹ Por isso, a TdPR também teve no Vaticano II as condições fundamentais para seu crescimento.

O Concílio Vaticano II abre espaço, no âmbito do magistério eclesial católico-romano, nunca visto sobre a perspectiva de relação do cristianismo com a cultura e as tradições religiosas. Essa temática está explícita “em 10 documentos do concílio, com cerca de 34 referências”.⁴² Dentre os documentos, destacam-se *Ad gentes* (sobre o trabalho missionário), *Nostra aetate* (sobre o relacionamento da Igreja com as religiões não-cristãs) e *Dignitatis humanae* (sobre a liberdade religiosa). Também as constituições *Lumen gentium* e *Gaudium et spes* trazem importantes posições. Deve-se observar, no entanto, que essa abertura aparece, sob os olhares atuais, ainda tímida e limitada; porém, abriram-se as janelas e o “vento renovador” continuou soprando, graças à coragem inicial e decisiva de João XXIII e de alguns bispos sensíveis aos sinais dos tempos. Pode-se perceber, então, que o Concílio Vaticano II é uma primeira referência teológica que ajuda a indicar “aberturas”, não deixando, contudo, de guardar as tensões e hesitações que estavam presentes na sua construção. Destaca-se aí que os “diversos documentos do Concílio sobre o tema das religiões e do diálogo inter-religioso [...] [são] uma reticência na abordagem da positividade da relação das diversas religiões com respeito ao mistério de Deus”.⁴³

A discussão em relação ao diálogo inter-religioso encontra na teologia de Rahner sobre as religiões, compartilhada por Schlette e assumida por Leonardo Boff em boa parte de sua obra até 1990/93,⁴⁴ um singular critério de abertura. Recoloca na agenda teológica uma antiga discussão, já presente desde a patrística sobre as religiões.

No século III surge a expressão “fora da Igreja não há salvação” (*extra ecclesiam nulla salus*), com Orígenes e Cipriano. Mas esse “axioma” não tinha a intenção de

⁴¹ Cf. Faustino TEIXEIRA. Karl Rahner e as religiões, p. 73-4.

⁴² Cf. Faustino TEIXEIRA. O Concílio Vaticano II e o diálogo inter-religioso. In: GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes; BOMBONATTO, Vera Ivanise. **Concílio Vaticano II: análise e perspectivas**. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 279.

⁴³ Cf. Faustino TEIXEIRA. O Concílio Vaticano II e o diálogo inter-religioso. In: GONÇALVES, p. 289.

⁴⁴ Um exemplo é a tese de doutorado “*Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*”, publicada em 1972. Cf. Leonardo BOFF. *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: Druck Bonifacius-Druckerei, 1972 (A Igreja como sacramento no horizonte da experiência do mundo: tentativa de uma legitimação e de uma fundamentação estrutural-funcionalista da Igreja a partir do Concílio Vaticano II). Mas diversos de seus livros expressam a influência de Rahner e sua teologia dos “cristãos anônimos”.

representar a condenação dos não-cristãos. Era uma preocupação “parenética”, moral. Cipriano buscava evitar a divisão na comunidade cristã, defendendo sua unidade, e Orígenes queria provocar os judeus a irem além do Primeiro Testamento, para que não ficassem restritos à tradição judaica. Só na alta Idade Média, especialmente após o Concílio de Trento, é que essa expressão assume um caráter condenatório, persistindo o espírito antimodernista até o Vaticano II.⁴⁵ E, durante o Concílio, a perspectiva dialogal se torna um desafio teológico bastante conflitivo, verdadeira “luta” entre os que queriam a abertura e aqueles que desejavam manter e conservar intocada a tradição.⁴⁶

No campo da TdPR, o debate já se concentrou, inicialmente, entre o “exclusivismo” e o “inclusivismo”⁴⁷, entre a visão de que “fora da Igreja não há salvação” *versus* a concepção de que “há elementos de verdade em outras religiões e a salvação também acontece nelas”. A visão inclusivista comporta o contraste de um “cristocentrismo” ou uma “cristologia cósmica” (por exemplo, a partir da visão trinitária), que favorece o diálogo; um tipo de “eclesiocentrismo” (e até “catolicocentrismo”) ou uma visão “reinocêntrica”.

No contexto de década de 1960-70, a posição inclusivista representa grande abertura e até radical ruptura frente ao exclusivismo. Mas surgem posições do inclusivismo com nuances que o tornam mais restrito ou mais aberto, uma visão mais limitada como a “teologia do acabamento” ou mais ampla da “Igreja como sacramento universal da salvação”. Evidentemente, em contraste com a posição de algumas visões atuais “pluralistas”, fazer a análise sobre “limites e aberturas”, a partir dessa perspectiva, seria um anacronismo. Por exemplo, com as seguintes concepções: partir do pluralismo religioso de princípio, aceitando tanto o valor próprio das tradições religiosas, como vias misteriosas de salvação, quanto a unicidade de Cristo; conceber que “todas as religiões são verdadeiras”; ou que “há diversos caminhos de salvação”; ou, ainda, que “a salvação não guarda relação com Cristo”.⁴⁸ Deve-

⁴⁵ Em seu livro **O novo povo de Deus**, Ratzinger dedica, na quarta parte, um capítulo (II) à discussão do *extra ecclesiam nulla salus*. Depois de analisar a posição de Orígenes e Cipriano, Lactâncio, Jerônimo e Agostinho, ressalta que essa expressão ganha, especialmente com os dois últimos, “um cunho absoluto”. Mas foi Fulgêncio de Ruspe (468-533), discípulo de Agostinho, quem deixou marcas mais fortes na memória cristã, influenciando o Concílio de Florença (1442) de forma mais condenatória. Na época moderna, a expressão ganha também força com a forma radical de Pio IX, no *Syllabus*. Cf. Joseph RATZINGER. **O novo povo de Deus**. São Paulo: Paulinas, 1974, p. 311-23. Cf. tb. Faustino TEIXEIRA. **Teologia das religiões**, p. 38-9.

⁴⁶ Sobre essa discussão no Concílio cf. Giuseppe ALBERIGO (Org.). *Storia del Concilio Vaticano II*. Bologna: Il Mulino, 1999, v. 4, p. 443-4. Cf. tb. Faustino TEIXEIRA. *O Concílio Vaticano II e o diálogo inter-religioso*, p. 289.

⁴⁷ Como já se afirmou, a discussão sobre essas categorias será realizada, com mais precisão, no 2º capítulo. Aqui essas categorias aparecem sumariamente identificadas, oferecendo apenas critérios iniciais para a análise sobre limites e aberturas da teologia de Boff.

⁴⁸ Para se conhecer com mais profundidade as diversas posições teológicas no campo da TdPR ou Teologia das Religiões, cf. o excelente trabalho, atualizado na versão espanhola, de Faustino TEIXEIRA. *Teología de las religiones. Una visión panorámica*. Quito: Ed. Abya Yala, 2005, p. 36-117.

se, então, manter a vigilância para se evitar um grande perigo: imputar as percepções e as concepções atuais ao passado, fazer a “profecia do passado”. De outro lado, deve-se ter também a consciência de que, no início da década de 1960, inicia-se grande discussão sobre a “teologia das religiões” ou do “pluralismo religioso” (Vaticano II, De Lubac, Congar, Daniélou, Rahner, Schlette, influenciando Leonardo Boff).

Observa-se, também, que muitos teólogos contemporâneos de Leonardo Boff, na década de 1960, especialmente entre 1970 e 1980, em situações e ambientes contextuais diversos e distantes (Ásia), mas refletindo de forma libertadora, articulam a libertação de forma diferente, inter-religiosa, como os teólogos Aloysius Pieris, Tissa Balasuriya e George Soares-Prabhu, respondendo aos desafios da realidade em que vivem.⁴⁹

Pieris, por exemplo, é teólogo no Sri Lanka e, a partir da perspectiva libertadora, pensa que uma “reflexão teológica sobre a Ásia deve comportar simultaneamente dois elementos: a pobreza e a religiosidade”,⁵⁰ não podendo separar a dimensão social e a religiosa-cultural⁵¹. O teólogo fala a partir daquele contexto e questiona a tendência dos teólogos latino-americanos de contrastar religiosidade popular e fé libertadora (Gutiérrez), religião e fé e até religião como degradação da fé (Sobrino).⁵² Surge, pois, a questão: será que o contexto é o elemento definidor da perspectiva teológica? A América Latina era e ainda é majoritariamente católica; na Ásia, só 2% da população é católica, concentrando-se fortemente nas Filipinas.

Temos, então, alguns critérios teológicos iniciais que oferecem elementos para a análise da limitação ou abertura da teologia de Leonardo Boff, a partir da TdL ou da TdPR: primeiramente, o semântico, depois, a “recepção criativa”, o lugar teológico dos pobres, a salvação como libertação integral, a eclesiologia do “povo de Deus” e a antropologia que

⁴⁹ Aloysius Pieris é teólogo no Sri Lanka, especialista em Budismo. Tissa Balasuriya também é teólogo no Sri Lanka, sacerdote, e foi ex-comungado pela Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé em 1997. O motivo foi seu livro de 1990: **Maria e a libertação humana**, considerado contrário à fé católica (Cf. Heitor FRISOTTI. Excomunhão anunciada. **Sem Fronteiras**, n. 249, p. 36, abr. 1997, Disponível no endereço: <http://209.85.165.104/search?q=cache:ic1XsSZ-PEJ:ospiti.peacelink.it/zumbi/news/semfro/249/sf249p36.html+Tissa+Balasuriya+te%C3%B3logo&hl=pt-BR&ct=clnk&cd=1&gl=br>, Acesso em 13 fev. 2007). E George Soares-Prabhu, falecido em 1995, exegeta indiano que pesquisava a perspectiva da libertação na Bíblia. Cf. tb. Michael AMALADOSS. *Vivre en liberté*. Paris: CERF, 1997, p. 155-73.

⁵⁰ Cf. Michael AMALADOSS. *Vivre en liberté*. Paris: CERF, 1997, p. 156.

⁵¹ Cf. Rosino GIBELLINI. **A teologia do século XX**, p. 481. A referência original de Pieris é: Aloysius PIERIS. *Theologie der Befreiung in Asien*. *Christentum im Kontext der Armut und der Religionen*. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1986.

⁵² Cf. Aloysius PIERIS. **El rostro asiático de Cristo**. Notas para una teología asiática de la liberación. Salamanca: Sigueme, 1991, p. 100-1. Sobre a visão de Gutiérrez entre religiosidade popular e fé libertadora confira: Gustavo GUTIÉRREZ. A irrupção do pobre na América Latina e as comunidades cristãs populares. In: TORRES, Sergio. **A Igreja que surge da base**. Eclesiologia das comunidades cristãs de base. IV Congresso Internacional Ecumênico de Teologia (São Paulo, 1980. São Paulo: Paulinas, 1982, p. 194. E, sobre a posição de Sobrino, cf. Jon SOBRINO. **Cristologia a partir da América Latina**. Petrópolis: Vozes, 1980, p. 283-319.

destaca a libertação-salvação integral e a dignidade do “homem todo” e de “todo homem”, pela TdL. E, pela TdPR, a sensibilidade à realidade do pluralismo; a visão de que a salvação ganha amplitude, pois pode atingir todos em sua vida humana e religiosa, “não obstante as religiões, mas *nas e por meio das* religiões”. Em relação à teologia de Leonardo Boff, na análise da conexão entre TdL e TdPR, de sua articulação entre “libertação” e “diálogo inter-religioso”, pode-se partir de categorias, por exemplo, cristocentrismo, eclesiocentrismo e antropocentrismo, como limitação ou cristologia cósmica, eclesiologia dialogal, antropologia relacional, pericórese trinitária e encontro espiritual, expressando sua abertura.

As questões de fundo que se colocam em relação à teologia de Leonardo Boff são, portanto: o que houve teologicamente na América Latina em relação ao diálogo inter-religioso? Desconsiderou-se a realidade religiosa-cultural ou a predominância cristã-católica exerceu peso maior? A diversidade religiosa não era tão significativa para provocar especial atenção teológica? Ou essa própria realidade religiosa, em sua hegemonia católica, levou a Teologia da Libertação a não perceber a diversidade e a pluralidade ou a pertinência libertadora, como perspectiva e método, destacando a realidade sociopolítica (o empobrecimento e a opressão) prevaleceu à questão teológica das religiões? Ou, ainda, será que os fundamentos teológicos da TdL – e aqui a teologia de Leonardo Boff, sua cristologia e eclesiologia, por exemplo – não ofereciam elementos mais ousados dialogicamente? Ou, ao contrário, apesar das limitações, existiam também virtualidades de abertura que desabrocharão mais adiante, produzindo novo paradigma? Essas questões deverão ser investigadas neste capítulo.

É com essa consciência, do risco do anacronismo, de um lado, e do surgimento da TdPR, de outro, que se pretende fazer a análise sobre “limites” e “aberturas”.

Neste primeiro capítulo, primeiramente, serão apresentados os limites do horizonte teológico de Leonardo Boff que dificultavam, até 1990/93, um avanço em direção à teologia do pluralismo religioso, ao diálogo inter-religioso. Dentre a diversidade de temas e apesar do risco e da parcialidade de toda escolha, ao separar o tema de um processo que é dinâmico, pois há sempre um processo de “continuidade” e “descontinuidade”, recolhem-se aqueles que surgem como os mais significativos. O primeiro tema a ser analisado é a cristologia que projeta o autor, especialmente, através do livro “**Jesus Cristo Libertador**”. O segundo, que guarda relação com a cristologia de Leonardo Boff, é a sua eclesiologia, outro tema que levará Leonardo Boff a grande produção teórica, desde sua tese de doutorado. Por fim, aparece ainda um terceiro, a antropologia, investigando diversas questões. Dentre elas se destacam as categorias “libertação” e “salvação”.

Já a produção teológica de Leonardo Boff aberta ao diálogo é mais ampla. Será analisada, primeiramente, através da própria “cristologia”, como “cristologia cósmica”, tema de seu primeiro livro depois da tese doutoral, fundamento que o acompanhará sempre: **“O Evangelho do Cristo cósmico”**, livro que está sendo reescrito em perspectiva de abertura dialógica.

Também se encontra significativa abertura em sua eclesiologia, compreendendo a Igreja como sacramento, mas também na sua interpretação do sincretismo religioso.

Não se pode deixar de analisar outra grande abertura presente em sua concepção da trindade: a relação entre a unidade de Deus e sua comunhão trinitária, referência fundamental também para olhar a eclesiologia de forma mais aberta, destacando sua perspectiva sacramental.

Outro tema necessário é a antropologia, a visão de que o ser humano é nó de relações, implicando uma visão aberta que abrange a mulher, a sexualidade, enfim, sobre a condição humana.

Finalmente, analisa-se sua espiritualidade, “geneticamente” marcada por Teilhard de Chardin, pelo dominicano Mestre Eckhart e os mestres franciscanos, especialmente por Francisco de Assis. Revela-se outro grande campo teológico de abertura em Leonardo Boff. O segundo tópico deste capítulo, portanto, procurará demonstrar como essa abertura se expressava em sua teologia.

Deve-se observar que, ao abordar essa diversidade de temas teológicos (cristologia, eclesiologia, antropologia, trindade etc.), pretende-se tão-somente analisá-los sob a perspectiva do diálogo inter-religioso. Não é o objetivo deste trabalho nem a descrição e nem a análise de cada um destes temas em Leonardo Boff, objetivos que por si mesmos já significariam temas de diversas teses.

A conclusão do primeiro capítulo objetiva fazer um balanço conclusivo e crítico, por isso retoma as idéias e temas desenvolvidos de forma mais sistematicada. Mas também quer apresentar as virtualidades dialogais existentes nessa teologia de Leonardo Boff, especialmente as concepções que ajudarão a produzir, no início dos anos 90, o processo de mudança que se expressará como “paradigma ecológico”.

Na perspectiva de Leonardo Boff, atrás de toda produção teológica e mesmo antes dela está a fé e encontra-se uma mística⁵³. Na TdL, no seu fundamento e no seu nascedouro

⁵³ Sendo uma categoria muito utilizada no decorrer deste trabalho, deve-se esclarecer o seu sentido. Primeiramente, não se pode deixar de fazer referência a Lima Vaz, pois ele é crítico do que ele chama de “incultura da nossa época” ou da “incontrolável deterioração semântica”. Guarda o conceito “mística” para uma “forma superior, de natureza religiosa, ou religioso-filosófica” (p. 9). Por isso trabalha uma análise filosófico-

“se encontra uma mística: o encontro com o Senhor no pobre que hoje é toda uma classe de marginalizados e explorados de nossa sociedade caracterizada por um capitalismo dependente, associado e excludente [...]”.⁵⁴ E Leonardo levanta a pergunta: “Quem não se enche de iracúndia sagrada contra semelhante inferno humano e social?”⁵⁵

Essa mesma pergunta pode ser colocada aqui sob nova perspectiva, a nova sensibilidade libertadora, ecológica e pluralista: que “iracúndia sagrada” nasce a partir da urgência libertadora e ecológica e da consciência do pluralismo religioso?

1.1 Os limites teológicos ao pluralismo religioso

Em sua história de quase 2000 anos, a teologia cristã interpretou a autocomunicação de Deus valendo-se da cultura, dos valores, das tradições e do instrumental teórico disponível ou que se mostrou mais acessível, adequado, imediato, ou, ainda, afinado com as perspectivas teóricas (políticas, ideológicas, espirituais etc.) daqueles que tinham a tarefa teológica. Nesse sentido, a teologia sempre interagiu com o contexto histórico, sempre se revelou contextual, consciente ou inconscientemente. Libanio afirma que toda “teologia é, ao mesmo tempo, universal e particular. Enquanto universal, toca o mistério da revelação de Deus, que tem

antropológica da experiência mística. Apresenta a seguinte definição: “O *místico* é o sujeito da experiência, o *mistério*, seu objeto, a *mística*, a reflexão sobre a relação entre místico-mistério.”, cf. Henrique Cláudio de Lima VAZ. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. São Paulo: Loyola, 2000, p. 17. Vaz diz que a experiência mística é um “fato antropológico singular”, que se funda numa visão do ser humano aberta para o “acolhimento de uma dupla dimensão de transcendência: a) de um lado, a transcendência da *inteligência espiritual*, seja sobre o entendimento discursivo e o livre-arbítrio, seja sobre as atividades próprias do psiquismo; b) de outro, a transcendência ontológica do Absoluto sobre o sujeito infinito que a ele se une na experiência mística.”, cf. p. 20-1. Nessa conceituação, são considerados místicos figuras como Platão, Francisco de Assis, Mestre Eckhart, São João da Cruz, Santa Teresa d’Ávila etc. Mas Leonardo Boff trabalha com outra visão de mística. Apesar de partirem da mesma etimologia, que não é o caso trazer aqui, têm uma compreensão diversa, de seus diferentes objetivos: filosófico-antropológico (Vaz) e teológico-pastoral-pedagógico (Boff). A opção desta pesquisa, sem desmerecer a rica e fundamentada obra de Lima Vaz (na realidade só mencionada acima, pois ela é bastante sistemática e profunda), é utilizar o conceito do autor investigado, que tem um sentido bem amplo, sem a precisão técnica e conceitual de Vaz. Boff diz que “A mística não é, pois, o privilégio de alguns bem-aventurados, mas uma dimensão da vida humana à qual todos têm acesso quando descem a um nível mais profundo de si mesmos; quando captam o outro lado das coisas e quando se sensibilizam diante do outro e da grandiosidade, complexidade e harmonia do universo. Todos, pois, somos místicos num certo nível.”, cf. Leonardo BOFF. Sentido religioso de mistério e mística. In: Leonardo BOFF; Frei BETTO. **Mística e espiritualidade**. Rio de Janeiro: Rocco, 1999, p. 17. O objetivo de Boff é mais “pastoral”, ou para usar uma categoria menos religiosa, é mais pedagógico (ou até mistagógico). Quando ele falava que a TdL nascia de uma mística, não era outra concepção que alimentava sua reflexão. Nessa perspectiva, mística e experiência espiritual são equivalentes.

⁵⁴ Cf. Leonardo BOFF; Clodovis BOFF. **Da libertação**. O teológico das libertações sócio-históricas. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1980, p. 11-2.

⁵⁵ Cf. Leonardo BOFF; Clodovis BOFF. **Como fazer Teologia da Libertação**. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 13.

destino universal de história e geografia. É particular porque é produzida em determinado tempo (história) e lugar (geografia e cultura)”.⁵⁶

A clássica definição de teologia de Santo Anselmo *fides quaerens intellectum* quer significar essa perspectiva situacional e também a relação entre a fé e a razão. Ela pode ser traduzida como a fé que deseja entender, saber. E esse saber é sempre contextualizado, em todos os aspectos. Esse saber é sempre interpretado pelo horizonte teórico epocal. Por isso, é fundamental a consciência de que a fé (*arché* da teologia⁵⁷) não pode estar dissociada do horizonte histórico de sua interpretação: “Pertence à tarefa inalienável da teologia apropriar-se do passado, saber interpretá-lo corretamente e ser fiel aos testemunhos maiores da fé cristã. [...] [Ser] sensível aos problemas relevantes para o homem atual, tentar articular fé com vida, amor cristão com libertação concreta dos oprimidos, esperança cristã com esperanças políticas.”⁵⁸. Leonardo Boff afirma que a Teologia da Libertação quer “apresentar-se [...] como uma maneira global de articular praxisticamente na Igreja a tarefa da inteligência da fé”.⁵⁹

Em sua longa história, a teologia sempre recebeu complementações adjetivantes para designá-la. Nos últimos séculos, situados no contexto histórico-cultural da modernidade, pode-se fazer um grande elenco dessas teologias: a Teologia liberal, Teologias da palavra (ou da revelação), Teologias do mistério, Teologia transcendental, Teologias da “morte de Deus”, Teologias da modernidade, Teologias da história, Teologias políticas, Teologia da secularização, Teologia da esperança, Teologia da revolução, Teologias da libertação, Teologia negra, Teologia feminista, Teologia da inculturação, Teologia do diálogo, das religiões ou do pluralismo religioso.⁶⁰ Pelos títulos, pode-se perceber como cada uma delas responde ao contexto de sua época, às provocações que a realidade lhe faz.

É nesse sentido de compreensão da teologia que se deve perceber o contexto histórico que contribuiu para o surgimento da Teologia “da Libertação” e também da Teologia

⁵⁶ Cf. João Batista LIBANIO. Teologia no limiar do século XXI: relevância e função da Soter. In: FREITAS, Maria Carmelita de (Org.). **Teologia e sociedade: relevância e funções**. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 9-10.

⁵⁷ Cf. Clodovis BOFF. Retorno à *arché* da teologia. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). **Sarça ardente: teologia na América Latina** – prospectivas. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 145. São interessantes também as reflexões de Sobrino apontando a “tarefa fundamental dos teólogos” em busca dos “sinais dos tempos”, famosa expressão de *Gaudium et spes*. E, ainda, o seu destaque sobre o que isto significa na AL, que realidade esses sinais representam. Sua resposta, baseada em Ellacuría, é o “povo crucificado” por história de opressões (cf. Jon SOBRINO. Teologia e realidade. In: SUSIN, Luiz Carlos. **Terra prometida** – movimento social, engajamento cristão e teologia. Petrópolis: Vozes/Soter, 2001, p. 288.

⁵⁸ Cf. Leonardo BOFF. **O caminhar da Igreja com os oprimidos**. Do vale de lágrimas à Terra Prometida. Rio de Janeiro: Codecri, 1980, p. 159.

⁵⁹ Cf. Leonardo BOFF. **Teologia do Cativo e da Libertação**, p. 27.

⁶⁰ Cf. Félix Alejandro PASTOR. Teologia e modernidade: alguns elementos de epistemologia teológica. In: TRASFERETTI, José; GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. **Teologia na pós-modernidade**. Abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 71-91.

“do Pluralismo religioso”, o ambiente e as condições teológicas que possibilitaram a produção teológica de L. Boff, suas limitações e horizontes.

Evidentemente, o pensamento de um autor é dinâmico. Não só muda no tempo e diante da contextualidade, como também se expressa de forma complexa, apresentando posições que convivem com “descontinuidades”, ou com o que Morin chama de “princípio dialógico”.⁶¹ Aqui neste tópico, pretendem-se destacar os limites teológicos de Boff ao diálogo inter-religioso. Eles convivem com aberturas, mas apresentam-se de forma mais nítida como restrições que dificultam ou limitam o diálogo.

Na introdução deste capítulo levantou-se a questão se o contexto seria definidor da teologia. Pode-se aqui introduzir uma resposta: não é o contexto que dita as regras da teologia e nem a teologia deve viver “ao sabor dos contextos”. Shoki Coe, teólogo chinês, adverte que não se deve falar de “teologia contextual” e nem de “teologia contextualizada”, mas de teologia que contextualiza ou “teologia da contextualização”.⁶² Isto significa que há um processo ativo, dinâmico, circular, que revela uma intencionalidade. Há uma dimensão essencialmente crítica na Palavra de Deus que transcende o tempo e o contexto, mas que se torna “significativa”, quando ela é contextualizada em cada tempo e lugar.

Rosino Gibellini explica que é “por meio da contextualização, como resposta à contextualidade, que se constrói a catolicidade”, a universalidade da teologia.⁶³ A contextualização é medida pela contextualidade.⁶⁴ O ato de contextualizar, por palavras e atitudes-ações, é medido pela realidade contextual. Há uma “ambiência” que é critério, medida para a “ação de contextualizar”. Mas o contexto não é algo fixo e não pode ser tomado como “fóssil”. Também a teologia não pode ser “camaleônica”, viver ao sabor das situações. Coe vê com alegria e considera fundamental o surgimento da diversidade teológica que contextualiza: “uma teologia negra, e portanto de uma teologia amarela, e da teologia da

⁶¹ Morin explica que esse princípio “permite-nos manter a dualidade no seio da unidade. Associa dois termos ao mesmo tempo complementares e antagônicos”. Cf. Edgar MORIN. **Introdução ao pensamento complexo**. 4. ed. Lisboa: Instituto Piaget, 2003, p. 106-7. Poderíamos dizer que se encontram no pensamento de Leonardo Boff posições que revelam antagonismo: cristocentrismo e eclesiocentrismo e ao mesmo tempo uma visão aberta: cristologia cósmica, eclesiologia da “Igreja sacramento do Espírito Santo” etc.

⁶² Cf. Rosino GIBELLINI. **A teologia do século XX**, p. 479.

⁶³ Cf. Rosino GIBELLINI. **A teologia do século XX**, p. 477.

⁶⁴ Rudolf von Sinner entende por contextualidade “a dimensão qualitativa da fé e a teologia que reflete sobre ela, na qual, de maneira consciente e explícita, a realidade da vida, por uma lado, junto à Escritura e à tradição, por outro, possa ser tida como ponto de partida em pé de igualdade, nas quais, portanto, o contexto – na acepção ampla de situação cultural, religiosa, social, política e econômica – e o texto – como a Escritura em seu processo de transmissão e interpretação, portanto, em sua tradição – se interpretem mutuamente”. Cf. Rudolf von SINNER, *Hermenêutica ecumênica para um cristianismo plural. Relações sobre contextualidade e catolicidade. Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 44, n. 2, p. 31, 2004. Esse autor realizou pesquisas sobre o pensamento de Leonardo Boff e Raimon Panikkar e será um interlocutor crítico importante deste trabalho, tanto neste quanto nos próximos capítulos.

libertação [sic], por amor à verdadeira catolicidade do Evangelho. Não existe nenhuma teologia incolor [...].”⁶⁵

Há, portanto, uma tensão entre a “contextualidade” e a “universalidade” e não se pode “pender” para um dos lados, reduzir e simplificar essa questão, pois haveria grande prejuízo teológico: perde-se a situação histórica, generalizando-se ou abstraindo-se ou, por

um “camaleão”. Toma-se o devido cuidado para que a análise fuja da simplificação, revelando a dinamicidade da sua produção teológica com suas continuidades e descontinuidades.

Inicialmente, a análise se concentrará em sua cristologia, contribuição muito importante e que marca os primeiros anos da TdL, mostrando os aspectos “cristocêntricos”. A cristologia é o primeiro tema, pois é o alicerce sobre o qual se constrói todo o edifício teológico cristão, especialmente em Leonardo Boff.

Depois, a investigação se dedicará a verificar sua produção sobre a Igreja, outro importante tema que ocupará muito do trabalho de Leonardo Boff (é também o objeto de sua tese doutoral, entre 1965 e 1970), inclusive provocando sua punição através da exigência do “silêncio obsequioso” em 1984. Destacar-se-á a perspectiva “eclesiocentrada”.

Finalmente, será a vez da análise sobre sua visão antropológica – especialmente o tema da libertação – questão que perpassa toda a obra, é a tônica, o horizonte de fundo sobre o qual se estrutura sua teologia, avaliando os aspectos reducionistas desse tema.

Uma observação muito importante deve ser feita nesta introdução, antes da análise sobre os limites da cristologia, da eclesiologia e da antropologia. Primeiramente, ao se falar, por exemplo, em cristocentrismo de Leonardo Boff ou de sua teologia, como limite ao diálogo, deve-se ter presente que não se trata de uma visão cristomonista, esta sim expressão de efetivo fechamento. Leonardo Boff sempre cuidou muito deste aspecto e, como se verá, não produziu uma teologia cristomonista.

Em segundo lugar, em sentido próprio, e apesar de parecer óbvio, não se faz teologia cristã a não ser partindo da fé em Jesus de Nazaré, como Cristo de Deus, como o ser humano que revela Deus e Deus que se revela humano. Leonardo, recentemente, confirma o que sempre disse em seus escritos cristológicos:

Se alguém aceita na fé que Jesus é aquele bendito ser humano (*benedictus homo*) que de tal forma pode relacionar-se com Deus que chegou até a sentir-se seu Filho e sentir-se uno com Ele; se alguém aceita na fé que Deus de tal forma pode esvaziar-se de Si mesmo (Cf. Fl 2,7) para plenificar a total abertura de Jesus, até o ponto de fazer-se Ele mesmo ser humano, então essa pessoa aceita e professa aquilo que os Padres da fé ensinaram no Concílio de Calcedônia: a unidade, inconfundível e imutável, indivisível e inseparável de Deus e do ser humano em um único e mesmo Jesus Cristo, permanecendo Deus sempre Deus, e o ser humano radicalmente ser humano. Essa pessoa professa a encarnação do Filho de Deus em nossa carne quente e mortal (Jo 1,14).⁷⁰

⁷⁰ Cf. Leonardo BOFF. *Cristologia a partir del Nazareno*. In: José Maria VIGIL (Org.) *Bajar de la cruz a los pobres: cristología de la liberación*. Edición digital. Disponível em: www.servicioskoinonia.org/LivrosDigitales. Acesso em: 21 abril 2007. p. 27.

Toda teologia cristã é, portanto, “cristocêntrica” e “jesuânica”, ou seja, ela parte de Jesus Deus-homem e do homem-Deus. Parte daquele que anuncia o Reino, revela a Deus como Pai-Amoroso e Espírito Vivificador e revela sua íntima relação com o Pai e o Espírito, ou seja, sua comunhão trinitária. Dito de outro modo, não se faz teologia cristã a não ser a partir de Trindade revelada pela vida, práxis e palavras de Jesus de Nazaré: “foi convivendo, vendo, seguindo seus passos e decifrando a Jesus que chegamos a conhecer Deus e o homem.”⁷¹ E tudo isto só é possível tendo-se em conta o evento fundamental da vida de Jesus e, também, da fé cristã: a ressurreição, testemunhada pelos discípulos e registrada na tradição eclesial pelos textos do 2º Testamento.

A referência primeira da teologia cristã é a fé em Jesus Cristo, ressuscitado por Deus, e o amor nascido juntamente desta fé.⁷² A segunda referência fundamental é o testemunho da Escritura: a *norma normans*. Não há teologia sem esse testemunho dos escritos da Bíblia. A partir daí se pergunta o que esta Palavra nos diz hoje, o que ela significa e representa como “boa notícia”, como Palavra viva e atuante.

Essa mesma observação sobre o cristocentrismo vale, *mutatis mutandis*, para a posição que encontra aspectos “eclesiocêntricos” ou “antropocêntricos”. Quando se apresenta os limites da teologia de Leonardo Boff ao diálogo inter-religioso, esta análise nasce contextualizada na sensibilidade e na compreensão teológica atual sob o horizonte do Pluralismo Religioso. Eles podem se expressar na limitação da linguagem, na abordagem que privilegia um aspecto em detrimento de outro, ou numa construção teológica que, analisada de forma separada do conjunto, parcializa e revela-se limitada em algum “centrismo”, problemático em termos de diálogo inter-religioso. Por outro lado, tem-se a consciência de que a teologia de Leonardo Boff parte de outra pertinência que não é o diálogo, mas a libertação.

Em terceiro lugar, do ponto de vista da epistemologia teológica, deve-se afirmar que o objeto material de toda teologia – da TdL e também da teologia de Leonardo Boff – é “Deus e tudo o que se refere a ele”, e seu objeto formal (a forma de ver) é “Deus revelado”, ou seja, a forma de olhar o objeto material se dá “à luz da fé”. Na perspectiva cristã, mas especialmente na TdL, o “Deus revelado” se mostra cabalmente em Jesus, mas antes Ele já se revelava na herança judaica do cristianismo, confirmada no Nazareno, como o Deus “defensor

⁷¹ Cf. Leonardo BOFF. *Cristologia a partir del Nazareno*, p. 25.

⁷² Clodovis Boff afirma que “seria dupla a fonte da teologia: a fé e o amor. Mas pode-se reduzir finalmente a teologia a uma fonte só: a fé que se faz amor: a *fides quaerens*, a fé desejosa e amorosa.”. A fé é não só princípio, mas objeto e objetivo da teologia. Cf. Clodovis BOFF. **Teoria do método teológico**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 27.

dos pobres e libertador dos oprimidos”. Portanto, já no objeto formal da TdL e da teologia de Leonardo Boff se encontra a questão da libertação e do pobre. Mas, além de fazerem parte da “forma” (à luz da fé”) e do método, a libertação e o pobre, enquanto articulação, são também “perspectivas” ou “enfoques” [“correlato (subjetivo) do aspecto (objetivo) que se tem em vista”⁷³], ou um “novo modo de fazer teologia”. Também o “pluralismo religioso” é outro enfoque, outra ótica de se fazer teologia,⁷⁴ de trabalhar o objeto material e, “à luz da fé”, refletir sobre como o Deus revelado vê o pluralismo e o diálogo.

Se para Leonardo Boff a libertação foi o foco teológico (pertinência)⁷⁵, objetiva-se pesquisar em que medida ela possibilitava o diálogo. É com esse olhar atual, sob o enfoque do pluralismo religioso, evitando-se cair, repita-se, no anacronismo, que se verificam limites e aberturas em sua teologia, a capacidade desta, sob a ótica libertadora, apresentar elementos teológicos que favoreçam o diálogo ou, pelo contrário, revelem-se limitados. Evita-se o anacronismo, evidenciando os objetivos deste trabalho, a análise que percorre a cronologia da obra, captando sua evolução, e partindo-se das concepções e fundamentos da TdPR, contextualizada na época da produção teológica de Leonardo Boff

Os objetivos e as razões desta tese já foram colocados: a existência de articulação em Leonardo Boff entre TdL e TdPR, analisando aberturas/limites da perspectiva “dialogal” antes de 1990/93 e sua mudança paradigmática a partir desse período, pois parte-se da hipótese de que a partir daquela mudança há um encontro de “pertinências”: libertação e diálogo, TdL e TdPR.

1.1.1 Na cristologia: o cristocentrismo

A cristologia é um conteúdo fundamental da teologia e ela não é neutra; ela é produzida num ambiente, num contexto, e também se relaciona e se articula com outros temas teológicos, por exemplo, como afirma Leonardo Boff: “a cristologia pressupõe uma

⁷³ Cf. Clodovis BOFF. **Teoria do método teológico**, p. 42. Para Clodovis, esse objeto formal “só é captado a partir de uma *perspectiva* particular em que se põe o sujeito epistêmico”. (cf. p. 40). É esse objeto formal que garante a “teologicidade” de uma reflexão teológica. E ele afirma ainda que a “libertação e o pobre podem ser perfeitamente assuntos da teologia, precisamente na medida em que são considerados, segundo Deus, dentro do projeto do Reino. Ora, o Deus da teologia é um Deus libertador.” (cf. p. 47).

⁷⁴ Cf. Clodovis BOFF. **Teoria do método teológico**, 1999, p. 40-56.

⁷⁵ Deve-se esclarecer que para Clodovis Boff a “pertinência de uma disciplina [aqui a teologia] se define logicamente em relação a seu objeto formal.” Cf. Clodovis BOFF. **Teologia e prática**. Teologia do político e suas mediações. Petrópolis: Vozes, 1978, p. 139. À luz da fé em Deus, defensor e libertador dos pobres e oprimidos (objeto formal), a TdL define sua pertinência libertadora.

antropologia transcendental.”⁷⁶ Leonardo também diz que “nenhum texto e nenhuma pesquisa, por mais objetivos que queiram ser e assim se apresentem, deixam de ser comandados a partir de um horizonte de interesse”.⁷⁷ Em 1972, apresenta qual é o seu horizonte: ressaltar “em Jesus e em sua mensagem exatamente os elementos de crítica, de contestação e libertação que relidos em nosso contexto cultural ganham especial relevância religiosa e política. [...] Ele não veio fundar uma nova religião, mas trazer um novo homem”.⁷⁸ Apesar da afirmação da “relevância religiosa e política”, percebe-se um acento antropológico: “um novo homem”.

O objetivo deste tópico é mostrar os limites teológicos da cristologia de Leonardo Boff em relação ao diálogo inter-religioso. Inicia-se com breve descrição cronológica da cristologia de Leonardo Boff e observações importantes, passando-se depois para sua análise, à luz da teologia do pluralismo religioso, especificamente, do diálogo inter-religioso.

A cristologia não é o tema inicial de suas publicações, mas Leonardo Boff afirma que se dedica ao tema cristológico, marcado pelo ambiente de Medellín, como efervescência do Concílio Vaticano II:

⁷⁶ Cf. Leonardo Boff. **Jesus Cristo Libertador**. Petrópolis: Vozes, 1972, p. 34. Sobre este livro, uma explicação é necessária. Primeiramente, deve-se observar que em 1971, de janeiro a dezembro, os textos que se tornariam os capítulos de IV a XIII, do livro, foram publicados na revista **Grande Sinal**. Em segundo lugar, o texto original de 1972 sofreu uma mudança a partir de 1986. Os capítulos I e II se transformaram em Apêndices (I e II) e aparece um “novo” capítulo I, na realidade, a reprodução de um artigo publicado em setembro de 1977, com o título “Jesus Cristo Libertador: uma visão Cristológica a partir da periferia. (Cf. Leonardo BOFF. **Jesus Cristo Libertador: uma visão cristológica a partir da periferia**. **REB**, Petrópolis, v, 37, n. 147, p. 501-24, set. 1977). Este texto também saiu, no ano seguinte (1978), como o II capítulo do livro **A fé na periferia do mundo** (Vozes, p. 14-39, 1978), com apenas uma modificação no subtítulo: “o centro da fé na periferia do mundo”, mudança que foi mantida na referida reedição de **Jesus Cristo Libertador**, em 1986. Os antigos capítulos III a XII foram numerados, respectivamente, de II a XI, em 1986. O antigo capítulo XIII se transformou em conclusão. Em razão destas mudanças, indicamos nas notas de rodapé, quando for o caso, o ano da edição (1972 ou 1986), e no caso do referido Cap. I, de 1986, utilizamos a primeira versão do texto (1977). Em terceiro lugar, deve-se observar ainda que esta mudança no livro não traz ainda os elementos que proporcionarão a transformação que atingirá o autor a partir de 1990/93. Mas revela uma significativa mudança em relação às primeiras edições. A primeira coisa que chama a atenção do leitor é a introdução das primeiras edições: um texto de Dietrich Bonhoeffer que se refere à cristologia como “a ciência por excelência” (p. 12). Depois, os dois primeiros capítulos discutiam a “história da história de Jesus” (I) e o “problema hermenêutico” da cristologia (II), uma discussão bastante “técnica”. Revela um Leonardo Boff recém-chegado da Europa e influenciado pela teologia acadêmica e a exegese alemã. A nova versão de 1986, marcada pela experiência libertadora de anos de compromisso pastoral popular, oferece o capítulo I como sistematização da “Cristologia da libertação”, na realidade, uma construção de 1977. Nesse texto de introdução, Leonardo diz que os anos 70 não permitiram a ele falar tudo o que gostaria, por isso cria (reproduz) o capítulo I. Para deixar o texto “mais leve”, mas com grande prejuízo para o estudo, Leonardo também abandona as notas dos diversos capítulos (exceção aos apêndices, antigos capítulos I e II), inclusive deste capítulo I, que apresenta fundamentos epistemológicos e teológicos da Cristologia da Libertação, e tinha significativas referências bibliográficas, tanto no artigo (Jesus Cristo Libertador: uma visão cristológica a partir da periferia, de 1977, quanto no livro **A fé na periferia do mundo**, de 1978.

⁷⁷ Cf. Leonardo BOFF. **Paixão de Cristo, paixão do mundo**. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 11.

⁷⁸ Cf. Leonardo BOFF. **Jesus Cristo Libertador**, 1972, p. 39.

Com o Concílio Vaticano II deu-se ênfase ao diálogo com a realidade conflitante, especialmente social. Com isso, começou a entrar no centro das reflexões, das tomadas de posição e da *práxis* eclesial, um determinado número de temas, vinculados imediatamente com a cristologia. Assim, a temática do exercício da razão crítica, da contestação, da revolução, da solidariedade com os oprimidos, ofendidos e humilhados vem refletida em constante referência às atitudes e palavras de Cristo.⁷⁹

Apesar de não ser seu primeiro tema, a Cristologia é o conteúdo de seu primeiro livro: **“O Evangelho do Cristo Cósmico”**, de 1971. Depois surgem as outras publicações monográficas de conteúdo cristológico como: **“Jesus Cristo Libertador”** (1972), **“A ressurreição de Cristo e a nossa ressurreição na morte”** (1972), **“Vida para além da morte”** (1973), “As imagens de Cristo presentes no cristianismo liberal no Brasil” (1974), **“Encarnação: jovialidade e humanidade de nosso Deus”** (1976), **“Paixão de Cristo, paixão do mundo”** (1977) e **“Via-sacra da justiça”** (1978).⁸⁰ E também diversos artigos. Mas sua produção sempre foi muito rica e desde o começo (1963) contabiliza diversos textos como no campo da exegese, da eclesiologia, da pastoral e da antropologia.⁸¹ O tema da exegese se

⁷⁹ Cf. Leonardo BOFF. As imagens de Cristo presentes no cristianismo liberal no Brasil. In: BOFF, Leonardo et al. **Quem é Jesus Cristo no Brasil?** São Paulo: Aste, 1974, p. 22.

⁸⁰ Cf. Leonardo BOFF. **O Evangelho do Cristo cósmico**. Petrópolis: Vozes, 1971; Leonardo BOFF. **Jesus Cristo Libertador**. Petrópolis: Vozes, 1972; Leonardo BOFF. **A ressurreição de Cristo e a nossa ressurreição na morte**.

explica pela especialização que fez em Munique e Würzburg com os teólogos Otto Kuss e Rudolf Schnackenburg, respectivamente.

Num desses primeiros artigos (1970), que discute o problema da “inspiração e inerrância”, Leonardo formula uma “tentativa de solução ecumênica”. De fato, é um texto muito ousado e merecerá aprofundamento ao se discutir sua abertura ao diálogo inter-religioso. Porém, não deixa de trazer marcas cristocêntricas. Discute os critérios e a estrutura para se avaliar “se os sinais dos tempos são palavra de Deus ou se são vozerio humano”. E estes critérios, em resumo, são o “amor universal ao outro e ao Grande Outro (Deus). [...] principalmente ao Deus que se manifestou na carne humana.”, e completa: “Jesus de Nazaré foi aquele que realizou de forma absoluta esta estrutura fundamental, porque ele era simultaneamente Deus e Homem. Nele a pro-posta de Deus e a res-posta humana chegaram à sua perfeita adequação e unidade.”⁸²

Também em 1970 aparece o primeiro texto cristológico de Leonardo e tratava da ressurreição: “A fé na ressurreição de Jesus em questionamento.”⁸³ No ano seguinte (1971), a Revista “REB” publica o artigo “O Sentido Antropológico da Morte e da Ressurreição”.⁸⁴ Estes dois artigos se tornarão os capítulos II a VI do livro “**A Ressurreição de Cristo: a nossa ressurreição na morte**”, que só será publicado em 1972. É um tema central na teologia de Boff e que não deixará de ter centralidade no “paradigma ecológico”.

No ano de 1971, a Revista Grande Sinal passará a publicar, de janeiro a dezembro, os textos que se tornariam os capítulos de IV a XIII de sua mais significativa produção em cristologia: o clássico livro “**Jesus Cristo Libertador**” (1972). Sobre essa obra, apesar do título provocar uma imediata associação com a produção teológica da TdL, deve-se dizer que o livro ainda não poderia ser analisado, *stricto sensu*, sob essa perspectiva. Não se utilizam elementos importantes do método teológico da TdL: a mediação socioanalítica e a reflexão praxística, prevalecendo mais, nesse momento inicial, a mediação hermenêutica antropológica, filosófico-existencialista, das ciências humanas e a influência da exegese moderna alemã. O título do primeiro artigo publicado em 1971 (futuro capítulo IV do livro) é significativo e pode ser um pequeno exemplo desta visão: “Jesus Cristo, Libertador da

secularização, antropologia e espiritualidade. Os primeiros livros só serão lançados em 1971. A bibliografia completa e por ordem cronológica se encontra ao final da tese, como anexo.

⁸² Cf. Leonardo BOFF. Tentativa de Solução Ecumênica para o Problema da Inspiração e da Inerrância. **REB**, Petrópolis, v. 30, n. 119, p. 662, set. 1970.

⁸³ Cf. Leonardo BOFF. A fé na ressurreição de Jesus em questionamento. **REB**, Petrópolis, v. 30, n. 120, p. 871-895, 1970. Esse texto publicado na seção “Comunicações” se tornaria os capítulos II, III e IV do livro **A Ressurreição de Cristo: a nossa ressurreição na morte**, da editora Vozes, 1972.

⁸⁴ Cf. Leonardo BOFF. O Sentido Antropológico da Morte e da Ressurreição. **REB**, Petrópolis, v. 31, n. 122, p. 306-22, jun. 1971. Este artigo será o cap. V e VI do livro “**A ressurreição de Cristo: a nossa ressurreição na morte**”, de 1972.

condição humana”. Há elementos que indicam que Leonardo Boff ainda não estava em plena sintonia com aquilo que se definiria como TdL. Em 1972, ele afirma que a principal mediação (“dialogante”) da teologia “não é mais a filosofia no sentido clássico, mas as ciências humanas”.⁸⁵ Diferente e mais ampla é sua posição quando escreve “**Teologia do Cativo e da Libertação**”, colocando como primeiro passo do método a análise da realidade, na qual “não actua[m] [sic] somente preocupações vindas das ciências sociais (sociologia, economia, politologia), mas também as de ordem histórico-cultural, antropológica, da cultura popular”.⁸⁶

Destacando que o tema central da pregação de Jesus foi o “Reino”, Leonardo freqüentemente se refere nessa época (1971) ao Reino de Deus como a “utopia do coração humano de total libertação da realidade humana e cósmica”.⁸⁷ Em artigo anterior, ele fala que não se pode privatizar o Reino, reduzir “a uma parte da realidade, como seja a política. [...] [O Reino] exige conversão da pessoa e transformação radical do mundo da pessoa, no sentido de amor a amigos e inimigos e da superação de todos os elementos inimigos do homem e de Deus”.⁸⁸ O acento, como pode ser observado, é fortemente antropológico.

A explicação para essa posição teológica é necessária aqui, pois não é incomum pensar que Leonardo Boff começa engajado e teoricamente articulado com as mediações socioanalíticas e praxísticas da TdL. Primeiramente, deve-se dizer que, juntamente com toda forma de dependência econômica, política e cultural, a teologia latino-americana não produz uma história própria antes das décadas de 60/70. Lima Vaz denunciava a Igreja-reflexo em 1968⁸⁹ e, de igual forma, Juan Luis Segundo falava de “Uma igreja sem teologia”.⁹⁰ Também Hugo Assmann questionava as lacunas da teologia:

A cristologia é, sabidamente, uma das mais urgentes tarefas da teologia hoje. É também uma de suas mais profundas lacunas. Por isso não é de estranhar que, em meio aos elementos cristológicos díspares que a teologia atual oferece, a ‘teologia da libertação’ não tenha conseguido superar de momento a repetição de conhecidos

⁸⁵ Cf. Leonardo BOFF. **A ressurreição de Cristo**, p. 80.

⁸⁶ Cf. Leonardo BOFF. **Teologia do cativo e da libertação**, p. 35.

⁸⁷ Cf. Leonardo BOFF. Jesus Cristo, Libertador da condição humana. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 25, p. 99, mar. 1971.

⁸⁸ Cf. Leonardo BOFF. E o povo estava em ansiosa expectativa. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 25, p. 50-1, jan./fev. 1971.

⁸⁹ Cf. Henrique Cláudio de Lima VAZ et al. Igreja reflexo vs. Igreja fonte. **Cadernos Brasileiros**, Guanabara, n. 46 p. 17-22, mar./abr. 1968. Confira também Alfonso Garcia RÚBIO. **Teologia da libertação: política ou profetismo?** 2 ed. São Paulo: Loyola, 1983, p. 54-69.

⁹⁰ Cf. Juan Luis SEGUNDO. **De la Sociedad a la Teología**. Buenos Aires: Calos Lohle, 1970.

slogans cristológicos: Cristo presente na história, o Ressuscitado animando a história, Cristo identificado com os ‘outsiders’ e os pobres, etc.⁹¹

Mas há diferença entre os teólogos latinos (Gutierrez, Segundo, Dussel, Sobrino) e os brasileiros. Os primeiros tiveram outra caminhada, uma iniciação “socioanalítica” anterior, exceção ao católico Hugo Assmann, mais próximo daqueles latinos.⁹² No caso de Leonardo Boff, a avaliação feita por João Batista Libanio apresenta uma hipótese para a compreensão disto:

Na década de 60 não havia o que hoje nós chamamos no Brasil de Teologia da Libertação. Um dos poucos lugares onde a teologia era, de certa maneira, trabalhada ou discutida em comum era nas Semanas Teológicas de Petrópolis. Foi uma das iniciativas muito interessantes, realizadas pelos franciscanos e, sobretudo, por Leonardo Boff. [a 1ª acontece de 16 a 19 de fev. 1971]. Nos primeiros anos da Semana Teológica predominavam, creio, que duas correntes. Uma primeira, liderada pelos franciscanos, mais heideggeriana, ligada à exegese crítica alemã. Nesse momento Leonardo Boff pertencia a esse tipo de pensamento, sobretudo com a influência do Frei Harada, filósofo, do Frei Arcângelo Buzzi e outros. Enquanto Lima Vaz, eu e outros éramos um pouco mais de uma linha dialética. Havia uma espécie de confronto entre essas duas posições. Os franciscanos trabalhavam muito mais numa linha existencial e nós já estávamos trabalhando numa linha, ainda não da Teologia da Libertação, mais crítico-histórica. Nesses encontros aparecia essa polaridade. Isso até que o Leonardo, o grande corifeu deles, orienta-se em direção a um pensamento muito mais crítico. Aí vai uma suspeita minha: acho que houve influência muito importante dos dominicanos que tinham saído da prisão no final de 1973. Os dominicanos, sobretudo Betto, Fernando e Ivo (Ivo vai estudar teologia em Petrópolis), refletiram durante aqueles anos de prisão sobre a Igreja. Acharam que havia um grupo de teólogos que, se tomassem uma posição mais crítica, numa linha de pensar a problemática social no Brasil, poderiam contribuir para a mudança da situação. Eles começam de certa maneira a conversar, a dialogar com os teólogos. Creio que data daí a mudança de Leonardo para a perspectiva mais crítica. Nasce então, por assim dizer, o Leonardo Boff da Teologia da Libertação.⁹³

⁹¹ Cf. Hugo ASSMANN. **Teología desde la praxis de la liberación**: ensayo teológico desla la América dependiente. Salamanca: Sigueme, 1973. Nesta linha, o próprio título “**Jesus Cristo Libertador**” é o início de grande mudança.

⁹² Para um estudo sobre esse processo confira: Enrique DUSSEL. **Teologia da libertação**. Um panorama de seu desenvolvimento. Petrópolis: Vozes, 1999; Alfonso Garcia RUGIO. **Teologia da libertação**: política ou profetismo. 2 ed. São Paulo: Loyola, 1983; Hugo ASSMANN. **Crítica à lógica da exclusão**. Ensaios sobre economia e teologia. São Paulo: Paulus, 1994; João Batista LIBANIO e Alberto ANTONIAZZI. **20 anos de Teologia na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 1994. Cf. tb. o depoimento do teólogo Raimundo Caramuru de Barros. Ele afirma que no Brasil “eu apontaria talvez o Assmann como alguém que realmente sistematizou em primeiro lugar” sobre a teologia da libertação, conforme João Batista LIBANIO. O caminho da Teologia. In: INSTITUTO NACIONAL DE PASTORAL – INP (Org.) **Pastoral da Igreja no Brasil nos anos 70**. Caminhos, experiências e dimensões. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 200.

⁹³ Cf. João Batista LIBANIO. O caminho da Teologia, p. 191-2. A primeira Semana Teológica de Petrópolis aconteceu entre os dias 16 e 19 de fevereiro de 1971. O tema foi “A figura de Jesus na exegese e na teologia sistemática após o Vaticano II”. Leonardo Boff apresentou o tema “A atual problemática acerca da Ressurreição”, um resumo do artigo publicado em **REB**, v. 30, n. 120, dez. 1970, seu primeiro artigo

A presença dos dominicanos será importante, especialmente a partir de 1974. Mas um deles – Ivo Lesbaubin – afirma⁹⁴ que tanto as conversas com Leonardo Boff, especialmente sobre uma visão crítica e científica da realidade, quanto a criação de um encontro de teólogos – Grupo de Emaús⁹⁵ – com a participação de Leonardo, Libanio,

cristológico, cf. nota anterior. Cf. Leonardo BOFF. Primeira Semana Teológica de Petrópolis. **REB**, Petrópolis, v. 31, n. 121, p. 95-7, mar. 1971.

⁹⁴ Cf. Ivo LESBAUPIN. Tese sobre Leonardo Boff. [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por <pagostin@terra.com.br> em 06 jan. 2007. Ivo escreve: “Convivi com Leonardo enquanto estudante e ele professor nos anos 1974 e 1975, quando estudei em Petrópolis, com os franciscanos. Tivemos várias conversas e tivemos muita sintonia. Na época, eu estava convencido da importância da leitura marxista da realidade – e era mais ingênuo do que sou hoje, isto é, menos crítico – e isso certamente esteve presente em nossas conversas. Mas o "Grupo de Emaús" começou exatamente em 1974 e, reunindo-se a cada semestre, dura até hoje. Neste Grupo, do qual participavam Leonardo, Libanio, Mesters e do qual eu, Betto, Fernando, também participávamos, esta temática, da leitura científica da realidade, etc., esteve muito presente, especialmente nos primeiros encontros. Eu acho também que foi por esta época que Leonardo entrou em contato com o trabalho do Gutiérrez. Concordo que o Jesus Cristo Libertador ainda foi escrito no período em que Boff não era ainda um teólogo da libertação; mas é possível ver que está tudo ali, não sei bem como dizer isso, mas o futuro teólogo da libertação revelava ali uma sensibilidade pouco comum para esta temática. E até hoje este livro me inspira e inspira tantos – teólogos ou não – que se consideram da libertação. O encontro com a TdL se daria na próxima esquina, pode-se dizer assim. Boff tinha uma capacidade de captação, de apreensão das questões fundamentais, que, assim que encontrou as idéias de Gutiérrez, elas fertilizaram e produziram o que se seguiu. Boff não se tornou apenas um seguidor, mas um co-criador da TdL. Acho que Clodovis também terá muita influência no Leonardo, no que se refere ao método de Marx, mas me parece que foi um pouco mais para a frente, poucos anos depois.”

⁹⁵ O Grupo Emaús era formado por filósofos, cientistas sociais, pastoralistas e diversos teólogos como Frei Carlos Mesters, Pe. João Batista Libanio, Frei Leonardo Boff, Frei Clodovis Boff, os frades dominicanos Betto, Ivo, Fernando e tantos outros. Frei Betto afirma que esse grupo foi fundamental para a história da Igreja e da teologia no Brasil: “Emaús funcionou como uma central de produção, tanto do novo pensamento teológico e de novas práticas pastorais quanto de ferramentas capazes de alavancar o processo de relação entre fé e política. Dali surgiram os intereclesiais, o Cebi, o Cesep, o Curso do Verão, o Curso dos Bispos, o Movimento Fé e Política etc. Graças à reflexão de Emaús, graves desvios, ocorridos em outros países, foram evitados no Brasil. Não absolutizamos a política, nem a espiritualidade pretensamente apolítica. Não confessionalizamos partidos, nem permitimos que as CEBs fossem cooptadas pelo PT. Não sacralizamos o marxismo, nem ideologizamos a experiência de fé. Ao contrário, desenvolvemos a ótica acertada de como se dá a relação de autonomia e alteridade, distinção e complementaridade, entre Igreja e partido, fé e ideologia, movimento pastoral e movimento social. E jamais cedemos à tentação de romper com a instituição eclesial, ainda que alguns dos participantes de Emaús, como Leonardo Boff, tenham sofrido sanções muito duras. Aprendemos que a mediação Igreja e Estado se dá pela causa popular. Essa é a pedra angular da relação entre as duas instâncias institucionais. Emaús foi de suma importância em meu trabalho junto aos governos socialistas e as Igrejas ali situadas, entre 1979 e 1992. Sem o respaldo dessa comunidade fraterna não teria sido possível ajudar o mundo comunista a abdicar – ainda que tardiamente, com exceção de Cuba – de seus preconceitos anti-religiosos e de suas falácias, tipo "ateísmo científico", que transpunha para a pretensa racionalidade marxista uma convicção tipicamente religiosa. Se hoje a Igreja católica no Brasil é mundialmente respeitada por sua opção pelos pobres e ocupa, entre as demais instituições do país, o 1º lugar entre as mais confiáveis pela opinião pública, isso se deve também ao trabalho do Grupo de Emaús, que ofereceu fundamentos às CEBs, às pastorais sociais, aos bispos progressistas, revolucionando, graças à contribuição de Paulo Freire, a leitura da Bíblia, ‘derrubada de seus tronos’ e entregue àqueles que têm ‘as mãos vazias’. No relato de Lucas, os discípulos de Emaús reconhecem a presença de Jesus na hora da partilha do pão. Outra coisa não temos feito ao longo desses 30 abençoados anos, senão partilhar o pão da Palavra, da política, da vida espiritual, da amizade e, também, da dor. Por isso, a face de Jesus é cada vez mais visível entre nós. E amorosa a sua presença em nossos corações.”, cf. Frei BETTO. Emaús, itinerários. **Adital**, 18 jun. 2004, Disponível em: <http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=12695>. Acesso em 13 fevereiro 2007. Cf. tb. Faustino TEIXEIRA. Uma declaração de amor à Teologia e à vida. Entrevista com Faustino Teixeira. **Amai-vos**, 13 mar. 2006, Disponível em: http://amaivos.uol.com.br/templates/amaiivos/amaiivos07/noticia/noticia.asp?cod_noticia=6537&cod_canal=41. Acesso em 13 fevereiro 2007.

Mesters, Clodovis, dele próprio, dos dominicanos Frei Betto e Fernando e outros, são elementos que ajudam nesse processo de mudança. Ivo credita, contudo, à sensibilidade e à capacidade intelectual de Leonardo e à teologia de Gutiérrez⁹⁶ o toque que faz com que a TdL se consolide, fazendo germinar as sementes que já estavam plantadas antes. Ivo não dá essa ênfase, como Libanio suspeita, sobre a “influência muito importante dos dominicanos” para propiciar ou desencadear a mudança.

É importante também conhecer a posição de outro dominicano citado – Frei Betto –, pois ele fala da intenção dos filhos de Santo Domingos, ainda na prisão (com Frei Ivo e Frei Fernando), de contribuir para a nova teologia que estava nascendo, confirmando a posição de Libanio:

Mesmo os presos condenados a décadas de privação da liberdade física sonham intensamente com o que haverão de fazer lá fora, uma vez abandonadas as grades. Sonham inclusive que estarão livres muito antes de cumprirem a sentença a que foram condenados. Encarcerados na penitenciária de Presidente Venceslau – nossa última etapa após quatro anos de via crucis por várias cadeias –, Fernando de Brito, Ivo Lesbaupin e eu mantínhamos correspondência com teólogos e pastoralistas, como Carlos Mesters, os irmãos Boff, JB Libanio, Orestes Stragliotto, Antonio Cechin e outros. Percebíamos que uma nova teologia estava sendo gestada graças à expansão das CEBs (Comunidades Eclesiais de Base). Gustavo Gutiérrez havia lançado, em 1971, sua “Teologia da Libertação”. Ali em Presidente Venceslau, entre 1972 e 73, tornava-se claro para nós que era preciso dar consistência orgânica a esse grupo de intelectuais da fé que assessorava as CEBs. Mais do que isso: não víamos futuro para uma teologia que se propunha libertária fora de sua articulação com o marxismo. Assim como são Tomás de Aquino erigiu a sua catedral teológica sobre os pilares do pensamento aristotélico, parecia-nos que Marx era a base sobre a qual a nova teologia latino-americana deveria buscar suas mediações racionais, tanto para a correta “análise da realidade” quanto para romper a epistemologia analítica e abraçar a dialética, dando o salto para desbranquear, deseuropeizar a teologia, recriando as suas categorias e redefinindo os seus conceitos a partir dos mundos indígena e negro, das mulheres e dos excluídos.⁹⁷

Além destas raízes, a teologia de Leonardo Boff recebeu outras influências. Ele afirma que uma das mais importantes figuras na mudança de sua visão de mundo foi Ivan Illich,⁹⁸ em 1966: ele “derrubou meu espírito europeizante e me fez mergulhar no continente

⁹⁶ Além da clássica obra de Gutiérrez, cf. Gustavo GUTIÉRREZ. *Teología de la liberación*. Lima: CEP, 1971, o teólogo peruano também escreveu um artigo sobre marxismo, cf. Gustavo GUTIÉRREZ. *Marxismo y cristianismo*, **Pasos** [s.n.], n. 13, 1972. Cf. tb. INSTITUTO FE Y SECULARIDAD. **Fé cristã e transformação social na América Latina**, p. 349.

⁹⁷ Cf. Frei BETTO. Emaús, itinerários. **Adital**, 18 jun. 2004, Disponível em:

<http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=12695>. Acesso em: 13 fevereiro 2007.

⁹⁸ Ivan Illich., falecido aos 76 anos, em 2002, foi filósofo, teólogo, cursou Cristalografia, História Medieval, ordenou-se padre católico (deixou o sacerdócio em 1967) e teve uma atuação muito importante como crítico da sociedade industrial e da globalização. É significativa sua produção na área da educação, na criação de centros de informação e documentação cultural (CIF, em Nova York, o CIDOC em Cuernavaca, no México,) e de

da América Latina [...]”.⁹⁹ Provocado a pensar a teologia não mais como “reflexo”, como reprodução do pensamento europeu, Leonardo começou, a partir de 1967, a organizar encontros de teólogos brasileiros, estudando temas como desenvolvimento, revolução, libertação e sobre como produzir uma teologia autóctone.¹⁰⁰ Libertação nessa época não era pensada ainda como categoria teológica. Mas na dinâmica sempre complexa do processo produtivo intelectual, os resultados mais explícitos disto aparecem objetivamente – em textos – a partir de 1974.

A posição de Jesus Hortal, teólogo jesuíta, confirma parte da hipótese de Libanio (influência da exegese européia), mas vai além em sua análise sobre a cristologia de Leonardo Boff, sobre a sua teologia inicial. Considera que sua obra foi uma simples tradução de correntes da teologia alemã, negando inclusive que sua cristologia seja latino-americana e, poder-se-ia dizer, da TdL:

formação e capacitação de missionários (CEMFIC em Petrópolis), onde passaram importantes intelectuais como Paulo Freire, Luiz Alberto Gomes de Souza, Jurandir Freire Costa, Peter Berger, Erich Fromm. Suas idéias e atuação também estão presentes nas raízes do pensamento libertário, foram provocações que ajudaram também ao surgimento da TdL e da transformação da Igreja na América Latina. O depoimento de Luiz Alberto Gómez de Souza mostra isto, especialmente quando fala sobre seu olhar visionário e profético: “Em 65, Ivan Illich veio ao Rio de Janeiro e se encontrou com Dom Hélder Câmara. Ambos comentaram a idéia de que o Concílio Vaticano II estava chegando ao fim e era necessário pensar no Vaticano III. Illich disse para Dom Hélder que queria montar uma equipe de leigos e padres em Cuernavaca que pensasse no futuro da Igreja e preparasse esse Vaticano III. Ele perguntou a Dom Hélder quem ele sugeria, e este indicou o meu nome. Eu tinha trabalhado com Dom Hélder na JUC e depois na preparação do Concílio. Em 1964 estivera preso e, nesse momento, estava profissionalmente solto. Ivan me convidou para coordenar no CIDOC uma coleção de dossiês sobre os grandes debates políticos e ideológicos daquela época. [...] O Vaticano III, o vimos realizado na América Latina, em Medellín 68, que foi um passo adiante do Vaticano II e adequado à nossa realidade. A equipe de Cuernavaca esteve muito presente na preparação de Medellín. Eu mesmo participei de uma reunião do CELAM em 1967, em Buga, onde se discutiu a idéia de uma educação libertadora.”, cf. Luiz Alberto Gómez de SOUZA. “Ele nos abriu grandes horizontes.” Entrevista com Luiz Alberto Gómez de Souza. **IHU On-Line**, São Leopoldo, v. 2, n. 46, p. 11-2, 9 dez. 2002. Disponível em:

<http://www.unisinios.br/ihuonline/uploads/edicoes/1161290142.31word.doc>. Acesso em: 13 fevereiro 2007. Sobre Ivan Illich, cf. esta mesma edição de **IHU On-Line**, p. 1-9. Sobre Illich e a Igreja no Brasil cf. tb. Marcello C. de AZEVEDO. O papel da Conferência dos Religiosos do Brasil. In: INP – INSTITUTO NACIONAL DE PASTORAL – INP (Org.) **Pastoral da Igreja no Brasil nos anos 70**. Caminhos, experiências e dimensões. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 63-6.

⁹⁹ Cf. Leonardo BOFF et al. **O que ficou... Balanço aos 50**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 13.

¹⁰⁰ O encontro com Illich acontece num seminário no mosteiro de Saint André, Bruges, na Bélgica, em 1966. Leonardo produziu uma reflexão sobre teologia e foi muito questionado por Illich. O mal-estar e a decepção iniciais com Illich dão lugar depois à consciência e à necessidade de uma “conversão intelectual” que, segundo Leonardo, foi uma das mais importantes mudanças teóricas que sofreu. Leonardo considera também que a presença de seu irmão Clodovis, lecionando também em Petrópolis, foi importante na sua formação, especialmente quanto às questões relativas à visão socioanalítica, ao conhecimento da visão marxista, temas que não foram objeto de estudo aprofundado por ele, como o foram com outro teólogo fundador da TdL como Gustavo Gutiérrez. Cf. Entrevista com Leonardo BOFF em Belo Horizonte, 18 set. 2006, em anexo. Raimundo Caramuru de Barros, teólogo, confirma que esteve com Leonardo em 1969 e que discutiam sobre a libertação e sobre a mudança necessária na teologia na América Latina. Questionando Libanio, especialmente no texto apresentado acima, Caramuru diz que se “admirou quando você [Libanio] falou do Boff, porque eu já discuti as coisas com ele em Munique, em julho de 1969. Não havia o nome [libertação], mas a coisa ia nessa linha, cf. João Batista LIBANIO. O caminho da Teologia., p. 196-7.

Frei Leonardo parecia, inicialmente, um transplantador de algumas correntes teológicas de língua alemã (Boros, Metz...) A Revista Eclesiástica Brasileira (REB), que surgiu e vive no calor da escola franciscana de Petrópolis, é testemunha de uma evolução ulterior, nos últimos tempos: os componentes desse centro de estudos parecem encaminhar-se, cada vez mais, segundo a trilha de Heidegger, na direção de uma análise da linguagem, bastante discutível, e certamente pouco apta para despertar o interesse geral. E não se descobre aí, de novo, a tendência à importação de conceitos e atitudes estrangeiros? [...] O livro de Frei Leonardo Boff, *Jesus Cristo Libertador*, embora apresente algumas perspectivas originais, não creio que se possa considerar, realmente, como uma Cristologia latino-americana.¹⁰¹

Libanio não chega a tanto, mas afirma que “O próprio livro ‘Jesus Cristo Libertador’, excluindo uma parte de princípios hermenêuticos a partir da América Latina, reflete muito a problemática da exegese crítica alemã. É nesse sentido que falo de uma etapa mais personalista do Leonardo, anterior a essa nova fase de teólogo da libertação, no sentido mais estrito”.¹⁰² De outro lado, Jon Sobrino, teólogo latino-americano, em seu livro “Cristologia a partir da América Latina”, pensa diferente de Hortal e até de Libanio, e reconhece o livro de Leonardo Boff – “**Jesus Cristo Libertador**” – como uma produção cristológica latino-continental: “Na América Latina não se desenvolveram cristologias sistemáticas ou pelo menos apresentações coerentes da totalidade de Cristo, com exceção do livro de L. Boff, *Jesus Cristo libertador*.”¹⁰³ E, freqüentemente, cita Leonardo Boff nesta publicação. Também Enrique Dussel, outra importante figura da TdL, cita esse livro de Boff em sua histografia da teologia latino-americana.¹⁰⁴

Já Ivo Lesbaupin (cf. nota 94) considera fundamental o livro “**Jesus Cristo Libertador**”, marcando a sua visão teológica, como também de muitas pessoas. Apesar de reconhecer que essa obra não pode ser considerada um exemplo de produção da TdL, ele diz que “tudo já estava lá”¹⁰⁵. É importante observar que a posição de Ivo coincide com a visão

¹⁰¹ Cf. Jesus HORTAL. *Catolicismo brasileiro hodierno: posições e tendências*. In: ALTMANN, Walter; WEBER, B. (Ed.). **Desafios às igrejas**. Diálogo ecumênico em tempos de mudança. São Paulo/São Leopoldo: Loyola/Sinodal, 1976, p. 32. Embora este livro seja publicado em 1976, ele reproduz as reflexões que surgiram num seminário ecumênico, realizado no Rio de Janeiro, em 1974. Portanto, a análise toma como referência a produção teológica que se realiza até 1974 ou antes disto. Cf. tb. João Batista LIBANIO; Alberto ANTONIAZZI. **20 anos de teologia na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 9-95.

¹⁰² Cf. João Batista LIBANIO. *O caminho da Teologia*, p. 198.

¹⁰³ Cf. Jon SOBRINO. **Cristologia a partir da América Latina**. Petrópolis: Vozes, 1983, p. 55. Note-se que este livro foi publicado originalmente em 1976.

¹⁰⁴ cf. Enrique DUSSEL et al. *Liberación y cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina*. México: [s.e.], 1976, p. 58. Cf. tb. Enrique DUSSEL. **Teologia da Libertação: um panorama de seu desenvolvimento**. Petrópolis: Vozes, 1997.

¹⁰⁵ Cf. nota n. 94 a mensagem de Ivo LESBAUPIN. Tese sobre Leonardo Boff. [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por <pagostin@terra.com.br> em 06 jan. 2007.

de Leonardo Boff, citada anteriormente (cf. nota 100), questionando, em parte, a hipótese de Libanio sobre a influência dominicana, mas confirmando a posição de Frei Betto.

Em que pese o exagero da visão de Hortal e os posicionamentos de Sobrino e Dussel, considera-se que a apresentação dessas diversas posições esclarece que **“Jesus Cristo Libertador”** representou uma produção teológica importante: a “ante-sala” da teologia da libertação de Leonardo Boff.¹⁰⁶

Pode-se concluir desta discussão que o discurso teológico de Leonardo nesse livro cristológico usa com frequência a categoria libertação, mas de forma ainda vaga, genérica, de forma mais antropológica, sem descer aos compromissos praxísticos e sem articular o discurso com essa práxis, como também realizar essa articulação de forma teológica segundo a TdL. Portanto, Leonardo Boff não poderia ainda ser considerado um típico teólogo da libertação. O livro **“Jesus Cristo Libertador”** revela seus primeiros passos nessa direção.

Uma observação marginal, no âmbito de sua antropologia, mas que cabe aqui para confirmar uma visão ainda “existencialista” em 1973, encontra-se na “Apreciação” que Libanio faz do livro **“Vida para além da morte”**. Libanio diz que “O autor poderia ter salientado o aspecto social da morte”.¹⁰⁷ Certamente, não se pode avaliar a teologia de L. Boff com essa observação; seria um absurdo hermenêutico. O que se quer demonstrar aqui é que a centralidade ainda não é sociopolítica. A partir de 1974, seu enfoque sobre a morte destacará muito a perspectiva social.¹⁰⁸

¹⁰⁶ É necessário registrar e completar a interpretação de Libanio e a posição de Raimundo Caramuru sobre a teologia de Leonardo Boff. Libanio diz que recordava-se bem de “um dos congressos de teologia em que ele [Leonardo Boff] defendia claramente as posições ligadas ao pensamento heideggeriano” e dá sua opinião sobre os motivos disto: “O professor Carneiro Leão, um grande especialista em Heidegger, ia toda semana a Petrópolis, e dirigia um seminário sobre Heidegger. Nesse seminário estavam diversos franciscanos. Se o Leonardo veio com idéias mais sociais, mais políticas, isso eu não saberia dizer, porque eu não tenho esse dado. Mas eu tinha a impressão de que ele ficou fortemente influenciado por esse grupo de Petrópolis, intelectualmente potente. [...] Mas naqueles congressos de teologia em Petrópolis ele realmente defendia idéias heideggerianas, parece claro. Além disso, naquela época escreveu artigos mais ligados à problemática européia e americana da secularização (tema da palestra que fez na Assembléia-Geral da CRB de 1971) e a uma perspectiva mais existencial e personalista, então forte na teologia européia. [...] O professor Sebastião Armando, do ITER de Recife, num dos congressos teológicos de Petrópolis, comentava comigo, de maneira crítica, essa posição do Leonardo, fortemente influenciado pelo pensamento de Heidegger.”, cf. João Batista LIBANIO. O caminho da Teologia, p. 198. Reagindo à colocação de Libanio e trazendo novo dado interessante, o teólogo Raimundo Caramuru diz que esteve, separadamente, em Munique, com Leonardo Boff e Assmann. Apesar da conversa sobre a libertação e a mudança da teologia na América Latina que teve com Leonardo, já referida anteriormente em nota, Caramuru constatou a diferença existente em Boff e Assmann: “no debate com os dois, realmente, as posições foram bem diversas. De fato, Leonardo estava muito mais ligado a toda aquela linha alemã. [...] a posição de Assmann partia muito mais de uma análise da realidade, de uma análise da situação da América Latina, do Brasil, já numa linha da dialética marxista. Ao passo que o Leonardo realmente não estava nessa linha.”, cf. João Batista LIBANIO. O caminho da Teologia, p. 200-1.

¹⁰⁷ Cf. João Batista LIBANIO. Apreciações. **REB**, Petrópolis, Vozes, v. 33, n. 130, p. 507, jun. 1973.

¹⁰⁸ Cf. os artigos publicados em 1974, na revista **Grande Sinal**, de janeiro a dezembro, e que farão parte em 1976 do livro **Teologia do cativo e da libertação**.

Em “**Jesus Cristo Libertador**” há a novidade de uma cristologia escrita por um teólogo latino-americano. Deve-se observar que um ano antes, em 1971, Leonardo cria uma coleção na Editora Vozes, o “Centro de Investigação e Divulgação”, que tem como objetivo abrir um espaço de publicação aos teólogos brasileiros. E ele inaugura essa coleção com o livro “**O Evangelho do Cristo Cósmico**”.¹⁰⁹ Mas, além de revelar essa produção teológica fora do eixo europeu, o livro “**Jesus Cristo Libertador**” é escrito num contexto de opressão e perseguição política, exigindo coragem e ousadia política e teológica. Dez anos depois, pesquisa realizada em 13 livrarias das principais cidades espanholas aponta o livro “**Jesus Cristo Libertador**” como “um dos cinco mais vendidos no ano de 1981”.¹¹⁰ Isto não pode ser ignorado. Seu conteúdo dá os primeiros passos de uma produção teológica autóctone, mas ainda falta, efetivamente, muito caminho para uma sensibilidade latina e popular.¹¹¹

Leonardo refere-se ao contexto histórico e social, à marginalização de “inúmeras porções da população”, fala dos males estruturais, da “primazia da ortopraxia sobre a ortodoxia”, mas não fundamenta sua análise em parâmetros outros que não sejam ainda antropológicos¹¹².

Sobre a crítica de Vaz (igreja-reflexo) e mesmo de Hortal, observa-se que Leonardo Boff tem consciência de suas influências e revela seu interesse. Ao apresentar “uma Cristologia na América Latina”, no livro “**Jesus Cristo Libertador**”, explica que a literatura que utiliza é “preferencialmente estrangeira”. E chama a atenção: “[ela] não nos deverá iludir. É com nossas preocupações que são só nossas e de nosso contexto sul-americano que iremos reler não os velhos textos do Novo Testamento, mas também os mais recentes comentários escritos na Europa.”¹¹³ A leitura atenta do livro revela o começo desse processo, mas não se pode verificar tal contextualização efetiva. Os “germes” já estão lá. A preocupação libertadora já está presente.

Uma outra observação importante: um dos primeiros e significativos encontros teológicos da América Latina foi o de “El Escorial”, as “Jornadas sobre a América Latina” –

¹⁰⁹ Cf. Frei Boaventura KLOPPENBURG. Apreciações. O Evangelho do Cristo Cósmico. **REB**, Petrópolis, v. 31, n. 121, p. 239, mar. 1971.

¹¹⁰ Cf. Leonardo BOFF. **Jesus Cristo Libertador: a mais importante obra de Leonardo Boff**. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 36, n. 5, p. 327-56, jun. 1982.

¹¹¹ Num estudo sobre a Cristologia de Leonardo Boff, especialmente a “Cristologia da Libertação”, Luis Marcos Sander não percebe a mudança entre o livro **Jesus Cristo Libertador** e a sistematização que aparece a partir de 1974, especialmente o artigo já citado “Jesus Cristo Libertador: uma visão cristológica a partir da periferia”. Não detecta a diferença na teologia de L.Boff que surge a partir da publicação dos artigos que farão parte do livro **Teologia do cativo e da libertação**. Cf. Luis Marcos SANDER. **Jesus, o Libertador**. A Cristologia da Libertação de Leonardo Boff. São Leopoldo: Sinodal, 1986.

¹¹² Cf. Leonardo BOFF. **Jesus Cristo Libertador**, 1972, p. 56-60.

¹¹³ Cf. Leonardo BOFF. **Jesus Cristo Libertador**, 1972, p. 56.

a XX^a. em julho de 1972, na Espanha.¹¹⁴ Nota-se que a bibliografia elaborada, tomando-se como início 1968, com a pretensão de apresentar a produção sobre a libertação (socioanalítica e teológica) na América Latina, não só dos participantes do Encontro, não cita a produção de Leonardo Boff.¹¹⁵ Enrique Dussel, refletindo sobre a história da TdL, observa que Leonardo participou do encontro, sem fazer conferências, como um teólogo da “segunda geração” da TdL¹¹⁶. Esses fatos, portanto, vêm confirmar as observações anteriores. Somente a partir de 1974 encontra-se uma mudança teológica em Boff e pode-se afirmar que começa sua produção tipicamente da TdL. De janeiro a dezembro de 1974, Leonardo publica em artigos, os capítulos que se tornarão o livro “**Teologia do cativo e da libertação**” (versão em português de Portugal, reimpresso pela Vozes no Brasil, em 1976, e uma versão “não-oficial” anterior, em espanhol, de 1975). Também se tornará significativo o seu artigo publicado na revista internacional “Concilium”, em junho de 1974, com o título “Salvação em Jesus Cristo e processo de libertação.” Este número especial da revista, todo dedicado à Teologia da Libertação, abre sua presença no cenário teológico internacional. A participação de Leonardo Boff neste número revela sua integração plena entre os grandes nomes da TdL.

A produção teológica de Leonardo Boff de 1974 produz resultados. Noutro importante evento teológico, o *Encuentro Latinoamericano de Teología*, realizado no México, em agosto de 1975, seu nome aparece no artigo de Enrique Dussel, citado como teólogo que desenvolve reflexão sobre o cativo e a libertação: “Assim aparece a figura de Leonardo Boff, entre outros.”¹¹⁷ Nas notas, Dussel cita também o livro “Jesus Cristo Libertador”. Leonardo faz uma importante conferência neste encontro e lança o tema “Teologia do cativo e da libertação” e se destaca no encontro.

¹¹⁴ Os artigos e comunicações foram publicados como: INSTITUTO FE Y SECULARIDAD. **Fé cristã e transformação social na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 1977 (Versão original publicada em 1973, em Salamanca, pela Sigueme, com 428p.). Enrique Dussel considera que “teologicamente” é a “primeira reunião donde podem dialogar juntos os que participam deste movimento [TdL]”, cf. Enrique DUSSEL et al. *Liberación y cautiverio*. *Debates en torno al método de la teología en América Latina*. México: [s.n.], 1976, p. 56-7.

¹¹⁵ Na verificação da bibliografia latino-americana sobre a libertação encontram-se teólogos europeus radicados no Brasil, como José Comblin e Jaime Snoek. Sobre esse último teólogo, a Revista Concilium publica, em 1966, um artigo que merece destaque, pois é uma teologia produzida no Brasil e que se preocupa com o terceiro mundo e a revolução: “Terceiro Mundo, revolução e cristianismo”, cf. C. Jaime SNOEK. *Concilium*, Petrópolis, n. 1, p. 27-43, jan. 1966.

¹¹⁶ Dussel afirma que nesse encontro de “El Escorial” participaram “praticamente todos os teólogos da primeira geração da teologia da libertação – e ainda alguns da segunda geração, como Leonardo Boff, por exemplo – diante, de quase quatrocentos teólogos europeus [...]”, cf. Enrique DUSSEL. **Teologia da Libertação**, p. 78.

¹¹⁷ Cf. Enrique DUSSEL et al. *Liberación y cautiverio*, p. 58. Dussel cita ainda a participação de Leonardo no número 6 da revista Concilium de 1974 (junho). Para um estudo mais aprofundado dessas questões históricas da TdL, confira os trabalhos: Alfonso Garcia RÚBIO. **Teologia da libertação: política ou profetismo?** 2 ed. São Paulo: Loyola, 1983; João Batista LIBANIO. **Teologia da Libertação**. Roteiro didático para um estudo. São Paulo: Loyola, 1987; e Enrique DUSSEL. **Teologia da libertação**. Um panorama de seu desenvolvimento. Petrópolis: Vozes, 1999.

Depois dessas longas observações, pode-se agora passar à análise dos limites de sua cristologia sob a perspectiva do diálogo inter-religioso.

Na primeira fase do pensamento de Leonardo Boff – há duas até 1990/93 – encontram-se, pois, dois momentos já mencionados: uma teologia ainda fortemente marcada pela teologia européia e pela mediação filosófica heideggeriana, e outra sintonizada com a TdL (a partir de 1974). Em ambos, o tema da secularização se faz presente, representando um “certo” limite à percepção do fenômeno da religião e, por conseqüência, ao diálogo inter-religioso – questão que será abordada mais adiante, ao final deste tópico.

Ao apresentar as primazias que uma cristologia deve ter na América Latina, Leonardo destaca: o “elemento antropológico sobre o eclesiológico”, o “utópico sobre o factual”, o “crítico sobre o dogmático”, o “social sobre o pessoal”, e a já mencionada primazia da “ortopraxia sobre a ortodoxia”.¹¹⁸ Isto poderia expressar uma novidade teológica se houvesse uma indicação mais precisa sobre as mediações, a hermenêutica e a práxis¹¹⁹ – questões que só se tornam claras em 1975-1976. No entanto, as seguintes expressões demonstram esse discurso ainda genérico, mesmo se mostrando aberto ao relativizar a Igreja e abordando temas como a libertação, a humanização e as estruturas: o importante “não é tanto a Igreja, mas o homem a quem ela deve auxiliar, erguer e humanizar”; o trabalho de “construção de um mundo mais fraterno e hominizado [...]”; “Há males estruturais que transcendem às pessoas individuais.”; “arrancada global de libertação”; “o essencial não consistia em reduzir a mensagem de Cristo a categorias sistemáticas e compreensão intelectual, mas em criar novos hábitos de agir e de viver no mundo”.¹²⁰

A cristologia para Boff não representa uma “checagem” da fé. Leonardo afirma que ela é uma forma de “esclarecer a fé”, de apresentá-la “crítica, racional, científica (se possível)

¹¹⁸ Cf. Leonardo BOFF. **Jesus Cristo Libertador**, 1972, p. 56-60. Essa visão “libertadora” é reconhecida por Enrique Dussel e Rosino Gibellini, cf. Enrique DUSSEL. **Teologia da Libertação**, p. 86; Rosino GIBELLINI. **Teologia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998, p. 363.

¹¹⁹ A categoria práxis já foi utilizada algumas vezes neste trabalho. Considera-se oportuno e necessário apresentar alguma explicação sobre seu significado. Para aprofundamento sobre o conceito práxis, cf. K. KOSIK. **Dialética do concreto**. 2. Ed. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1976, p. 201-02; A. S. VASQUEZ. **Filosofia da práxis**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968, p. 373-404. É importante também o texto de Manfredo Araújo de OLIVEIRA. **Ética e práxis histórica**. São Paulo: Ática, 1995, p. 61-84. Manfredo afirma que “a experiência originária do homem sobre si mesmo é o experimentar-se como incumbência, como ‘obra’ a realizar-se na infinitude de suas relações pela mediação da urdidura histórica de seu agir. O homem é, neste sentido, especialíssimo, ‘práxis’, ou seja, efetivação, concretização, posição de algo que não é ainda, a conquista trabalhosa de uma identidade a partir de diferenças, o tornar-se do que ainda não é. Práxis é, assim, a forma de vida que busca conquistar a humanização plena do homem: é precisamente na práxis que o homem, através de obras históricas em todas as dimensões de seu ser, atinge a efetivação de seu ser, que se faz e se exprime através delas [...] como um dever-se”, p. 62. Outra importante referência é Henrique Cláudio de L. VAZ. **Escritos de Filosofia II**. São Paulo: Loyola, 1988, p. 85-102. Vaz diz que práxis, em sua “significação primordial, diz respeito, de um lado, ao ato do sujeito, ao seu realizar-se na ação e pela ação e, de outro, à perfeição ou excelência que o ato tem em si mesmo”, p. 86.

¹²⁰ Cf. Leonardo BOFF. **Jesus Cristo Libertador**, 1972, p. 57-60.

[...] para detectar a racionalidade e a lógica graciosa de Deus e poder assim amá-lo de forma mais intensa e humana”.¹²¹ Ele compreende que não é possível, em cristologia, falar “sobre” Jesus, ainda mais de forma “objetiva e imparcial” (não temos uma “instância superior”). Fazer cristologia, então, significa “falar *a partir de* Jesus, isto é, tocado por sua realidade vivida na fé e no amor”.¹²² A pergunta “quem é Jesus?” não pode ser respondida de forma acadêmica ou como definição dogmática decidida em concílios: “é seguindo a Jesus, tentando viver aquilo que ele viveu, pelo qual lutou, foi rejeitado, torturado e crucificado é que se começa a compreender seu verdadeiro e profundo Mistério.”¹²³ É claro que Leonardo faz teologia academicamente, mas sua intencionalidade é pensá-la a partir da experiência de fé, do seguimento de Jesus. Não há ainda a compreensão da práxis como na TdL, mas abrem-se trilhas importantes nessa direção.

Em relação ao diálogo inter-religioso, a cristologia de Leonardo revela fortes traços “cristocêntricos”. Logo no início de “**Jesus Cristo Libertador**”, Leonardo diz que “Cristologia não consiste noutra coisa que passar adiante aquilo que emergiu em Jesus. O que emergiu em Jesus foi a **imediatez do próprio Deus**”.¹²⁴ [grifo nosso]. Não se pode dizer, diante desta afirmação, que houvesse total fechamento ou a inexistência de aspectos de abertura na teologia de Leonardo Boff. Mas a perspectiva cristocêntrica está presente.

“**Jesus Cristo Libertador**” é, sem dúvida, um marco na produção teológica brasileira. E logo de início provoca fortes reações, evidentemente por seus aspectos de avanço e seu novo horizonte. Uma das mais ácidas críticas foi feita por Dom Vicente Scherer, Cardeal-Arcebispo de Porto Alegre, em 28 de agosto de 1972. Acusa Leonardo Boff de negar a essência da fé cristã: “Os novos doutrinadores já não aceitam a formulação da doutrina católica como foi canonizada e professada durante dois mil anos, segundo a definição dos Concílios de Éfeso e principalmente de Calcedônia em 451...” E o Cardeal continua dizendo que é colocada em “questão o ponto substancial da religião católica e cristã... Os princípios da nova teologia entre cujos arautos se coloca Frei Leonardo Boff [...] levam ao esvaziamento do cristianismo de seu caráter transcendente [...]”.¹²⁵

A resposta de Leonardo virá publicada na Revista **REB**, em setembro de 1972, com o artigo “Humano assim só pode ser Deus mesmo!” (o capítulo X do livro). Na realidade, ele

¹²¹ Cf. Leonardo BOFF. **Jesus Cristo Libertador**, 1972, p. 196.

¹²² Cf. Leonardo BOFF. **Jesus Cristo Libertador**, 1972, p. 197.

¹²³ Cf. Leonardo BOFF. As imagens de Cristo presentes no cristianismo liberal no Brasil, p. 17.

¹²⁴ Cf. Leonardo BOFF. **Jesus Cristo Libertador**, 1972, p. 26.

¹²⁵ Cf. Dom Vicente CARDEAL SCHERER. Cardeal critica livro de Padre Franciscano. **Correio do Povo**, Porto Alegre, 29 de ago. 1972, [s.p.]. Apud Leonardo BOFF. **Jesus Cristo, Verdadeiro Deus e Verdadeiro Homem**. **REB**, Petrópolis, v. 32, n. 127, p. 515, set. 1972.

re-publica esse capítulo que saiu em Grande Sinal em setembro de 1971 (o livro foi lançado em julho de 1972). Na introdução do artigo-resposta ao Cardeal, Leonardo diz que não nega a divindade de Cristo, nem a autoridade dos concílios cristológicos. Afirma que busca “dentro do horizonte de compreensão do que significa para nós hoje homem-pessoa, reler a mensagem de Calcedônia, a fim de conquistar para a nossa linguagem o sentido profundo e verdadeiro da fórmula conciliar que afirma que em Jesus subsiste simultaneamente o *verus homo* e *verus Deus*”.¹²⁶

É curioso e digno de registro observar uma reação completamente oposta à de Dom Vicente Scherer, partindo de um padre que depois seria o bispo que presidiria a Comissão para a Doutrina da Fé da Arquidiocese do Rio de Janeiro, responsável pelo processo sobre o livro “**Igreja, Carisma e Poder**”, Dom Karl Josef Romer. Em sua apreciação, encontram-se muitas expressões elogiosas como: “clareza de linguagem”; “autêntico desafio à teologia tradicional”; “rico material bíblico”, “amável espiritualidade”; realiza “sua intenção de fornecer ‘um pouco de luz para entender a profundidade divina e humana de Jesus’”; “reflete uma teologia responsável, comprometida com a fonte, orientada na Tradição autêntica, questionada e questionante a respeito do homem moderno”; “O livro merece ampla divulgação”; “Agradecemos ao autor esta teologia que é um vivo testemunho de fé [...]”.¹²⁷ As observações críticas são positivas e apresentadas a título de complementação e correção de imprecisões, justificadas ainda com o argumento de que ninguém pode dominar toda a teologia.

Sem dúvida, tornou-se clássica na Cristologia a frase de Leonardo Boff, que dá título ao capítulo acima mencionado: “humano assim só pode ser Deus mesmo”.¹²⁸ Seu livro é um grande trabalho de discussão dos concílios cristológicos e de interpretação para a linguagem de nosso tempo. Especialmente a partir desta publicação, Leonardo afirma que seus livros

¹²⁶ Cf. Leonardo BOFF. Jesus Cristo, Verdadeiro Deus e Verdadeiro Homem. **REB**, Petrópolis, v. 32, n. 127, p. 516, set. 1972.

¹²⁷ Cf. Karl Josef ROMER. Apreciações. Jesus Cristo Libertador. **REB**, Petrópolis, v. 32, n. 126, p. 490-3, jun. 1972.

¹²⁸ Genial expressão que, possivelmente, se inspira na clássica poesia de Fernando Pessoa, sob o pseudônimo de Alberto Caieiro: “O guardador de rebanhos”. A poesia diz “E a criança tão humana que é divina”, cf. Fernando PESSOA. **Obra poética**. Rio de Janeiro: Cia. José Aguilar Editora, 1972, pág. 209; ou Fernando PESSOA. **O Eu profundo e outros eus**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980, p. 144. Essa expressão aparece pela primeira vez em Boff, num artigo de 1970: Cristianismo: fator de uma humanismo secular planetário. **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 64, n. 6, p. 468, ago. 1970. É possível também que a sua primeira inspiração teológica para essa expressão seja a referência que aparece nesse artigo, autor que não é citado no livro “**Jesus Cristo Libertador**”: STAUFFER, E. *Jesus war ganz anders*. Hamburg: Wittig, 1967, p. 8-10.

passam a ser constantemente “acompanhados” pela Cúria Romana,¹²⁹ – sinal de que sua teologia começava a incomodar.

Mas, apesar de toda a riqueza exegética e teológica do livro – que não é objeto de estudo aqui neste trabalho –, o que se quer destacar é a centralidade de sua interpretação sobre Jesus Cristo, que produz também em muitos momentos, como força de sua fé e compromisso, uma visão “cristianismocêntrica”, e daí também um eclesiocentrismo.

Em diversos de seus textos cristológicos percebe-se a seguinte visão: “Com Jesus Cristo se deu um salto qualitativo dentro da história da salvação: **pela primeira vez** pro-posta divina e res-posta humana, palavra e realidade, promessa e realização chegaram a uma **perfeita** adequação. Nele se deu pois **de forma absoluta e escatológica a salvação.**”¹³⁰ [grifo nosso].

Também se encontram afirmações como: “Na vida do Menino a fé celebra a manifestação da **própria** Vida e da comunicação do **próprio** Mistério.”¹³¹; ou ainda: “Em Jesus Cristo se deu o encontro do **máximo** extravasamento de Deus e da **máxima** acolhida da parte da criação: ele é Deus e Homem na sua total presença e imediatez.”¹³² E também a seguinte afirmação: “O Cristianismo **dá um passo além das religiões** e anuncia que o sentido (Logos) não ficou di-fuso e pro-fuso nas coisas, apregoa que o **absoluto Futuro**, Deus, se aproximou de nossa existência e morou na carne humana, quente e mortal, e se chamou Jesus Cristo.”¹³³ [grifos nossos]. Nota-se, nesta rápida seleção de textos, evidentemente com toda limitação hermenêutica que isto significa, que há o uso freqüente de expressões superlativas, indicando o “centrismo” de sua cristologia. Tomando a linguagem como um critério de avaliação da “limitação”, evidencia-se, portanto, o cristocentrismo de Leonardo Boff.

Apesar de todo avanço e ousadia do livro “**Jesus Cristo Libertador**”, na perspectiva do diálogo inter-religioso, a cristologia de Boff não deixa de ser “cristocêntrica”. E a razão mais profunda disto é sua concepção de Jesus Cristo. A encarnação e a ressurreição trazem uma mudança qualitativa;¹³⁴ na realidade, o evento Cristo provoca uma mudança

¹²⁹ Cf. Leonardo BOFF. *Grandes Entrevistas* 1ª Edição: Leonardo Boff.

ontológica. E o fundamento teológico desta visão está na cristologia cósmica, que será também analisada mais adiante, noutra tópic, destacando lá seu aspecto de abertura. Na perspectiva de sua limitação ao diálogo, percebe-se que a mudança na própria natureza trazida pela encarnação e pela ressurreição, com Jesus Cristo, introduz uma difícil questão para as demais religiões. Aqui há uma normatividade, uma unicidade e uma constitutividade que não podem ser ultrapassadas e nem igualadas: “Jesus Cristo crido e pregado nos evangelhos e na Igreja representa o ponto Ômega de convergência de todas as linhas ascendentes da evolução. Por ele se deu a irrupção de toda a realidade para dentro do mistério de Deus tudo em todas as coisas”[sic]. E Leonardo continua:

A encarnação de Deus não significa somente que um homem, Jesus de Nazaré, tenha sido assumido. Significa também que toda a matéria em evolução foi tangida, porque Jesus de Nazaré não é uma mônada perdida dentro do mundo mas é parte vital e resultado de todo um processo de milhões e milhões de anos de evolução ascendente. Assim Jesus Cristo pode ser considerado como o melhor presente que a criação ofereceu a Deus e ao mesmo tempo o maior presente de Deus aos homens: nele os caminhos do mundo se entrocam com os de Deus e se atinge uma culminância irreversível e a consecução da própria meta para a qual tendem todas as forças da evolução.¹³⁵

Encontra-se esse significado também nestes outros exemplos: “A encarnação é a **plenitude** da manifestação de Deus e a **plenitude** da manifestação do homem.”¹³⁶. Ou ainda nesta outra citação: “Todas as religiões e ideologias sabem destas perguntas [sobre a paz, a salvação, a reconciliação de tudo e todos] e dão a seu modo **uma resposta**. [...]. Eis porém que surge um homem em Nazaré. [...] mais tarde se revelando como sendo **o próprio Deus** em condição humana [...]”,¹³⁷ [grifos nossos].

Filho de Deus, pode esgotar o mistério divino.”, cf. Jacques DUPUIS. **Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso**, p. 346. Paul Tillich também tem uma posição próxima de Dupuis. Ele diz, de modo análogo, que essa “limitação existencial não limita qualitativamente seu sentido, mas deixa abertas outras formas de automanifestações divinas antes e depois de nossa continuidade histórica”, cf. Paul TILLICH. **Teologia sistemática**. 2 ed. São Paulo: Paulinas/Sinodal, 1984, p. 321-2. Cf. tb. Faustino TEIXEIRA. **Teologia das religiões**, p. 82-4, especialmente a nota 162. Essa discussão também foi feita por Gutiérrez. Ele diz que o debate sobre a “salvação dos infiéis” transformou o problema numa questão quantitativa, o problema do número de salvos. A discussão era tratada a partir da reflexão sobre a “universalidade da salvação” e sobre a “mediação salvífica da Igreja visível”. Mas o aprofundamento sobre a teologia da “universalidade da salvação” trouxe a consciência de que se pode “alcançá-la além das fronteiras visíveis da Igreja [...] se salva o homem que se abre a Deus e aos demais, inclusive sem ter clara consciência dele [...]. Um aspecto qualitativo e intensivo aparece em lugar do quantitativo e extensivo.” Cf. Gustavo GUTIÉRREZ. **Teología de la liberación**, p. 184-6.

¹³⁵ Cf. Leonardo BOFF. **Jesus Cristo Libertador**, 1972, p. 34-5.

¹³⁶ Cf. Leonardo BOFF. **Jesus Cristo Libertador**, 1972, p. 210.

¹³⁷ Cf. Leonardo BOFF. **Jesus Cristo Libertador**, 1972, p. 64.

Percebe-se, portanto, a cristologia cristocêntrica através da comparação inter-religiosa acima: as outras religiões “dão a seu modo uma resposta”, o cristianismo, porém, **vai além**: em Jesus não há só uma resposta, mas o próprio Deus se revelando “em condição humana”.

Se a análise se concentrar apenas na Cristologia da Libertação de Leonardo Boff, sistematizada em 1977, no artigo “Jesus Cristo Libertador: uma visão Cristológica a partir da periferia”¹³⁸ (que se tornará o capítulo I da nova edição de “**Jesus Cristo Libertador**”, em 1986), ou seja, na fase em que Leonardo já produz na perspectiva da TdL, não se avança muito na perspectiva do diálogo inter-religioso.

Mas é importante apresentar breve síntese e uma análise dessa sistematização da Cristologia da Libertação (2ª fase de sua teologia), especialmente, porque o objetivo da tese é verificar a articulação entre a TdL e a TdPR na teologia de Leonardo Boff.

Observa-se que essa Cristologia da Libertação é contextualizada: “Venerar e anunciar Jesus Cristo Libertador implica pensar e viver a fé cristológica a partir de um contexto sócio-histórico de dominação e opressão. Trata-se, pois, de uma fé que visa captar a relevância de temas que implicam uma transformação estrutural [...]”¹³⁹

Essa relevância – “relação de importância que um tema teológico mantém com uma determinada conjuntura histórica em vista de sua explicação/compreensão, ou de sua manutenção ou mesmo de sua transformação”¹⁴⁰ – já revela o valor da resposta teológica encarnada em dada realidade, a tradução do *kerigma* e sua inserção na vida da comunidade, diante da urgência necessária e querida. Mas também mostra seu limite, pois destaca certos aspectos, deixando de apontar para outros também significativos. É o problema da opção, da escolha: privilegia-se e abre-se mão de algo. Nesse aspecto, pode-se ler sua cristologia de forma a apontar os limites que dificultavam maior abertura à perspectiva dialogal e pluralista.

É no contexto da dominação, opressão e dependência que surge “**Jesus Cristo Libertador**”, “exasperando seu correlato oposto – a libertação [...]”,¹⁴¹ assim como surge toda sua reflexão teológica com essa consciência, a partir de 1974.

¹³⁸ Cf. Leonardo BOFF. Jesus Cristo Libertador: uma visão cristológica a partir da periferia. **REB**, Petrópolis, v, 37, n. 147, p. 501-24, set. 1977. Este artigo, como foi mencionado anteriormente em nota, se tornou o capítulo II do livro: BOFF, Leonardo. **A fé na periferia do mundo**. Petrópolis: Vozes, 1978, p. 14-39. Também será o I capítulo da edição nova de 1986, de **Jesus Cristo Libertador**, com a mudança no subtítulo em ambos: “o centro da fé na periferia do mundo”. Para as referências sobre a “Cristologia da libertação” será utilizada a primeira publicação: Leonardo BOFF. Jesus Cristo Libertador: uma visão cristológica a partir da periferia. **REB**, Petrópolis, v, 37, n. 147, p. 501-24, set. 1977.

¹³⁹ Cf. Leonardo BOFF. Jesus Cristo Libertador: uma visão cristológica a partir da periferia, p. 501.

¹⁴⁰ Idem.

¹⁴¹ Ibidem, p. 502.

Leonardo faz a distinção entre a perspectiva epistemológica e a sociológica (sociologia do conhecimento) na abordagem da cristologia. Do ponto de vista epistemológico, não haveria distinção entre cristologias: dos oprimidos, dos opressores, européia, africana. É o contexto sociológico que impõe o acento “libertador”. E podem surgir duas cristologias tendo como eixo “Jesus Cristo Libertador”: a primeira, a partir da “sensibilidade”, do “vivenciado”, nascida da “indignação ética”: a “articulação sacramental”. A segunda, da “análise”, originada da “racionalidade social”, como “articulação socioanalítica”.¹⁴²

A articulação sacramental é importante, mas tem o limite de não partir de um enfoque social, “tem pouca vigência política”. Pode levar as pessoas a terem uma concepção cristológica aberta, teologicamente revolucionária, mas com práticas conservadoras¹⁴³.

A cristologia articulada “sócio-analiticamente” não deixa de se indignar, mas transforma essa indignação, procurando identificar os “mecanismos” que geram a miséria e a opressão, articulando uma práxis libertadora.

As mediações teóricas que oferecem fundamento à cristologia da libertação para Boff são: a mediação sócio-analítica e a mediação hermenêutica. Enquanto a primeira responde pela realidade, a segunda interpreta essa realidade à luz da Palavra da revelação, dando-lhe o caráter tipicamente teológico. O problema maior nasce da leitura da realidade. Ali se fazem as escolhas, toma-se partido: a leitura das classes dominantes ou a das classes dominadas.¹⁴⁴ A cristologia da libertação faz a opção pela “tendência dialética na análise da sociedade e pelo projeto revolucionário dos dominados”.¹⁴⁵

Outra distinção significativa aborda uma escolha que a Cristologia da Libertação faz: privilegia-se o “Jesus histórico” em relação ao “Cristo da fé”. Pode-se caracterizar essa cristologia como “cristologia de baixo”.

Um pressuposto também muito importante para a cristologia de Boff, que era a tônica de sua primeira fase (até 1973), é a antropologia. É com base numa “antropologia transcendental”, que se fundamenta numa concepção cósmica, que ele elabora sua cristologia inicial. Há uma articulação entre cristologia e antropologia:

Existe no homem-ser um homem latente que quer se revelar em sua plenitude total: o *homo revelatus*. Os cristãos vimos em Jesus o *homo revelatus* para quem o futuro todo se transformou em presente e se realizou nele a escatologia. Ele é o

¹⁴² Cf. Leonardo BOFF. Jesus Cristo Libertador: uma visão cristológica a partir da periferia, p. 505.

¹⁴³ Ibidem, p. 507.

¹⁴⁴ Ibidem, p. 508.

¹⁴⁵ Ibidem, p. 509.

novo Adão e a nova humanidade. A ressurreição é a resposta ao princípio-esperança do homem. Ela realiza a utopia de total realização do homem da qual sonhava o Apocalipse [...] ¹⁴⁶

A construção cristológica de Leonardo Boff parte do seguinte raciocínio: o ser humano pode receber Deus ou Deus pode se encarnar no ser humano, porque a natureza humana está dimensionada para o Absoluto (influência de Rahner). Como nó de relações, que aponta para todas as direções (a natureza, o outro e o Sentido-Deus-amor), o ser humano é um ser “constitutivamente” insatisfeito, que busca sempre ir além, transcender, superar-se. Ele não aceita a realidade como os animais, ele não se adapta, ao contrário, ele faz a realidade se adaptar ao seu desejo, para bem ou para o mal. Se ele não tem o corpo coberto de pêlos para ampará-lo do frio, o ser humano cria as roupas. Se não pode voar, pois não possui asas como os pássaros, ele constrói o avião. Ele sempre prefere o possível ao real.¹⁴⁷ Por isso se fez humano, transcendendo sua origem animal.¹⁴⁸ E é através do amor que ele consegue realizar parte desse seu anseio inesgotável. Mas esse amor também quer transcendência, não pode se esgotar nas realidades humanas e nem naturais, pois são finitas, perecíveis, mortais. Desta forma, o amor é porta de entrada, no ser humano, para Deus. No homem Jesus – o *homo revelatus* –, através de uma vida de amor, houve tal abertura ao transcendente que ele se identificou com o próprio Deus e Deus assume a humanidade e nele se encarna.¹⁴⁹

Esse anseio inesgotável, essa insatisfação “genética” do ser humano pôde encontrar uma resposta e se expressar teologicamente em Jesus Cristo, pois ele significa a “libertação”, ou, dito teologicamente de forma mais clássica, a “salvação”.¹⁵⁰

Quando se fala, então, na salvação-libertação que Jesus Cristo oferece, uma categoria fundamental surge na cristologia boffiana: o Reino de Deus. É um conceito importantíssimo em sua teologia e também na TdL.

Antes da “Cristologia da Libertação”, e confirmando as discussões iniciais sobre o livro “**Jesus Cristo Libertador**”, Leonardo afirma que Reino de Deus “não é libertação deste

¹⁴⁶ Cf. Leonardo BOFF. **A ressurreição de Cristo**, p. 102.

¹⁴⁷ Cf. Rubem ALVES. **O enigma da religião**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 19. Alves se utiliza de uma frase de Ernest Bloch para afirmar: “O que é não pode ser verdade”, p. 19.

¹⁴⁸ Cf. Leonardo BOFF. Constantes antropológicas e revelação. **REB**, Petrópolis, v. 32, n. 125, p. 27-8, mar. 1972.

¹⁴⁹ Cf. Leonardo BOFF. **A ressurreição de Cristo**, p. 81-84. Cf. também Leonardo BOFF. **Jesus Cristo Libertador**, 1972, p. 251-6.

¹⁵⁰ Anteriormente, já se discutiu em nota o conceito “libertação” e “salvação”. No livro **Jesus Cristo Libertador**, Leonardo Boff compreende da libertação a partir da visão da única e universal “história da salvação”: uma “história da salvação tão vasta como o mundo. [...] e a superação de toda a alienação significa salvação e realização plena do sentido do homem e do mundo.”, cf. p. 54-5. Maior aprofundamento sobre essa questão em Boff será feito no tópico 1.1.3, abordando sua antropologia.

ou daquele mal, da opressão política dos romanos, das dificuldades econômicas do povo ou só do pecado. Reino de Deus não pode ser privatizado: ele abarca tudo, mundo homem e sociedade [...]”.¹⁵¹ Boff afirma ainda que o Reino “significa a realização de uma utopia do coração humano de total libertação da realidade humana e cósmica [...] uma revolução total, global e estrutural da velha ordem, levada a efeito por Deus e somente por Deus”.¹⁵²

Na “Cristologia da libertação” começa a aparecer uma mudança que amplia o conceito de Reino de Deus, destacando sua inserção histórica. Ele é a utopia da “absoluta libertação” e sua antecipação histórica: “a realização da utopia de uma libertação global, estrutural e escatológica”.¹⁵³

Nessa categoria “Reino de Deus” existe também uma tensão importante, uma dualidade entre o “já” e “ainda não”. O Reino de Deus começa nas “concretizações históricas”, mas “nenhuma libertação intra-histórica define o quadro final do mundo e realiza a utopia. A libertação total, gerada pela liberdade plena, constitui a essência do Reino e é o bem escatológico de Deus.”¹⁵⁴

Na perspectiva cristológica de Boff, Reino é um conceito fundamental, porque é o sentido da pregação e da vida de Jesus, pois ele não pregou a si mesmo, mas o Reino de Deus: “Cristo se entende com o Libertador porque prega, presencializa e já está inaugurando o Reino de Deus [...] a revolução e transfiguração total, global e estrutural desta realidade, do homem e do cosmos.”¹⁵⁵

Ao se analisar, portanto, essa Cristologia da Libertação aqui sinteticamente apresentada, consoante o contexto latino-americano e a perspectiva libertadora, mas fundamentalmente marcada pela formação franciscana de Boff, percebe-se uma opção fundamental: é uma cristologia ascendente, também chamada de “cristologia de baixo”. Ela parte da humanidade de Jesus, da cristologia dos evangelhos sinóticos e caminha, criticamente, pela tradição de Antioquia e a escotista (Duns Scoto † 1308), sem deixar de trabalhar as cartas paulinas (especialmente Efésios e Colossenses), o evangelho de João (a encarnação do Verbo) e a análise dos concílios cristológicos, especialmente de Calcedônia (451 dC).¹⁵⁶

¹⁵¹ Cf. Leonardo BOFF. **Jesus Cristo Libertador**, 1972, p. 68.

¹⁵² Ibidem, p. 76.

¹⁵³ Cf. Leonardo BOFF. **Jesus Cristo Libertador: uma visão cristológica a partir da periferia**, p. 513.

¹⁵⁴ Ibidem, p. 514.

¹⁵⁵ Cf. Leonardo BOFF. **Jesus Cristo Libertador**, 1972, p. 66. Leonardo afirma diretamente que “Cristo não começou pregando-se a si mesmo, mas o Reino de Deus”, p. 64. Segundo Orígenes, *Jesus é autobasileia tou Theou* (cf. Leonardo BOFF. **Jesus Cristo Libertador: uma visão cristológica a partir da periferia**, p. 520.

¹⁵⁶ Cf. Leonardo BOFF. **Paixão de Cristo, paixão do mundo**, p. 7 e 8. Cf. também os capítulos VIII, IX, X e XI de Leonardo BOFF. **Jesus Cristo Libertador**, 1972, p. 153-244.

A chave de leitura fundamental da Cristologia da Libertação de Leonardo Boff é a “libertação”. É uma opção teológica, para toda a Igreja, mas que responde, especialmente, à encarnação da fé em Jesus Cristo na América Latina. Sua prioridade teológica era a urgência de criar as condições efetivas de libertação de toda condição que produz miséria e empobrecimento: “O interesse principal da teologia da libertação é criar uma ação da Igreja que ajude, *efetivamente*, os pobres. Tudo deve convergir para a prática (amor).”¹⁵⁷

Mas essa “Cristologia da libertação” não avança como poderia na perspectiva do diálogo inter-religioso. A razão disto é que o diálogo não é tema, preocupação e nem prioridade da TdL. Ele aparece, tanto que é possível a análise da “abertura” na teologia de Boff, mas não como questão central. Os temas da libertação e do Reino de Deus poderiam até ser considerados fontes de abertura, têm esse potencial, mas não foram focalizados nessa perspectiva em razão da relevância da transformação estrutural diante da opressão e dominação. Os demais aspectos destacados – o contexto, a perspectiva epistemológica e sociológica, a articulação sacramental e socioanalítica, a mediação hermenêutica, a opção pelo projeto revolucionário dos dominados, fruto da mediação socioanalítica, e também a “cristologia de baixo” – não oferecem elementos dialogais efetivos. Guardam apenas certa “potencialidade” (libertação, Reino de Deus).

Se o contexto não dita as regras da teologia, nem a teologia pode ser “camaleônica”, como já se afirmou, por outro lado, não se faz teologia sem um contexto, sem responder aos sinais dos tempos. A TdL e a teologia de Leonardo Boff querem responder à questão: como ser cristão, como seguir Jesus, como acolher a experiência de Deus na realidade em que se vive? O primeiro momento é espiritual, seu fundamento está numa “mística: o encontro com o Senhor no pobre [...]”.¹⁵⁸ Nesse contexto se construiu uma cristologia em que o diálogo não era prioridade ou não tinha a relevância que tem hoje.

Evidentemente, os textos que anteriormente foram indicados como expressão do cristocentrismo são teses fundamentais do cristianismo e se caracterizam com a distinção, a identidade e a novidade que este oferece como resposta religiosa às grandes questões. Nota-se que tais afirmações teológicas de Leonardo Boff, além de expressarem a fé da Igreja e do autor, não foram produzidas com a intencionalidade e nem no contexto do diálogo inter-religioso atual, na sensibilidade que se tem hoje à questão do pluralismo. Elas estão situadas no contexto de certa consciência teológica, sem dúvida aberta, mas ainda limitada. A inteligência da fé – a teologia – deve oferecer sua interpretação no tempo certo, ser *kairós*,

¹⁵⁷ Cf. Leonardo BOFF. **Da libertação**, p. 13-4.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 11.

dialogar com o tempo e a cultura. Mas a questão que percorreu esse tópico foi: a compreensão cristológica de Leonardo favorecia ou limitava o diálogo inter-religioso de seu tempo? A resposta é bem clara: ela é aberta para o contexto, ao destacar a libertação e relativizar a perspectiva estritamente religiosa, mas ainda é limitada e até revela-se “cristocêntrica” e, em certa medida, “cristianismocêntrica”.

Pode-se comparar essa produção teológica de Boff com outras produções do contexto teológico pós-conciliar. Segundo Teixeira, a abertura ao diálogo inter-religioso em Karl Rahner apresenta “sinais” indicativos de uma reflexão, que hoje é muito significativa, apontando para o pluralismo de princípio.¹⁵⁹ Ele parte da realidade pluralista, como um dado, um fato – “pluralismo de fato” – e como desafio ao cristianismo, especialmente a um catolicismo ainda necessitado de um *aggiornamento*, e provoca-o a tomar esse pluralismo a sério, como princípio. Ele não chega a tanto, mas dá os primeiros passos, superando a “teologia do acabamento” (Daniélou, von Balthasar e de Lubac).¹⁶⁰ Portanto, o contexto teológico da década de 60 já iniciava uma caminhada importante da teologia do pluralismo religioso. Mas é uma resposta ao contexto europeu, aos desafios daquela cultura.

Leonardo assume toda essa abertura na sua tese de doutorado. Trabalha intensamente a questão da Igreja como “sacramento universal de salvação”, de que não há duas histórias, mas uma única história da salvação e da perdição.¹⁶¹ Assume a perspectiva da tese de Rahner, dos cristãos anônimos, e especialmente a de Schlette – da Igreja como caminho “extraordinário” de salvação,¹⁶² posição bastante ousada e aberta. Essa última tese, inclusive, foi questionada pelo magistério de Paulo VI, com a posição de que as religiões são “caminhos extratorinários” e o cristianismo é o caminho “ordinário”.¹⁶³ Mas tudo isto não oferece elementos suficientes para afirmar que sua posição deixou de ser cristocêntrica. É um inclusivismo mais aberto que a posição da “teologia do acabamento”. Ganha ainda uma “relativa” abertura ao propugnar a questão da libertação que aproxima todos os que se engajam nessa luta, mas acaba relativizando a questão estritamente religiosa, da religião:

¹⁵⁹ Cf. Faustino TEIXEIRA. Karl Rahner e as religiões, p. 250, nota n. 29.

¹⁶⁰ Cf. Faustino TEIXEIRA. *Teologia de las religiones*, p. 44-47.

¹⁶¹ Cf. Leonardo Boff. **Do lugar do pobre**, p. 90

¹⁶² Cf. Heinz Robert SCHLETTE. **As religiões como tema da teologia**, p. 53-95. Essa tese sobre “os caminhos de salvação” se fundamenta numa concepção de história da salvação compreendida como “história da salvação universal” (das religiões, a aliança de Deus com a humanidade sinalizada para Noé), e “história da salvação especial”, de Israel e da Igreja.

¹⁶³ Cf. PAULO VI. *Evangelii Nuntiandi*. 13 ed. São Paulo: Paulinas, 1976. Neste documento, o n° 80 diz que a “salvação, Deus pode realizá-la em quem ele quer por vias extraordinárias que somente ele conhece. E, entretanto, se o seu filho veio foi precisamente para nos revelar, por sua palavra e por sua vida, os caminhos ordinários da salvação.” (Cf. p. 112). Veja também *Redemptoris missio* n. 55, de João Paulo II: “a Igreja é o caminho normal de salvação”. A nota do n. 55, referindo-se a *Ag Gentes* n.7 não corresponde à interpretação correta, nem na letra, nem no espírito.

“Esta visão [‘a salvação está em curso na história e encontra nas libertações concretas sua presença’] propicia ao cristão articular-se com outros homens que, não sendo cristãos, possuem entretanto a mesma intencionalidade e buscam a mesma libertação. Vêm neles também agentes do Reino e neles descobrem a presença atuante de Deus.”¹⁶⁴ É a tese dos cristãos anônimos, assumida pela TdL e por Leonardo Boff. Mas aparecem afirmações como “As religiões do mundo outrora e hoje, **apesar de elementos questionáveis** e até, sob o **ponto de vista cristão, condenáveis**, representam em si a resposta e a re-ação religiosa dos homens frente à pro-posta de Deus.”¹⁶⁵ [grifos nossos]. A abertura convive com o limite, com o cristocentrismo (“sob o ponto de vista cristão, condenáveis”), mesmo reconhecendo a positividade da religiões. O cristocentrismo acaba gerando um eclesiocentrismo. O texto mais significativo disto é o seguinte:

A Igreja Católica Apostólica Romana (a) (com) 7, 11, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100

criação e Criador, chega a uma unidade e assim se alcança a meta final da história criacional.”¹⁶⁷

Nesse momento da investigação e neste tópico, pode-se concluir que há um limite cristocêntrico da cristologia de Leonardo Boff em relação ao diálogo inter-religioso. Ela é uma posição teológica inclusivista, mais aberta que a postulação do “acabamento”. Mas situa-se dentro dos marcos do cristocentrismo. Quando for abordada a “mudança de paradigma”, a própria avaliação do autor indicará que ele tem consciência dessa limitação.

As escolhas da Cristologia da libertação – a relevância libertadora, a sociológica, a articulação sacramental e socioanalítica, o “partido” das classes dominadas, bem como a opção pela análise dialética e ainda o fato de ser uma cristologia “de baixo”, enfim, as opções desta cristologia – não representam por si mesmas um limite. Muito mais significativa é a tradicional compreensão da centralidade, da normatividade e da constitutividade de Jesus Cristo, que transparece numa visão global de sua cristologia, mesmo sob a relevância libertadora. O fundamento de tudo isto é ontológico, está numa cristologia cósmica, por mais paradoxal que isto pode ser, quando se defenderá adiante que esta cristologia cósmica pode representar “abertura”. Volta-se aqui à questão levantada, do problema hermenêutico de se analisar partes de um pensamento, as continuidades e discontinuidades, os ângulos do olhar sobre a produção de um autor.

Concluindo este tópico, é importante fazer referência à uma questão que foi indicada anteriormente: a secularização como concepção limitadora da perspectiva do diálogo inter-religioso. Esta atinge não só a cristologia, mas a Teologia da Libertação como um todo e em Leonardo Boff, é um tema muito trabalhado. Revela o contexto europeu de sua formação teológica, o ambiente e o sentido do Concílio Vaticano II, e também a possível influência inicial do antigo mestre Kloppenburg (o livro “**O Cristão Secularizado**”).¹⁶⁸ Muitos de seus artigos e livros iniciais desenvolvem essa temática, de forma criativa e aberta, destacando equilibradamente a autonomia do ser humano e do mundo, a vida religiosa, o Cristianismo e seu desafio de propor um novo humanismo no mundo secular, como, por exemplo, “Oração no mundo secular” (1970), “O Cristianismo: fator de um humanismo secular planetário” (1970), “**Vida religiosa e secularização**” (1971) e “A Mensagem da Bíblia Hoje, na Língua

¹⁶⁷ Cf. Leonardo BOFF. **Jesus Cristo Libertador**, 1972, p. 277.

¹⁶⁸ Frei Boaventura Kloppenburg publica, em 1972, o livro “O Cristão Secularizado: o humanismo do Vaticano II”. Leonardo Boff fará a resenha do livro: Leonardo BOFF. O Cristão Secularizado. **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 54, n. 8, p. 651-2, out. 1970. Cf. Boaventura KLOPPENBURG. **O Cristão Secularizado: o humanismo do Vaticano II**. Petrópolis: Vozes, 1972.

Secular” (1972).¹⁶⁹ Aplicada à Teologia da Libertação, a secularização produz também certa “desconfiança” da religião, pelo menos quando a visão “socioanalítica”, marcada por uma certa leitura do marxismo, mostra a ambivalência da religião.

Em artigo sobre a evangelização, em 1972, Leonardo revela em parte essa leitura. Ele diz que “a inflação da dimensão religiosa em nosso povo, tornando a vida e o mundo de caráter mágico, pode e deve ser compensada com uma equilibrada secularização”.¹⁷⁰ Ele assume a teologia da secularização na perspectiva de ir além dela: “A teologia da secularização é algo que se deve incorporar e **ultrapassar** na direção de um pensamento ainda mais concreto sobre o outro mundo, **aquele das grandes maiorias pobres e oprimidas**.”¹⁷¹ [grifos nossos]. E Leonardo continua dizendo que “Quedar-se aquém da secularização é ater-se ainda a uma visão eclesiocêntrica, como se a realidade teológica fosse posse exclusiva da comunidade que possui a consciência dela, vale dizer, a comunidade de fé. É incapacitar-se de ver a ação do Espírito e da graça para além de nossos estreitos limites eclesiais”.¹⁷²

Percebe-se que a atitude teológica de Leonardo nesse texto, em muitos aspectos, é aberta, mas não inclui explicitamente a questão do diálogo inter-religioso. O acento libertador como que ofusca a questão dialógica, especialmente a inter-religiosa, apesar de sua presença potencial. No tópico 1.3 será possível completar essa discussão, ampliando-a com a análise sobre a TdL e os limites dessa teologia em relação ao diálogo inter-religioso.

1.1.2 Na eclesiologia: a visão eclesiocentrada

O tema da eclesiologia guarda grande relação com a cristologia. Nesse sentido, pode-se afirmar que também é uma “eclesiologia de baixo”, que parte da realidade do povo¹⁷³. Mas Leonardo, analisando criticamente essa relação com a cristologia, constata historicamente, em 1973, que há “uma evidência indiscutível na teologia da Igreja latina de que toda a concepção e descrição da Igreja se deva orientar pela Cristologia”.¹⁷⁴ E cristocentrismo pode levar ao

¹⁶⁹ Cf. Leonardo BOFF et al. **Oração no mundo secular: desafio e chance**. 3 ed. (1 ed. 1971) Petrópolis : Vozes, 1975, p.13-53; Leonardo BOFF O Cristianismo: fator de um humanismo secular planetário. **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 64, n. 6, p. 461-8, ago. 1970; Leonardo BOFF. Vida religiosa e secularização. **REB**, Petrópolis, v. 31, n. 123, p. 561-80, set. 1971; e Leonardo BOFF. A Mensagem da Bíblia Hoje, na Língua Secular. **REB**, Petrópolis, v. 32, n. 128, p. 842-854, dez. 1972.

¹⁷⁰ Cf. Leonardo BOFF. Evangelização e promoção humana. **Atualização**, Belo Horizonte, v. 25/26, p. 73, jan./fev. 1972.

¹⁷¹ Cf. Leonardo BOFF. Dez anos de teologia na CRB. **Convergência**, São Paulo, v. 17, n. 151, p. 163, 1982.

¹⁷² Cf. Leonardo BOFF. Dez anos de teologia na CRB, p. 163.

¹⁷³ Cf. Rudolf von SINNER. Leonardo Boff – um católico protestante. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 46, n. 1, p. 157, 2006.

¹⁷⁴ Cf. Leonardo BOFF. Igreja Sacramento do Espírito Santo. In: Almir Ribeiro GUIMARÃES (Org.). **O Espírito Santo**. Pessoa, presença, atuação. Petrópolis: Vozes, 1973, p. 108.

eclesiocentrismo. Acentuar a dimensão “encarnatória”, sárquica de Jesus, descuidando da dimensão pneumatológica, é um reducionismo teológico, leva a “super-valorizar” a Igreja, podendo criar uma concepção eclesiocêntrica.

O objetivo desta seção será apontar, em diversos textos eclesiológicos de Leonardo Boff, aspectos que indicam limites ao diálogo inter-religioso. Mesmo assim, Leonardo não deixa de ser crítico quanto à Igreja, de ter uma posição ousada e evangelicamente aberta. Ele diz que a Igreja “reproduziu aqui modelos e estruturas importadas da Europa”.¹⁷⁵ Afirma que faltou criatividade e exercício de liberdade para transformar as estruturas¹⁷⁶.

Sobre essa tendência reprodutiva, já se fez referência anteriormente. Mas é necessário voltar a ela em razão das suas implicações. A quase totalidade dos teólogos latino-americanos estudou nos grandes centros teológicos da Europa e dos Estados Unidos, no final da década de 50 e durante a década de 60, período também do “entorno” do concílio e, especialmente, do pós-concílio. Na França (Gutierrez, Clodovis Boff) e Alemanha (Schwantes, Leonardo Boff, Libanio), mas também nos Estados Unidos (Bonino, Schaul, Rubem Alves).

Lima Vaz, como já se apresentou, fala de uma alienação teológica latino-americana, dependente da teologia européia num verdadeiro processo mimético (uma Igreja-reflexo).¹⁷⁷ Jesus Hortal, já mencionado na crítica à cristologia de Boff, também tem esse juízo. Ele afirma que no Brasil “não se formou, como em outros países latino-americanos, uma doutrina autóctone, semelhante à teologia da libertação com pretensões de instrumento hermenêutico completo para a realidade atual”.¹⁷⁸

Um exemplo pode demonstrar claramente essa vinculação e influência originária, especialmente européia. Clodovis Boff, o formulador de já clássica obra sobre a epistemologia da TdL – “**Teologia e Prática**” –, em prefácio autocrítico em janeiro de 1993 (sua tese foi apresentada em 1976 e o livro saiu no Brasil em 1978), nas questões que ele considera importantes para serem revisadas como “o compromisso com os oprimidos” (a raiz da TdL é “experiência espiritual do pobre”), se pergunta: “por que se deu, na tese, esse afastamento da ótica originária da TdL?” E a resposta tem duas vertentes: uma epistemológica

¹⁷⁵ Cf. Leonardo BOFF. **Jesus Cristo Libertador**, 1972, p. 57.

¹⁷⁶ Idem.

¹⁷⁷ Cf. Henrique Cláudio de Lima VAZ et al. Igreja reflexo vs. Igreja fonte. *Cadernos Brasileiros*, Guanabara, n. 46, mar./abr. 1968, p. 17-22. Confira também Alfonso Garcia RÚBIO. **Teologia da libertação: política ou profetismo**, p. 54-69.

¹⁷⁸ Cf. Jesus HORTAL. Catolicismo brasileiro hodierno: posições e tendências. In: ALTMANN, Walter; WEBER, B. (Ed.). **Desafios às igrejas**. Diálogo ecumênico em tempos de mudança. São Paulo/São Leopoldo: Loyola/Sinodal, 1976, p. 31. Cf. também João Batista LIBANIO; Alberto ANTONIAZZI. **20 anos de Teologia na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 11-2.

e outra pessoal e ao mesmo tempo vinculada à origem e ao lugar social do intelectual. Epistemologicamente, ele explica que havia o discurso de um novo modo de fazer teologia, mas ele era uma “espécie de retórica, com tons apologéticos.” A outra razão é o “tributo pago ao meio intelectual europeu onde foi feita a tese, e mais concretamente ainda à experiência insuficiente do autor relativamente ao compromisso real com os pobres à época [...]. Foi somente a partir de um engajamento [...] que foi possível superar o limite que estamos criticando [...]”.¹⁷⁹

Os autores que estão na origem da TdL, como Rubem Alves, Hugo Assmann, Gustavo Gutierrez, Enrique Dussel, Juan Luis Segundo, Richard Shaull, José Míguez Bonino e Leonardo Boff – só para citar alguns poucos –, estiveram sob influência da fenomenologia, do existencialismo, de Marcuse, Gramsci e tantos outros. Mas só aos poucos, entre o final da década de 60 e a metade dos anos 70, começa uma interpretação latino-americana da sociedade, das relações de dominação e se inicia a produção de uma visão libertadora na sociologia, na economia (teoria da dependência) com nova e crítica leitura do marxismo, na pedagogia (Paulo Freire) e também na teologia. E, ao final desse processo, a inserção pastoral e a práxis comprometida com os pobres produzem seus frutos teológicos efetivamente libertadores.

Entre os teólogos citados, haverá diferentes acentos e posicionamentos mais ou menos incisivos quanto à libertação. No Brasil, só a partir da publicação, em 1978, da tese de Clodovis Boff haverá uma fundamentação epistemológica explícita e maior clareza da TdL quanto às suas opções praxísticas e metodológicas. O próprio Lima Vaz confirma isto ao dizer que, nessa época, a “fase programática da ‘teologia da libertação’ cede lugar à fase crítica. Significativa dessa inflexão é a tese importante de Clodovis Boff, apresentada em 1976 à Universidade Católica de Louvaina [...] trabalho monumental e que inaugura brilhantemente o que será doravante necessário denominar justamente a fase crítica da ‘teologia da libertação’”.¹⁸⁰

Feitas essas observações, pode-se analisar a eclesiologia “boffiana”. O tema da eclesiologia tem significativo espaço na obra de Leonardo Boff, podendo-se afirmar que é o mais numeroso e de maiores implicações nesta fase de sua produção teológica. Nesta etapa analisada aqui (até 1990/93), isto se confirma pela própria consciência do autor. Leonardo

¹⁷⁹ Cf. Clodovis BOFF. **Teologia e Prática**. Teologia do político e suas mediações. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1993, I Questões importantes a revisar, p. VI e V. Antes da publicação do livro, Clodovis Boff escreve um artigo na revista REB, como o mesmo título, cf. Clodovis BOFF. Teologia e Prática. **REB**, Petrópolis, v. 36, n. 144, p. 789-810, dez. 1976.

¹⁸⁰ Cf. Henrique C. Lima VAZ. Apresentação. In: Alfonso Garcia RUBIO. **Teologia da Libertação**, p. 5.

afirma que até a metade dos anos 80, dedicando-se também nos anos 70, sua preocupação fundamental foi a eclesiologia, especialmente “como ganhar a grande instituição eclesial para a causa dos pobres?”¹⁸¹ A partir da metade dos anos 80, ele diz que passou a perceber que o problema verdadeiro, do ponto de vista teológico, não era a eclesiologia, mas o povo e a humanidade. E daí passou a se dedicar ao tema da criação.

E foi com o tema eclesiológico que Leonardo Boff ganhou repercussão internacional, ao ter seu livro “**Igreja, carisma e poder**” investigado pela Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, produzindo imensa reação e conseqüências pessoais e para a Teologia da Libertação. Pessoalmente, Leonardo sofreu um “silêncio obsequioso” e diversas restrições entre 1985 e a Páscoa de 1986, e a Teologia da Libertação foi questionada através do documento “**Instrução sobre alguns aspectos da ‘Teologia da Libertação’**”, de agosto de 1984.¹⁸²

Este livro não surgiu como uma unidade em sua concepção, mas foi fruto do arranjo de 13 textos, produzidos para conferências, estudos, encontros e também da própria tese doutoral de Boff, num período que vai de 1970 (cap. XII) até 1981 (cap. II, IX e XI).¹⁸³

Cronologicamente, podem-se apresentar as seguintes obras e capítulos de livros eclesiológicos de Boff: “**Vida Religiosa e secularização**” (CRB, 1971), “*Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*” - A Igreja como sacramento no horizonte da experiência do mundo (tese publicada em Paderborn, 1972), “Igreja, sacramento do Espírito” (capítulo de livro, 1973), “**Vida Religiosa e a Igreja no processo de libertação**” (1975), “**Teologia do cativo e da libertação**” (1976), “**Eclesilogênese – as comunidades eclesiais de base reinventam a Igreja**” (1977), “**A fé na periferia do mundo**” (1978), “**Da libertação: o teológico das libertações sócio-históricas**” (com Clodovis Boff, 1979), “**O caminhar da Igreja com os oprimidos**” (1980), “**Libertar para a comunhão e participação**” (CRB, 1980), “**Igreja, carisma e poder**” (1981), “Notas teológicas da Igreja na base” (cap. de livro, 1982), “Comunicação, libertação e direitos humanos: releitura do discurso da Igreja no Brasil” (cap. de livro, 1983), “**Do lugar do pobre**” (1984), “**Teologia da libertação no debate atual**” (com Clodovis Boff, 1985), “**E a Igreja se fez povo. Eclesilogênese: a Igreja**

¹⁸¹ Cf. Leonardo BOFF. **O que ficou... Balanço aos 50**, p. 22.

¹⁸² SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Instrução sobre alguns aspectos da ‘Teologia da Libertação’**. Petrópolis: Vozes, 1984. Esse documento, em sua introdução, afirma que sua finalidade é “chamar a atenção dos pastores, dos teólogos e de todos os fiéis, para os desvios e perigos de desvio, prejudiciais à fé e à vida cristã, inerentes a certas formas de teologia da libertação [...]”, cf. p. 6.

¹⁸³ O livro foi publicado em 1981, mas trazem artigos de 1972 a 1980. Metade dos capítulos foi produzida entre 1975 e 1978. Em 1972 (capítulo XII), em 1975 (capítulo X), 1976 (capítulo VI), 1977 (capítulo IV, V, VII) e 1978/79 (capítulo VIII). Os outros saíram publicados: em 1979 (capítulo XIII) e 1980 (capítulo I e III). Cf. Leonardo BOFF. **Igreja: carisma e poder. Uma justificação contra falsas leituras**. **REB**, Petrópolis, v. 42, n. 166, p. 229-30, jun. 1982.

que nasce da fé do povo” (1986), “**Como fazer teologia da libertação**” (1986), “Leigos e ministérios” (capítulo de livro, 1988), “Igreja, Reino de Deus e Cebs.” (capítulo de livro, 1988), “Que eclesiologia corresponde à realidade latino-americana?” (cap. de livro, 1989), “**Nova evangelização: perspectiva dos oprimidos**” (1990) e “**América Latina: da conquista à nova evangelização**” (1992).¹⁸⁴

Como se vê é uma rica produção teológica, sem falar nos inúmeros artigos. Mas a produção eclesiológica de Leonardo Boff remonta ao tempo de seu curso de teologia. Leonardo publica o texto “Problemas pastorais da Una Catholica”, em 1963. Destaca-se esse seu primeiro texto eclesiológico, pois o tema do diálogo inter-religioso já se faz presente assim como seu eclesiocentrismo inicial.

Analisando o Concílio Vaticano II, Leonardo discute a orientação pastoral do concílio, especialmente no “tríplice diálogo” que a Igreja almeja alcançar: com seus fiéis (“reforma espiritual [...] inspirada num cristianismo mais evangélico, mais simples, mais pobre, mais vivenciado e adaptado ao homem do século XX”); com os “irmãos separados” (“o diálogo ecumênico [...] apresentando-se a Igreja mais equilibrada e menos polêmica, antes um organismo que uma organização, evangélica e cristã antes que romana”); e com o mundo moderno (“um mundo angustiado e prometeico [...] implorando que a Igreja o encarne e o

¹⁸⁴ As referências da bibliografia acima, sem contar inúmeros artigos: Leonardo BOFF. **Vida Religiosa e secularização**. Rio de Janeiro: CRB, 1971; Leonardo BOFF. *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung. Versuch einer Legimitation und einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluss an das II Vatikanische Konzil*. Paderborn: Druck Bonifacius-Druckerei, 1972 (A Igreja como sacramento no horizonte da experiência do mundo: tentativa de uma legitimação e de uma fundação estrutural-funcionalista da Igreja em comunhão com o Concílio Vaticano II); Leonardo BOFF. **Igreja, sacramento do Espírito**. Petrópolis: Vozes, 1973, p. 108-125; Leonardo BOFF. **Vida Religiosa e a Igreja no processo de libertação**. Petrópolis: Vozes/CRB, 1975; Leonardo BOFF. **Teologia do cativo e da libertação**. Petrópolis: Vozes, 1976.; Leonardo BOFF. **Eclesiogênese – as comunidades eclesiais de base reinventam a Igreja**. Petrópolis: Vozes, 1977; Leonardo BOFF. **A fé na periferia do mundo**. Petrópolis: Vozes, 1978; Leonardo BOFF e Clodovis BOFF. **Da Libertação**. O teológico das libertações sócio-históricas. Petrópolis: Vozes, 1979; Leonardo BOFF. **O caminhar da Igreja com os oprimidos**. Rio de Janeiro: Codecri, 1980; Leonardo BOFF. **Libertar para a comunhão e participação**. Rio de Janeiro: CRB, 1980; Leonardo BOFF. **Igreja, carisma e poder**. Petrópolis: Vozes, 1981; Leonardo BOFF. Notas teológicas da Igreja na base. In: TORRES, Sérgio. **A Igreja que surge da base**. Eclesiologia das comunidades cristãs de base. São Paulo: Paulinas, 1982, p. 207-35; Leonardo BOFF. Comunicação, libertação e direitos humanos: releitura do discurso da Igreja no Brasil; In: PUNTEL, Joana P. et al. **Direitos Humanos: um desafio à comunicação**. São Paulo: Paulinas, 1983; Leonardo BOFF. **Do lugar do pobre**. Petrópolis: Vozes, 1984; Leonardo BOFF; BOFF, Clodovis. **Teologia da libertação no debate atual**. Petrópolis: Vozes, 1985; Leonardo BOFF. **E a Igreja se fez povo**. **Eclesiogênese: a Igreja que nasce da fé do povo**. Petrópolis: Vozes, 1986; Leonardo BOFF; BOFF, Clodovis. **Como fazer teologia da libertação**. Petrópolis: Vozes/lbase, 1986; Leonardo BOFF. Leigos e ministérios. In: BEOZZO, José Oscar (Org.). **Curso de Verão Ano I**. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 1988, p. 123-38; Leonardo BOFF; BOFF, Clodovis. Igreja, Reino de Deus e Cebs. In: BEOZZO, José Oscar (Org.). **Curso de Verão Ano II**. 4 ed. São Paulo: Paulinas, 1988, p. 65-98; Leonardo BOFF. Que eclesiologia corresponde à realidade latino-americana?. In: SCHWANTS, Milton et al. **Dor, resistência e esperança cristã na América Latina**. Memória de um seminário da Federação Luterana Mundial. São Leopoldo: Sinodal, 1989, p. 47-76; Leonardo BOFF. **Nova evangelização: perspectiva dos oprimidos**. Petrópolis: Vozes, 1990; Leonardo BOFF. **América Latina: da conquista à nova evangelização**. São Paulo: Ática, 1992.

entenda no seu espírito que é um espírito querido por Deus no qual a salvação se efetua.”)¹⁸⁵ Sua avaliação é que o último diálogo – com o mundo moderno – foi o principal motivo e razão do Concílio. Discute inicialmente a “teologia das realidades terrestres”. Depois entra na questão do diálogo inter-religioso. Constatase que a visão acima é de um teólogo que ainda não sofreu a transformação provocada pela realidade latino-americana como dizia seu irmão Clodovis Boff.

Leonardo afirma que o fenômeno do “aparecimento no horizonte internacional de novas civilizações não-cristãs” questiona o caráter católico da Igreja, coloca em cheque “a missão católica e apostólica da Igreja”.¹⁸⁶ E apresenta uma visão fortemente eclesiocêntrica: “Por mandato divino deve conquistá-las para Cristo. É tarefa da Igreja entre a Ascensão e a Parusia missionar, **submeter o mundo** à decisão do pró ou contra Cristo.”¹⁸⁷ [grifo nosso]. Noutra lugar, afirma que a “Igreja é assim a **plenitude do plano salvífico** de Deus, a Histórica sagrada que abarca todos os tempos.”¹⁸⁸ A fundamentação de suas idéias é tomada dos *Patres Antioqui* (Santo Inácio), de São Paulo e de J. Daniélou e é explicitamente eclesiocêntrica: “a Igreja aparece como entidade teológica bem desenvolvida: uma realidade preexistente nos planos divinos **no mesmo nível que Cristo** [...] ‘predestinada antes dos séculos para ser em todos os tempos’[Santo Inácio]; e São Paulo não se cansa de afirmar o ‘mistério escondido de Deus desde o princípio’”.¹⁸⁹ [grifo nosso]. Refere-se a Daniélou dizendo que para este autor “a Igreja é uma realidade escatológica, presente desde a origem nos planos de Deus, intencionada por primeiro e só no fim dos tempos manifestada”.¹⁹⁰

Nessa perspectiva eclesiocêntrica, falando da Igreja como corpo místico de Cristo, toma a definição de Charles Journet: “a comunidade cristoformante, que Cristo, para renovar no fim dos tempos o universo, faz participar 1º. de sua realeza pelos poderes jurisdicionais divinamente assistidos; 2º. de seu sacerdócio pelos poderes ou caracteres sacramentais; 3º. de sua santidade pela graça plenamente cristã.”¹⁹¹ A semântica utilizada chama a atenção: realeza, poderes jurisdicionais.

Ao discutir a catolicidade da Igreja, Leonardo afirma que como “**Cristo e a Igreja formam uma só realidade mística** [...] a catolicidade da Igreja é a própria missão universal

¹⁸⁵ Cf. Leonardo BOFF. Problemas Pastorais da Una Catholica. **REB**, Petrópolis, v. 23, n. 3, p. 718, set. 1963.

¹⁸⁶ Ibidem, p. 719.

¹⁸⁷ Idem. Essas afirmações se sustentam a partir dos seguintes autores citados em nota: J. Bruls, J. Daniélou, J. Bécaud e J. Folliet.

¹⁸⁸ Ibidem, p. 721.

¹⁸⁹ Idem.

¹⁹⁰ Idem. Cf. tb. Jean DANIÉLOU. *Théologie du Judéo-Christianisme*. Tournai: Desclée, 1957, p. 323ss.

¹⁹¹ Cf. Leonardo BOFF. Problemas Pastorais da Una Catholica, p. 721-2.

de Cristo e o poder eficaz de realizá-la”¹⁹² [grifo nosso]. Essa visão só ganha alguma abertura no texto, quando Leonardo discute a questão da “transcendência da Igreja”, tema que será visto ao se discutirem os aspectos abertos de sua eclesiologia.

Há uma evolução quando é publicado em 1964 o artigo “Concílio Vaticano II: Igreja-Sacramento-Primordial”. Provocado pelo seu professor – Frei Boaventura Kloppenburg – num seminário de estudos em 1964, Leonardo produz esse artigo de eclesiologia analisando o concílio, muito elogiado pelo mestre e indicado para publicação (**Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 58, p. 881-912, 1964). Aqui se faz presente de maneira significativa o início de uma importante idéia que o acompanhará sempre: “sacramento”. Daí, Leonardo segue pesquisando esse tema, que se torna sua tese de doutorado (1970), publicada em 1972: *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung* (A Igreja como sacramento no horizonte da experiência do mundo).

Mas a riqueza dos elementos apresentados, a análise, a síntese das eclesiologias, a fundamentação e explicitação da visão da Igreja-Sacramento-Primordial nesse artigo não são suficientes ainda para superar o eclesiocentrismo: a “lei da encarnação passa de Cristo para a Igreja; a Igreja é a **encarnação continuada** [...] A idéia da **homogeneidade entre Cristo e a Igreja é incontestável** no sentido de ser a Igreja a portadora atual da salvação, de ter a mesma missão que Cristo, o mesmo propósito e o mesmo múnus, como se expressa a *Mediator Dei*”,¹⁹³ [grifos nossos].

Antes ainda da mudança que leva Boff a efetivamente produzir a eclesiologia na perspectiva da TdL, vemos afirmações como:

No **magistério infalível**, nos sacramentos e no anúncio e **governo ortodoxos**, faz-se Cristo ressuscitado presente **sem qualquer ambigüidade**: é ele quem batiza, consagra e perdoa; é ele quem ensina, quando a Igreja, de **forma solene e irreformável**, estabelece, em assuntos de fé e moral, orientações para toda a Igreja universal; é **ele quem governa** quando a Igreja, em assuntos de sua catolicidade e colegialidade como Papa, **toma decisões que envolvem todo o Povo de Deus**. A Igreja se constitui assim o sacramento primordial da presença do Senhor ressuscitado.¹⁹⁴ [grifos nossos].

¹⁹² Cf. Leonardo BOFF. Problemas Pastorais da Una Catholica, p. 722.

¹⁹³ Cf. Leonardo BOFF. Concílio Vaticano II: Igreja-Sacramento-Primordial. **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 58, p. 893, dez. 1964. A referência *Mediator Dei* é uma Encíclica do Papa Pio XII, publicada em 1947, e que trata da Sagrada Liturgia. Cf. PIO XII. **Mediator Dei**. Sobre a Sagrada Liturgia. Disponível no sítio: http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20111947_mediator-dei_po.html. Acesso em 14 jan. 2007.

¹⁹⁴ Cf. Leonardo BOFF. **Jesus Cristo Libertador**, 1972, p. 241.

Em 1972, trabalhando o tema “Evangelização e promoção humana”, Leonardo diz que “a primeira e fundamental tarefa da Igreja como Igreja Universal é **entender-se como Reino de Deus** a partir da mensagem libertadora deste mundo.”¹⁹⁵ [grifo nosso]. Discute ainda nesse artigo a idéia de sacramento e as realidades terrestres. Mas fica nítido seu eclesiocentrismo. Sua visão sociológica e política parecem ingênuas e ele ainda trabalha com a idéia de “desenvolvimento”, bastante problemática para os teólogos da libertação já nessa época: “O país está em vias de desenvolvimento, superando a pobreza, a miséria, a exploração [...]”¹⁹⁶ Também é limitada sua posição em relação à religião e à religiosidade popular: “Haverá ainda outras tarefas prioritárias: a inflação da dimensão religiosa em nosso povo, tornando a vida e o mundo de caráter mágico, pode e deve ser compensada com uma equilibrada secularização.”¹⁹⁷

Ainda em 1972, encontram-se também outros exemplos de uma concepção eclesiocêntrica: “Cristo está presente de forma qualificada nos cristãos [...] A Igreja se constitui assim o sacramento primordial da presença do Senhor ressuscitado.”¹⁹⁸ Ou nessa outra citação: “o cristianismo se apresenta como a religião da jovialidade divina e humana.”¹⁹⁹ De modo semelhante, e articulando cristologia e eclesiologia de forma limitada em relação ao diálogo, pode-se citar outra passagem (1976): “A graça que empapa o mundo, atingiu em Jesus Cristo e sua comunidade (Igreja) sua **expressão sacramental mais densa**. Cristo emerge como o Sacramento fontal de Deus e sua comunidade como o **sacramento radical de Cristo**.”²⁰⁰ [grifos nossos].

Uma mudança se percebe em 1973, quando Leonardo escreve o artigo “O Jesus Histórico e a Igreja”. Neste artigo, diz que a “Igreja-instituição não se baseia, como comumente se diz, na encarnação do Verbo, mas na fé no poder dos Apóstolos, inspirados pelo Espírito que os fez transpor a escatologia para o tempo da Igreja e traduzir a doutrina do Reino de Deus na doutrina sobre a Igreja, **realização imperfeita e temporal** do Reino.”²⁰¹ {grifo nosso}.

¹⁹⁵ Cf. Leonardo BOFF. Evangelização e promoção humana. **Atualização**, Belo Horizonte, n. 25/26, p. 70, jan./fev. 1972.

¹⁹⁶ Ibidem, p. 72.

¹⁹⁷ Ibidem, p. 73.

¹⁹⁸ Cf. Leonardo BOFF. **Jesus Cristo Libertador**, 1972, p. 163-64. Sobre essa questão cf. K. RAHNER. **Curso fundamental da fé**, p. 400-1.

¹⁹⁹ Cf. Leonardo BOFF. **Ressurreição de Cristo**, p. 15.

²⁰⁰ Cf. Leonardo BOFF. **A graça libertadora no mundo**. Petrópolis: Vozes, 1976, p. 148. A nota que aparece no livro remete à tese de doutorado de Boff, indicando que sua posição nesse aspecto permanecia a mesma.

²⁰¹ Cf. Leonardo BOFF. O Jesus Histórico e a Igreja. **Perspectiva Teológica**, São Leopoldo, v. 5, n. 9, p. 170, jul./dez. 1973. Essa idéia já está presente em artigo de 1972 (A Igreja sacramento do Espírito Santo. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 26, p. 323-336, 1972), texto tirado de sua tese (1972), que será o capítulo XII do livro **Igreja: carisma e poder** (1976).

Em artigo de dezembro de 1974, portanto, já escrevendo na perspectiva da TdL, em texto que se tornaria o capítulo XI do livro **“Teologia do cativo e da libertação”** (1976), Leonardo analisa “A Igreja no processo de libertação”. Apresenta três modelos ou imagens da Igreja: “Igreja sacramento-instrumento”, “Igreja sacramento-sinal” e “Igreja sacramento-sinal-e-instrumento profético”. No início do artigo Boff afirma:

A Igreja é fundamentalmente a comunidade organizada dos fiéis que no meio do mundo testemunha Jesus Cristo ressuscitado presente dentro da história como inaudita antecipação de sentido, de futuro e de total realização do homem e do cosmos incoativamente já agora dentro do processo histórico e definitivamente na plenitude dos tempos. Esta comunidade, enquanto consciência, representa uma elite cognitiva face àqueles que ainda não aderiram a ela. Sua vocação não é

observa-se que a palavra “diálogo” aparece tanto na coluna “busca” quanto na “práxis”. Mas não significa aqui diálogo “inter-religioso”, mas um diálogo *ad intra*. Abordando a questão da religiosidade popular e do “sagrado”, Leonardo diz que cresce a valorização dessa religiosidade, que não se vê mais o sagrado como tabu, pois é “aceito como uma forma, ao lado da secularização legítima”,²⁰⁶ e conclui o parágrafo revelando que esta questão não é a mais importante: “os verdadeiros problemas não estão neste nível.”²⁰⁷ Evidentemente, é um encontro “intereclesial”, mas revela que a prioridade da TdL não contempla, nesse momento, o diálogo inter-religioso. Pela ousadia de se pensar uma “Igreja que nasce do povo”, seria demais esperar naquele contexto outra “frente de batalha”, pois essa maneira de construir a igreja principiava um conflito interno.

Leonardo Boff, desde seus primeiros textos eclesiológicos, sustentou a tese que a Igreja é “sacramento do Espírito”, saindo de uma eclesiologia cristocêntrica, fundada na “existência sárquica” de Cristo, para uma visão pneumatológica, o Cristo ressuscitado e pneumático. O primeiro encontro nacional das CEBs tinha como lema: “Comunidades Eclesiais de Base: uma Igreja que nasce do Povo” e foi com esse título que se publicou, em 1975, um relatório do encontro²⁰⁸. Mas tal lema foi motivo de controvérsia internacional, levando os teólogos a fazerem sua correção: “Igreja que nasce do povo pelo Espírito de Deus”. Isso não era um problema para Boff, pois no próprio texto de assessoria ao encontro Leonardo já mostrava sua fundamentação pneumatológica ao dizer: “A impressão geral é de que alguma coisa nova, coisa do Espírito, está em ação nestas experiências. Não se repete o passado. Abre-se um futuro novo. Uma Igreja nasce do Povo. É uma verdadeira eclesiogênese.”²⁰⁹ Em 1981, Leonardo fala desse problema que provocou “mal-entendidos e uma referência explícita do Papa em seu discurso de abertura aos bispos na reunião em Puebla (1979): ‘Igreja que nasce do povo **pelo Espírito de Deus**’.”²¹⁰ [grifo nosso].

criar comunidades. Então eu via nas Comunidades Eclesiais de Base o momento da Igreja se refundar. Eclesiogênese foi palavra que nós criamos lá praia em Vitória, Dom Luís Fernandes, Frei Betto e eu depois do primeiro encontro nacional. Cunhamos uma categoria teológica nova para definir um fenômeno novo. Para vinho novo, odres novos. A palavra era de fácil compreensão: eclesia-Igreja e gênese-nascimento: eclesiogênese.” Cf. William César de ANDRADE (Org.). **O código genético das CEBs**. 2. ed. São Leopoldo: Oikos, 2006, p. 44. A expressão aparece pela primeira vez publicada em maio de 1975: “Uma Igreja nasce do Povo. É uma verdadeira eclesiogênese.”, cf. Leonardo BOFF. *As eclesiologias presentes nas Comunidades eclesiais de base*. **SEDOC**, Petrópolis, v. 7, p. 1191, 1975. Cf. tb. Faustino TEIXEIRA. **A gênese das CEBs**, p. 319 e 354, especialmente a nota 73.

²⁰⁶ Cf. Leonardo BOFF. *As eclesiologias presentes nas Comunidades eclesiais de base*, p. 1193.

²⁰⁷ Idem.

²⁰⁸ Cf. COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE. **Uma Igreja que nasce do Povo**. Encontro de Vitória. Petrópolis: Vozes, 1975.

²⁰⁹ Cf. Leonardo BOFF. *As eclesiologias presentes nas Comunidades eclesiais de base*, p. 1191.

²¹⁰ Cf. Leonardo BOFF. *Comunidades Eclesiais de Base: povo oprimido que se organiza para a libertação*. **REB**, Petrópolis, v. 41, n. 162, p. 312, jun. 1981. Cf. tb. Faustino L. C. TEIXEIRA. **A gênese das CEBs**, p.

Dentro do processo dinâmico de construção teórica, a eclesiologia de Leonardo Boff, na perspectiva da TdL, vai avançando em abertura, de tal forma que incomoda profundamente a Sagrada Congregação para a Doutrina da fé. Um dos exemplos mais claros disto é o artigo (mar. 1976) que discute o catolicismo “Catolicismo popular: que é catolicismo?”. Este artigo, que se tornará o capítulo VI (O Catolicismo romano: estrutura, sanidade, patologias) do livro “**Igreja, Carisma e Poder**” (1981), gerará os maiores problemas na investigação sobre essa obra. Carlos Palácio considera que é o texto “não só mais longo, como sem dúvida também o mais elaborado e erudito do livro”.²¹¹ O próprio livro “**Igreja, Carisma e Poder**” indica grande avanço eclesiológico, mas não representa abertura na perspectiva do diálogo inter-religioso. É abertura em relação ao papel do leigo, da mulher, dos direitos humanos na Igreja, da relação Igreja-política, das CEBs, da Igreja popular e dos pobres, da identidade do catolicismo, do visão do sincretismo religioso e da religiosidade popular, da fundamentação da Igreja enquanto “sacramento do Espírito”, mas tudo isso na perspectiva da práxis da libertação: “a temática essencial desta Igreja [é] a mudança social na direção de uma convivência mais justa, direitos humanos, interpretados como direitos das grandes maiorias pobres, justiça social, libertação integral, passando principalmente pelas libertações sócio-históricas, serviço concreto aos deserdados deste mundo etc.”²¹²

Essa eclesiologia libertadora parte da seguinte visão sobre a religião: “saber em que medida a religião possui força transformadora da sociedade. Sabemos que Karl Marx e Max Weber, em tantas coisas tão opostos entre si, concordavam ao afirmar que a religião cumpre dupla função: ela é uma força legitimadora, totalmente insubstituível, do poder das classes dominantes e meio inigualável de domesticação dos dominados.”²¹³ Mas pode mudar esse processo quando se articulam “as forças emergentes nas suas lutas contra a dominação e por

354. No discurso inaugural em Puebla (28 de jan. 1979), João Paulo II fala, em tom de crítica, da “atitude de desconfiança para com a Igreja ‘institucional’ ou ‘oficial’, qualificada como alienada, à qual se oporia outra Igreja popular ‘que nasce do povo’ e se concretiza nos pobres”. Cf. III CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. **A Evangelização no presente e no futuro da América Latina**. Puebla: conclusões. São Paulo: 1979, p. 21. Em entrevista em 1979, Leonardo responde ao questionamento sobre a crítica do Papa. Apesar do engano sobre o Intereclesial – foi o primeiro em 1975 e não o segundo de 1977 – Leonardo diz que “A expressão nasceu no Brasil, no II Encontro Inter-ecclesial de base em Vitória (1977) [sic]. Aí se falava da ‘Igreja que nasce do povo pelo Espírito de Deus’. Este acréscimo é muito importante, porque evita a compreensão que o Papa condena: povo aqui não é uma ‘categoria racional’, mas teológica, i.é, a forma da associação e solidariedade dos batizados, formando, pela força do Espírito de Deus, um povo novo.” Cf. Leonardo BOFF. Puebla, uma obra verdadeiramente de Deus. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 33, n. 4, p. 254, maio 1979.

²¹¹ Cf. Carlos PALÁCIO. Da polêmica ao debate teológico. **REB**, Petrópolis, v. 42, n. 166, p. 269, jun. 1982.

²¹² Cf. Leonardo BOFF. **Igreja: carisma e poder**, p. 26.

²¹³ Cf. Leonardo BOFF. **O caminhar da Igreja com os oprimidos**. Do vale de lágrimas à Terra Prometida. Rio de Janeiro: Codecri, 1980, p. 101.

sua libertação”.²¹⁴ E aí a religião pode ter o seu “lugar dentro de uma estratégia de libertação, especialmente se o povo assumir uma cosmovisão religiosa, como é o caso da A.L.”.²¹⁵ Ou encontra-se ainda uma outra explicação: “A Igreja dos últimos anos, por exemplo, está usando do peso social da religiosidade popular (não dizemos usando da religiosidade, mas deste seu aspecto sócio-histórico) num sentido de conscientização da dignidade inviolável da pessoa humana [...] no sentido da libertação integral.”²¹⁶ Essa citação é bem explícita sobre a relação entre a religião e a libertação na visão da TdL. Ele justifica que não se trata de uma concepção “utilitarista”, instrumental, mas uma atitude ao mesmo tempo respeitosa e coerente, pois liberta o ser humano:

Cremos que somente esta atitude e este uso que potenciam e libertam o humano respeita a natureza da religião: seu uso não é instrumentalização que desnatura a religião, mas explicitação da intenção ínsita dentro de toda religião; ela é sim para Deus, mas também para os homens, para sua dignidade, sua justiça, sua liberdade e libertação, pois é no gozo destas realidades que o homem é e se sente filho de Deus e habitado pelo Eterno.²¹⁷

Pode-se concluir, portanto, a análise da eclesiologia de Leonardo Boff nesse período (até 1990/93) com a constatação de que, depois de superar um eclesiocentrismo inicial, a eclesiologia da libertação abriu-se muito mais numa perspectiva *ad intra* do que na perspectiva do diálogo inter-religioso. A Igreja, especialmente a “Igreja na base”, deixa de ser o centro e sua unidade é pensada a partir de sua missão: “construir o Reino de Deus de tal forma que os primeiros destinatários sejam, conforme o Evangelho, os pobres e mais oprimidos deste mundo.”²¹⁸ Isso é, efetivamente, um avanço eclesiológico. Mas, quando se utiliza a categoria “Povo de Deus”, ela ainda é pensada como “Igreja popular”, uma igreja que tem as “massas marginalizadas” como base social, que é “Igreja dos pobres”, empenhada na libertação, que sai de seu centro e vai à periferia, uma “Igreja na base e a partir da base” que descobre as raízes políticas da “iniquidade social” e que está “aberta a todos”²¹⁹ Porém, esta

²¹⁴ Cf. Leonardo BOFF. **O caminhar da Igreja com os oprimidos**, p. 101.

²¹⁵ *Idem*

²¹⁶ *Ibidem*, p. 142-3.

²¹⁷ *Ibidem*, p. 143.

²¹⁸ Cf. Leonardo BOFF. Notas teológicas da Igreja na base. In: TORRES, Sérgio (Org.). **A Igreja que surge da base**. Eclesiologia das comunidades cristãs de base. São Paulo: Paulinas, 1982, p. 231. Esta parte do texto citada é uma complementação do artigo “Características

afirmação de abertura não se constata, pelo menos nos textos, numa perspectiva dialogal; confirma apenas um discurso eclesiocêntrico, eclesiologicamente aberto internamente.

Na dinâmica de continuidades e descontinuidades, o destaque nos limites eclesiológicos, no período investigado aqui até 1990/93, revela contínua oscilação (avanços e limitações). Um exemplo disto pode ser expresso no seguinte questionamento: “Como salvaguardar a originalidade do Jesus Histórico, encarnação do Verbo eterno, com outras formas de manifestação do Verbo que ilumina cada pessoa que vem a este mundo?”²²⁰ Leonardo deixa essa pergunta em aberto. A resposta só se torna significativa para o diálogo inter-religioso com a mudança de paradigma.

1.1.3 Na antropologia: o reducionismo antropológico

Afirmou-se, no início da discussão sobre os limites teológicos em relação ao diálogo inter-religioso, que Leonardo Boff começou sua teologia tendo fundamentalmente como mediação uma base antropológica. Depois, assume também a mediação das ciências sociais, fazendo teologia na perspectiva da TdL, integrando essa mediação no método teológico. Certamente, o campo de sua teologia menos sujeito às críticas, quanto à perspectiva dialogal, é, sem dúvida, a sua antropologia.

Os fundamentos dessa antropologia estão em matrizes filosóficas existencialistas, personalistas²²¹ e fenomenológicas, e também nas ciências humanas: “Hoje o dialogante principal da teologia não é mais a filosofia no sentido clássico, mas as ciências humanas.”²²² Fundamentos que são fruto do contexto das décadas de 60, 70 e 80. Temas como o humor, a “fossa”, a corporeidade, a sexualidade, as dimensões masculinas e femininas, a condição humana e muitos outros são desenvolvidos em artigos e livros. Enfim, encontra-se grande diversidade de questões antropológicas refletidas por Leonardo Boff entre os anos 70 e 80.

Apesar do antropocentrismo inicial, a raiz franciscana o provoca, já em 1975, a refletir sobre a questão ecológica no texto “A não-modernidade de São Francisco”.²²³ Deve-se observar também que, logo no início (1971), Leonardo já apresenta o ser humano como

²²⁰ Cf. Leonardo BOFF. A teologia no terceiro mundo. **REB**, Petrópolis, v. 46, n. 184, p. 851, dez. 1986.

²²¹ Libanio confirma essa percepção afirmando “essa visão de sabor personalista-existencialista”, cf. João Batista LIBANIO. Apreciações. **REB**, Petrópolis, v. 33, n. 130, p. 507, jun. 1973.

²²² Cf. Leonardo BOFF. **A ressurreição de Cristo**, p. 80.

²²³ Cf. Leonardo BOFF. A não-modernidade de São Francisco. **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 69, p. 335-348, 1975.

“nó-de-relações”: “o homem, apesar de se sua solidão sentida e sofrida, constitui-se como nó de relações que atinge a totalidade da realidade.”²²⁴

Seu primeiro livro na temática antropológica é **“O destino do homem e do mundo. Introdução à teologia da vocação”** (1972, publicado pela CRB) e uma edição revisada e com novos capítulos que têm outro subtítulo – **“Ensaio sobre a vocação humana”** (1973, pela editora Vozes).²²⁵

O antropocentrismo de Leonardo Boff pode ser exemplificado nessa obra, no título da primeira determinação do ser humano (são três): “O homem é um ser chamado a dominar a natureza e a ser senhor.”²²⁶ As demais “determinações” indicam que esse homem também é chamado a ser irmão e a ser filho e deve “articular” simultaneamente a condição de “senhor”, “irmão” e “filho”. Mas a expressão do primeiro título não deixa de expressar uma visão antropocêntrica.²²⁷ Em relação ao diálogo inter-religioso, tal visão à primeira vista não parece “limitadora”, mas, sob o olhar do paradigma ecológico de Leonardo Boff, é uma visão inconcebível.

Na análise da obra **“Vida para além da morte”**,²²⁸ João Batista Libanio expressa seu juízo sobre a posição antropológica de Leonardo Boff: “O livro de L. Boff se centra numa forte visão antropocêntrica.”²²⁹ O antropocentrismo também pode ser encontrado num artigo de 1974, quando Leonardo faz a relação entre ser humano e mundo: “O homem nunca pode auto-realizar-se sem o mundo, mas sempre nele, porque o **mundo não é outra coisa do que o próprio homem** distendido e excarnado na matéria.”²³⁰ [grifo nosso].

²²⁴ Cf. Leonardo BOFF. O homem com um nó de relações. **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 65, n. 6, p. 481-2, ago. 1971.

²²⁵ Cf. Leonardo BOFF. **O destino do homem e do mundo**. Introdução à teologia da vocação. Rio de Janeiro: CRB, 1972; **O destino do homem e do mundo**. Ensaio sobre a vocação humana. Petrópolis: Vozes, 1973.

²²⁶ Cf. Leonardo BOFF. **O destino do homem e do mundo**. Ensaio sobre a vocação humana. Petrópolis: Vozes, 1973, p. 37. Cf. também na primeira versão desse texto: Leonardo BOFF. O destino do homem e do mundo. Introdução à vocação humana. Rio de Janeiro: CRB, 1972, p. 28. Em livro anterior (1971), refletindo sobre a oração, Leonardo Boff afirma na Introdução que a secularização é uma coquista da fé e nos ensina que “o mundo é mundo e o lugar onde se exerce a liberdade do **homem-rei-da-criação**.” [grifo nosso], cf. Leonardo BOFF et al. **A oração num mundo secular: desafio e chance**. Petrópolis: Vozes, 1971, p. 10. Fica bem claro o antropocentrismo de Boff nessa passagem.

²²⁷ Em texto de 1971, portanto anterior às citações deste parágrafo, Leonardo diz sobre o ser humano que ele “é senhor subjugando a terra com seu gênio e trabalho” e faz uma complementação importante: “hominizando-a e transformando-a em paisagem fraterna.”, cf. Leonardo BOFF. A manipulação biológica do homem. Tentativa de uma reflexão teológica. **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 65, n. 8, p. 638, out. 1971. Discutindo as possibilidades de manipulação, que pode ser boa ou ruim, Leonardo diz que, em razão da função do ser humano, “representante de Deus” no mundo, ele tem o “o direito e também o dever de proceder a tais manipulações humanizadoras” (cf. p. 638).

²²⁸ Cf. Leonardo BOFF. **Vida para além da morte**. Petrópolis: Vozes, 1973.

²²⁹ Cf. João Batista LIBANIO. Apreciações. **REB**, Petrópolis, v. 33, n. 130, p. 506, jun. 1973.

²³⁰ Cf. Leonardo BOFF. O que é propriamente processo de libertação. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 28, n. 4, p. 286, mai. 1974.

Outro exemplo que pode ser destacado como sendo limitado e reduutivo aos olhares contemporâneos, aparece noutra livro, no contexto da fundamentação antropológica, ao se abordar a questão da ressurreição. Leonardo mostra o “homem” novo no pensamento científico e afirma: “A automanipulação para uma maior libertação físico-psíquico-pessoal da espécie humana não é em si ilegítima. Antes pelo contrário, parece-nos que emerge da própria tarefa imposta por Deus ao homem de **subjugar** e **dominar** a natureza.”²³¹ [grifos nossos]. Essa visão, inclusive do ponto de vista terminológico (uso de homem e não ser humano, subjugar, dominar), revela uma visão ainda bastante limitada do ser humano, inaceitável para o próprio Leonardo, hoje.

A antropologia guarda relação com a cristologia na teologia de Leonardo Boff. Ele afirma que é “da Cristologia que se deve elaborar a antropologia”,²³² ou: “O termo da antropogênese reside na cristogênese, isto é: na inefável unidade de Deus e do homem num só ser, Jesus Cristo.”²³³ Jesus Cristo revela Deus e revela o ser humano. Jesus é a *imago Dei* e também a *imago hominis*. Para se conhecer mais profundamente o ser humano, deve-se olhar para Jesus: “Do modo de ser de Jesus como ser-para-os-outros, aprendemos qual é o verdadeiro ser e existir do homem.”²³⁴ Ou, dito de outra forma: “O que seja o homem em sua radicalidade e verdadeira humanidade nós cristãos o aprendemos meditando a vida humana de Jesus Cristo.”²³⁵ Esta mesma maneira de articular cristologia e antropologia está presente em outro artigo, que também relaciona ser humano e mundo (realidade): “A partir do evento Jesus Cristo se entende o que é o homem, a que está chamado e que futuro se anuncia para ele e para a realidade que o circunda, pois o futuro já se manifestou num presente.”²³⁶

O antropocentrismo teológico se liga ao cristocentrismo: “O homem Jesus de Nazaré foi predestinado e querido por Deus como aquele ser que mais ama a Deus fora de Deus. [...] Por isso este homem foi o primeiro intencionado por Deus, e os outros em relação a ele, como companheiros no amor. [...]”²³⁷ Nesta compreensão se depreende que o centro de tudo na criação é o homem, típica visão antropocêntrica.

²³¹ Cf. Leonardo BOFF. **Ressurreição de Cristo**, p. 14. Esse tema foi objeto de um artigo em 1971, mas Leonardo foi mais equilibrado em sua reflexão. Cf. Leonardo BOFF. A manipulação biológica do homem. Tentativa de uma reflexão teológica. **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 65, n. 8, p. 631-41, out. 1971.

²³² Cf. Leonardo BOFF. **Jesus Cristo Libertador**, 1972, p. 211.

²³³ *Ibidem*, p. 273.

²³⁴ *Ibidem*, p. 213.

²³⁵ *Ibidem*, p. 195.

²³⁶ Cf. Leonardo BOFF. A realização da utopia: o homem sob o signo do *novissimus* Adam. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 30, p. 644, 1976.

²³⁷ Cf. Leonardo BOFF. Imagem e semelhança de Deus: o homem criado criador. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 30, p. 419, 1976.

Os conteúdos teológicos têm relação intrínseca entre si. Se a antropologia de Leonardo, como ele mesmo afirma, nasce da cristologia, assim também acontece com a eclesiologia.

Um dos tópicos centrais de sua antropologia teológica é o tema da graça. Em razão disto, Leonardo publica, em 1975, oito artigos que comporão, no ano seguinte, um dos seus livros mais interessantes e que se tornou também um clássico: **“A graça libertadora no mundo”**.²³⁸ Leonardo toma muito cuidado em não fundar sua teologia da graça apenas na cristologia: “Se acentuarmos a dimensão cristológica (encarnação) não devemos enfatizar menos a dimensão pneumatológica. Cristo e o Espírito Santo constituem, como diziam os Padres, as duas mãos de Deus pelas quais nos alcança, nos toma, nos abraça e nos salva.”²³⁹ E, como seu objetivo é articular “graça” e “libertação”, ele reflete sobre as “Concretizações históricas da graça libertadora universal”. Além de destacar que é “graça de Deus” o despertar da consciência da injustiça e da necessidade urgente da ação transformadora e libertadora na América Latina, chama a atenção do leitor a acolhida positiva e aberta às religiões, consideradas “celebração e comunicação da graça”: “A religião é já acolhida de uma graça. [...] as religiões constituem caminhos ordinários para Deus.”²⁴⁰ E cita também religiosos e filósofos (Chuang-tzu, Lao-tze, Buda, Gandhi, Sêneca, Platão, Marco Aurélio) como “veículos comunicadores da graça”.²⁴¹ Mas, quando se refere ao cristianismo, apesar das ressalvas sobre as limitações que surgem ao se encarnar a graça, aparece um “cristianismocentrismo” ou o “eclesiocentrismo”: “Dentre as religiões do mundo se sobreeleva o cristianismo. Fundamentalmente não se entende como religião, mas como **a própria Vida divina** penetrando a vida humana. [...] No cristianismo a consciência humana tocada pela graça de Deus chegou a sua plena luz.”²⁴² [grifo nosso].

Se há cristocentrismo, como se procurou demonstrar anteriormente no tópico 1.1.1, criando alguma dificuldade para o diálogo inter-religioso, há o eclesiocentrismo e também um antropocentrismo que, indiretamente, acaba sendo limitador.

Antes de pensar sua teologia a partir da TdL, como se buscou demonstrar em **“Jesus Cristo Libertador”**, Leonardo fala da primazia do “antropológico sobre o eclesiológico”. Em coerência com o centro da mensagem cristã, apresenta parte da tônica que a teologia deve ter: “O que está em jogo na América Latina não é tanto a Igreja, mas o homem a quem ela

²³⁸ Leonardo BOFF. **A graça libertadora no mundo**. Petrópolis: Vozes, 1976. Os artigos publicados em 1975 saíram na revista **Grande Sinal**, entre março e dezembro.

²³⁹ Cf. Leonardo BOFF. **A graça libertadora no mundo**, p. 68.

²⁴⁰ Ibidem, p. 147.

²⁴¹ Ibidem, p. 147.

²⁴² Ibidem, p. 148.

deve auxiliar, erguer e humanizar. [...] para a Igreja primitiva o essencial [era] criar novos hábitos de agir e de viver no mundo. Esse momento praxiológico da mensagem de Cristo é particularmente sensível na reflexão teológica na América Latina.”²⁴³ Como se percebe, o “praxiológico” ainda não se expressa mais concretamente. A afirmação da libertação é também bastante genérica. Ele afirma que, ao assumir a condição humana, Jesus Cristo “assumiu nossos anseios mais profundos [...] [dando-lhes] um novo sentido de total libertação e absoluta esperança”.²⁴⁴

Apesar de apresentar uma antropologia otimista, raramente e como exceção, aparece na obra de Boff uma leitura antropológica pessimista. É um fraco exemplo, mas junta-se aos demais na demonstração dos limites antropológicos. Considera-se que essa limitação não traz implicações diretas ao diálogo inter-religioso, mas também não ajuda para esta abertura. Um exemplo pode indicar essa visão: “Deus não ficou no seu mistério indecifrável; ele saiu de sua luz inacessível e veio para as **trevas humanas**.”²⁴⁵ [grifo nosso]. Ou ainda nesta frase: “A ninguém é desconhecida a condição humana. Apesar de sua bondade fundamental, o homem **não deixa de ser um fracassado na história**.”²⁴⁶ [grifo nosso].

Questão mais importante quanto à limitação, e, curiosamente, ao mesmo tempo aberta em relação ao diálogo, por mais paradoxal que possa aparecer, diz respeito à concepção de libertação. Aqui se destaca o limite, deixando para o tópico 1.2 a discussão da abertura.

Inicialmente, o sentido de libertação em Leonardo Boff é o seguinte: “Jesus Cristo, libertador da consciência oprimida”; “a libertação que nos conquistou [Jesus] é para o amor sem qualquer discriminação”; “libertação do legalismo, das convenções sem fundamento, do autoritarismo e das forças e potestades que subjagam o homem.”²⁴⁷ A palavra mais adequada para Leonardo expressar a pessoa de Jesus, então, é “Libertador”: “Libertador da consciência oprimida pelo pecado e da triste condição humana nas suas relações para com o mundo, para com o outro e para com Deus.”²⁴⁸ E a libertação verdadeira “não reside no abandono do corpo, mas na sua assunção e total orientação para Deus [...]”²⁴⁹.

Apesar de não se discutir, explicitamente, em “**Jesus Cristo libertador**”, a relação entre “salvação” e “libertação”, percebe-se que essa relação é dada por suposta, através da

²⁴³ Cf. Leonardo BOFF. **Jesus Cristo Libertador**, p. 60.

²⁴⁴ Ibidem, p. 75.

²⁴⁵ Cf. Leonardo BOFF. **Encarnação**, p. 11.

²⁴⁶ Idem, p. 11.

²⁴⁷ Cf. Leonardo BOFF. Jesus Cristo, Libertador da condição humana, p. 102, 104 e 105-6, mar. 1971. Cf. o livro **Jesus Cristo Libertador**, 1972, cap. IV, p. 76-92.

²⁴⁸ Cf. Leonardo BOFF. Como vamos chamar Jesus Cristo hoje? **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 24, n. 9, p. 673, nov. 1971. Cf. tb. o cap. XII do livro **Jesus Cristo Libertador**, p. 260.

²⁴⁹ Cf. Leonardo BOFF. **A ressurreição de Cristo**, p. 74.

concepção de uma única história da salvação e perdição, que tem em Jesus Cristo o *meeting-point* da hermenêutica religiosa, da história do mundo e dos homens.”²⁵⁰ Isto acontece em razão do anseio inesgotável no ser humano, uma insatisfação “genética” que busca uma resposta e a pôde encontrar e se expressar em Jesus Cristo, pois ele significa a “libertação”, ou, dito teologicamente, de forma mais clássica, a “salvação”.

A partir de 1974, a reflexão sobre a libertação ganha uma perspectiva mais concreta. Partindo-se da realidade latino-americana, do ponto de vista sociológico e político, Leonardo afirma que existe “um momento epocal deste processo libertador, polarizado especialmente na esfera sociopolítica. A libertação se efectua [*sic*] em todos os níveis, mas neste setor ela encontra uma concreção prioritária”.²⁵¹ Portanto, libertação “implica uma recusa global do sistema desenvolvimentista e uma denúncia de sua estrutura subjugadora. [...] **ação** criadora de **líber**-dade. [...] uma palavra-processo, palavra-ação intencionalmente orientada a uma práxis que liberta **de e para**”.²⁵² Ou ainda: “surge então como a palavra geradora da ruptura necessária para deslanchar o processo de recuperação e conquista da liberdade.”²⁵³ E essa liberdade só é verdadeira “se possuir um carácter universal e globalizante e traduzir o sentido absoluto buscado pelo homem”.²⁵⁴

Em ulterior reflexão mais matizada da categoria libertação (1987), Leonardo indica seus cinco sentidos: histórico-sociológico, político, ético-religioso, pedagógico e utópico.²⁵⁵ Essas dimensões contribuem para a compreensão da realidade, além de indicar seu horizonte.

E, então, o discurso vai ganhando mais densidade teológica: “A libertação faz hoje sua emergência *principal* no campo sociopolítico, porque é aqui onde sentimos mais a alienação, o pecado, a opressão e a falta de liberdade. É verdade que a libertação de Jesus Cristo e de Deus é mais do que sociopolítica. Mas é também sociopolítica”.²⁵⁶ A teologia que busca articular a fé “se entende, desde suas origens bíblicas, como história da salvação e da perdição, do pecado e da graça, do processo de libertação e de opressão”.²⁵⁷ Não só a

²⁵⁰ Cf. Leonardo BOFF. **Jesus Cristo Libertador**, p. 56.

²⁵¹ Essa citação, como as que se seguem da revista **Grande Sinal** de 1974, também aparece no livro **Teologia do cativo e da libertação**. Mas optou-se por citar apenas a referência mais antiga, ou seja, os artigos. Cf. Leonardo BOFF. A hermenêutica da consciência histórica da libertação. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 28, n. 1, p. 44, jan./fev. 1974.

²⁵² Cf. Leonardo BOFF. A hermenêutica da consciência histórica da libertação, p. 37-8.

²⁵³ Cf. Leonardo BOFF. Salvação em Jesus Cristo e processo de libertação. **Concilium**, Petrópolis, v. 96, n. 6 p. 753, jun. 1974.

²⁵⁴ Cf. Leonardo BOFF. Libertação de Jesus Cristo pelo caminho da opressão. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 28, n. 8, p. 595, out. 1974.

²⁵⁵ Cf. Leonardo BOFF. Liberdade e Libertação: ponto de contato e de atrito entre o I e o II mundos. **REB**, Petrópolis, v. 47, n. 188, p. 846-7, dez. 1987.

²⁵⁶ Cf. Leonardo BOFF. Libertação de Jesus Cristo pelo caminho da opressão, p. 612.

²⁵⁷ Cf. Leonardo BOFF. Teologia como libertação. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 28, n. 2, p. 111, mar. 1974.

teologia é vista como processo de libertação, mas a libertação é lida teologicamente: “todas as coisas, no caso, *toda práxis libertadora, revelam uma dimensão teológica*. Fé e teologia não são, portanto, exclusivas da Igreja, da religião ou de uma linguagem dita teológica ou de fé.”²⁵⁸

Estabelece-se, então, a articulação entre as categorias “salvação” e “libertação”. A salvação tem maior amplitude, uma dimensão escatológica. Mas como não se pode pensar o cristianismo sem a “lei da encarnação”, a salvação pede concretizações, se realiza na práxis, no amor.

Sobre a salvação, Leonardo afirma que “constitui um conceito englobante; não se limita às libertações econômicas, políticas, sociais e ideológicas, mas tampouco se realiza sem elas”.²⁵⁹ Há uma dimensão escatológica na salvação. Mas tal dimensão se “mediatiza, se antecipa e se concretiza em libertações parciais intra-históricas”, só plenificada no Reino.²⁶⁰ Salvação, portanto, “é um conceito *escatológico*, isto é, só no termo da história humana, pessoal e cósmica triunfa totalmente a salvação. *Salvação implica a totalidade do mundo em Deus*; totalidade não significa uma grandeza fechada em si mesma, mas uma relação da realidade que se funda em Deus como o sentido pleno e a radical plenitude de ser.”²⁶¹ E Leonardo começa a fazer a relação entre as categorias: “*Salvação é libertação da situação de perdição. Mas não só. É também plenitude de vida*. Nesse sentido salvação corresponde à total libertação que não se reduz apenas a uma libertação *de*, mas principalmente significa plena libertação *para*. Ambas, neste nível de compreensão escatológica, podem ser identificadas, porque a libertação completa, como acenamos anteriormente, aponta para a realização escatológica.”²⁶²

Salvação e libertação, como toda realidade humana, é processo, por isso Leonardo diz que se pode falar “*em história da salvação e processo de libertação*. A salvação escatológica se medeia em *concretizações históricas*”.²⁶³ Assim, os dois conceitos aparecem juntos e são entendidos com sinônimos, compreendendo-se que as libertações sócio-históricas não esgotam e não se identificam plenamente com a libertação total: “a salvação-libertação está sempre presente na história. É oferecida por Deus e Cristo a todos os homens desde o

²⁵⁸ Cf. Leonardo BOFF. Libertação como teologia. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 28, n. 3, p. 200, abr. 1974.

²⁵⁹ Cf. Leonardo BOFF. Jesus Cristo Libertador: visão cristológica a partir da periferia, p. 509.

²⁶⁰ Ibidem, p. 510.

²⁶¹ Cf. Leonardo BOFF. O que é propriamente processo de libertação? **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 28, n. 4, p. 292, mai. 1974.

²⁶² Ibidem, p. 293.

²⁶³ Ibidem, p. 293.

início da história.”²⁶⁴ Nesse processo de “migração” semântica, mas que percorre um caminho teológico, pode-se agora falar apenas em “libertação”: “a libertação lograda por Jesus Cristo possui um alcance universal e transcendente. Entretanto, essa universalidade e transcendência se mediatiza e se viabiliza em passos libertadores concretos; faz-se história e se corporifica em modificações libertadoras do homem. Cristo mesmo traduziu a libertação universal numa caminhada libertadora dentro de sua situação.”²⁶⁵

Ao se refletir sobre a salvação-libertação trazida por Jesus Cristo, não se pode deixar de fazer referência novamente a essa categoria fundamental, que foi discutida na cristologia, que é o Reino de Deus. Ele é compreendido como o sonho-utopia da “absoluta libertação” e sua antecipação histórica: “a realização da utopia de uma libertação global, estrutural e escatológica.”²⁶⁶ Leonardo diz que a “totalidade da salvação presente em Cristo morto e ressuscitado não exime a fé de trabalhar para a concretização histórica do Reino. [...] O Reino se realiza, pois, dentro do processo de libertação; não se identifica com este, porque é uma totalidade escatológica. Mas, exatamente por ser escatológica, ela se dá na história como sendo o sentido dela como antecipação da plena libertação e promessa de plenitude futura”.²⁶⁷ “Reino de Deus” é uma categoria que pode se revelar fundamental para o diálogo inter-religioso, sendo, portanto, um exemplo potencial de “abertura” a ser discutido.

Essa apresentação sobre a categoria “libertação” quis mostrar um percurso e dar os elementos para a análise quanto ao seu “limite” em relação ao diálogo. Percebe-se que o acento dessa categoria, primeiramente pela contextualidade da produção teológica de Leonardo Boff e por força dela, se deu na articulação à opressão. Um exemplo confirma efetivamente essa perspectiva. Em texto de 1988, Leonardo escreve sobre “A teologia da pequena libertação”. Historiando a caminhada da TdL, ele afirma que as “opressões têm muitos rostos” e cita a situação de opressão das classes populares, a de tipo “cultural e étnico”, racial e de gênero. E cada situação dessas exige uma “libertação específica”, mas diz Leonardo que não se pode “perder de vista a opressão fundamental: a socioeconômica”.²⁶⁸

Antropologicamente, encontra-se aqui uma limitação. Apesar de fazer referência ao resgate da “dignidade da raça negra, a legitimidade de sua cultura e a validade de suas religiões”, o artigo não tem uma perspectiva dialogal. Pelo contrário, nesse aspecto aqui apontado, pode ser interpretado como redutivo ao hierarquizar as opressões: “As demais são

²⁶⁴ Leonardo BOFF. *Libertação como teologia*, p. 201.

²⁶⁵ Cf. Leonardo BOFF. *Libertação de Jesus Cristo pelo caminho da opressão*, p. 591-2.

²⁶⁶ Cf. Leonardo BOFF. *Jesus Cristo Libertador: uma visão cristológica a partir da periferia*, p. 513.

²⁶⁷ Cf. Leonardo BOFF. *Salvação em Jesus Cristo e processo de libertação*, p. 761 e 763.

²⁶⁸ Cf. Leonardo BOFF. *A teologia da pequena libertação*. **Tempo e Presença**, Rio de Janeiro, n. 229, p. 20, abr. 1988.

sempre sobredeterminações dessa opressão de base [socioeconômica].”²⁶⁹ [grifo nosso]. O argumento não parece convincente: as demais opressões podem ser reconciliáveis, pois não são antagônicas “por natureza”. Então, podem-se levantar algumas questões: como se reconciliar com a discriminação ao negro, à mulher, aos povos indígenas, aos homossexuais etc? Não há antagonismo? Somente a opressão do operário pelo patrão ou do sistema capitalista sobre os pobres é que é irreconciliável e antagônica?

Numa perspectiva teológica dialogal, certamente as teologias da libertação negra, da mulher, indígena, por exemplo, não se reconheceriam nessa condição, apesar de não se negarem o peso e a importância da opressão socioeconômica e a própria afirmação de Boff de que ela não é exclusiva.

Ainda sobre esse artigo, pode-se encontrar outro aspecto importante. Percebe-se uma reflexão de Leonardo Boff em direção à teologia narrativa. O livro **“Teologia à escuta do povo”** (1984) inaugurou essa sua expressão. Boff fala sobre o impacto que a pobreza causa no agente de pastoral, especialmente no teólogo que assume a inserção militante junto aos oprimidos e pobres. Tal experiência produz silêncio. Provoca a presença que convive com a conflituosa e contraditória sobrevivência; é um mergulho “sem retorno no inferno dos oprimidos”. Tal situação afeta a própria produção do teólogo. Aqui surge uma novidade em Leonardo. O conceito de “libertação” ganha outra perspectiva para agentes/teólogos: uma dimensão mistagógica. Para ele, essa “identificação com os pobres, a assunção de suas vidas e lutas, os torna companheiros em todos os momentos cruciais” e a libertação se torna plena. A libertação assume uma dimensão espiritual e mística nascida da total doação: “quando nos libertamos de nós mesmos para sermos o mais sinceramente possível livres para os demais.”²⁷⁰ Nessa condição, alimenta-se, juntamente com aqueles que sofrem, o sonho da plenitude da libertação. Leonardo diz que ela virá quando “Aquele que a prometeu mostrou em si mesmo a plena libertação para todos”.²⁷¹ Nessa solidariedade que produz comunhão pode-se visualizar uma superação da perspectiva teológica limitada que foi discutida acima. Esse encontro cria condições de abertura dialogal pela comunhão da existência.

Ainda sobre a categoria “libertação”, deve-se observar que não se discute aqui a urgência, a necessidade, a originalidade e nem o quanto foi fundamental fazer teologia a partir da libertação. Muito menos o avanço teológico de pensar a teologia como libertação e a libertação como teologia. Mas se a libertação pode favorecer o diálogo, como acontece na

²⁶⁹ Cf. Leonardo BOFF. A teologia da pequena libertação, p. 20.

²⁷⁰ Ibidem, p. 21.

²⁷¹ Idem.

TdPR (e como se discutirá à frente no tópico 1.2) e como se deu e se processa na TdL da Ásia, da África e também hoje na América Latina, historicamente, essa categoria não foi trabalhada nessa perspectiva. A ação de “liberdade” não foi uma práxis inter-religiosa. Foi ecumênica, mas poderia ter se ampliado. O que impediu essa abertura? A resposta se encontra nas discussões já realizadas anteriormente. E em parte, na cristologia e na eclesiologia. Não se pode pensar a antropologia desconectada da cristologia e nem da eclesiologia. Se ela se revela mais aberta, nem por isso sofre o influxo das demais categorias.

Sob o olhar recente de Leonardo Boff, tal concepção de libertação ou sua antropologia é vista como redutiva, pois é antropocêntrica e precisa ter outra amplitude: “O antropocentrismo convencional, que afirma que as coisas todas da Terra e do universo só têm sentido quando ordenadas ao ser humano, está fora de lugar.”²⁷² Ou nessa posição ecológica: “precisamos todos ser libertados, seres humanos, homens, mulheres, pobres, negros, indígenas, ricos e Terra, de um paradigma civilizacional [...] que nos permite destruir [...]”²⁷³ Bem diferente da posição importante, mas pontual, da libertação histórica da TdL clássica: “Trata-se de libertação que diz respeito às estruturas econômicas, sociais, políticas e ideológicas.”²⁷⁴

Evidentemente, não se pode e não se deve esquecer de que a libertação para Leonardo tem sua dimensão transcendente e universal como já se citou: “Libertação verdadeira e digna deste nome deve possuir um caráter de totalidade e universalidade. A totalidade da libertação se deu com a ressurreição.”²⁷⁵ Mas ele também destaca: “A libertação faz hoje sua emergência *principal* no campo sociopolítico, porque é aqui onde sentimos mais a alienação, o pecado, a opressão e a falta de liberdade. É verdade que a libertação de Cristo e de Deus é mais do que sociopolítica. Mas é também sociopolítica.”²⁷⁶ Há uma tensão entre duas dimensões da libertação. De um lado, ela é integral, de outro, é regional:

O discurso teológico global que se expressa na terminologia da libertação integral conserva seu legítimo valor na medida em que expressa perspectiva escatológica e utópica da fé cristã que sustenta uma total libertação no termo da história com a gestação da plena liberdade dos filhos de Deus. [...] Tem ainda a função de relativizar todas as concretizações libertárias históricas [...] fornece critérios de crítica e de ajuizamento ético das várias concreções históricas. O limite deste

²⁷² Cf. Leonardo BOFF. O pobre, a nova cosmologia e a libertação. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.) **Sarça ardente**: teologia na América Latina – prospectivas. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 200.

²⁷³ Ibidem, p. 195.

²⁷⁴ Cf. Leonardo BOFF. Jesus Cristo Libertador: visão cristológica a partir da periferia, p. 509.

²⁷⁵ Cf. Leonardo BOFF. Libertação de Jesus Cristo pelo caminho da opressão, p. 607, out. 1974.

²⁷⁶ Ibidem, p. 612. Cf. tb. Leonardo BOFF. **Teologia do cativo e da libertação**, p. 183.

discurso teológico aparece quando ele precisa concretizar-se numa reflexão sobre as mediações sócio-históricas que possam produzir verdadeiras antecipações e aproximações do utópico. Aqui se impõe um discurso regional pertinente que fale de realidades históricas concretas.²⁷⁷

Pode-se concluir afirmando que, além de se reconhecer essa tensão e “regionalização” da libertação, pois ela tem que se encarnar em dada realidade, antropologicamente o discurso “regional” respondeu às urgências e ao contexto, que exigiram o privilégio na opção teológica. Com isto, o espaço para o diálogo inter-religioso não encontrou, como poderia, solo adequado para crescer naquele momento.

1.2 A perspectiva de abertura ao pluralismo religioso

Marcado pelo ambiente renovador do Concílio Vaticano II, Leonardo Boff inicia sua produção teológica (1963) abordando um tema fundamental para a teologia – a *norma normans* – o estudo da Palavra de Deus: “Conceitos de Inspiração ao tempo do Vaticano II”. Em sua conclusão, Leonardo afirma: “o mistério está sempre aí a desafiar os teólogos: o *como* Deus e o homem se combinam para produzir um livro que é todo de Deus e ao mesmo tempo todo do homem.”²⁷⁸ Sob o vento renovador e “inspirador” do Espírito, presente nesse ambiente pós-conciliar, Boff reflete sobre a revelação, relacionando a interpretação crítica da Palavra, a condição humana, o mistério salvífico oferecido a todos e presente nas religiões, bem como o desafio de responder aos desafios da realidade, à visão de mundo da sua época.²⁷⁹

Boff pesquisa e estuda os grandes teólogos da época, dentre eles Congar, De Lubac, Rahner, Schlette, revelando desde o início sua postura de abertura, um espírito aberto à questão da modernidade, da secularização, ao diálogo com a filosofia, com as ciências humanas, aos novos e alvissareiros tempos que se abriam para o cristianismo. E não deixa de ser crítico. Assume um diálogo importante com a ciência não só presente como pano de fundo de sua produção teológica – pensa sempre os desafios que a realidade apresenta ao ser humano, ao mundo e à teologia –, mas porque quer oferecer uma resposta teológica coerente,

²⁷⁷ Cf. Leonardo BOFF. A libertação em Puebla. In: BOFF, Leonardo. **Puebla**. Análise, perspectivas, interrogações. São Paulo: Paulinas, 1979, p. 46-7.

²⁷⁸ Cf. Leonardo BOFF. Conceitos de Inspiração ao Tempo do Vaticano II, p. 121.

²⁷⁹ Cf. Leonardo BOFF. Constantes antropológicas e revelação, p. 26-41.

questionadora e crítica.²⁸⁰ Para ele, a teologia deve ter dois olhos: articular o lugar da fé e o lugar da realidade, o “hoje kairológico” e o “hoje cronológico” da “realidade social”.²⁸¹

Essa abertura já traz suas conseqüências logo no começo: exige-se que ele faça um “Adendo” ao seu primeiro artigo, reformando sua análise sobre o teólogo Brinkmann, sobre a discussão do cânon e da canonicidade.²⁸²

Noutro artigo – “Problemas Pastorais da Una Catholica” –, ainda em 1963, Leonardo discute a importância da orientação pastoral do Vaticano II e enfatiza a sua atitude dialogal, especialmente com o mundo moderno e com as culturas. Se na análise anterior (1.1.2) sobre esse artigo enfatizaram-se os elementos de fechamento, porém, não se pode deixar de destacar agora a presença de temas como o diálogo ecumênico e inter-religioso, a “planetização”, o pluralismo. Discutindo a catolicidade, Leonardo diz que seu imperativo “essencial leva a Igreja a ser chinesa, hindu, japonesa, africana, além de semita, grega e romana”.²⁸³ E faz um importante questionamento à Igreja que mantém sua validade hoje: “Por que não foi até agora?”²⁸⁴ Por que a Igreja não deixou que sua catolicidade se expressasse na riqueza das particularidades de cada lugar e de cada povo? E a resposta indica, já naquela época (1963), um horizonte dialogal:

Porque os homens da Igreja estiveram e estão sempre ‘in agone’ [no local de combate], sob a tentação de resolver a transcendência religiosa na imanência civilizadora, ao invés de manter ambos os termos numa tensão dialética: sempre houve e continua havendo o perigo do colonialismo cristão querer missionar impondo uma encarnação histórica do Cristianismo às estruturas diversas, ricas de valores naturais e humanos.²⁸⁵

Questionar o perigo do “colonialismo cristão” ou a imposição missionária, que desrespeita a cultura, é expressão de abertura teológica que favorece o diálogo inter-religioso, ainda mais quando afirma a riqueza dos “valores naturais e humanos” presentes no outro, nas “estruturas diversas”, inclusive nas religiosas.

²⁸⁰ Cf. Leonardo BOFF. A manipulação biológica do homem. **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 65, n. 8 p. 631-41, out. 1971; Leonardo BOFF. Ciência e Técnica modernas e pensar teológico. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 29, p. 243-59, 1975.

²⁸¹ Cf. Leonardo BOFF. **A fé na periferia do mundo**, p. 7-13

²⁸² Com já foi observado em nota, o “Adendo à doutrina da Canonicidade de Brinkmann” foi exigido em bilhete pelo autor, pressionado pelo Vaticano, conforme relato pessoal de Leonardo Boff. Sobre o “adendo” cf. Leonardo BOFF. Adendo à doutrina da Canonicidade de Brinkmann. **REB**, Petrópolis, v. 23, n. 2, p. 432, jun. 1963.

²⁸³ Cf. Leonardo BOFF. Problemas Pastorais da Una Catholica, p. 736.

²⁸⁴ Idem.

²⁸⁵ Ibidem, p. 736-7.

Um dos temas principais da Teologia Fundamental é a “revelação”, questão que faz fronteiras com outros temas, como a inspiração e a compreensão teológica das demais religiões. Leonardo Boff, em 1970, escreve um artigo – “Tentativa de Solução Ecumênica para o Problema da Inspiração e da Inerrância” – que se revela de grande abertura ao diálogo inter-religioso. Em que pese sua conclusão cristocêntrica, já discutida (1.1.1), a construção do artigo e suas teses são muito ousadas e transcendem o cristocentrismo de sua conclusão.

Começa com a compreensão e a amplitude do sentido de “ecumenismo”, respondendo à realidade que hoje se caracteriza como “globalizada”: “Ecumenismo não se restringe mais às confissões cristãs; ele se interessa por todo o fenômeno religioso e todas as religiões, que hoje, num processo de crescente planetização do mundo, se tornam nossos interlocutores habituais.”²⁸⁶

Por isso, propõe uma discussão sobre a inspiração que vai além das confissões cristãs, pois as religiões começam a ser valorizadas teologicamente (Vaticano II). Percorre o fenômeno da inspiração no judaísmo (profética), no islã (Maomé), nas religiões do livro (budismo, masdeísmo, hinduísmo) e também na literatura e na arte profanas (Ésquilo, Nietzsche, Delacroix) e sua conclusão impressiona: “Inspiração e revelação são uma forma do aparecer da atividade de Deus dentro da vida total do homem, na sua vida inconsciente, subconsciente e em sua relação para com o mundo e a história.”²⁸⁷ A revelação, portanto, “se encontra na história das religiões” e também na história humana,; o “fato da inspiração é um fenômeno da história das religiões, da poesia, da filosofia e da arte”.²⁸⁸

Por princípio e coerência, Leonardo Boff diz que não se pode “negar a sinceridade dos testemunhos” revelados, pois senão poderia também ser questionada a revelação e a inspiração dos textos cristãos: “Escamoteá-los seria não querer ver Deus como senhor absoluto e universal da história humana, capaz de se comunicar a quem quiser e de romper as situações-de-gueto criadas por uma compreensão que se apresenta como a única e defensora

²⁸⁶ Cf. Leonardo BOFF. Tentativas de Solução Ecumênica para o Problema da Inspiração e da Inerrância, p. 648. É interesse notar que essa idéia, posteriormente, ganhará o nome de “ecumenismo planetário” com Chenu, ou ainda de “ecumenismo ecumênico” em Panikkar: cf. Marie-Dominique CHENU. Pour un oecuménisme planétaire. *L'actualité religieuse dans le monde*, Paris, v. 38, 21-23, 1986; R. PANIKKAR. *La nueva inocencia*. Estella: Verbo Divino, 1993, p. 324. Claude Geffré também utilizará essa expressão “ecumenismo planetário”: cf. Claude GEFFRÉ. *Un nouveau chapitre de la théologie; la théologie des religions. Unité des chrétiens*, Paris, n. 90, p. 25, 1993; cf. tb. Claude GEFFRÉ. O lugar das religiões no plano da salvação. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). **O diálogo inter-religioso como afirmação da vida**. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 115. Uma outra expressão surgirá no “I Encontro da Assembléia do Povo de Deus” em Quito (Equador), em 1992: “macroecumenismo”, cf. “Manifesto” do I Encontro da Asembléia do Povo de Deus (Quito, Equador, 1992). In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). **O diálogo inter-religioso como afirmação da vida**, p. 147-151. Essa expressão “macroecumenismo” será retomada em 1996, no II Encontro, em 1996, cf. TEIXEIRA, Faustino (Org.). **O diálogo inter-religioso como afirmação da vida**, p. 153-55.

²⁸⁷ Cf. Leonardo BOFF. Tentativas de Solução Ecumênica para o Problema da Inspiração e da Inerrância, p. 656.

²⁸⁸ *Ibidem*, p. 656-7.

da comunicação de Deus ao mundo.”²⁸⁹ Aqui aparece a crítica ao eclesiocentrismo e pode-se perceber também a defesa de um pluralismo que não se restringe a um pluralismo de fato, mas que se afirma como realidade de princípio. E a fundamentação teológica é a seguinte: “A fé no monoteísmo leva à fé na universalidade da comunicação de Deus. Se Deus é um e único, então Ele é o Deus de todos os povos e de todos os homens. Ele ama a todos que criou à sua imagem e semelhança (Gn 1, 26) e quer ‘que todos cheguem ao conhecimento da verdade e sejam salvos, pois um é Deus...’ (1 Tm 2,4).”²⁹⁰

A abertura dialogal deste texto é muito significativa. Leonardo procura construir as bases de uma teologia das religiões ou do pluralismo religioso: “as religiões ganham sua legitimidade teológica em Deus mesmo; elas são, por um lado, obra da iniciativa de Deus que chama a todos e a cada um ama, e, por outro, constituem a resposta humana à iniciativa divina. [...] elas têm uma legitimidade teológica, dentro do único plano salvífico de Deus.”²⁹¹

A revelação, nessa perspectiva, não pode ficar restrita à objetivação cristã; ela é universal, pode ser mística, profética, como também cósmica, histórica e moral: “ela pode se dar no universo, mas antes [...] se verifica por toda a parte e sempre lá onde se encontra [...] o homem. [...] Há portanto uma revelação direta e indireta de Deus verificável não só na Escritura, mas também nas religiões. Os modos variam, a revelação contudo é uma e única.”²⁹²

A base antropológica é fundamental para essa compreensão da revelação, pois o ser humano, por sua própria natureza – ser de abertura, “nó-de-relações”, ser desejante –, é um “ouvinte-da-palavra” (Rahner e Heidegger): “A história espiritual da humanidade pode também ser vista como a história das interpretações e das realizações desta sua abertura para Deus.”²⁹³

A proposta de Deus é universal, oferecida e comunicada “a todos e a cada um dos homens”, e a resposta a ela “é já uma determinação”, ou seja, as escrituras religiosas são respostas à iniciativa primeira de Deus. A resposta é humana, mas nela já se faz presente a proposta de Deus. Ela pode ser mais ou menos “responsável”, traduzir bem ou mal o que torna o ser humano e suas relações mais dignas, mas não deixará de trazer as marcas do tempo e dos condicionamentos. Leonardo, assim, abre o conceito de inspiração às demais religiões e

²⁸⁹ Cf. Leonardo BOFF. *Tentativas de Solução Ecumênica para o Problema da Inspiração e da Inerrância*, p. 656.

²⁹⁰ *Idem*.

²⁹¹ *Ibidem*, p.656-7.

²⁹² *Ibidem*, p.657.

²⁹³ *Idem*.

deixa claro a limitação e, ao mesmo tempo, a exigência de se estar, continuamente, aberto e em busca de nova res-posta:

A res-posta à pro-posta é já uma determinação da pro-posta. É a palavra humana que contém a palavra divina. Nenhuma res-posta exaure a pro-posta de Deus. Em cada res-posta está contida a pro-posta de Deus. Mas esta jamais se perde numa categorização e objetivação. Ela conserva sempre sua transcendência e por isso se afirma a necessidade de dar continuamente nova res-posta. [...] Todas as religiões, mesmo todas as culturas, em sua relevância teológica, contêm as res-postas de como os homens, dentro do condicionamento histórico, social próprio de cada época, ouviram a pro-posta de Deus com maior ou menos res-ponsa-bilidade. [...] Por isso os livros sagrados são antes res-posta dos homens à pro-posta de Deus que a pro-posta de Deus mesmo. São a re-ação do homem à ação de Deus. [...] Neles a palavra de Deus ressoa na palavra humana. [...] Se existe uma palavra ou pro-posta transcendente de Deus, existe também uma inspiração transcendente de Deus. [...] Se a pro-posta de Deus só se dá na res-posta humana, então, para conhecer aquela, urge conhecer os condicionamentos histórico-culturais desta, não só como ela aconteceu no passado, mas também como acontece hoje e agora na existência histórica humana.²⁹⁴

No final da citação acima, encontra-se uma semente daquilo que representará mais adiante, na TdL, a exigência do ver, do conhecer a realidade em que Deus se manifesta. Toda reação do ser humano ao que expressa, nessa manifestação, o bem da vida, é o seu acolhimento à comunicação de Deus: “Toda res-posta que o homem der ao bem, à verdade, à justiça e ao amor é um *sim* que, dado à pro-posta divina de salvação, é um testemunho da palavra de Deus.”²⁹⁵ O contrário, o “não” a essas realidades, é sua recusa, que, na América Latina, representa a opressão e a negação da dignidade para milhões de homens e mulheres.

A partir dessa produção inicial, percebe-se que há muitos pontos de abertura na teologia de Leonardo Boff. Deve-se considerar que o critério de “abertura” – já discutido – leva em conta o contexto de sua produção teológica, do seu dinamismo (continuidades e descontinuidades) e a sua ousadia teológica, mesmo que sua visão do diálogo inter-religioso estivesse ainda dentro do paradigma inclusivista da época, ora sendo mais limitado (cristocêntrico e até eclesiocêntrico) ou mais aberto (pluralista, pluralista-inclusivo), certamente, bem diverso da sensibilidade dialógica que se tem hoje, da concepção que se tem sobre o pluralismo.

²⁹⁴ Cf. Leonardo BOFF. Tentativas de Solução Ecumênica para o Problema da Inspiração e da Inerrância, p.659-60. Leonardo dirá ainda que “Deus é autor não enquanto Ele é o autor literário, mas enquanto Ele é autor do impulso frente ao qual o homem deve re-agir positiva ou negativamente” Cf. p. 660. Cf. tb. como essa questão, anos depois, é discutida por Geffré: Claude GEFFRÉ. *Le Coran, une parole de Dieu diffrérente?*. **Lumière et Vie**, Bruxelas, v. 32, n.163, p. 21-32, 1983.

²⁹⁵ *Ibidem*, p.660.

Mas sua abertura aparece em sua crítica da fé, da cristologia, da eclesiologia, da relação com a sociedade e tantos temas, como também na tentativa de diálogo, por exemplo, com Lutero, a Reforma e a TdL. É um diálogo teológico, ecumênico, que traz mútuo enriquecimento, tanto da visão católica de Leonardo quanto da teologia protestante, ambas desafiadas a dialogarem e a se comprometerem com a libertação.²⁹⁶

Este tópico apresenta, inicialmente, o tema da abertura cristológica. E o que mais chama a atenção é sua primeira produção na cristologia, através do livro **“O Evangelho do Cristo Cósmico”**. Esse tema interessa à tese, pois verifica-se que Leonardo Boff, em sua mudança de paradigma, recupera essa cristologia dando-lhe um acento especial, favorecendo enormemente, o diálogo inter-religioso.

A seguir são trabalhados os elementos abertos de sua eclesiologia. É um tema que abrange um campo muito amplo, que possibilita a análise de temas como: a idéia de sacramento, sua concepção sobre a catolicidade, o sincretismo e a religiosidade popular, a fundamentação pneumatológica da eclesiologia, a articulação entre Igreja-Reino-Mundo, a evangelização, enfim, diversos temas que criam condições favoráveis ao diálogo.

Outro tema também facilitador de encontro e propiciador de abertura é a antropologia. Além da idéia de que o ser humano é um nó-de-relações, questões candentes e fundamentais, como libertação, a pobreza, os direitos humanos, o papel da mulher na sociedade e na Igreja, a reflexão sobre o feminino e o masculino, oferecem elementos significativos e horizontes dialogais importantes.

Uma quarta temática de abertura aparece com a Trindade. Nesse ponto, Leonardo Boff também surpreende e inova. Ao formular a idéia de que “a Trindade é a melhor comunidade”, oferece um modelo para a sociedade e também um modelo eclesiológico, além de uma referência para o diálogo inter-religioso.

O último tema a ser refletido poderia também ser apresentado no início, pois, para a TdL e para Leonardo Boff, ele é o ponto nevrálgico, o ponto axial fundamental: a espiritualidade. A TdL nasce de um encontro espiritual com Deus, com Jesus Cristo visível naquele que é oprimido, que sofre e é empobrecido. Também aqui temos uma temática que ganhará uma densidade muito grande com a abertura teológica de Boff no paradigma ecológico. Mas essa abertura já guarda raízes e tem seu código genético marcado pela formação franciscana de Boff. Em suas reflexões sobre a espiritualidade já estão presentes os

²⁹⁶ Não é desconhecida da história ecumênica da TdL. Cf. Entrevista de Leonardo Boff, de 18 set. 2006, em anexo, p. 415-6. Cf. tb. Leonardo BOFF. Lutero e a Teologia da Libertação: um desafio recíproco. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 37, n. 9/10, p. 751-80, nov./dez. 1983; o mesmo artigo foi publicado também com outro título: Lutero entre a Reforma e a Libertação. **REB**, Petrópolis, v. 43, n. 172, p. 714-36, dez. 1983.

elementos fundamentais que expressam a acolhida a todas e todos, a articulação com Deus, com mulheres e homens e com a natureza, enfim, a busca da unidade e da fraternidade que deve existir entre todos.

Não é demais repetir que a discussão que se fará nessa secção não é contraditória com o que se afirmou antes, ao apresentar os elementos de fechamento ao diálogo. É natural que se perceba uma dinâmica evolutiva, de amadurecimento numa produção intelectual. As respostas teológicas acontecem também como reação à contextualidade. Se, inicialmente, o pobre foi um sujeito privilegiado na TdL, também a reflexão étnica e de gênero ganharam “cidadania” e se articularam com ele, ampliando a compreensão teológica e sua encarnação.

1.2.1 Na cristologia: a cristologia cósmica

Podem-se encontrar, em diversos livros e artigos, as posições teológicas de Leonardo Boff sobre a cristologia cósmica. Diante do objetivo de apresentar aqui elementos de abertura nesta cristologia, opta-se por concentrar a reflexão na obra que mais fundamentalmente aborda esse tema.

O primeiro livro de Leonardo Boff foi “**O Evangelho do Cristo Cósmico**” (1971).²⁹⁷ O livro é um diálogo com o mundo moderno, com o ambiente secularizado, uma forma de refletir sobre a legitimidade do cristianismo, numa cultura da ciência e da objetividade: “se o cristianismo não é nenhuma ideologia, mas uma palavra essencial sobre a realidade que vivemos em sua última radicalidade, então deve legitimar-se e mostrar-se de alguma forma num fenômeno, o fenômeno cristão.”²⁹⁸ É um livro muito elogiado por seu antigo professor Frei Boaventura Kloppenburg, que teve o livro dedicado aos seus 25 anos de sacerdócio. Em resenha do livro, Kloppenburg faz referência às reflexões de Boff sobre as origens teológicas patrísticas, assumidas pelo Vaticano II, presentes na expressão *lógos spermatikós*,²⁹⁹ a “semente do Verbo presente já antes da Encarnação”³⁰⁰ Isto já é um indício

²⁹⁷ Cf. Leonardo BOFF. **O Evangelho do Cristo Cósmico**. A realidade de um mito. O mito de uma realidade. Petrópolis: Vozes, 1971.

²⁹⁸ Ibidem, p. 10.

²⁹⁹ Esta expressão tem origem em São Justino, que reconhece a presença de Cristo em tudo que contribui para o bem, seja na filosofia, nas religiões e nas culturas. Ele vê a presença do Verbo (Logos) em tudo que revela a verdade e o comportamento justo. Para uma introdução e indicações sobre esse tema, veja Jacques DUPUIS. **Rumo a uma teologia cristão do pluralismo religioso**, p. 89-92. Sobre textos do Concílio Vaticano II que falam da “semente do Verbo” cf. *Lumen Gentium* n. 17 e *Ad Gentes* n. 9 e 11. Muito significativa também é a retomada desse tema pela Conferência de Medellín: Cf. CELAM. Conselho Episcopal Latino-Americano. **A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio**. Conclusões de Medellín. Petrópolis: Vozes, 1969, 6. Pastoral, n. 5, p. 91.

³⁰⁰ Cf. Boaventura KLOPPENBURG. Apreciações. O Evangelho do Cristo Cósmico. **REB**, Petrópolis, v. 31, n. 121, p. 240, mar. 1971.

de que o livro e seu autor estavam sintonizados com a “teologia das religiões” mais significativa da época.

A figura chave do livro é Teilhard de Chardin.³⁰¹ Leonardo diz que a hermenêutica religiosa do mundo é disputada por duas visões: “a secularização e a diafania crística de Teilhard de Chardin.”³⁰² O objetivo da obra é apresentar a segunda visão. Para isso, estabelece, em sua análise e apresentação da cristologia cósmica de Teilhard, um diálogo com diversos autores: Paulo de Tarso, Vital du Four, Leibniz, Blondel, Rahner, Zacharias e Hass.

A grande questão de Teilhard em sua cristologia, segundo Boff, é resolver o “problema da unidade da realidade”.³⁰³ Com o olhar de cientista (paleontólogo), mas também de teólogo, Teilhard se pergunta: Por que a realidade é como é? O resultado de sua investigação é uma cristologia transcendental e cósmica, mas que “pode realizar-se mesmo fora do âmbito cristão”.³⁰⁴ Essa posição apresentada por Leonardo representa um passo de abertura dialógica de Teilhard. No entanto, pode-se pensar que a visão de Teilhard seria fundamentalmente cristocêntrica, pois tudo “desemboca na cristogênese [...] primeiro vem Cristo em seu mistério e em sua transcendência religiosa e só depois e *por causa dele* o homem, a vida e o cosmo.”³⁰⁵ Essa leitura do cristocentrismo teilhardiano interpreta bem, mas parcialmente, sua visão. Ao formular uma resposta “cósmica”, ele busca transcender a história, no caso, ao Jesus Histórico, e percebe uma “diafania crística” na realidade. Esse ponto confere um elemento fundamental para o diálogo inter-religioso. Quebra o monopólio

301

“jesuânico”, pois toda a dinâmica cristológica, da encarnação à ressurreição, revela um sentido cósmico que expressa uma força – o amor – um horizonte sempre buscado por todos os seres humanos em suas experiências religiosas.

Teilhard não deixa de partilhar de uma teologia “cósmica” do acabamento: “em Cristo, ela [a evolução] já alcançou o seu termo feliz e irreversível. Nele, a evolução já chegou, de alguma forma, ao seu acabamento.”³⁰⁶ Daí surge uma eclesiologia eclesiocentrada: “Assim como no mundo, o ponto extremo do desenvolvimento é constituído pela humanidade, do mesmo modo na humanidade ele é constituído pela Igreja.”³⁰⁷ Essa eclesiologia é bastante problemática para o diálogo e mereceria considerações mais aprofundadas, o que não é objeto deste trabalho, para não simplificar a teologia de Teilhard. Mas o objetivo aqui não é apresentar e nem discutir a visão de Teilhard de Chardin, mas a interpretação e as posições de Leonardo Boff sobre ele e sobre o tema da cristologia cósmica na perspectiva do diálogo.

O percurso do livro é muito interessante, pois Leonardo cria as condições hermenêuticas para a análise (Gadamer) e busca as raízes míticas, teológicas, vivenciais de Teilhard, especialmente da interpretação da cristologia cósmica. Percorre as respostas históricas sobre a unidade da realidade: o modelo grego (Platão, estóicos, neoplatônicos, filósofos cristãos), a visão paulina, a escolástica (Cardeal Vital du Four) e a de Leibniz e Blondel. Suas conclusões indicam, primeiramente, que todos os modelos têm algo em comum: “uma experiência irreduzível de Unidade de toda a realidade, o sentido profundo da interdependência e compenetração de todos os seres.”³⁰⁸ Essa conclusão é muito significativa e pode ser considerada uma “semente” de abertura que germinará e dará muitos frutos no “paradigma ecológico” de Leonardo Boff.

Uma segunda conclusão: há “uma estrutura comum em todos os modelos que supera o justapor e o analisar, o opor e o constatar, e chega a um realismo superior, na formulação, em linguagem mística, de um vínculo unificador, de um elemento universal, de um ‘meeting-point’ centralizador. [...] O mito se revela aqui como a melhor forma de exprimir essa realidade profunda, impossível de ser captada por conceitos próprios e adequados”.³⁰⁹ O mito é uma linguagem indicativa da realidade e Leonardo procura fundamentar sua análise equiparando a expressão mito e modelo, argumentando com cientistas, psicólogos e filósofos.

³⁰⁶ Cf. Leonardo BOFF. **O Evangelho do Cristo Cósmico**, p. 37. Teilhard afirma que o “O Cristo total não se cumpre e nem é alcançável senão no termo da evolução universal.”, cf. Pierre Teilhard de CHARDIN. **La mia fede**. Scritti teologici. Brescia: Queriniana, 1993, p. 121-24, 163.

³⁰⁷ Cf. Leonardo BOFF. **O Evangelho do Cristo Cósmico**, p. 37.

³⁰⁸ Ibidem, p. 96.

³⁰⁹ Ibidem, p. 96-7.

Sua intenção é mostrar que o mito tem sentido positivo e revelador de “verdade, legitimidade e sentido, como resposta à pergunta pela totalidade da realidade plural e sua unidade orgânica”.³¹⁰

Na última observação da análise desses modelos, na terceira conclusão, Leonardo fala que esse “paralelismo” dos modelos surpreende, pois “exprimem-se concretamente dentro da cosmovisão típica de sua época.”³¹¹. Em cada momento histórico se processa uma resposta adequada à questão sobre a unidade da realidade. Apesar da diversidade cultural e histórica das respostas, elas guardam no mito essa dialética: unidade e pluralidade. Leonardo avalia que a visão de Teilhard pode ser bem ou mal compreendida e interpretada, mas ele a considera genial em articular a ciência e teologia e responder ao problema da unidade do todo:

sua intenção é uma tentativa genial de dar a Cristo, dentro das estruturas do pensar científico, aquele lugar central que Paulo lhe atribuiu dentro de seu mundo estático e cheio de espíritos cósmicos. E nós cremos que ele foi feliz em seu empreendimento. O cosmos, que Teilhard venera com um nimbo de numinosidade, não é para ele, pura e simplesmente, uma grandeza física encerrada em si mesma no seu processo meramente natural. É a partir da humanização e da amorização que ele o contempla e estuda, e nele descobre energias que impelem para uma convergência. E é exatamente aqui, na Noosfera, que ele coloca o problema do Cristo cósmico. Somente ali ele tem sentido, porque somente aqui o mundo chega a si mesmo através do espírito, e alcança, com a consciência, o grau máximo de convergência. Com isso, ele restituiu ao homem sua verdadeira grandeza, posta em xeque desde o advento das ciências exatas com a Renascença; com a descoberta do infinitamente grande, chegou-se a ver no homem apenas uma *quantité négligeable*, perdida nos espaços infinitos, como Pascal o reflete muito bem nos seus *Pensées*. Teilhard chegou a mostrar que o homem, junto com o infinitamente grande do Macrocosmos, e do infinitamente pequeno do Microcosmos, constitui o infinitamente complexo de toda a evolução cósmica conhecida, por onde passa exatamente o eixo da convergência ascendente. E é justamente aqui que incide, para ele, o problema da cristologia cósmica: o mundo não pode ter suas cabeças: só Cristo pode ser o centro dele, seu motor, seu Alfa e seu Ômega.³¹²

Essa visão congrega toda a dinâmica da evolução que, ao atingir a Noosfera, ao estágio da consciência humana, traz consigo para dentro da biogênese sua intenção primeira: a cristogênese. O Cristo cósmico está no início e no fim. Mas, se a perspectiva de Teilhard parasse aqui, confirmar-se-ia apenas seu cristocentrismo cósmico. Leonardo, no entanto, afirma que as raízes da cristologia cósmica são trinitárias, estão no Cristo pneumático e ressuscitado, em razão da criação, da redenção, da “ubiquidade cósmica, interior aos seres

³¹⁰ Cf. Leonardo BOFF. **O Evangelho do Cristo Cósmico**, p. 63. Cf. tb. as páginas 57 a 62.

³¹¹ Ibidem, p. 97.

³¹² Ibidem, p. 98.

mesmos”.³¹³ A Trindade é a origem e o fim da realidade: “a cristologia cósmica se enraíza numa cristologia transcendental elaborada no seio mesmo do processo trinitário, visto numa perspectiva econômico-salvífica.”³¹⁴ E é essa perspectiva soteriológica trinitária, como fundamento último da cristológica cósmica, que pode justificar a defesa de “abertura dialógica” da cristologia cósmica, pois representa um horizonte que supera o cristocentrismo e oferece resistência a qualquer leitura eclesiocêntrica.

No ambiente de 1971, Leonardo não poderia deixar de expressar sua compreensão do catolicismo senão com uma visão teológica cristocêntrica. Mas seu mérito é abrir essa perspectiva e por isso pesquisa Teilhard e seu “pancristismo”, pesquisa sobre um cientista-teólogo ou teólogo-cientista, que sofreu as conseqüências persecutórias das instâncias hierárquicas eclesiais de seu tempo.³¹⁵ Sob a inspiração do Concílio Vaticano II, Leonardo sente o vento arejador pretendido por João XXIII para renovar a Igreja e contribui teologicamente para sua abertura.³¹⁶

Ao compreender a cristologia numa dinâmica ampla, ora destacando o Jesus Histórico, a encarnação, visando ao compromisso concreto e à atitude com o processo libertador, ora apontando para o Cristo pneumático, ressuscitado ou cósmico, sempre num horizonte trinitário, a teologia de Leonardo Boff revela-se com traços cristocêntricos – já discutidos – e ao mesmo tempo indica um caminho de abertura. É interessante encontrar em “**Jesus Cristo Libertador**” germes de uma teologia que só ganhará sentido na sua mudança de paradigma e que a qualificará como “teologia teoantropocósmica”: “Em Cristo se manifestou a meta para a qual caminha o homem e o próprio cosmos: total realização, plenitude cósmico-humano-divina.”³¹⁷ Não é sem razão que o tema da cristologia cósmica é hoje tão significativo para Boff, que está reescrevendo o livro “**O Evangelho do Cristo Cósmico**”, obra que deverá ser lançada ainda em 2007.

³¹³ Cf. Leonardo BOFF. **O Evangelho do Cristo Cósmico**, p. 104.

³¹⁴ Idem.

³¹⁵ Cf. Hans KÜNG. *Existe dios?* Madrid: Crisandad, 1979, p. 248-9.

³¹⁶ Leonardo conclui seu livro dizendo “ter atingido as raízes últimas, implicadas no cristocentrismo católico e no pancristismo teilhardiano. Cf. Leonardo BOFF. **O Evangelho do Cristo Cósmico**, p. 109.

³¹⁷ Cf. Leonardo BOFF. **Jesus Cristo Libertador**, 1972, p. 224. No segundo capítulo se desenvolverá o sentido do conceito “teoantropocósmico”.

1.2.2 Na eclesiologia: a Igreja sacramento universal do Espírito

A eclesiologia, como já se afirmou, é um dos temas fundamentais de Leonardo Boff. O que se quer analisar aqui são as perspectivas não só de novidade, mas de abertura ao diálogo.

Ao lado da visão eclesiológica fundamentada na idéia conciliar de “povo de Deus”, lida à luz da realidade latino-americana no novo modelo de Igreja, como as CEBs, a Igreja Popular e Igreja dos Pobres, tendo ainda como base a correta articulação entre Reino-mundo-Igreja, encontra-se em Leonardo Boff uma compreensão inovadora do sincretismo, da catolicidade e da evangelização, a coragem de repensar a Igreja visível sob a luz do “carisma”, de postular o sacerdócio da mulher, os direitos humanos para fora e para dentro, além de articulação entre eclesiologia e pneumatologia: a Igreja sacramento universal do Espírito. Mesmo que nem todos esses temas tenham uma incidência dialogal, não se pode deixar de fazer referência a eles.

Uma das idéias principais de sua eclesiologia, e a novidade de sua tese doutoral,³¹⁸ segundo seu professor Frei Kloppenburg, observado também por outros teólogos, é o “pensar sacramental”,³¹⁹ destacado pelo mestre, como a “contribuição mais preciosa de toda a obra”.³²⁰ A ousadia aparece também quando se aborda a questão das religiões, o tema do diálogo inter-religioso. Kloppenburg comenta que Leonardo “chega a tomar posições ou a defender princípios com os quais nem todos irão concordar”.³²¹ E refere-se à recuperação da doutrina patrística do *logos spermatikós*, da tese da “Igreja latente”³²² e, especialmente, da idéia partilhada com Schlette das religiões consideradas “caminhos ordinários para Deus”, assunto que provocará a tomada de posição de Paulo VI, no número 80, da Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* (1976).³²³

Também não deixam de causar espanto ao antigo mestre as teses apoiadas em Peterson e Ratzinger sobre a origem da “forma concreta” da Igreja, não oriunda diretamente

³¹⁸ Cf. Leonardo BOFF. *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, p. 49-181.

³¹⁹ Cf. Joseph GELOT. *Vers une théologie chrétienne des religions non chrétiennes. Islamochristiana*, Roma, n. 2, p. 41, 1976. Além da referência à idéia de “sacramento”, Leonardo é citado também como autor que adota a terminologia de Schlette sobre os caminhos “ordinários e “extraordinário” de salvação, cf. p. 46.

³²⁰ Cf. Boaventura KLOPPENBURG. *Apreciações. Die Kirche als sakrament im horizont der welterfahrung. REB*, Petrópolis, v. 32, n. 127, p. 748-50, set. 1972.

³²¹ Cf. Boaventura KLOPPENBURG. *Apreciações. Die Kirche...*, p. 749.

³²² Essa expressão é usada por Tillich. Cf. Paul Tillich. *Teologia Sistemática*. 5 ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 605-6. Essa obra original de Tillich começou a ser publicada em inglês, no início da década de 50.

³²³ O Papa Paulo VI inverte essa colocação e diz que a “salvação, Deus pode realizá-la em quem ele quer por vias extraordinárias que somente ele conhece”, cf. PAULO VI. *Evangelii Nuntiandi*. São Paulo: Paulinas, 1976, p. 112.. Veja também *Redemptoris missio* n. 55, de João Paulo II: “a Igreja é o caminho normal de salvação”.

do Jesus histórico, mas vinda dos apóstolos sob a iluminação do Ressuscitado e do Espírito Santo.³²⁴ São idéias consideradas polêmicas e revelam que Leonardo não aceita uma concepção “estático-ontológica” da eclesiologia, mas a vê de forma funcional, sinal e instrumento da salvação universal.³²⁵

Outra novidade importante na tese de Leonardo Boff é o tema do pluralismo: já expressava uma consciência dessa realidade, ou a consciência de certo tipo de visão sobre o pluralismo e as exigências do diálogo, marcado principalmente pela influência de Karl Rahner. No capítulo XV da tese, no início do texto, ele coloca uma importante questão:

A atual planetização do mundo com a concomitante intercomunicação de todos valores culturais e de cosmovisões com caráter pluralista, que são vivenciadas como oferta de uma possível interpretação da existência, assim como o conhecimento de outras religiões a partir de suas próprias fontes, religiões estas que são mais antigas do que o cristianismo e que são vistas como princípios integradores de culturas dignas de apreciação; tudo isto necessariamente relativiza a autocompreensão cristã, ou ao menos a limita, e coloca a inevitável questão pela legitimidade e pela consistência de sua reivindicação de um caráter absoluto.³²⁶

Há, portanto, uma sensibilidade quanto ao pluralismo, contudo, não a mesma que se tem hoje. Pode-se, a partir desta consciência do pluralismo em Boff, avaliar sua caminhada teológica, procurando perceber se há mais limites ou aberturas. Evitando-se fazer profecia do passado, como já foi dito, e sabendo-se que todo pensamento responde aos desafios contextuais e ao horizonte possível, procura-se perceber agora as trilhas que indicam o sentido de abertura. Os fatores que balizam esse contexto e esse horizonte são importantes para serem refletidos.

A análise da posição de Leonardo nesta citação anterior indica que ela é pelo menos problematizadora. A realidade produz uma “relativização”, impensável teologicamente sem o contexto conciliar, e coloca o problema da legitimidade e fundamentação de uma concepção cristocêntrica e eclesiocêntrica. Grande parte da produção eclesiológica de Leonardo

³²⁴ Para Peterson, cf. Erik PETERSON. *Theologische Traktate*. Munique: Kosel, 1957, p. 411-29 e versão espanhola: Erik PETERSON. *Tratados teológicos*. Madrid: Crisandad, 1966. Para conhecer a posição de Ratzinger cf. Joseph RATZINGER. O destino de Jesus e a Igreja. In: Joseph RATZINGER et al. *A Igreja em nossos dias*. São Paulo: Paulinas, 1969, p. 9-29; e ainda: Joseph RATZINGER. *Introdução ao cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 244-6. Hans Küng também trabalha essa questão, cf. Hans KÜNG. *A Igreja*. Lisboa: Moraes, 1969, p. 65-150. Sobre essa posição de Leonardo Boff quanto à origem da Igreja, veja as seguintes referências: Leonardo BOFF. *Jesus Cristo Libertador*, 1972, p. 240; Leonardo BOFF. *Igreja: carisma e poder*, p. 123; 222-3; Leonardo BOFF. *O Jesus Histórico e a Igreja*, p. 160-1.

³²⁵ Cf. Boaventura KLOPPENBURG. Apreciações. *Die Kirche...*, p. 749.

³²⁶ Cf. Leonardo BOFF. *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, p. 426-7. Cf. tb. a versão traduzida deste cap. XV “*Die Kirche als Sakrament und die Religionen der Erde*”: Leonardo BOFF. *A Igreja como Sacramento e as Religiões da Terra*. *Numen*, Juiz de Fora, v. 5, n.1, p. 14, jan./jun. 2002.

guardará relação direta com a pesquisa realizada em sua tese e que será desenvolvida nos anos posteriores.

Em artigo analisado quanto aos limites (Problemas Pastorais da Una Catholica, 1963), Leonardo mostra abertura ao questionar a missão que empurra as “estruturas ocidentais sobre um mundo culturalmente distinto [...]”, chama a atenção para a “consciência da dimensão planetária”, das várias “correntes universalistas”, como Islã, o Budismo, da falta de “unidade dos cristãos” e da “urgência do movimento ecumênico”.³²⁷

Significativa ainda é sua reflexão sobre a “transcendência” da Igreja, a necessária e equilibrada relação que deve existir entre encarnação e sua transcendência, pois ela se funda na Trindade. E pergunta: “Quais são as principais características do espírito de nosso tempo a que a Igreja deve estar atenta?”³²⁸ E, dentre suas diversas reflexões, pensa uma teologia multicolorida: “uma teologia de colorido chinês, japonês, hindu, africano deverá surgir no seio da Una Catholica [...]”.³²⁹ Essa eclesiologia possibilita o diálogo, acolhe a diversidade e cresce com ela.

O conceito chave da eclesiologia boffiana, como mencionado, é “sacramento”, tema de um estudo, sugerido por seu professor, que se tornou artigo (1964) e objeto de sua tese de doutorado. É uma categoria que responde ao desafio da unidade da Igreja, ao mesmo tempo em que garante a sua natureza humana-social e mística, a dialética entre “Sociedade” e “Corpo Místico”.

Os significados apresentados de “sacramento” indicam sua abertura categorial: mistério salvífico, dinâmica da economia da salvação, segredo e verdade oculta, algo sensível que comunica uma realidade divina (epifania), rito, lugar de encontro e sinal sensível que ao mesmo tempo significa, contém e confere a graça.³³⁰ Aplicada à compreensão da diversidade religiosa, sacramento ganha uma fundamental importância para o diálogo. A criação, a

³²⁷ Cf. Leonardo BOFF. Problemas pastorais da Una Catholica, p. 719-20.

³²⁸ Ibidem, p. 725.

³²⁹ Ibidem, p. 737.

³³⁰ Cf. Leonardo BOFF. Concílio Vaticano II: Igreja-Sacramento-Primordial, p. 888-91. Para o aprofundamento sobre o conceito de sacramento cf. Leonardo BOFF. O que significa propriamente sacramento? **REB**, Petrópolis, v. 34, n. 136, p. 860-95, dez. 1974. Este artigo é uma tradução do cap. III da tese de doutorado de L. Boff (Cf. Leonardo BOFF. *Die Kirche als Sackament im Horizont der Welterfahrung*, p. 49-82). Veja também os artigos traduzidos do cap. V da tese: Leonardo BOFF. O Pensar Sacramental: sua estrutura e articulação (I). **REB**, Petrópolis, v. 35, n. 139, p. 515-41, set. 1975 (Cf. Leonardo BOFF. *Die Kirche als Sackament im Horizont der Welterfahrung*, p. 123-47); e Leonardo BOFF. O Pensar Sacramental: sua fundamentação e legitimidade (II). **REB**, Petrópolis, v. 36, n. 142, p. 365-402, jun. 1976 (Cf. Leonardo BOFF. *Die Kirche als Sackament im Horizont der Welterfahrung*, p. 147-81). Nas citações adiante será utilizada a versão em português. Confira ainda: Valério Guilherme SCHAPER. **A experiência de Deus como transparência do mundo**. O “Pensar Sacramental” em Leonardo Boff entre História e Cosmologia. 1998. 468f. Tese (Doutorado) – Escola Superior de Teologia, Instituto Ecumênico de Pós-graduação em Teologia, São Leopoldo.

revelação, as experiências religiosas, suas manifestações e seus membros (enquanto formam um “Povo de Deus”), enfim, toda essa realidade se encontra num conceito aberto que ajuda na compreensão da dinâmica religiosa. O *sacramentum-mysterium* significa para Leonardo Boff “uma verdadeira estrutura de pensar e um modo de ver o mundo”.³³¹

Trabalhando as categorias “transcendência”, “imanência” e “transparência”, Leonardo afirma que “os sacramentos já são a graça [...] ao mostrar-se a graça atua”.³³² Os sacramentos trazem uma “eficácia”, e esta é sacramental, pois “sendo transparentes [são] a presença perceptível e, por isso mesmo ‘sacramental’ da própria graça”.³³³

Ainda no tema “sacramento”, Leonardo apresenta também uma análise importante, mostrando o “pansacramentalismo dos primitivos”, o “instrumentalismo hebreu” (o mundo como “instrumento nas mãos de Deus”), o “simbolismo grego” e a visão cristã de sacramento.³³⁴ Pode-se concluir que, em todas essas concepções, predomina uma visão “teológica” da realidade que permite enxergar a presença do mistério divino no mundo. Apesar da visão cristocêntrica (“a Teofania é no fundo Cristofania [...] deste grande sacramento que é Jesus Cristo [...] o único instrumento e mediador da graça”),³³⁵ a categoria sacramento contém e permite uma compreensão aberta da realidade religiosa. Mas aplicada à Igreja, no contexto de sua tese de doutorado ou nos artigos traduzidos desta tese, ainda se encontra uma visão eclesiocentrada. Porém, percebem-se lampejos de abertura, na linha da teologia das religiões de Rahner: “Como existe na humanidade um Cristianismo anônimo, existe conseqüentemente também uma eclesialidade anônima.”³³⁶ Leonardo fundamenta essa posição em Santo Agostinho: “antiga idéia dos Padres, sobretudo na concepção da *ecclesia ab Abel iusto* [...]”.³³⁷

³³¹ Cf. Leonardo BOFF. O Pensar Sacramental: sua estrutura e articulação (I). **REB**, Petrópolis, v. 35, n. 139, p. 515, set. 1975. Artigo que traduz a 1ª parte do cap. V da tese doutoral de Boff.

³³² Ibidem, p. 540-1. A primeira expressão se apóia em Agostinho e a segunda inspira-se em Rahner.

³³³ Ibidem, p. 541.

³³⁴ Ibidem, p. 515-30.

³³⁵ Ibidem, p. 530-1.

³³⁶ Ibidem, p. 533. Essa questão será importante tema desenvolvido por Congar, a igreja que já existe desde os primórdios da humanidade: cf. Yves CONGAR. *Ecclesia ab Abel*. In: REDING, M.; ELFERS, H.; HOFMANN, E. (Eds.), *Abhandlungen über Theologie und Kirche in Festschrift K. Adam*. Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1952, p. 79-108. Também J. Ratzinger desenvolve esse tema: cf. Joseph RATZINGER. **O novo povo de Deus**. São Paulo: Paulinas, 1974, p. 318-9. Para consulta em Agostinho, seguindo a tradicional forma de citação dos sermões ou da Patrologia Latina, cf. Sermão 341, 9, 11 (cap. 9, parágrafo 11); PL 39, 1499 ss (cap. 39, p. 1499 e seguintes). Agostinho diz nesse sermão: “Todos juntos, somos o corpo e os membros de Cristo, não só nós, habitantes destes lugares, mas os de toda a parte; não só os nossos contemporâneos, mas que digo eu? [...] desde o justo Abel até ao fim dos tempos, enquanto houver homens que dêem e recebam a vida, todos os que atravessam esta existência na justiça [...] todos esses reunidos formam o único corpo de Cristo [...] a Igreja que continua agora a sua peregrinação está profundamente unida à Igreja do céu”. Cf. tb. COMPÊNDIO DO VATICANO II. **Constituição Dogmática “Lumen Gentium” sobre a Igreja**. Petrópolis: Vozes, 1968, p. 40 (cap. I, n. 2 e a nota tb. n. 2 deste capítulo).

³³⁷ Cf. Leonardo BOFF. O pensar sacramental: sua estrutura e articulação (I), p. 533.

No pensar sacramental, numa visão “teo-lógica” da realidade, na percepção de uma “estrutura real-ontológica de todos os seres”, enfim, em tudo isto se funda a “condição ontológica da possibilidade de um mundo sacramental no sentido mais amplo da palavra [...] de uma Igreja sacramental e de uma economia da salvação sacramental [...]”³³⁸ A Igreja e a economia da salvação, portanto, guardam uma tensão em suas naturezas: revelam transcendência, transparência e imanência. Velam e revelam a graça. Assim também podem-se compreender as realidades religiosas e a autocomunicação de Deus. É, portanto, uma categoria preciosa e fundamental na teologia de Leonardo Boff e que possibilita um horizonte dialógico.

No tópico que abordou os aspectos da antropologia (1.1.3), fez-se rápida referência ao “pobre” como elemento de abertura teológica. Em sua articulação à eclesiologia, essa categoria qualifica a Igreja como “dos pobres”, “com os pobres” e “para os pobres”, os quais “reinventam a Igreja” “na fé”, através das CEBs. Encontra-se, aí, a tentativa de mostrar uma eclesiologia que rompe com o “eclesiocentrismo”, fundamentando-se numa compreensão histórico-salvífica: “Existe, portanto, uma Igreja maior do que a ‘Igreja’, embora não tenha consciência disso nem se oriente pelos quadros referenciais da consciência cristã explícita.”³³⁹ Aparece seu caráter sacramental universal de salvação que “atinge a todos os homens”, pois a “Igreja-sacramento conhece vários tipos de concretizações, também para além dos limites da Igreja Católica romana [...]”³⁴⁰ Essa posição não deixa de revelar abertura.

É importante compreender que esse significado salvífico não pode ser compreendido como categoria dogmática:

Mais do que instrumento exclusivo de salvação, a Igreja é o sinal oficial e público da salvação universal oferecida como dom a todos os homens de todos os tempos. **O específico da Igreja não é tanto trazer a salvação a um mundo sem salvação (ela é um instrumento privilegiado; não porém exclusivo), mas ser sacramento sinal da salvação presente dentro da história,** entendida como história da salvação. Esta colocação favoreceu uma **leitura teológica das realidades terrestres como também portadoras do desígnio do Reino,** e uma **abertura para os movimentos históricos que buscam a humanização da vida.** Por isso, na constituição *Gaudium et Spes* são valorizados a ciência, a técnica, o trabalho, o esforço político, enfim, as realidades deste mundo em mutação.³⁴¹ [grifos do autor].

³³⁸ Cf. Leonardo BOFF. O Pensar Sacramental: sua fundamentação e legitimidade (II). **REB**, Petrópolis, v. 36, n. 142, p. 402, jun. 1976.

³³⁹ Cf. Leonardo BOFF. **Eclesiogênese**, p. 22.

³⁴⁰ Cf. Leonardo BOFF. **Eclesiogênese**, p. 35-6.

³⁴¹ Cf. Leonardo Boff et al. **O franciscanismo no mundo de hoje**. Petrópolis: Vozes, 1981, p. 65.

Percebe-se que Leonardo questiona a exclusividade salvífica da Igreja, destaca que as realidades terrestres são “portadoras do desígnio do Reino”, o que representa grande avanço ao diálogo, mas ainda guarda certas marcas de uma tendência eclesiocêntrica: é um “instrumento privilegiado”.

Mas a eclesiologia de Leonardo Boff mostra um horizonte mais dialogal quando se fundamenta e chama a atenção para a sua dimensão pneumatológica. Fundar a Igreja numa cristologia “sárquica” de Cristo produz uma redução eclesiológica. Ao contrário, incluir a “natureza pneumática de seu corpo [de Cristo] [...] tornaria mais flexível a instituição da Igreja e reintroduziria junto ao elemento cristológico o elemento pneumatológico.”³⁴²

Leonardo cita o presidente da Conferência Episcopal da Indonésia, Cardeal Darmojuwono, para mostrar que a Igreja deve dialogar com as culturas e as religiões. Tal diálogo tem como objetivo tornar “explícito e consciente” o Espírito Santo, o Espírito de Deus.³⁴³ É desse Espírito que nascem as CEBs. É o Espírito que provoca a Igreja à consciência de sua função: Igreja sacramento universal de salvação: “ser sinal e instrumento do mundo confraternizado e já vivendo do novo céu e da nova terra. [...] nada mais desolador para a Igreja e sua missão do que a vontade de poder, o legalismo, o dogmatismo, o sectarismo e a neurótica insistência pela ordem, disciplina, obediência e santidade de suas instituições. [...] sua força não está na organização, mas no Espírito [...] na sua capacidade de reconciliar e suportar, como Cristo, os conflitos.”³⁴⁴ A perspectiva pneumatológica confere à Igreja dinamicidade e também abertura: “A Igreja não possui somente uma origem cristológica, mas também, de modo particular, uma origem pneumatológica (Pneuma=Espírito). Enquanto ela se origina do Espírito Santo, que é o Espírito de Cristo, ela possui uma dimensão dinâmica e funcional; ela se define em termos de energia, carisma e construção do mundo, porque o ‘Espírito sopra onde quer’ (Jo 3,7) e ‘onde está o Espírito do Senhor, aí reina liberdade’ (2 Cor. 3,17).”³⁴⁵

A energia e o processo de “construção do mundo”, em Leonardo Boff e em toda a Teologia da Libertação, se expressam como práxis, conceito muito importante para a visão de

³⁴² Cf. Leonardo BOFF. **Eclesiogênese**, p. 39.

³⁴³ Ibidem, p. 40. Diz o Cardeal Darmojuwono: “Implantar a Igreja é entrar em diálogo com a cultura e as religiões do país. Este diálogo tem por objeto fazer cada vez mais explícita e consciente a presença do Espírito de Deus que transforma e penetra a vida dos homens.” Cf. *De Ecclesia particulari eiusque fidei testimonio*, pro manuscrito, Roma, outubro 1974, resumo em **Prospective**, Bruxelas, 1975, “Eglise”, n. 504, 1975, Apud Leonardo BOFF, **Eclesiogênese**, p. 40.

³⁴⁴ Cf. Leonardo BOFF. A era do Espírito Santo. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 26, p. 729-30, 1972.

³⁴⁵ Cf. Leonardo BOFF. A Igreja Sacramento do Espírito Santo. In: GUIMARÃES, Almir Ribeiro (Org.). **O Espírito Santo**. Pessoa, Presença, Atuação. Petrópolis: Vozes, 1973, p. 111.

Igreja, tanto do autor quanto da TdL: “A verdadeira eclesiologia não se encontra nos manuais ou nos escritos dos teólogos; ela se realiza e vigora nas práticas eclesiais [...]”³⁴⁶

A opção cristológica de Leonardo Boff já analisada – formulada como “Cristologia da Libertação”³⁴⁷ – traz implicações eclesiológicas importantes. A visão eclesiológica foge de uma concepção conservadora, pois sua concepção do Reino de Deus vai numa direção que ultrapassa tanto a redução transcendentalista – um reino para o outro mundo, para a outra vida – quanto a identificação com a Igreja, tida como “representante e continuadora de Jesus com seu culto, sua dogmática, suas instituições e sacramento”.³⁴⁸ A perspectiva pneumatológica e o próprio sentido da vida e da missão de Jesus – e que deve ser também da Igreja que busca ser seu sacramento – têm sua centralidade no Reino de Deus, categoria que abre grande espaço para o diálogo.³⁴⁹

Outro ponto significativo da eclesiologia de Leonardo, grande avanço e abertura, está na discussão sobre o sincretismo e a catolicidade. Ele supera a tendência de olhar as demais religiões a partir da instituição como “grandeza feita” e analisa a questão a partir da visão do povo que “vive sua fé em osmose com outras expressões religiosas, entendendo o catolicismo como uma realidade viva e por isso aberta, digerindo elementos diferentes e se transformando ao criar novas sínteses”, concluindo que “o sincretismo é considerado como um processo normal e natural”.³⁵⁰ Ele parte da tese de que só há catolicidade se há encarnação em dada situação; se ocorre sincretismo: “A catolicidade como sinônimo de universalidade só é possível e realizável sob a condição de não fugir ao sincretismo, mas antes, pelo contrário, de fazê-lo o processo da própria catolicidade.”³⁵¹ Pensar a universalidade do cristianismo significa reconhecer historicamente sua encarnação nas diversas e múltiplas culturas.

Há, no entanto, patologias no processo de sincretismo. Leonardo Boff identifica esses limites nas formas de “adição” (adicionar elementos sem inter-relação, produzindo uma “religiosidade difusa e indefinida”); na “acomodação” (geralmente os dominados cedem aos

³⁴⁶ Cf. Leonardo BOFF. **Igreja: carisma e poder**, p. 15.

³⁴⁷ Cf. Leonardo BOFF. **Jesus Cristo Libertador**. Um visão cristológica a partir da periferia, p. 501-24. Esse mesmo artigo foi incorporado com a nova introdução da edição de 1986, do livro **Jesus Cristo Libertador**.

³⁴⁸ Ibidem, p. 522.

³⁴⁹ Sobre o tema “Reino de Deus” como categoria dialógica inter-religiosa, confira o excelente trabalho sobre os documentos da Federação das Conferências dos Bispos da Ásia (FABC): Miguel Marcelo QUATRA. **Regno di**

rit

dominadores); na “mistura” (superficial, justaposição); e no “concordismo” (harmonização, criação de uma religião universal).³⁵² Valoriza os modelos de “tradução” e “refundição”, dizendo que todas as religiões universais assimilam e traduzem elementos que são compatíveis com sua identidade.

O sincretismo, para Leonardo Boff, revela a “catolicidade” do cristianismo (em especial, do catolicismo, sem negá-lo). Essa posição de Boff representa outro espaço de abertura. Com mais razão deve-se ter uma atitude dialogal, sem arrogância e sem atitude eclesiocêntrica.

Alguns anos depois, em 1989, Leonardo afirma que se sente seduzido por uma “nova catolicidade”:

Ela não passa pelas filosofias, não passa pelas religiões, não passa, sequer, pela experiência do instante. Ela passa pela descoberta do ser humano em sua radicalidade.[...] O radical humanismo significa não que a vertebração cultural greco-romana-judaica detenha essa realidade, na sua forma indiana, na sua forma romano-católica, na sua forma medieval, moderna... Onde está o ser humano aí está a divindade. Na sua figuração própria. Isso impede todo baixo espírito de dominação missionária, de toda domesticação do múltiplo.³⁵³

É uma afirmação efetivamente dialogal que questiona a visão missionária que produz dominação, que não respeita a diversidade e pluralidade.

Em sua reflexão sobre o “Catolicismo Popular”, Leonardo Boff apresenta uma “avaliação teológico-crítica” importante. Insiste, dialogalmente, na idéia da “universalidade da salvação”: “O oferecimento salvífico é universal e atinge todo o homem em sua situação concreta, onde ele está, vive, trabalha, se decide e morre. A religião na qual se move, as piedades que exercita e o código de moral que orienta sua vida são as mediações concretas (sacramentos históricos) da graça e da salvação. Deus atinge o homem não de fora, mas a partir de dentro do mundo e fazendo deste instrumento de sua presença salvadora.”³⁵⁴ A partir desta fundamentação, mostra a ambigüidade que pode se apresentar também no catolicismo (popular ou oficial), pois pode libertar ou oprimir. Avaliando positivamente o catolicismo popular, Leonardo avança em sua eclesiologia aberta ao diálogo, afirmando que a “função histórico-salvífica da Igreja é poder ser sacramento sinalizador da salvação que está

³⁵² Cf. Leonardo BOFF. **Igreja: carisma e poder**, p. 147-8.

³⁵³ Cf. Leonardo BOFF. Indignação e ternura. In: NIEMEYER, Oscar et al. **A sedução**. Rio de Janeiro: Terceira Margem, 1989, p. 45.

³⁵⁴ Cf. Leonardo BOFF. A necessidade da Igreja oficial de se deixar evangelizar. In: Sebastião SOARES; Leonardo BOFF. Avaliação teológico-crítica. **REB**, Petrópolis, v. 36, n. 141, p. 266-7, mar. 1976.

no mundo e não somente nela".³⁵⁵ E sua conclusão é eclesiologicamente muito significativa, favorecendo uma compreensão necessária para o diálogo na perspectiva mais ampla possível, ou seja, ecumênico, inter-religioso e com as culturas e ideologias:

No Catolicismo oficial deveria florescer a visão contemplativa histórico-salvífica; seria o lugar da formação da consciência universal, capaz de ver e celebrar as manifestações da salvação e do Ressuscitado para além de seus limites nas religiões, nas várias formas de Catolicismo e de Eclesialidade, nos movimentos ideológicos, enfim no mundo.³⁵⁶

Os temas da “religião” e da “religiosidade popular”, que aparecem na discussão do sincretismo, também encontram espaço de avaliação positiva em Leonardo Boff. Num texto de 1973, ele se apóia em Ernst Bloch para dizer que “Onde há religião, aí se articulam as esperanças fundamentais do coração humano. [...] **Todas as religiões** constituem a **matriz da esperança**, porque é nelas que se colocam e se respondem as perguntas: que será do homem? que será do mundo? como será o pós-morte?”.³⁵⁷ [grifos nossos].

Se anteriormente (1.1.2) questionou-se a análise que acentuava a ambigüidade da religião, sem negar sua validade crítica frente à situação da opressão, não se pode deixar de destacar agora a sua receptividade positiva, pois ela cria condições favoráveis ao diálogo inter-religioso: “Toda religião é uma expressão sociocultural de uma fé, de um encontro do homem com o Divino. Na religião se articulam os grandes temas que movem as consciências e as buscas humanas radicais: pelo sentido da vida, da dor, da sobrevivência; na religião se elabora o discurso sobre o Sentido supremo (Deus) e se tematiza a dimensão do homem voltada para o incondicionado e absolutamente importante na vida.”³⁵⁸

Questionando o reducionismo “economicista ou sociologista”, a clássica crítica de K. Marx que pensa a religião como “ópio do povo”, Leonardo diz que o “erro deste reducionismo é não reconhecer o caráter irreduzível da religião como expressão da experiência de encontro do homem com o Absoluto (experiência abissal, oceânica)”.³⁵⁹ E pensa a articulação entre religião e libertação, assim como se faz no continente latino-americano: “Assim a religião pode ter o seu lugar dentro de uma estratégia de libertação, especialmente se o povo possuir uma cosmovisão religiosa, como é o caso da América Latina.

³⁵⁵ Cf. Leonardo BOFF. A necessidade da Igreja oficial de se deixar evangelizar, p. 270.

³⁵⁶ Ibidem, p. 271.

³⁵⁷ Cf. Leonardo BOFF. Cristianismo: religião na qual a utopia se tornou topia. **Revista de Cultura Vozes**, n. 67, p. 35, 1973.

³⁵⁸ Cf. Leonardo BOFF. Religiosidade popular e política. **Convergência**, Rio de Janeiro, v. 12, p. 620, 1979.

³⁵⁹ Cf. Leonardo BOFF. O debate em Puebla e na Igreja. **Convergência**, Rio de Janeiro, v. 12, p. 287-8, 1979.

Esses grupos religiosos articulados com as causas da libertação poderão elaborar uma visão religiosa do mundo [...].”³⁶⁰ Uma abertura importante se faz presente aqui.

Um dos últimos temas desenvolvidos por Leonardo Boff, antes da mudança de paradigma, no contexto da IV Conferência do CELAM de Santo Domingo, tratou da “evangelização”. O livro **“Nova evangelização: perspectiva dos oprimidos”** (1990) oferece uma reflexão muito aberta do ponto de vista dialogal. Deve-se observar que esta data se aproxima do momento que se identifica, neste trabalho, como o tempo de sua mudança: 1990/93.

Leonardo desenvolve uma “teologia da cultura e das religiões”. Ancorado na interpretação dos onze capítulos iniciais do livro do Gênesis, de Hebreus 1,1 (“De muitos modos e muitas vezes falou Deus aos seres humanos”), do Prólogo de São João, na *Dei Verbum* e demais textos conciliares, diz que a revelação de Deus atinge a todos. Fundamentando-se na Trindade, Leonardo Boff afirma que “Toda a humanidade é templo da Trindade, sem distinção de tempo, de espaço e de religião. [...] são caminhos normais das culturas para a divindade. São também caminhos da divindade para as culturas”.³⁶¹ E, então, se pergunta: “Neste horizonte, que significa evangelização?”³⁶² A partir dos fundamentos que colocou ele pode pensar ousadamente sobre o significado de evangelizar. Suas conclusões representam outra abertura ao diálogo.

São apontadas quatro dimensões. A primeira é o testemunho do “respeito e da acolhida das culturas por causa de Deus mesmo e da obra que Ele fez entre as culturas”.³⁶³ A missão faz sentido se o ponto de partida é a presença, a solidariedade e deve ser compreendida à luz da Trindade: “O primeiro missionário é a SS. Trindade que, pelo Logos e pelo Espírito, se fez presente em cada vertebração cultural.”³⁶⁴ Mas Leonardo chama a atenção, que tal atitude não é estratégia, mas o próprio Evangelho que se presencializa. Sem ela a evangelização se torna “imposição de conteúdos sobre a outra cultura”.

O segundo significado é o acolhimento “teológico” da religião em sua cultura. Religião e cultura estão umbilicalmente associadas. Dialogar, na perspectiva da evangelização apresentada por Boff, é realizar essa acolhida teológica. Aqui se encontram,

³⁶⁰ Cf. Leonardo BOFF. O debate em Puebla e na Igreja, p. 288.

³⁶¹ Cf. Leonardo BOFF. **Nova evangelização: perspectiva dos oprimidos**. Petrópolis: Vozes, 1990, p. 38. A primeira parte deste livro utiliza o artigo “Evangelizar a partir das culturas oprimidas. **REB**, Petrópolis, v. 49, n. 196, p. 799-839, dez. 1989. A segunda e a terceira parte reproduz o artigo: Leonardo BOFF. Exigências teológicas e eclesiológicas para um nova evangelização. **REB**, Petrópolis, v. 47, n. 185, p. 120-44, mar. 1987. Excepcionalmente aqui, as citações virão do livro, em razão de melhor editoria do texto e títulos, apesar de ser uma publicação posterior e ter exatamente o mesmo conteúdo.

³⁶² Ibidem, p. 39.

³⁶³ Idem.

³⁶⁴ Idem.

implicitamente, a originalidade e, especialmente, a irrevogabilidade³⁶⁵ da religião e sua pertença cultural, pois, sem esse diálogo, não se compreende a cultura e se faz uma “leitura extrinsecista e, no fundo, perversa porque não fazemos justiça às pessoas que vivem a cultura determinada e as significações mais altas que elas ligam à sua religião”.³⁶⁶

Também o sentido da evangelização deve “produzir” a boa-notícia (3º.), mas ela só é boa e nova em relação à realidade concreta da cultura, não como imposição de modelos cristalizados pela tradição cristã. O núcleo fundamental desse terceiro significado é, para Leonardo Boff, a vida e seu triunfo. A isso se chamou-se “ressurreição”. A dinâmica que gira em torno da ressurreição aparece aqui como testemunho da vida e ela “não se opõe a nenhuma cultura; ao contrário, vem ao encontro da força mais fundamental, gestadora de cultura, que é o desejo de vida (no econômico, no político, no simbólico, no religioso etc.), presente em todas as culturas”.³⁶⁷

Finalmente, o quarto significado é a celebração. Leonardo fala da Eucaristia, mas, dialogicamente, também afirma que, se nossa cultura representou no pão e no vinho a “vida nova” na pessoa de Jesus, as outras culturas terão outros símbolos (arroz na Ásia, milho na América Central) para “indicar esta presença da vida ressuscitada”.³⁶⁸ A novidade é apresentada na conclusão:

Como cada cultura vai expressar esta utopia realizada que lança suas raízes na abissalidade de nossos mitos, nas pulsões mais primitivas do inconsciente e nas buscas mais radicais da cada coração, pertence às possibilidades de cada linguagem cultural. Nossa cultura ocidental utilizou instrumentos tomados de várias tradições culturais (judaica, grega, romana, germânica, moderna) para dizer o evento-ressurreição e tudo o que ele implica, sem com isso ter a pretensão de haver esgotado o acontecimento e decifrado o seu mistério.³⁶⁹

Essa posição reflete um caminho fundamental para o encontro entre culturas e religiões. Mostra que Leonardo Boff foi ampliando sua teologia em direção cada vez mais aberta ao diálogo inter-religioso. Ele sistematiza os paradigmas da “evangelização integral” através da encarnação (assumir a realidade e o contexto do outro, com todas as limitações, “cada povo deverá poder ser Povo de Deus sem precisar passar pela mediação daquele que, por primeiro, reconheceu ser amado por Deus e, por isso, constituído como Povo de Deus, o

³⁶⁵ Essa idéia terá como forte defensor o teólogo da TdPR Claude Geffré. Cf. Claude GEFFRÉ. Para uma nova teologia das religiões. In: Rosino GIBELLINI (Ed.). **Perspectivas teológicas para o século XXI**. Aparecida: Santuário, 2005, p. 324. (319-36).

³⁶⁶ Cf. Leonardo BOFF. **Nova evangelização**, p. 40.

³⁶⁷ Ibidem, p. 43.

³⁶⁸ Ibidem, p. 43-4.

³⁶⁹ Ibidem, p. 44.

povo judeu-cristão”),³⁷⁰ da Trindade (Lógos, Filho e Espírito, presente em tudo e em todos), da redenção (condição fundamental para o diálogo é o reconhecimento das imperfeições e contradições mútuas), da ressurreição (a força da vida, da criatividade, da “irrupção do novo”) e do reino (o fim bom e transfigurado de cada cultura).³⁷¹

Há muitos obstáculos para que esse processo dialogal aconteça. Leonardo destaca, dentre eles, o próprio cristianismo histórico, mas este pode ser evangelizado: “a Igreja romano-católica pode ser evangelizada pelas demais *Igrejas cristãs* e pelas *religiões* do mundo. A herança de Jesus, por seu caráter de mistério, não pode ser totalmente expressa numa única articulação histórico-social por mais excelente que seja.”³⁷² E Leonardo Boff diz que esse aprendiz evangelizador da própria Igreja representa a capacidade de reconhecer que as religiões “especialmente aquelas do Oriente [...], nos ensinam a mística como movimento popular, a paixão pela transcendência, a união entre adoração e vida de trabalho e a busca de integração do ser humano com a presença do mistério em todas as coisas”.³⁷³ Aprende-se, pois, com a riqueza do outro e criam-se efetivas possibilidades de diálogo.

No período da mudança de Leonardo Boff, que se estende de 1990 a 1993, ele publica outro livro sobre a evangelização: “**América Latina: da conquista à nova evangelização**” (1992). Considera-se aqui que foi sua última publicação no paradigma antigo, apesar de que já traz pequenos traços da transformação que sofrerá sua obra.³⁷⁴ Uma delas é apresentar como desafio à nova evangelização a “salvaguarda do dom sagrado da vida”, a perspectiva ecológica que marcará sua mudança. Depois, sua reflexão no capítulo final sobre o cristianismo “moreno”, discute as condições de sua universalização no contexto da

³⁷⁰ Cf. Leonardo BOFF. **Nova evangelização**, p. 84.

³⁷¹ Ibidem, p. 50-2.

³⁷² Ibidem, p. 61.

³⁷³ Ibidem, p. 61.

³⁷⁴ Cf. Leonardo BOFF. **América Latina: da conquista à nova evangelização**. São Paulo: Ática, 1992. Aqui se inicia também uma mudança de editora, digna de registro. Quase todos os seus livros tinham sido até então publicados pela editora Vozes. Também em 1992 acontece a saída de Leonardo Boff da Ordem Franciscana, diante de uma 2ª punição imposta pelo Vaticano, levando-o a deixar o ministério sacerdotal (“mudar de trincheira”) e assumir o estado leigo. O livro acima é a reunião de diversos artigos. O cap. 2 reproduz um artigo que foi publicado na REB, com o mesmo título. O artigo, no entanto, tinha o subtítulo “Reflexões a propósito dos 500 anos”, cf. “**REB**, Petrópolis, v. 52, n. 206, p. 344-63, jun. 1992”; o cap. 3 saiu na Revista Grande Sinal, só com o subtítulo do artigo: “A utopia missionária franciscana na América Latina como impulso para a nova evangelização inculturizada. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 45, p. 541-75, 1991. Destaca-se o cap. 4 – O “novo” da nova evangelização – que é a reprodução de um artigo lançado em 1990 (cf. Leonardo BOFF. A nova evangelização: desafio e chance. **Grande Sinal**, v. 44, n. 5, p. 517-30, 1990; também publicado com o título: A nova evangelização: irrupção da nova vida. **Concilium**, Petrópolis, v. 232, n. 6, p. 128-37, nov. 1990). Aparece uma referência à relação entre evangelização e ecologia: a “salvaguarda do dom sagrado da vida”, cf. p. 113. Também se deve apontar outro cap. que indica o começo da mudança, apesar de que boa parte do livro continua no paradigma anterior: o último capítulo – O cristianismo de rosto moreno, cf. p. 137-42, especialmente a p. 141, texto que voltará a ser publicado em 1994, cf. Leonardo BOFF. O futuro do cristianismo na América Latina: um novo desafio teológico-religioso. In: MOREIRA, Alberto; Renée ZICMAN (Orgs.). **Misticismo e novas religiões**. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 141-61.

globalização. Ele reflete sobre o pluralismo, a mundialização e sobre a “universalidade” e “abertura” do catolicismo à experiência humana e “a todas as manifestações religiosas da humanidade”.³⁷⁵ E, nas linhas finais, volta, fortemente, o acento ecológico indicador da sua transformação: “Num mundo ameaçado ecologicamente a questão não reside em decidir que futuro possui o cristianismo, mas em responder em que medida o cristianismo ajuda a salvar o criado e garantir a vida em suas várias formas e em seu mistério.”³⁷⁶ A centralidade eclesiológica vai sendo transferida para o campo da criação e a própria perspectiva cristã começa a ser pensada inter-religiosa e ecologicamente.

Finalizando a reflexão da abertura eclesiológica de Leonardo Boff, não se pode deixar de dizer alguma palavra sobre o livro **“Igreja: carisma e poder”**. Como já dito anteriormente, este livro reúne diversos artigos publicados em mais de 13 anos. Diversos temas abordados nele acabaram sendo analisados aqui, como o sincretismo, a Igreja sacramento do Espírito, os pobres etc. O próprio subtítulo já revela a intenção da obra: “Ensaio de eclesiologia militante” articula a reflexão crítica, desenvolvida em mais de uma década, com a práxis, não menos crítica, e a militância pastoral e popular juntos aos pobres e oprimidos.

Apesar do livro discutir questões fundamentais e corajosas, elas se concentram mais no diálogo *ad intra*, ou propiciando o diálogo ecumênico. A articulação entre Reino-Mundo-Igreja e também as CEBs, no entanto, informam, teórica e praticamente, nova perspectiva do cristianismo, abrindo-o ao diálogo inter-religioso.

De uma teologia do *mysterium salutis*, que se mostra dialógica, Leonardo Boff, integrando-a e aperfeiçoando-a, aponta-lhe o caminho da concretização histórica da salvação-libertação, mostrando que o diálogo “não se restringe às Igrejas cristãs, mas se abre às religiões do mundo”.³⁷⁷

Ao discutir sobre o “catolicismo”, Leonardo revela a existência de “sanidade e patologia”, exercício fundamental para quem tem abertura para o encontro com o outro e as outras religiões. Recupera o sentido da “catolicidade”, da missão universal e sacramental da Igreja, questionando toda forma de “exclusivismo” e arrogância eclesiológica. Por isso, propõe a atitude de “abrir-se a novos ensaios, assumir, criticamente, novas experiências religiosas, como, por exemplo, aquelas realidades na grande religiosidade popular brasileira

³⁷⁵ Cf. Leonardo BOFF. **América Latina**, p. 141.

³⁷⁶ Idem.

³⁷⁷ Cf. Leonardo BOFF. **Igreja: carisma e poder**, p. 34.

urdida de elementos africanos, ameríndios, ibéricos e das populações vidas da Europa moderna”.³⁷⁸

Assumindo que o cristianismo-católico foi e é sincrético, como qualquer religião, Leonardo diz que ele se “enriquece na medida em que é capaz de falar todas as línguas e de encarnar-se, refundindo-se, em todas as culturas humanas”.³⁷⁹ A fundamentação de sua posição está na compreensão de que a autocomunicação da graça amorosa de Deus-Mistério se encarna na cultura, nas religiões. A religião “é, por essência, sincrética porque se configura como momento de encarnação e de historicização da salvação universal e da experiência da graça salvadora”.³⁸⁰

A hipótese de que as dificuldades dialogais da TdL – e por extensão de Leonardo Boff – estariam fundadas numa influência barthiana de contrapor fé e religião, questão discutida anteriormente na crítica de Pieris à Gutiérrez e Sobrino, não se confirma em Boff. Leonardo questiona a posição purista protestante de Barth e Bonhoeffer e diz que a posição católica “é mais serena; sabe distinguir fé de religião, mas compreende também que, ao nível da práxis, ambas constituem uma unidade indissociável e inconfundível”.³⁸¹ Nesse ponto, Boff supera os teólogos da libertação no caminho do diálogo.

Sua pneumatologia não se expressa apenas como fórmula teológica. Em nível da práxis do diálogo, afirma que confiar “na experiência religiosa do homem brasileiro afro-brasileiro [*sic*] é entregar-se ao Espírito que é mais sábio que toda a prudência eclesial e que conhece melhor os caminhos verdadeiros que toda a diligência teológica pelo purismo da identidade cristã”.³⁸²

Nas CEBs e na religiosidade popular, Leonardo Boff enxerga a presença divina graciosa, que “Deus visitou os seus pobres”. O Espírito de Deus anima a criatividade e a novidade das comunidades. A perspectiva pneumática quebra o cristocentrismo que produz eclesiocentrismo, gerador de uma postura imperial, andrógina e negadora dos direitos humanos na Igreja. E essa perspectiva está assentada na Trindade, na comunhão trinitária, modelo para a sociedade e a Igreja. Essa referência é importantíssima para o diálogo, pois não há encontro sem a abertura e a partilha, começando dos corações. Esse “carisma” que a Trindade manifesta pelo Espírito, que é Espírito de Cristo, Filho encarnado do Amor do Pai, Amor que alimenta a comunhão das Pessoas Divinas, oferece um elemento importantíssimo

³⁷⁸ Cf. Leonardo BOFF. **Igreja: carisma e poder**, p. 144.

³⁷⁹ Ibidem, p. 149.

³⁸⁰ Ibidem, p. 152.

³⁸¹ Ibidem, p. 155.

³⁸² Ibidem, p. 171.

para o diálogo inter-religioso: o acolhimento da pluralidade, da benquerença que expressa o Mistério Divino em cada religião, da presença e partilha que aproxima e solidariza os seres humanos.

Enfim, “**Igreja: carisma e poder**” representou e continua representando uma eclesiologia crítica. Suas idéias e todo processo vivido e sofrido, acompanhado não só por cristãos e católicos, mas por religiosos e não-religiosos, tornaram-se um símbolo, ou, para ficar numa categoria fundamental de Boff, um sacramento de luta e de mudança, a criação de espaço de diálogo que, negado, não deixou de iluminar a caminhada de tantas e tantos.

1.2.3 A concepção de Deus: a Trindade – unidade e na diversidade

Depois de abordar temas de Teologia Fundamental e Bíblica (Revelação-Exegese: “Conceitos de inspiração ao tempo do Vaticano II”, 1963) e de Teologia Dogmática (Eclesiologia – os artigos “Problemas pastorais da *Uma Catholica*”, 1963, e “Igreja como Sacramento Primordial”, 1964), Leonardo produz sua segunda reflexão dogmática tratando da Trindade: “O dogma da Santíssima Trindade na Sagrada Escritura”.³⁸³ Nesse artigo está presente a teologia da *preparatio*: “A Pedagogia divina, como no resto da revelação, foi preparando progressivamente os homens para receberem com proveito a comunicação dos mistérios.”³⁸⁴

Mas o mais importante a destacar neste tópico é a originalidade, a criatividade e o resgate da tradição, traduzida para o contexto latino-americano, do tema da Trindade. Leonardo Boff foi um dos poucos teólogos brasileiros (e latino-americanos) que se dedicaram ao tema da Trindade. A grande obra que reúne os “conceitos fundamentais” da TdL é testemunha disto, pois convida Leonardo a escrever justamente sobre esse tema.³⁸⁵

A abertura em refletir sobre a Trindade e articular essa questão teológica com a libertação não deixou de produzir reações e críticas. A revista **Communio**, em 1987, transcreve uma declaração do “Boletim da Revista do Clero”, com o título “Declaração da Comissão Arquidiocesana para a Doutrina da Fé sobre o livro de Fr. Leonardo Boff, **A Trindade, a Sociedade e a Libertação**, Petrópolis, Vozes, 1986”, da Arquidiocese do Rio de Janeiro, assinada por Dom Karl Josef Romer, Mon. Ney Affonso de Sá Earp e Pe. Estevão

³⁸³ Cf. Leonardo BOFF. O Dogma da Santíssima Trindade na Sagrada Escritura. **Sponsa Christi**, Petrópolis, v. 19, p. 264-9, jun. 1965. Esta revista passará a se chamar **Grande Sinal** a partir de 1967.

³⁸⁴ Ibidem, p. 264.

³⁸⁵ Cf. Ignacio ELLACURÍA; Jon SOBRINO. *Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Madrid: Trotta, 1990, p. 513-30.

Tavares Bittencourt, condenando a obra. A análise, tendo como referência os documentos trinitários do Magistério, questiona as posições de Boff, seus diversos conceitos (“pneumatificação” e divindade de Maria), sua visão sobre o poder Papal, avalia que sua posição eclesiológica retoma posições questionadas no processo do livro **“Igreja, Carisma e Poder”**, e promove, na comunidade cristã, o desvio dos princípios verdadeiros, bem como doutrinas que negam a fé da Igreja. A conclusão é condenatória:

dada a ambigüidade do texto em pontos tão fundamentais da doutrina cristã, e sua índole heteroprática, só cabe objetivamente a esta Comissão, no exercício responsável de suas atribuições, vir desaconselhar vivamente o livro em apreço para todos os fiéis de nossa Arquidiocese e declarar desaprovado seu uso como texto de base para cursos e seminários na Arquidiocese do Rio de Janeiro, a partir da presente data.³⁸⁶

O livro **“A Trindade, a Sociedade e a Libertação”**, de 1986,³⁸⁷ teve que receber o *Nihil obstat* com os dizeres “Por mandado especial”, do Pe. Provincial Frei Estevão Ottenbreit, e do Prof. Dr. Frei Fidelis Vering e recebeu o *Imprimatur* do bispo de Nova Iguaçu, um dos grandes prelados comprometidos com a TdL, Dom Adriano Hipólito.³⁸⁸

A visão trinitária de Leonardo Boff afirma a unidade e ao mesmo tempo a abertura presente em Deus, a comunhão dos três divinos, “são três sujeitos infinitos de uma única comunhão ou três amantes de um mesmo amor”.³⁸⁹ Essa visão é crítica de qualquer eclesiocentrismo (revela-se como modelo da comunhão, da igualdade, da participação e da abertura), do cristocentrismo (uma unidade plural) ou de uma pneumatologia intimista, desencarnada (princípio da mudança e encarnação, o Espírito de Cristo). Pensa o diálogo na própria compreensão Deus – ser ontologicamente, constitutivamente relacional, comunal.

No contexto “libertador” da América Latina, essa concepção se apresenta como uma resposta de Vida, um Deus da Vida, e a fé deve ser resposta e garantia de dignidade para todos: “a distinção fundamental, nesse terreno, não passa pela crença ou descrença, por quem

³⁸⁶ Cf. Dom Karl Josef ROMER et al. Declaração da Comissão Arquidiocesana para a Doutrina da Fé sobre o livro de Fr. Leonardo Boff, *A Trindade, a Sociedade e a Libertação*, Petrópolis: Vozes, 1986. **Communio**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 31, p. 69-97, jan./fev. 1987. Tal artigo foi originalmente publicado em **Boletim da Revista do Clero**, Rio de Janeiro, v. 24, p. 27-54, mar. 1987. O anexo da “Declaração” (p. 74-97) faz uma análise mais detalhada do livro. Por algum erro ou atraso de publicação, as datas de **Communio** e do **“Boletim...”** não correspondem ao que se afirma, respectivamente, jan./fev. 1987 e março de 1987. Se o artigo de **Communio** é “transcrição”, presumisse que o **“Boletim...”** foi publicado primeiro.

³⁸⁷ Cf. Leonardo BOFF. **A Trindade, a Sociedade e a Libertação**. Petrópolis: Vozes, 1986.

³⁸⁸ Dom Adriano Hipólito foi dos bispos brasileiros que assumiu profundamente a TdL. Foi alvo de seqüestro, tendo sido espancado, em 1976, durante a ditadura militar.

³⁸⁹ Cf. Leonardo BOFF. Trindad. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon. **Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación**, p. 523.

crê em Deus ou não crê, mas passa por critérios éticos, por quem defende e liberta o pobre ou por quem faz ou oprime o pobre. Fiel a Deus é aquele que luta pela justiça, embora não tenha o nome de Deus em sua boca; e infiel é aquele que é injusto e não escuta o grito do oprimido, apesar de ter sempre o nome de Deus em seus lábios.”³⁹⁰ Há um critério que transcende a religião e conduz ao diálogo todos aqueles que tenham compaixão e espírito libertário.

Essa visão pode ser considerada em parte, aberta, pois relativiza a questão da crença, da profissão de fé, em favor da atitude transformadora, da práxis libertadora, incluindo a todos. Compreende-se a religião como realidade ambígua: ela tanto pode libertar quanto oprimir. Então, pode-se avaliar que seu maior sentido é de avanço, pois é inclusiva, abriga a todos, os não-crentes, os crentes de qualquer tradição, enfim, aqueles que se comprometem com a libertação. Mas as implicações eclesiológicas, que se seguem à citação do mesmo artigo, também podem significar uma ambigüidade (abertura e limite), a abertura ao Deus da Vida e um “ato falho cristocêntrico”:

a preocupação fundamental na catequese e na pastoral não é tanto garantir a profissão de fé acerca de Jesus como Filho de Deus {já garantida, porque o povo é crente}, mas deixar bem claro que Deus Jesus é Filho. Não é um Deus qualquer, que poderia ser o Huitzilopochtli dos aztecas ou o Olurum das religiões afro-americanas. Mas é Filho daquele Deus que Se revelou como Pai de todos os homens e mulheres e padrinho dos pobres; daquele Deus que, por ser Vivo, por sua íntima natureza, toma sempre o partido pelos sem-vida. Da mesma forma, a Igreja quer ser a serva do Reino, mas não de qualquer reino, e sim daquele que Jesus pregou, e que tem os pobres como os primeiros destinatários e começa a ser constituído a partir dos últimos da sociedade.³⁹¹

A análise desta citação revela que, se por um lado há um Deus da Vida, comprometido com os “sem-vida”, aberto a todos, a todas as religiões que afirmam esse Deus, por outro lado, a comparação e a referência à divindade azteca e afro-americana podem ter outra conotação que não parece feliz e pode se revelar limitada.³⁹²

Mas o mais importante a se destacar aqui é que o tema da Trindade abre significativo horizonte muito importante para o diálogo inter-religioso. No contexto em que o texto foi produzido – da relevância e da urgência libertadora –, não se trabalhou essa questão e não se tiraram todas as implicações dialogais possíveis. Porém, encontram-se pistas que, no

³⁹⁰ Cf. Leonardo BOFF. A Santíssima Trindade é a melhor comunidade. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 41, n. 4, p. 412, jul./ago. 1987.

³⁹¹ Idem.

³⁹² Para uma análise mais aprofundada e crítica da teologia trinitária de Boff, especialmente sob o olhar luterano, que aponta a falta de uma articulação com a teologia da cruz, confira Euler Renato WESTPHAL. **O Deus cristão: um estudo sobre a teologia trinitária em Leonardo Boff**. 1997. 332f. Tese (doutorado) – EST – Escola Superior de Teologia, Instituto Ecumênico de Pós-graduação em Teologia, São Leopoldo.

“paradigma ecológico”, ganharão amplitude. Entende-se que sua *intentio theologica* aponta muito mais para a abertura, pois coloca como ponto central a comunhão, a articulação entre diversidade-pluralidade e unidade.

Em relação à abertura ao diálogo inter-religioso, os elementos que mais se destacam são: “a Trindade como mistério da inclusão”; “no princípio está a comunhão” (comum-união da Tri-unidade) não a solidão; “a comunhão trinitária: base para uma libertação social e integral”;³⁹³ Deus-comunhão trinitária como “protótipo de comunhão universal”; e “nada existe somente em si e para si, tudo se encontra dentro de um jogo de relações mediante as quais todos os seres convivem, existem uns com os outros, pelos outros e nos outros”.³⁹⁴

Como dogma fundamental da fé cristã, a Trindade – como a concepção cristã de Deus – representa o centro sobre o qual se estrutura a teologia. Desta concepção nascem implicações importantes. Destaca-se aqui, especialmente, a eclesiologia.

Segundo Leonardo, a “amnésia” trinitária gerou significativas conseqüências, principalmente pela afirmação de um “monoteísmo atrinitário”: “ouvimos algo como isto: ‘Assim como há um só Deus, há também um só Cristo, uma só Igreja, uma só cabeça, um só representante de Deus e de Cristo na terra, o Papa para o mundo inteiro, o bispo para a diocese e o vigário para a paróquia’. O monarquismo como concepção do exercício do poder [...] ergueu muitos obstáculos para uma experiência de Deus-comunhão.”³⁹⁵ Aqui está uma das razões apresentadas por Boff para o eclesiocentrismo.

O desequilíbrio trinitário acabou gerando “três religiões”: a do Pai, numa perspectiva de olhar a “onipotência”, levando as pessoas a se sentirem “mais servos do que filhos”; a do Filho, em bases mais horizontais, privilegia a idéia do “Irmão, Companheiro, Líder e Chefe, Mestre”; e a religião do Espírito que valoriza a “oração, a subjetividade”, muito presente em grupos carismáticos, por exemplo.³⁹⁶ Também encontram-se aqui as bases de reducionismos: centralismo eclesiológico, inclusivismo cristocêntrico ou pneumatologia intimista.

Para evitar todos esses desequilíbrios, bem como a “amnésia trinitária”, deve-se evitar o modalismo (a afirmação da unidade e de “modos” diversos de manifestação de Deus), o subordinacionismo (só o Pai é Deus, sendo o Filho e o Espírito “subordinados” ao Pai) e o triteísmo (existem três pessoas divinas, independentes e autônomas). Isto só é possível quando se tem de Deus uma visão trinitária, que compreende Deus como um “dinamismo de vida e de amor”, uma “união integradora, plena e completa [...] união pericorética”, na qual

³⁹³ Cf. Leonardo BOFF. **A Trindade, a Sociedade e a Libertação**, p. 11, 12, 21 e 156.

³⁹⁴ Cf. Leonardo BOFF. *Trindad*, p. 513.

³⁹⁵ Cf. Leonardo BOFF. *A Santíssima Trindade é a melhor comunidade*, p. 417.

³⁹⁶ *Ibidem*, p. 418-9.

acontece a “abertura de uma Pessoa à outra”, uma “interpenetração” recíproca, uma unidade “aberta para fora, pois insere as pessoas amadas, também as perdidas que buscam perdão e o universo em sua totalidade.”³⁹⁷

A categoria “pericórese” (*circumincessio*) é o centro desta concepção trinitária: “colocaremos no centro de nossas reflexões exatamente a pericórese. Ela será o princípio estruturador de nossa explicação da fé trinitária. Conservaremos a expressão grega pericórese por não termos encontrado outra melhor em nossa língua. Tudo na Trindade é pericorético: a união, o amor, as relações hipostáticas.”³⁹⁸

Percebe-se, portanto, que tal visão de Deus é inclusiva, supera o individualismo e a solidão, propugna uma comunhão universal que vai além de uma concepção antropocêntrica, cristocêntrica, monárquica e intimista-subjetivista, enfim, abre-se como resposta ao contexto latino-americano que busca uma “libertação social e integral”. Libertação que se assenta sobre quatro esteios: a participação (de todos, especialmente os pobres e oprimidos), a igualdade (todos são irmãos e irmãs uns dos outros) que se articula com a participação, a diversidade (o respeito pela “diferença de grupos, culturas, religiões e pessoas”) e a comunhão (“abertura para a transcendência”).³⁹⁹

Um dos grandes desafios teológicos para o diálogo inter-religioso é justamente a compreensão de Deus. Como afirmar a visão cristã e ao mesmo garantir a revelação das demais religiões?

Apesar de não se encontrar nos textos especificamente trinitários de Leonardo Boff uma reflexão expressa sobre o diálogo inter-religioso, postula-se aqui a compreensão de que o tema de Trindade, principalmente a partir do conceito “pericórese”, representa um passo importante de abertura dialógica,⁴⁰⁰ mas só ganhará maior dimensão no “paradigma ecológico”. A já clássica afirmação de que “a Trindade é a melhor comunidade”, título de

³⁹⁷ Cf. Leonardo BOFF. **A Trindade, a Sociedade e a Libertação**, p. 37-8.

³⁹⁸ Ibidem, p. 15. Leonardo explica que “pericórese” é uma “expressão grega que literalmente significa uma Pessoa conter as outras duas (em sentido estático) ou então cada uma das Pessoas interpenetrar as outras e reciprocamente (sentido ativo); o adjetivo *pericorético* quer designar o caráter de comunhão que vigora entre as divinas Pessoas” (p. 290). Sobre a “hipóstase” significa a “Pessoa Divina”, a individualidade, a distinção. (p. 288).

³⁹⁹ Cf. Leonardo BOFF. **A Santíssima Trindade é a melhor comunidade**, p. 408.

⁴⁰⁰ Sobre essa posição que considera a Trindade abertura ao diálogo inter-religioso, cf. Christian DUQUOC. **Um Dio diverso. Saggio sulla simbolica trinitaria**. 2 ed. Bréscia: Queriniana, 1985, p. 110ss. Posição semelhante encontra-se em Adolphe GESCHÉ. **O cristianismo e as outras religiões**. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). **Diálogo de Pássaros**. Nos caminhos do diálogo inter-religioso. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 43-45. Cf. tb. TEIXEIRA, Faustino. **Teologia das religiões**, p. 110-1.

livro-síntese sobre a Trindade,⁴⁰¹ apresenta tanto a referência comunitária de Deus, do Amor Divino, que, sendo Pessoas distintas, vivem interpenetradas, são igualmente comunhão e unidade, quanto um modelo para a sociedade, a Igreja, a compreensão cosmológica-ecológica, e também para as relações inter-religiosas: “A Trindade compreendida humanamente como comunhão de Pessoas funda uma sociedade de irmãos e de irmãs, de iguais, onde o diálogo e o consenso constituem os fundamentos da convivência tanto para o mundo quanto para a Igreja.”⁴⁰²

A pluralidade e a diversidade reveladas em Deus e por Deus – Pai, Filho e Espírito Santo, na perspectiva cristã, destacada pela teologia trinitária de Leonardo Boff – são unidade e comunhão de amor, abertura dialógica e sacramento para tudo e todos.

1.2.4 Na antropologia: o ser humano como nó de relações e o pobre como teofania

A grande abertura propiciada pela antropologia teológica de Leonardo Boff aparece em diversos temas: o ser humano é um “nó-de-relações”; a importante afirmação de um outro sujeito teológico – “o pobre”; a concepção da libertação; a defesa dos direitos humanos; o papel da mulher na sociedade e na Igreja; a reflexão sobre o masculino e o feminino; a visão da morte e ressurreição e a antropologia cósmica.

Num artigo que reflete sobre o humanismo (1970), bem no início de sua produção teológica, Leonardo é bastante ousado e antecipa uma discussão muito em voga, há pouco tempo atrás e ainda presente hoje, sobre o papel do cristianismo:

A contribuição do cristianismo, assim concebido, residiria em que conteúdos de sua vivência e fé fossem cada vez mais secularizados e vividos por todos, embora falte sua referência genética para com o cristianismo. Quando esta se dá, tanto melhor. O importante, porém, é que aquilo que Cristo quis e o cristianismo testemunha, seja vivido pelo maior número de homens possível, pouco importam suas cosmovisões e estatutos metafísicos. O cristianismo triunfará, não quando a grande maioria utilizar a etiqueta cristã, mas quando grande número de homens viver, concretamente, mesmo sob a capa de secularização, a mensagem trazida por Cristo. Assim haverá um cristianismo maior daquele que se define, sócio-teologicamente. O cristianismo, como humanismo, passará a existir fora dos limites cristãos. Ele poderá assumir seu contexto cultural e metafísico próprio.

⁴⁰¹ Em 1988, Leonardo publica um livro traduzindo para uma “linguagem mais compreensível o que expusemos numa terminologia técnica”. Cf. Leonardo BOFF. **A Santíssima Trindade é a melhor comunidade**. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 16.

⁴⁰² Cf. Leonardo BOFF. **A Trindade, a Sociedade e a Libertação**, p. 153.

Poderá e deverá ser pluralista, sem com isso deixar de ser estrutural e secularmente cristão.⁴⁰³

É inegável a abertura dialógica deste texto, sua compreensão pluralista e relativizadora de qualquer arrogância eclesiocêntrica e de um antropocentrismo-cristão.

De grande alcance dialogal para Leonardo Boff é a categoria “nó-de-relações”, que surge também bem no início de sua teologia. Ela é a base e a condição de qualquer diálogo. Inspirado em Antoine de Saint Exupéry, ele afirma que esse “nó” não se refere apenas ao ser humano, ou seja, Leonardo não apresenta aqui uma visão antropocêntrica, pois afirma que ele “atinge a totalidade da realidade. O nosso corpo pode universalizar-se; ele se estende até as estrelas; pode entrar em comunhão com todo o universo dos seres”.⁴⁰⁴ Essa visão é antecipadora da grande mudança que o autor terá no novo “paradigma”, como antropologia cósmica. E ela se estrutura na crítica à antropologia medieval e moderna. A primeira nega a condição relacional afirmando que a pessoa é a “mais radical e derradeira solidão”.⁴⁰⁵ A antropologia moderna, por seu turno, afirma a subjetividade, a individualidade, caindo até no individualismo, reduzindo a visão do ser humano ao “eu”, a “uma solidão última e um poder estar-em-si e para-si.”⁴⁰⁶

Superando essas duas antropologias, Leonardo argumenta que o ser humano, essencialmente, é “relação, diálogo e comunhão”. Não existe o eu sozinho, o eu sem o tu: “O eu é recebido e criado pelo tu. No dar a pessoa recebe o ser. E só possui o que dá. A palavra fundamental não é o eu na sua última solidão, mas o eu-tu-nós. Somente através do tu o eu torna-se o que é. O eu é o eco do tu. Pessoa é sempre um ser-com e um ser-em-relação. [...] Pessoa é pois a capacidade de comunhão e de comunicação e de pan-relacionalidade do homem.”⁴⁰⁷

Com esta base antropológica pode-se construir o diálogo. Com ela também se coloca o sentido da alteridade mais significativa, o “Tu” mais procurado. Leonardo lança então diversas questões: “Por que o homem é assim estruturado como nó de relações? Donde vem que o homem ex-iste para fora e comunga com um tu? Qual é o derradeiro Tu sem o qual o tu do outro não cria o meu eu? A teologia responde que Deus é o derradeiro Tu do homem que é

⁴⁰³ Cf. Leonardo BOFF. Cristianismo fator de um humanismo secular planetário. **Revista de Cultura Vozes**, v. 64, n. 6, p. 468, ago. 1970.

⁴⁰⁴ Cf. Leonardo BOFF. O homem como um nó de relações, p. 481.

⁴⁰⁵ Idem. Essa análise é tomada de Duns Scotto. Cf. Leonardo BOFF.

⁴⁰⁶ Idem.

⁴⁰⁷ Idem.

buscado no inconsciente de cada relação humana, porque Ele se vela e se revela no mistério do outro. Deus é o Tu que chama à existência todos os eus e tus [...].”⁴⁰⁸

A relação fundamental, então, acontece entre o eu humano e o Tu divino. É o diálogo por excelência. Há a proposta divina e a resposta humana. E o maior exemplo desse diálogo, para Boff, é Jesus de Nazaré: “realizou a máxima personalidade: viveu seu ser como um ser radicalmente para os outros e para o Grande Outro (Deus). Foi total abertura a ponto de identificar-se com o outro e o Grande Outro. [...] Os apóstolos logo entenderam: humano assim só pode ser Deus mesmo.”⁴⁰⁹

Percebe-se, nesta reflexão de Leonardo Boff, que não só a antropologia cria as condições básicas do diálogo, mas também a construção cristológica deste texto é aberta, destacando em Jesus o “ser-para-os-outros”, para Deus, e sua identificação igualmente com os seres humanos e com Deus.

Num livro publicado em 1973 – “**Vida para além da morte**” –, Leonardo oferece um espaço importante de reflexão sobre questões que fazem fronteira com a antropologia. O livro representa um grande avanço na reflexão sobre os “novíssimos” ou sobre a escatologia, discutindo questões polêmicas e que não tinham, na época, uma leitura mais aberta. Assim, reflete-se sobre o juízo final, purgatório, céu, inferno, o mal, questões fundamentais que angustiam o ser humano e que têm aqui uma resposta de grande significado teológico e antropológico. Enfrenta, não em tons apologeticos comuns da época, o tema da reencarnação, discutindo-o à luz da antropologia e oferecendo uma saída dialogal: “O mistério não se resolve numa doutrina fixada, mas percebemos sua profundidade, mantendo-nos dentro do processo da unidade, passando pela diferença: então se verá que tanto o bem como o mal, tanto o pequeno como o grande, remetem para uma raiz mais profunda e única. Chamemo-la Mistério, Deus, Ser, Tao, Nirvana. As palavras não a conseguem articular. Contudo ele está sempre presente, na palavra e no silêncio.”⁴¹⁰

A partir de sua produção na TdL, a categoria “pobre” também passa a ter uma grande importância, sendo Leonardo Boff um dos teólogos que passam a destacar essa evangélica preferência que marcou tanto a Conferência de Medellín, em 1968,⁴¹¹ quanto a de Puebla

⁴⁰⁸ Cf. Leonardo BOFF. O homem como um nó de relações, p. 482.

⁴⁰⁹ Idem.

⁴¹⁰ Cf. Leonardo BOFF. **Vida para além da morte**, p. 165. Boa parte dos capítulos deste livro começaram a ser publicados em 1971, na Revista de Cultura Vozes.

⁴¹¹ O tema do pobre ganhou força eclesial na AL com a Conferência de Medellín. O documento de 1968 afirma, explicitamente, a preferência pelos pobres e é considerado um dos principais fatores na gestação da TdL: “A ordem específica do Senhor de evangelizar os pobres deve levar-nos a uma distribuição tal dos esforços e do pessoal apostólico que se dê **preferência efetiva aos setores mais pobres [...]**” [grifo nosso], cf. CELAM. **A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio**, p. 147. Um dos primeiros teólogos a

(1979).⁴¹² Um dos primeiros artigos tratando especificamente desse tema é publicado na Revista **Grande Sinal**, em abril de 1974: “A pobreza no mistério de homem e de Cristo”.⁴¹³

Mas antes disto, em 1971, encontra-se uma reflexão muito significativa num artigo sobre a Vida Religiosa e que acaba se tornando um livro pela CRB (Conferência dos Religiosos do Brasil): “**Vida Religiosa e Secularização**”.⁴¹⁴ Refletindo sobre os votos religiosos encontra-se a seguinte passagem: “O pobre hoje é o oprimido, o marginalizado da sociedade e o proletariado que vive do salário mínimo. Solidarizar-se com eles é exercer o sentido da pobreza hoje. Isso possui um eminente sentido político, que pode não raro incluir riscos pessoais e comunitários.”⁴¹⁵ Uma afirmação de grande coragem, em plena ditadura militar, em tempos de censura e prisões e de torturas arbitrárias, como houve, em 1969, a prisão dos dominicanos Frei Betto, Frei Ivo Lesbaupin, Frei Fernando e Frei Tito.

Leonardo cita nas notas dessa referência um dos primeiros textos de Gutiérrez sobre a TdL: “*Apuntes para una teología para la liberación*”.⁴¹⁶ Sinal de que acompanhava toda a literatura teológica, especialmente latino-americana. Cabe aqui fazer uma observação:

dedicar-se ao tema foi Gustavo Gutiérrez. No clássico livro “**Teologia da Libertação**”, lançado em espanhol em 1971, Gutiérrez conclui com o capítulo “Pobreza: solidariedade e protesto”, cf. Gustavo GUTIÉRREZ. **Teologia da Libertação: perspectivas**. Petrópolis: Vozes, 1975 (1ª versão em português). Mas Leonardo Boff também começa a desenvolver esse tema a partir de 1974, cf. “Leonardo BOFF. A pobreza no mistério do homem e de Cristo. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 28, p. 163-83, abr. 1974”; e também em “Leonardo BOFF. **Pobreza, obediência y realización personal en la vida religiosa**. Bogotá: CLAR, 1975, p. 39-62”. Para o aprofundamento sobre essa questão do pobre em Gutiérrez confira: “Gustavo GUTIÉRREZ. **Pobres e libertação em Puebla**. São Paulo: Paulinas, 1980; **A força histórica dos pobres**. Petrópolis: Vozes, 1981. Outro autor significativo é Pablo RICHARD. **A força espiritual da Igreja dos pobres**. Petrópolis: Vozes, 1989 (Com prefácio de Leonardo Boff: “A Igreja dos pobres existe”).

⁴¹² Em Puebla o tema gera tensão. O texto do documento mostra essa realidade: “A Conferência de Puebla volta a assumir, com renovada esperança na força vivificadora do Espírito, a posição da II Conferência Geral que fez uma clara e profética opção preferencial e solidária pelos pobres, não obstante os desvios e interpretações com que alguns desvirtuaram o espírito de Medellín, e o desconhecimento e até mesmo a hostilidade de outros.”, cf. III CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. **A Evangelização no presente e no futuro da América Latina**. Puebla: conclusões. São Paulo: 1979, p. 307, n. 1134. Como já se observou, esse número 1134 revela tensão (os desvios), também mencionada no discurso inaugural de João Paulo II (28 jan. 1979), p. 21, do livro acima, na “atitude de desconfiança para com a Igreja ‘institucional’ ou ‘oficial’, qualificada como alienada, à qual se oporia outra Igreja popular ‘que nasce do povo’ e se concretiza nos pobres.” Na homilia do dia 27 jan. de 1979, João Paulo II já havia tocado no tema: “dez anos se passaram. Fizeram-se interpretações, por vezes, contraditórias, nem sempre corretas, nem sempre benfazejas para a Igreja”, p. 36. Sobre a posição de Leonardo sobre a opção pelos pobres cf. sua primeira reflexão depois de Puebla: Leonardo BOFF. Pelos pobres contra a pobreza. **Convergência**, v. 12, n. 122, p. 232-237, maio 1979.

⁴¹³ Cf. Leonardo BOFF. A pobreza no mistério do homem e de Cristo. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 28, p. 163-83, abr. 1974.

⁴¹⁴ O trabalho sobre “Vida Religiosa e Secularização” foi apresentado à CRB em julho de 1971, saindo como livro e depois em forma de artigo: Cf. Leonardo BOFF. **Vida Religiosa e Secularização**. Rio de Janeiro: CRB, 1971; Leonardo BOFF. Vida Religiosa e Secularização. **REB**, v. 31, n. 123, p. 561-80, set. 1971.

⁴¹⁵ Cf. Leonardo BOFF. **Vida Religiosa e Secularização**, p. 22. Cf. tb. Leonardo BOFF. Vida Religiosa e Secularização. **REB**, p. 575. Este artigo comporá o cap. X do livro “**Teologia do cativo e da libertação**” (1976), já saindo na versão em espanhol, de 1975. Esse texto também será publicado como cap. III do livro Leonardo BOFF. **A Vida Religiosa e a Igreja no processo de libertação**. Petrópolis: Vozes, 1975.

⁴¹⁶ Cf. Gustavo GUTIÉRREZ. *Apuntes para una teología para la liberación*. **Cristianismo y Sociedad**, v. 8, p. 21-2, 1970.

constantemente, destaca-se a dinâmica das “continuidades” e “descontinuidades”. Do ponto de vista hermenêutico, é importante salientar que a análise de um autor deve contemplar seus textos dentro da obra e sua intencionalidade maior, expressa em seu conjunto. Quando se defendeu (tópico 1.1.1) que, até 1973, a teologia de Leonardo Boff ainda não caminhava na metodologia da TdL, demonstrou-se essa tese com diversos textos, argumentos e avaliações de autores. Não se pode, no entanto, esquecer de que as intuições e “antecipações” ocorrem sem que tenham ainda peso maior em toda a obra. O próprio Leonardo Boff já disse, em entrevista, que se surpreende com esse fenômeno, afirmações que ele não imaginava ter produzido em determinada época mais remota: “Eu mesmo, lendo textos meus antigos, dos anos 70, me pergunto: como eu escrevia isto?”⁴¹⁷

Em relação à citação acima, encontra-se efetivamente uma análise do fenômeno da pobreza que se afina perfeitamente com suas posições mais matizadas na TdL, pois parte de uma visão ampla, da situação de classe e do processo de sua construção nas opções político-econômicas. Há uma descontinuidade, pois não se encontra com frequência a continuidade dessa posição, a não ser a partir de 1974.

Em outro artigo, já em 1974, discutindo “A inserção religiosa no mundo do pobre”, Leonardo utiliza duas categorias para se compreender o “pobre”, que abre-me1 Twt.2(i)-1.

Cristo aí está a Igreja. Nessa reflexão de Moltmann, inspirada na patrística, Cristo é pensado a partir do capítulo 25 do Evangelho de Mateus. Cristo está no pobre, no necessitado, no excluído, no oprimido: “tive fome, tive sede, fui forasteiro, estive nu, doente, preso.” Portanto, onde está o pobre aí está a Igreja, independentemente da fé, da pertença religiosa.

Mas Leonardo vai além: o pobre é manifestação de Deus e de Cristo. Como categoria teológica, e também sociológica, o pobre se torna um sujeito, um sujeito inter-religioso, pois questiona a todos, crentes e não-crentes, provoca a todos, e sua realidade “clama aos céus”, produz “iracúndia sagrada”.

Aí está um sentido importante dessa categoria como abertura ao diálogo. A América Latina, a África e a Ásia, para ficar em três continentes, que se caracterizam por grande presença religiosa, também são continentes que abrigam imensa pobreza. A condição do pobre recebe interpretações religiosas diversas: o conformismo da idéia de castigo, de dívida, de purificação para se atingir a “plena” libertação em outra vida, e inúmeras outras. É um desafio humano, social, econômico, político, cultural e religioso. É um dado imediato do existir: viver, garantir a vida! Para a imensa maioria, significa sobreviver ou morrer antes do tempo. Diante da criança que chora faminta, o ser humano não é indiferente. E não pode ser diferente diante de nações e povos espoliados econômica, social, cultural, política, ambiental e religiosamente. No nível praxístico, da solidariedade, há uma porta importante para o início do diálogo. No nível teológico, há outro filão fundamental: o pobre manifesta Deus.

O livro **“Teologia do cativo e da libertação”** (1976) também tem um capítulo dedicado ao tema: “Pobreza e Libertação

direitos de Deus” (1983), “A pobreza franciscana no contexto do Terceiro Mundo” (1983), **“Do lugar do pobre”** (1984), “O Deus defensor dos direitos do pobre” (1991), “Opção pelos pobres, Teologia da Libertação e socialismo hoje” (1992).⁴²³

O contexto de discussão da Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, em Puebla (1979), ocasionou a oportunidade de se aprofundar nessa temática. Em **“São Francisco: ternura e vigor”**, Leonardo fala da Igreja dos pobres, para os pobres e com os pobres, uma opção preferencial, evangélica, que tem em Francisco um radical seguidor. Faz uma minuciosa análise da pobreza. Mostra Francisco de Assis como criador de uma Igreja popular e pobre, uma igreja da base. A atitude inter-religiosa de Francisco de Assis, seu acolhimento ao pobre e excluído e sua abertura e cuidado com a natureza também indicam caminhos de abertura ao diálogo e serão retomados adiante, na discussão sobre a espiritualidade.

Ao refletir sobre o Concílio Vaticano II, no livro **“Do lugar do pobre”**, Leonardo afirma que a América Latina teve uma recepção criativa do concílio na perspectiva dos pobres. O próprio concílio já nasce tendo a preocupação com os pobres. O papa João XXIII já anunciara essa perspectiva em discurso antes do concílio (11 de setembro de 1962): “Em face dos países subdesenvolvidos, a Igreja já se apresenta – tal como é e quer ser – como a Igreja de todos e particularmente a Igreja dos pobres.”⁴²⁴ E Leonardo mostra quais são as

⁴²³ Cf. Leonardo BOFF. **São Francisco de Assis: ternura e vigor**. Uma leitura a partir dos pobres. Petrópolis: Vozes, 1981; Leonardo BOFF. A opção preferencial pelos pobres e a pobreza franciscana. In: BOFF, Leonardo et al. **O franciscanismo no mundo de hoje**. Petrópolis: Vozes, 1981; Leonardo BO94.8 335.1204 Tm-0t20.945 0 TD-0.0012

opções pastorais nascidas junto aos pobres: “pelos pobres contra a pobreza”, pela “libertação integral”, pelas “CEBs”, pelos “direitos humanos” e “pelos jovens”.

Apresentando a “Missão da Igreja na América Latina”, nesse mesmo livro, Boff toma como ponto de partida a parábola do

Esse ser humano que busca a plenitude, para os cristãos, se revelou em Jesus: “Os cristãos vimos em Jesus o *homo revelatus*.”⁴²⁸ É uma afirmação que quebra com a exclusividade. E a ressurreição coloca sentido no derradeiro limite humano e natural a essa busca de plenitude: a morte e o processo de entropia. Eles já não têm a última palavra.

A ressurreição, questão fundamental na cristologia de Leonardo Boff, é a resposta divina de que o fim é bom, a realização plena acontece. O encontro com Deus, entre os seres humanos e a natureza se realiza: “Pela ressurreição o homem-nó-de-relações-com-o-universo é desdobrado totalmente e transfigurado à semelhança de Cristo e como ele possui uma ubiqüidade cósmica.”⁴²⁹ Ou seja, o *homo revelatus*, pela ressurreição, expressa o *homo cosmicus*,⁴³⁰ que responde à pergunta mais importante da antropologia sobre o que podemos esperar: “vida eterna do homem-corpo-espírito em comunhão íntima com Deus, com os outros e com todo o universo.”⁴³¹ A ressurreição fundamenta, portando, uma antropologia cósmica.

A proposta salvífico-libertadora de Deus significa a realização humana, pessoal e coletiva, articulada com a criação, alicerçada no amor, no respeito, na liberdade, na justiça, enfim, nos valores que mais satisfazem a pessoa e a coletividade, resguardando a vida de tudo e todos. Essa proposta, essa graça abundante, é oferecida e comunicada a todos de mil formas: “A salvação-libertação está sempre presente na história. É oferecida por Deus e Cristo a todos os homens desde o início da história.”⁴³²

A teologia da graça em Leonardo Boff, considerada como um dos seus melhores trabalhos teológicos,⁴³³ articulando graça e libertação, a experiência e a fé, a teologia e as ciências, teologia e espiritualidade, representa também uma trilha importante no caminho do diálogo. Supera o dualismo que separava a realidade natural e sobrenatural. Em que pesem algumas colocações eclesiocêntricas, já discutidas, o sentido maior do texto é de abertura. Graça e libertação estão articuladas e passam pela história, pela cultura de cada grupo humano:

a tradição de valores de seu povo, seus pensadores, os poetas, os homens humanitários, os religiosos, a forma concreta de sua religião: tudo isso compõe a forma concreta pela qual se historiza a graça divina, na qual o homem cresce, é

⁴²⁸ Cf. Leonardo BOFF. **A ressurreição de Cristo**, p. 102.

⁴²⁹ Idem.

⁴³⁰ Ibidem, p. 108.

⁴³¹ Ibidem, p. 109.

⁴³² Cf. Leonardo BOFF. **Teologia do Cativo e da Libertação**, p. 74.

⁴³³ Orlando Bernardi, em resenha do livro, considera que se trata “do melhor trabalho teórico de Leonardo Boff”, cf. Orlando BERNARDI. **REB**, Petrópolis, v. 36, n. 144, p. 1002, dez. 1976.

levado a responder, a se decidir, a se abrir ao mistério de si mesmo, dos outros e de Deus. Constituem maneiras como a bondade e simpatia graciosa de Deus atingem

abrir um canal de diálogo ao reconhecer que a própria práxis libertadora, independente de qualquer crença, é um valor salvífico: “todas as coisas, no caso, toda práxis libertadora, revelam uma dimensão teológica”.⁴³⁸ Comentando sobre a ação de Simão Cireneu na caminhada do Calvário, Boff diz: “Pouco importa a motivação, a ideologia e a religião. O mais importante aconteceu: a ação que ajuda e o gesto que liberta.”⁴³⁹

Já em 1974, Leonardo escrevia sobre o sacerdócio da mulher, questionando, a partir do cânon VI do Concílio de Calcedônio (451), a ordenação absoluta (sem uma comunidade concreta) e dizendo que “não há argumentos decisivos que impeçam à mulher o acesso ao sacerdócio ministerial. [...] Torna-se cada vez mais incompatível qualquer discriminação baseada numa diferenciação biológica e cultural”.⁴⁴⁴

Percebe-se, portanto, grande riqueza antropológica, possibilitadora de diálogo, mas que só se efetiva, pelo menos como práxis do diálogo inter-religioso, diante da mudança teológica de Leonardo Boff. Na vigência de sua TdL até 1990/93, a tônica não foi o diálogo. Porém, a acolhida da opinião pública, a aceitação e receptividade de suas conferências, entrevistas e publicações indicam um espectro muito amplo de pessoas, de todas as tradições culturais, intelectuais e religiosas que se identificam com sua teologia ou quiseram conhecê-la. Esse dado observado por quem acompanha a trajetória de Leonardo Boff demonstra que suas idéias são reconhecidas e podem ser vistas como uma contribuição ao diálogo e à libertação.

1.2.5 Na espiritualidade: a transparência de Deus em todas as coisas

Como filho espiritual de Francisco de Assis, formado na grande tradição franciscana, Leonardo Boff também tem uma produção teológica significativa no campo da espiritualidade. Juntamente com outros teólogos, como Libanio, Cleto Caliman, Maria Carmelita de Freitas, Marcello Azevedo, Clodovis Boff, Carlos Palácio e outros, ele terá também um papel importante na formação espiritual e teológica dos Religiosos no Brasil, participando de sua equipe teológica.⁴⁴⁵

Um breve inventário de livros e artigos revela a riqueza da reflexão espiritual de Boff. São pelo menos 20 livros/capítulos de livros, e quase três dezenas de artigos tratando desse tema. E não faltaram ousadia e profundidade, relacionando espiritualidade com a práxis, criando espaço para o encontro inter-religioso.

⁴⁴⁴ Cf. Leonardo BOFF. O sacerdócio da mulher. **Convergência**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 65/66, p. 684, jan./fev. 1974.

⁴⁴⁵ Cf. Marcello C. de AZEVEDO. O papel da Conferência dos Religiosos do Brasil. In: INP – Instituto Nacional de Pastoral (Org.) **Pastoral da Igreja no Brasil nos anos 70**. Caminhos, experiências e dimensões. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 48-9.

Depois de “**Evangelho do Cristo Cósmico**”, Leonardo publica seu segundo livro (1971), junto com os franciscanos Ademar Spindeldreier e Hermégenes Harada, e aborda o tema da oração: “**Oração no mundo secular: desafio e chance.**”⁴⁴⁶

Nota-se que a temática de libertação, em que pese toda a discussão crítica já realizada no tópico 1.1.1 (sobre o cristocentrismo), se faz presente no início desse livro: “a arrancada libertadora” para a superação de “toda crise”.⁴⁴⁷ Também aparece a consciência de que a realidade e a “vida é pluralista”⁴⁴⁸ e uma significativa visão da oração, reveladora de abertura inter-religiosa, ao afirmar que “Orar é uma das formas de amar. Amar é buscar unidade”.⁴⁴⁹

Na perspectiva do diálogo, percebe-se que a teologia de Rahner está muito presente. Leonardo refere-se ao texto do Evangelho de Mateus (25, 31-46) como o “Evangelho dos cristãos anônimos” e elabora uma reflexão que expressa a articulação entre a oração e práxis: “A preocupação pelos outros estabelece um encontro com Deus. Não é a oração um encontro com Deus? Para dizer um sim a Deus não precisamos encontrá-lo face a face. Basta reconhecê-lo incógnito no sacramento do próximo.”⁴⁵⁰ E citando um místico – J. Ruysbroeck (1293-1381) – demonstra o que isso representa: “Se estás em êxtase e teu irmão precisa dum remédio, deixa teu êxtase e vai levar o remédio. O Deus que deixas é menos seguro do que o Deus que encontras.”⁴⁵¹ Assim, a oração, na visão de Leonardo Boff, por si mesma, é ação de diálogo com o outro e com Deus, coloca o ser humano “numa relação de diálogo, de abertura, de entrega e de amor.”⁴⁵²

A espiritualidade em Leonardo Boff se expressa como vivência da fé-decisão, de coragem e testemunho da esperança que celebra a vida, o sim à vida. Um dos seus artigos (1973) mostra bem essa visão: “Uma espiritualidade da esperança: saborear Deus na fragilidade humana e festejá-lo na caducidade do mundo.” O amor de Deus é constante e universal, por isso “o homem pode estar sempre alegre e jovial”, pode despertar a “alegria e a jovialidade”, levar o ser humano a festejar, a celebrar a “presença de Deus como sentido de tudo”.⁴⁵³

⁴⁴⁶ Cf. Leonardo BOFF. A oração no mundo secular: desafio e chance.

⁴⁴⁷ Ibidem, p. 13.

⁴⁴⁸ Ibidem, p. 18.

⁴⁴⁹ Ibidem, p. 26.

⁴⁵⁰ Ibidem, p. 33.

⁴⁵¹ Ibidem, p. 33.

⁴⁵² Ibidem, p. 37.

⁴⁵³ Cf. Leonardo BOFF. Uma Espiritualidade da Esperança: Saborear Deus na Fragilidade Humana e Festejá-lo na Caducidade do Mundo. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 27, p. 403, 405 e 411, 1973. Este texto foi publicado também como o último capítulo (XI) do livro Leonardo BOFF. **Vida para além da morte**, p. 137-45.

Em outro significativo livro sobre espiritualidade, reconhecido como um dos mais profundos teologicamente sobre esse tema, pelo próprio Leonardo,⁴⁵⁴ foi escrito em 1974: **“Atualidade da experiência de Deus”**.⁴⁵⁵ Pode-se considerar esse texto como de grande abertura, como se verá, e justifica-se também essa posição, pois o autor republica o livro em 2002, já no “paradigma ecológico”, fazendo apenas alguns poucos acréscimos e mudanças.⁴⁵⁶

Deve-se destacar, inicialmente, a coragem de Leonardo Boff em afirmar, no livro, em tempo de ditadura militar e de repressão, a situação em que vive o continente:

Deus se faz presente na América Latina por uma dupla ausência dele extremamente angustiante. A dependência opressora, a marginalidade de milhões, a miséria humilhante, a ganância insaciável de uns poucos, **a repressão sanguinolenta do poder estabelecido** despertam em nós uma sede insaciável de justiça, uma fome de participação, uma ânsia de fraternidade e um desejo imenso da criação de estruturas sociais que impeçam para sempre a exploração do homem pelo homem. [...] A segunda ausência, mais dolorosa que a primeira, torna também Deus presente, pelo contraste. É a ausência de Deus concreto, vivo e verdadeiro naqueles que usam em seus lábios o nome de Deus e o veneram em seus templos.⁴⁵⁷

A reflexão teológica de Leonardo Boff, tanto em **“Oração num mundo secular”** quanto em **“Atualidade da experiência de Deus”**, acontece no contexto de sua produção sobre a “secularização”, cujo fenômeno produz uma crise “religiosa” e das “imagens de Deus”. A saída, segundo Boff, não é voltar ao passado e nem substituir as imagens por outras mais “modernas”, pois isso não levaria à superação da crise. Ele busca “a dimensão originária” para poder fundamentar a discussão sobre a experiência de Deus.

Mas a crise também tem outra raiz, religiosa, ao conceber Deus numa perspectiva transcendentalista, distante do mundo, acima e fora do mundo, um “Deus sem o mundo” e que acaba gerando um “mundo sem Deus”. De outra forma, mas ainda redutivamente, concebe-se Deus de tal maneira no mundo que “não se deixa o mundo ser mundo. Não há lugar para uma

⁴⁵⁴ Leonardo considera esse livro de grande profundidade teológica. Cf. Leonardo BOFF. Entrevista. Araras, 2000, Anexo I, p. 404.

⁴⁵⁵ Cf. Leonardo BOFF. **Atualidade da experiência de Deus**. Rio de Janeiro: CRB, 1974. Esse livro também foi publicado no mesmo ano como capítulo da obra: Frei BETTO et al. **Experimentar Deus hoje**. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 126-90.

⁴⁵⁶ O livro foi publicado em 2002: Leonardo BOFF. **Experimentar Deus**: a transparência de todas as coisas. Campinas: Verus, 2002. Há nova e breve introdução e conclusão, pequenas mudanças no início de cada capítulo, atualização de dados que foram apresentados em 1974, um novo capítulo (“Como aparece Deus na moderna cosmologia”) e uma mudança de ordem de capítulo: o último passa a ser o primeiro capítulo – “Como aparece Deus no processo de vida-morte-ressurreição da linguagem”.

⁴⁵⁷ Cf. Leonardo BOFF. **Atualidade da experiência de Deus**, p. 38-9.

história humana. Tudo é assumido diretamente de Deus. Deus é um fenômeno do mundo”.⁴⁵⁸ Agora, Deus é reduzido à visão “imanentista”.

A saída, que abre uma pista importante para o diálogo inter-religioso e revela a abertura teológica de Leonardo Boff, está na “transparência do mundo como via para a experiência do Deus vivo”. Ele explica: “Trans-parência significa a presença da transcendência dentro da in-manência. Esta presença transforma o mundo de meramente imanente em trans-parente para a trans-cendência presente dentro dele. [...] Deus emerge, aparece através do homem e do mundo. Estes se tornam então trans-parentes para Deus.”⁴⁵⁹

Aqui aparece um ponto importante para o encontro inter-religioso. O mundo e a própria “historicidade” aparecem como dimensões “originárias” que impedem a criação de “objetivações negadoras de Deus e negadoras do mundo”.⁴⁶⁰ A discussão sobre Deus escapa da pura lógica religiosa, das teologias e tradições, pois nelas próprias e elas mesmas significam a apreensão de Deus que surge na história. Leonardo afirma que “Deus só possui um significado real se Ele emergir de dentro da situação histórica do homem; se Ele se manifestar como o Sentido radical de sua vida e da Luz pela qual vê a luz”.⁴⁶¹ Portanto, a base para se falar de Deus é a compreensão do ser humano, do mundo e sua história. Se o ser humano tem uma “ânsia infinita”, só o infinito pode saciá-lo.⁴⁶²

Se Deus está ausente na cultura e na realidade, especialmente no continente latino-americano, pois se negam as condições dignas de vida para milhões, essa negação aponta para sua presença ao gerar o desejo de justiça, de fraternidade, de solidariedade, de amor e de comunhão.

A própria experiência cristã de Deus, na América Latina, oferece um novo horizonte de compreensão: a libertação. Tal visão busca suas fontes na vida de Jesus e em suas atitudes de acolhimento a todos aqueles e aquelas que eram, em sua época, marginalizados e excluídos, tanto religiosa quanto social, econômica e politicamente.

Também a experiência cristã encontra em Jesus verdadeira atitude inter-religiosa e dialogal. Leonardo afirma que Jesus, quando “quis explicar quem era o próximo, quando se admirou da fé de um homem e quando quis explanar o que é a prontidão obediente, não tomou exemplos dentre as pessoas piedosas ou dentre as de sua religião revelada, mas tomou pessoas fora destes quadros oficiais. Citou o herege samaritano, a mulher pagã siro-fenícia e o

⁴⁵⁸ Cf. Leonardo BOFF. **Atualidade da experiência de Deus**, p. 13.

⁴⁵⁹ *Ibidem*, p. 15.

⁴⁶⁰ *Ibidem*, p. 16.

⁴⁶¹ *Ibidem*, p. 17.

⁴⁶² *Ibidem*, p. 30.

estrangeiro centurião romano.”⁴⁶³ Jesus apresenta Deus, então, como “Pai amoroso”, que leva todos a se descobrirem como irmãos e fazerem a articulação entre amor ao próximo e amor a Deus. A visão cristã revela-se, assim, aberta ao diálogo e promotora de uma práxis libertadora.

De forma crítica, Leonardo termina o livro **“Atualidade da experiência de Deus”** mostrando como se dá na linguagem o processo de “vida-morte-ressurreição” dessa experiência. No primeiro momento, no início da experiência de Deus, Ele é nomeado, é-lhe dado um nome. Essa palavra busca traduzir essa experiência: ela “se transfigura, ganha tal densidade, que, assim nos parece, traduz o que experimentamos de Deus”.⁴⁶⁴ Há uma identificação entre a palavra nomeadora e a experiência. Constrói-se uma sofisticada argumentação. Deus “se imanentiza dentro das regras de nosso falar e de nosso raciocinar. Pregamos Deus porque possuímos doutrinas sobre Ele”.⁴⁶⁵ Há um “saber-imanência-identificação”.

Depois disto, vem a consciência de que a representação não é suficiente para expressar a experiência de Deus: “desidentificamos Deus das coisas que dizemos dele.” Momento de crise e da percepção de que tudo “o que dele dizemos é figurativo e simbólico. Ele está para além de todo nome e de todo o conceito. Deus é simplesmente transcendente”.⁴⁶⁶ Há um “não saber-transcendência-desidentificação”. Nesse momento há relativização das representações. Leonardo faz uma citação importante da tradição budista: “‘Se encontrares o Buda, mata-o’. Se encontrares o Buda, não é o Buda; é apenas sua imagem. Mata a imagem para estares livre para o encontro com o verdadeiro Buda.”⁴⁶⁷

Finalmente, no terceiro momento, as imagens de Deus são reabilitadas, são assumidas “como imagens e não mais como a própria identificação de Deus”.⁴⁶⁸ Há a consciência de que só se acessa Deus por imagens e, assim, livres diante delas, pode-se saboreá-las. E Leonardo Boff diz que “Deus pode ser antropomorfo (à imagem do homem) porque o homem é teomorfo (à imagem de Deus). Tudo é simples. Nada há para se refletir. Basta ver. Mas ver em profundidade; Deus, sem se confundir com as coisas, está presente nelas, porque as coisas são – para quem vê em profundidade – trans-parentes.”⁴⁶⁹ Há, portanto, “sabor-transparência-identidade”.

⁴⁶³ Cf. Leonardo BOFF. **Atualidade da experiência de Deus**, p. 40.

⁴⁶⁴ Ibidem, p. 83.

⁴⁶⁵ Ibidem, p. 84.

⁴⁶⁶ Ibidem, p. 84.

⁴⁶⁷ Ibidem, p. 84.

⁴⁶⁸ Ibidem, p. 84.

⁴⁶⁹ Ibidem, p. 85.

Em sua conclusão, Leonardo afirma:

Quem experimentou o mistério de Deus, não pergunta mais; vive simplesmente a transparência de todas as coisas e celebra o advento de Deus em cada situação. [...] A experiência de Deus não se dá apenas neste terceiro momento do sabor. Ela é uma experiência total que inclui o saber, o não-saber e o sabor. Importa não fixar-se em nenhum deles. O terceiro momento torna-se novamente primeiro e inicia o processo onde os nomes de Deus são afirmados, negados e reassumidos. Todo esse percurso constitui a experiência concreta, dolorosa e gratificante de Deus. Ele se dá e se retrai continuamente; se re-vela e se vela em cada momento porque Ele será sempre o Mistério e o nosso eterno Futuro.⁴⁷⁰

Deus e sua revelação não podem ser objetos de controle de nenhuma experiência religiosa, Ele se revela “em cada momento”, sendo “sempre o Mistério”. Se há afirmação das identidades num primeiro momento da experiência de Deus, o segundo significa sua relativização. Abrem-se as possibilidades para o diálogo inter-religioso. Ao reassumir as imagens, sob nova perspectiva no terceiro momento, vendo em profundidade a “transparência” de Deus, recupera-se a identidade, mas de forma aberta, acolhedora e promotora do diálogo. Pode-se, agora, “saborear” as diversas e múltiplas imagens de Deus, fruto de seu infinito mistério. Mas o processo se inicia novamente, pois há sempre o risco da objetivação e identificação de uma experiência que, por sua natureza, não pode ser enclausurada ou fossilizada. A vida espiritual é um “percurso”, é um caminho, é um processo que se renova sempre.⁴⁷¹

Noutra perspectiva de sua espiritualidade, revelando sua raiz franciscana, Leonardo Boff escreve um artigo em 1975 que antecipa elementos de sua virada paradigmática na década de 90: “A não-modernidade de São Francisco.” Leonardo considera esse artigo muito importante, tanto que o republica em 1979, num livro em homenagem à Burle Marx, e retoma uma parte substancial dele no livro “**São Francisco: ternura e vigor**” (1981)⁴⁷².

Analisa a crise ecológica como resultado de uma maneira do ser humano se colocar na realidade e que tem início com a modernidade: o “estar sobre as coisas”. Apresenta São Francisco como “uma das maiores figurações” de uma união mística com as coisas, do “estar com as coisas”, de uma mística que se funda na ternura e na fraternidade com tudo e com

⁴⁷⁰ Cf. Leonardo BOFF. **Atualidade da experiência de Deus**, p. 86.

⁴⁷¹ Cf. Leonardo BOFF. **Vida segundo o Espírito**. Petrópolis: Vozes, 1981, p. 36-50.

⁴⁷² Cf. Leonardo BOFF. A não-modernidade de São Francisco. **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 69, n. 5, p. 335-48, jun./jul. 1975. O mesmo artigo foi publicado também em Leonardo BOFF. O São Francisco que mora dentro de cada um de nós. In: Paulo e Lúcia Victória Peltier de QUEIROZ; Leonardo BOFF (Coords.). **Burle Marx**. Homenagem à natureza. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 17-34.; e em Leonardo BOFF. *La espiritualidad franciscana frente al desafío del desequilibrio ecológico*. **Vida Espiritual**, Bogotá, n. 50, p. 50-62, enero-marzo 1976. Também partes do texto foram aproveitadas em Leonardo BOFF. **São Francisco: ternura e vigor**. Petrópolis: Vozes, 1981.

todos. Francisco sente e vive a realidade como algo que tem vida, vê as coisas como animadas e personalizadas: minerais, vegetais, o fogo, a pobreza e a própria morte.⁴⁷³ Sua atitude é de devoção “a todas as coisas”. Essa solidariedade máxima é expressão de uma paixão, de “eros” e sua união como o amor-agápico, pois tudo revela Deus.

Para Leonardo Boff, Francisco Assis construiu essa espiritualidade num longo e “oneroso processo de purificação interior”, que se densificou na experiência da pobreza, num 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”.⁴⁷⁴ A pobreza o deixa livre para viver intensamente a fraternidade com tudo, quebra as “seguranças” e as alienações; assim ele “podia acolher todas as coisas sem interesse de posse, de lucro e de eficiência”.⁴⁷⁵ Cria as melhores condições para que ele veja e sinta a “sacramentalidade divina” de todas as coisas, ou como diz Leonardo Boff, em Francisco acontece a “síntese entre a arqueologia interior com a ecologia exterior”.⁴⁷⁶

Noutro texto, Leonardo fará uma aproximação em Francisco e Jesus, mostrando como o Poverello de Assis revelou tal amor a Cristo, viveu com tal intensidade esse amor e a espiritualidade do seguimento de Jesus, que tentou “imitá-lo nos mínimos pormenores, na letra e no espírito”,⁴⁷⁷ a ponto de sentir no próprio corpo as chagas do Mestre. E, nessa comparação dessas “figurações do que há de mais humano e divino”, a dimensão “carismática” aparece como clara indicação dialógica, questionando a tentação “eclesiocêntrica” e até um inimaginável “franciscocentrismo”. Leonardo afirma que “Jesus Cristo e São Francisco não exaurem seu mistério e o significado transcendente [...] Cristo é sempre maior que a Igreja e sua ação alcança para além de seus limites visíveis; Francisco é sempre maior que a Ordem franciscana e seu significado é percebido para além dos limites da Ordem”.⁴⁷⁸ Ou dizendo de forma ainda mais radical em relação à cristologia:

a encarnação não diz respeito apenas a Jesus de Nazaré. Ela afeta a cada homem. Por ela, Deus realizou uma possibilidade que estava latente dentro da natureza humana e que foi colocada aí por Ele: a de se unir hipostaticamente com o Verbo eterno. Na natureza humana e santíssima de Jesus se realizou esta possibilidade de forma exaustiva e escatológica. Jesus é nosso irmão. Logo, em nós está também esta possibilidade ontológica. Nada repugna que possamos ser assumidos por Deus (*potentia oboedientialis*) e realizemos plenamente nossa conformidade com Jesus

⁴⁷³ Cf. Leonardo BOFF. A não-modernidade de São Francisco, p. 336-7.

⁴⁷⁴ Ibidem, p. 341.

⁴⁷⁵ Ibidem, p. 342.

⁴⁷⁶ Ibidem, p. 342.

⁴⁷⁷ Cf. Leonardo BOFF. Jesus de Nazaré e Francisco de Assis: articulações diferentes de um mesmo mistério. In. Cláudio NEOTTI (Coord.). **Nosso irmão Francisco de Assis**. Petrópolis: Vozes, 1975, p. 111.

⁴⁷⁸ Ibidem, p. 132.

Cristo. É do desígnio de Deus que somente Jesus de Nazaré, na história peregrina para o Reino, fosse assumido hipostaticamente. Mas isso não desfaz nossa possibilidade ontológica. Ela está aberta a uma realização futura na glória de Deus, na medida própria a cada um, diferente daquela realizada por Jesus Cristo. Ele é o primeiro entre muitos irmãos. Nós seguiremos a Ele (cf. Rm 8, 29).⁴⁷⁹

A espiritualidade em Leonardo Boff não assume, porém, apenas a dimensão da esperança ou se funda nessa condição ontológica que quebra o “cristocentrismo”; ela também se constrói articulada com o “sofrimento que nasce da luta contra o sofrimento”: “A Salvação total não resulta no termo da história, mas se realiza dentro de um processo de libertação, que implica momentos conflitivos. Toda libertação histórica, também aquela de Jesus Cristo, se faz sobre uma aliança de sofrimento, de dor e de morte. É o preço a ser pago pela resistência que os sistemas fatalizadores fazem a todas as mudanças qualitativas. Deste sofrimento e sacrifício Deus não poupa ninguém, como não poupou também a seu Filho.”⁴⁸⁰ O sofrimento e o mal são assumidos como “sementeira de esperança, libertam a imaginação e fazem sonhar sonhos de libertação total”.⁴⁸¹ O martírio ganha uma dimensão sacramental, como em Jesus, em sua vida e morte, e também na paixão de tanta e tantos que o seguiram.⁴⁸²

Por isso, Leonardo considera fundamental, na caminhada eclesial latino-americana, fazer a relação entre a contemplação e a libertação e aponta os desafios desta espiritualidade contextualizada: “oração materializada em ação” (as lutas, as vitórias), “oração expressão da comunidade libertadora” (nasce do esforço pessoal, mas é fundamental a partilha das experiências e práticas iluminadas pela fé e o Evangelho), “liturgia como celebração da vida” (articula fé e vida, expressa a tradição e a criatividade eclesial), “oração hétero-crítica” (crítico exame das atitudes e experiências à luz do Reino e da libertação), “santidade política” (novo tipo de santidade nas virtudes da solidariedade e do amor incondicional), “coragem profética e paciência histórica” (a tensão entre coragem e ousadia e a paciência), “atitude pascal” (assumir “jovialmente” a morte e a ressurreição).⁴⁸³ Mesmo sendo um itinerário da

⁴⁷⁹ Cf. Leonardo BOFF. Jesus de Nazaré e Francisco de Assis, p. 135.

⁴⁸⁰ Cf. Leonardo BOFF. O sofrimento que nasce da luta contra o sofrimento, p. 989.

⁴⁸¹ Ibidem, p. 991.

⁴⁸² Cf. Leonardo BOFF. Romero, Bispo e Mártir. **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 74, p. 234-5, 1980. Cf. também Leonardo BOFF. Martírio: tentativa de uma reflexão sistemática. **Concilium**, Petrópolis, v. 18, n. 183, p. 273-80, mar. 1983. Em tempo de punição a teólogos (Sobrino, 2007), é importante lembrar Jon Sobrino e o massacre de seus confrades, da cozinheira e sua filha. Sobrino foi grande amigo e assessor de Dom Romero.

⁴⁸³ Cf. Leonardo BOFF. *Contemplativus in Liberatione*. Da espiritualidade da libertação à prática da libertação. **REB**, Petrópolis, v. 39, n. 156, p. 578-80, dez. 1979. Este artigo também foi publicado em Leonardo BOFF **O caminhar da Igreja com os oprimidos**. Do vale de lágrimas à Terra Prometida. Rio de Janeiro: CODECRI, 1980, Cap. Mística e Política: contemplativo na libertação, p. 207-217, e em espanhol: Leonardo BOFF. *De la espiritualidad de la liberación a la práctica de la liberación*. In: Eduardo BONNÍN. *Espiritualida y*

experiência cristã, pode-se perceber que a idéia básica é importante dialogicamente: articular a oração com a vida, especialmente com os desafios mais exigentes do contexto em que se vive, questão sensível em toda experiência religiosa.

Essa contemplação-libertação encontra páginas de grande profundidade espiritual, em livros como **“O Pai-nosso: a oração da libertação integral”** ou na **“Ave-Maria: o feminino e o Espírito Santo”**.⁴⁸⁴ Espiritualidade, Mariologia, Antropologia Teológica, Teologia Fundamental, tudo isto está articulado. Questões desafiantes que provocam as religiões e as teologias, como o tema da mulher e as resistências masculinas preconceituosas, abrem um campo vasto para o diálogo. O livro **“O rosto materno de Deus: ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas”**, ao discutir algumas proposições fundamentais sobre o feminino, traça um verdadeiro roteiro de questões para o diálogo inter-religioso: a diferença, a inclusividade, a reciprocidade, a historicidade, a originalidade histórica e a unidade na diferença.⁴⁸⁵ Questiona o “androcentrismo” das concepções teológicas (Deus-Pai), fazendo o difícil trabalho da reinterpretação da tradição e da dogmática (Pneumatologia e a Mariologia), traduzindo e atualizando a mensagem (Deus-Pai-Mãe). Também isto serve como referência dialogal, como testemunho de abertura inter-religiosa.

Um trabalho que representa uma trilha espiritual, verdadeira mistagogia, pode ser encontrado no livro **“São Francisco: ternura e vigor”** (1981). O modo de ser de Francisco “como as coisas”, sua paixão por tudo e todos, a vivência da pobreza, a integração do *eros* como “ternura e cuidado”, sua liberdade e sua atitude libertadora, sua ousadia, sua capacidade de integrar o “negativo da vida”, o “simbólico e o diabólico”, enfim, Leonardo Boff mostra que ele é uma “alternativa humanística e cristã”, mas também abertura à cultura atual, inclusive religiosa, uma importante referência para o diálogo inter-religioso:

Francisco de Assis mais que um ideal é um espírito e um modo de ser. E o espírito e o modo de ser só se mostram numa prática, não numa fórmula, idéia ou ideal. Tudo em Francisco convida para a prática: *exire de saeculo*, sair do sistema imperante, numa ação alternativa que concretize mais devoção para com os outros, mais ternura para com os pobres e mais respeito para com a natureza.⁴⁸⁶

Liberación en América Latina. São José: DEI, 1982, p. 49-59. Cf. tb. Leonardo BOFF. Como celebrar a Eucaristia num mundo de injustiças. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 37, p. 439-55, 1983.

⁴⁸⁴ Cf. Leonardo BOFF. **O Pai-nosso: a oração da libertação integral**. Petrópolis: Vozes, 1979; Leonardo BOFF. **Ave-Maria: o feminino e o Espírito Santo**. Petrópolis: Vozes, 1980. Esses livros tiveram seus capítulos publicados também nas revistas Grande Sinal, REB e Cultura Vozes, nos anos 1978, 79 e 80.

⁴⁸⁵ Cf. Leonardo BOFF. **O rosto materno de Deus: ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas**. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 71-2.

⁴⁸⁶ Cf. Leonardo BOFF. **São Francisco: ternura e vigor**, p. 183. Cf. tb. Leonardo BOFF et al. **O franciscanismo no mundo de hoje**. Petrópolis: Vozes, 1981; Leonardo BOFF. São Francisco de Assis, a libertação pela bondade. **Convergência**, Rio de Janeiro, v. 17, p. 31-51, 1982; Leonardo BOFF. Uma irmã de

Ficou marcada na memória islâmica a coragem de Francisco que, em plena Cruzada, tenta impedir a guerra e luta pela paz. Vai ao encontro do sultão Melek-al-Kâmil (1219), desarmado e causa forte impacto “ao soberano, graças à sua simpatia, tolerância, respeito e amor à paz”.⁴⁸⁷

Mas Leonardo Boff encontra também em outro místico – Mestre Eckhart – fundamentos para uma espiritualidade libertadora e que, este trabalho, também identifica como propícia para o diálogo inter-religioso. Boff afirma essa perspectiva dialógica: a “mística não conhece confissões. Ela perpassa todas as religiões. É a irrupção de Deus dentro da vida humana. Embora dentro, Deus está sempre para além de todas as religiões. Ele se comunica a todos e se deixa encontrar por todos os que O procuram”.⁴⁸⁸

Na mística encontra-se uma “experiência radical”, a unidade do homem com Deus. Esta pista teológica pode ser considerada significativa para o diálogo, especialmente se acrescentada da visão de que a “unidade não é algo que se opõe à multiplicidade. A unidade de que falam os místicos é unidade da multiplicidade, com ela, nela e por ela”.⁴⁸⁹

Não há diálogo sem o reconhecimento da diferença, da pluralidade, e teologicamente, do “pluralismo de princípio”. Mas o próprio diálogo, enquanto encontro, busca a “unidade na multiplicidade”. Leonardo diz que mística pode realizar essa articulação tanto através do “esvaziamento interior e exterior” quanto da “inserção no mundo”. Essas duas formas expressam de forma feliz, mas de outro modo, o encontro da TdPR e a TdL, a abertura dialógica e a libertação.

Mestre Eckhart também é uma referência pela resposta que oferece ao contexto de sua vida (1260-1328), momento marcado – com o atual – por muitas mudanças e “rupturas”. Tem a coragem de pensar, dizer e viver a sua experiência espiritual numa situação de conflito. E essa experiência pode ser sintetizada como a busca de “unidade de tudo, com tudo e com Deus”. Pensa essa unidade das coisas a partir de sua visão de que sua raiz está na “unidade de Deus” que é “dinâmica e desbordante de si mesma”.⁴⁹⁰ E a atitude fundamental para viver

Francisco: a morte. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 36, p. 451-64, 1982; Nelson PORTO, Leonardo BOFF. **Francisco de Assis: o homem do paraíso**. Petrópolis: Vozes, 1985.

⁴⁸⁷ Cf. Leonardo BOFF. **São Francisco: ternura e vigor**, p. 119.

⁴⁸⁸ Cf. Leonardo BOFF. Mestre Eckhart: a mística da total disponibilidade. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 37, p. 100, 1983. Esse artigo foi publicado também com a introdução do livro Leonardo BOFF (Coord.). **Mestre Eckhart: a mística do Ser e de não Ter**. Petrópolis: Vozes, 1983. Em 1991, este livro recebeu novo título, mantendo-se a mestre estrutura, com pequenas alterações e acréscimos de textos traduzidos: Mestre ECKHART. **O livro da Divina Consolação e outros textos seletos**. Petrópolis: Vozes, 1991.

⁴⁸⁹ Ibidem, p. 106.

⁴⁹⁰ Ibidem, p. 123-5.

essa espiritualidade é a “total abertura”, desapegando-se da “própria vontade”, percebendo assim a presença de Deus no mundo e na vida, articulando “contemplação e vida”.⁴⁹¹

Como se percebe, a espiritualidade apresentada por Leonardo Boff é horizonte muito importante para que o diálogo inter-religioso aconteça. Porém, essas posições analisadas em algumas de suas diversas obras revelam um valor que não foi trabalhado nessa perspectiva pelas razões já expostas anteriormente, fruto das emergências e opções eclesiais e contextuais. Elas guardam um potencial que se desabrocha alguns anos depois, no paradigma ecológico. São raízes profundas que mantêm a árvore de sua teologia viva, crítica e corajosa, mas cuja frutificação inter-religiosa precisará do *kairós* para se desenvolver e ser colhida.

1.3 Balanço Conclusivo

O objetivo desta secção é recolher as diversas reflexões apresentadas nos tópicos anteriores (1.1 e 1.2), buscando oferecer uma análise mais sistemática para ajudar a verificar se já existe alguma articulação entre a TdL e a TdPR na teologia de Leonardo Boff, no período analisado (até 1990). Mesmo correndo o risco de ser repetitivo, a retomada e sua sistematização são importantes, pois, no próximo capítulo, a análise se concentrará na mudança de paradigma que acontece com o autor e sua produção teológica, a partir de 1990/93 e esse olhar de conjunto aqui é significativo. A qualificação e o juízo sobre sua teologia – se ela, efetivamente, é promotora da relação entre “Libertação” e “Diálogo”, entre duas teologias (TdL e TdPR) – acontecerá no terceiro capítulo, mas o ponto de partida será a análise conclusiva que começa nesta parte.

Na introdução deste capítulo foram colocadas diversas questões sobre a teologia de Leonardo Boff. Agora é o momento de oferecer-lhes respostas e continuar sua reflexão. Também se problematizou a questão sobre limites e aberturas com uma série de questionamentos. Também aqui será o lugar de retomar criticamente as questões.

Sobre os critérios para a análise da teologia de Leonardo Boff em relação aos limites e aberturas ao diálogo inter-religioso, observou-se que o pensamento teológico de Boff acolheu e avançou em relação ao Concílio Vaticano II e à sua receptividade latina em Medellín, e também traduziu para o contexto latino-americano e brasileiro as primeiras formulações da TdPR. Pensa-se aqui nas idéias de Rahner – o cristianismo anônimo – e na visão de Schlette, que formula a visão de que as religiões são “caminhos ordinários da

⁴⁹¹ Cf. Leonardo BOFF. Mestre Eckhart: a mística da total disponibilidade, p. 133-9.

salvação”. Levando-se em conta os paradigmas primeiros da TdPR, a posição de Boff se situava num inclusivismo mais aberto que a “teologia do acabamento” (Daniélou), mas não deixou de ser “cristocêntrica”. Deve-se reafirmar, no entanto, que ela não foi cristomonista.

Por outro lado, ainda na introdução, questionaram-se os motivos que levaram a TdL, e, particularmente Leonardo Boff, a não ter desenvolvido mais a dimensão dialógica da teologia, como aconteceu na Ásia: o contexto (a realidade latino-americana que levou à desconsideração da pluralidade religiosa), a prioridade sociopolítica, a secularização, a desconfiança e a visão das ambigüidades da religião. Ou, ainda, as próprias concepções teológicas.

Não se pode negar que houve forte influência do contexto de opressão, de repressão, da miséria, da hegemonia católica, da secularização e da crítica sociológica, especialmente marxista e weberiana, sobre a produção teológica. Também não se pode esquecer de que, quando se prioriza algum aspecto, os outros, por mais importantes que sejam, acabam em segundo plano. A pertinência libertadora e o próprio método da TdL, a partir da indignação ética, da experiência espiritual com Cristo no pobre, começam com o VER, com a análise da realidade, com a mediação socioanalítica oriunda das ciências sociais. Libanio afirma que, com essas mediações “da sociologia crítica, a Teologia da Libertação desconfiou, em dados momentos, da religião como ópio do povo. Via em muitas formas religiosas expressões alienadas da liberdade e objeto de manipulação por parte de setores políticos e eclesiásticos, especialmente quando favoreciam o fatalismo e a submissão”.⁴⁹² A teoria da dependência, a pedagogia do oprimido e tantas formulações nascidas na AL acabaram sendo respostas ao contexto vivido. O diálogo não entrava, primeiramente, no horizonte de expectativa.

Apesar de provocativa para a reflexão, a questão comparativa em relação à Teologia da Libertação na Ásia não pode ser tratada de forma simplista. Ela respondia e responde à realidade asiática, não é o mesmo VER e, por conseguinte, não leva à mesma produção teológica, senão estaria sendo infiel à “inteligência da fé”. A crítica de Pieris, de que os teólogos latino-americanos não articulavam “fé libertadora e religiosidade popular”, “religião e fé”⁴⁹³ e até, numa perspectiva barthiana, viam a religião como degradação da fé, é uma postulação legítima, importante e construtiva, de quem não pode deixar de relacionar “religiosidade e pobreza”⁴⁹⁴ em razão da realidade de seu continente, mas que desconsidera a

⁴⁹² Cf. João Batista LIBANIO. *Religião e Teologia da Libertação*, p. 102.

⁴⁹³ Cf. Aloysius PIERIS. *El rostro asiático de Cristo*, p. 100-1; Gustavo GUTIÉRREZ. *A irrupção do pobre na América Latina e as comunidades cristãs populares*, p. 194; Jon SOBRINO. *Cristologia a partir da América Latina*, p. 283-319.

⁴⁹⁴ Cf. Michael AMALADOSS. *Vivre em liberté*, p. 156.

urgência e a contextualidade latino-americana. Mas, também outros pesquisadores sobre Boff percebem esse problema como o teólogo Rudolf von Sinner. Esse autor faz a crítica de Leonardo sob o olhar de Panikkar: “este [Leonardo Boff] não leva suficientemente a sério a multiplicidade religiosa já existente no contexto brasileiro [...]”⁴⁹⁵. Sobre a hipótese da influência barthiana serão feitas considerações críticas adiante.

Em sua caminhada na AL e Caribe, a TdL só começa a ter consciência disto às vésperas da década de 90, sendo a IV Conferência do CELAM (Santo Domingo) um marco simbólico desse amadurecimento teológico e pastoral. Sobre essa mudança, Libanio diz que, “Numa fase posterior, a Teologia da Libertação descobriu a força libertadora não só dos pobres, mas de sua religiosidade. Tem buscado um equilíbrio entre o respeito às formas de piedade popular do povo, de um lado, e, de outro lado, um processo de desalienação de algumas dessas formas”.⁴⁹⁶ É nítida, como se demonstrou, a evolução teológica de Leonardo Boff diante do tema da evangelização-cultura.

A hegemonia católica na AL e Caribe, se não pode explicar totalmente esse fenômeno, pelo menos oferece plausibilidade para que se compreenda a tardia mudança de atitude. Deve-se lembrar que a posição de Boff sobre o sincretismo e a catolicidade não deixava dúvidas sobre sua abertura dialógica, temas que estão no livro **“Igreja: carisma e poder”** (1981), mas que foram publicados antes: “Catolicismo popular” (1976) e “Sincretismo religioso” (1977), portanto, entre dois e três anos depois de iniciada sua produção na TdL (1974).

O caminho percorrido neste capítulo procurou demonstrar que parte da visão cristológica, eclesiológica e antropológica de Leonardo Boff apresentava limitações ao diálogo. Por outro lado, a cristologia cósmica, a eclesiologia, a antropologia, mas também sua visão da Trindade e da espiritualidade, tinham uma perspectiva de abertura. Como relacionar coerentemente essas duas perspectivas teológicas? Como ser teologicamente aberto e fechado ao diálogo inter-religioso, apresentar aberturas e limites dialogais e não se contradizer? Como classificar, do ponto de vista da TdPR, a teologia de Leonardo no período analisado aqui? E sua TdL? Pode-se concluir que começou nesse período alguma articulação entre TdL e TdPR em Leonardo Boff?

Nesta sistematização, concentra-se primeiramente a argumentação sobre os limites. Depois, trabalha-se o campo de abertura de sua teologia. A partir do confronto dessas duas

⁴⁹⁵ Cf. Rudolf von SINNER. *Hermenêutica ecumênica para um cristianismo plural*, p. 56. Sinner pesquisou a “hermenêutica ecumênica”, tomando com referência, como já se mencionou, Leonardo Boff e R. Panikkar.

⁴⁹⁶ Cf. João Batista LIBANIO. *Religião e Teologia da Libertação*, p. 103.

sínteses é possível pensar os horizontes possíveis, as virtualidades já contidas na teologia de Leonardo Boff, que ofereciam perspectivas para sua mudança de paradigma. Um pensamento pode mudar abruptamente, mas também pode se transformar sem se revelar contraditório com suas raízes. No caso de Leonardo Boff e de sua TdL, o pensamento teológico continua vivo e o autor não “renega” sua produção anterior. Ele próprio tem consciência de sua mudança, compara o “antes” e o “depois” em sua teologia. Por isso, no capítulo segundo, será fundamental definir o que é mudança, o que é paradigma, a apropriação dessa categoria pelos teólogos, especialmente pelo autor, o que é mudança de paradigma e como esse processo atua numa área como a teologia e na teologia de Leonardo Boff, a partir de 1990/93.

1.3.1 As questões limitadoras

A teologia de Leonardo Boff até 1990, especialmente investigada através de sua cristologia, eclesiologia e antropologia, revelava-se com diversas limitações que dificultavam o diálogo inter-religioso.

Na cristologia, tanto em sua primeira fase mais antropológica (até 1973) quanto na Cristologia da Libertação (a partir de 1977), em parte, não se avançou na perspectiva do diálogo inter-religioso. Além do diálogo não ser colocado como questão, como tema teológico, a preocupação e a prioridade da TdL eram a dinâmica libertadora, inicialmente, marcada pelos aspectos sociopolítico-econômicos. Como se afirmou, a libertação e a categoria “Reino de Deus” poderiam até ser considerados fontes de abertura, mas elas não tiveram essa dimensão. O motivo principal é a relevância da transformação estrutural diante do empobrecimento, da opressão e dominação.

Utilizou-se de inúmeras citações para comprovar a presença de uma visão cristocêntrica em Boff. As observações finais do tópico 1.1 colocaram os parâmetros para a análise de seu cristocentrismo. Pode-se ainda acrescentar que, como adverte Gesché, referindo-se à Congar, existe “um cristocentrismo que não é cristão”, pois “Qualquer cristianismo que absolutize o cristianismo (Cristo inclusive) e sua revelação seria idolatria”.⁴⁹⁷ Também Jon Sobrino chama a atenção para o perigo do “cristocentrismo” que não é “centrado” no Deus do Reino e que se concentra no mediador, e não na mediação, o Reino de Deus.⁴⁹⁸ Mas Leonardo Boff não incorre nessas posições cristocêntricas. Não é cristomonista, não absolutiza o cristianismo nem Cristo, tampouco esquece a mediação do

⁴⁹⁷ Cf. Adolphe GESCHÉ. O cristianismo e as outras religiões, p. 56-7.

⁴⁹⁸ Cf. Jon SOBRINO. **Jesus, o Libertador**. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 75.

Reino e o Deus do Reino que Jesus anuncia e como Ele afirma no Evangelho: é “maior que Eu” (Jo 14,28).

A raiz teológica mais profunda de seu cristocentrismo ancora-se na centralidade que Leonardo dá à ressurreição, pois ela ganha uma dimensão “ontológica”. Ali se descobre o “Cristo”, ganha densidade a “encarnação” e pode-se estruturar a “cristologia cósmica”. A constitutividade de Jesus se fundamenta no evento da ressurreição. Por isso, ele compara a experiência cristã e as demais religiões. Apesar de afirmar a “universalidade salvífica”, há uma prevalência ontológica (“onto-teológica”) da ressurreição de Jesus. Não é um cristocentrismo como expressão de poder sagrado, nem de déficit teológico – o esquecimento da dimensão pneumatológica e trinitária, nem do que foi o centro da vida de Jesus: anunciar Reino e o Pai, o Deus do Reino.

Como já se afirmou, não se faz teologia sem um contexto, sem o desafio de responder aos sinais dos tempos. Naquele contexto se construiu uma cristologia que não priorizava o diálogo. Portanto, a resposta à questão se a cristologia de Leonardo Boff até 1990 favorecia ou limitava o diálogo inter-religioso pode ser assim matizada: ela revelou-se com limitações ao diálogo, expressando-se em diversos momentos de forma cristocêntrica. Foi aberta quando destacou a libertação e relativizou a perspectiva estritamente religiosa católica, mas tal abertura foi mais significativa para o ecumenismo do que para o diálogo inter-religioso, pelo menos na maior parte do período analisado. É uma cristologia “inclusivista”, que supera a “teologia do acabamento”, muito identificada com a posição rahneriana dos “cristãos anônimos”, chegando a ir além dela ao conceber que as religiões são “caminhos ordinários de salvação”. Mas observando-se sua cristologia, especialmente sua obra **“Jesus Cristo Libertador”** – demonstrou-se isto com diversos textos –, percebe-se que o “cristocentrismo” expressou-se também como “eclesiocentrismo”, como na afirmação já apresentada, mas aqui reduzida: “A Igreja Católica Apostólica Romana, por sua estreita e ininterrupta ligação com Jesus Cristo a quem ela prega, conserva e vive em seus sacramentos e ministérios, e por quem se deixa continuamente criticar, pode e deve ser considerada como a mais excelente articulação institucional do cristianismo [...] sua objetivação e concretização *institucional* mais perfeita e acabada, de tal forma que nela já se realiza, em germe, o próprio reino de Deus [...]”⁴⁹⁹ Evidentemente, Leonardo Boff não parou nessa posição; ele a relativizou posteriormente, como se viu (**“Igreja: carisma e poder”** e **“A Santíssima Trindade”**). Não se pode negar, porém, que há aqui uma limitação.

⁴⁹⁹ Cf. Leonardo BOFF. **Jesus Cristo Libertador**, 1972, p. 278-9.

As opções metodológicas da Cristologia da libertação, portanto, depois do livro acima citado (a cristologia de baixo, a relevância libertadora, sociológica, sacramental e socioanalítica, a defesa das classes oprimidas, a análise dialética da realidade) não representaram uma mudança em direção ao diálogo inter-religioso, apesar de sua potencialidade. Ao se afirmar a existência desse potencial, criam-se condições para a reflexão sobre as perspectivas de abertura nesse mesmo período. É a tese das “continuidades” e “descontinuidades”.

Quanto à eclesiologia de Leonardo Boff, a citação acima já mostra uma relação com a cristologia. Outro exemplo, ainda do mesmo livro (“**Jesus Cristo Libertador**”), é revelador de eclesiocentrismo: “No magistério infalível, nos sacramentos e nos anuncios e governo ortodoxos, faz-se Cristo ressuscitado presente sem qualquer ambigüidade: é ele quem batiza, consagra e perdoa; é ele quem ensina, quando a Igreja, de forma solene e irreformável, estabelece, em assuntos de fé e moral, orientações para a toda a Igreja universal [...]”⁵⁰⁰

Houve, claramente, uma grande evolução na eclesiologia de Leonardo Boff, do eclesiocentrismo inicial (“magistério infalível”) à “**Eclesiogênese**” e à “**Igreja: carisma e poder**”. Mas tal dinamismo não se traduziu em efetiva abertura ao diálogo inter-religioso. Avançou-se na perspectiva ecumênica, em questões internas que revelaram grande coragem e ousadia teológica: “Igreja na base” (CEBs) dos pobres e oprimidos, popular, empenhada na libertação, no papel do leigo, da mulher, dos direitos humanos na Igreja, da relação Igreja-política, da articulação entre Igreja-mundo-Reino, da identidade do catolicismo, da visão do sincretismo religioso e da religiosidade popular, da fundamentação da Igreja enquanto “sacramento do Espírito” etc. Porém, volta-se novamente a afirmar, tudo isso tinha como questão central a práxis da libertação, como Leonardo Boff mesmo declara: “a temática essencial desta Igreja [é] a mudança social na direção de uma convivência mais justa, direitos humanos, interpretados como direitos das grandes majorias pobres, justiça social, libertação integral, passando principalmente pelas libertações sócio-históricas, serviço concreto aos deserdados deste mundo etc.”⁵⁰¹

Poder-se-ia argumentar que todos, independentemente da religião, são beneficiários desse processo libertador, dessa luta. Sem dúvida, há uma perspectiva de abertura a ser analisada. Também se observa que há mais abertura e avanço na eclesiologia do que na cristologia. As CEBs tiveram algum “ensaio” dialogal, mas não foi uma realidade geral. Os movimentos sociais inspirados na TdL (MST, por exemplo) também foram e são indicações

⁵⁰⁰ Cf. Leonardo BOFF. **Jesus Cristo Libertador**, 1972, p. 241.

⁵⁰¹ Cf. Leonardo BOFF. **Igreja, Carisma e Poder**, p. 26.

de uma práxis dialógica. Leonardo chega até a fazer um sério questionamento na linha do diálogo, relacionando cristologia e eclesiologia: “Como salvaguardar a originalidade do Jesus Histórico, encarnação do Verbo eterno, com outras formas de manifestação do Verbo que ilumina cada pessoa que vem a este mundo?”⁵⁰² Mas não se produziu uma resposta teológica dialogal própria até 1990, a não ser a (importante) práxis da libertação e o ecumenismo de missão. A questão ficou em aberto, não deixando de incomodar.

A eclesiologia de Leonardo Boff foi aberta, na perspectiva católica e ecumênica, mas poderia ter avançado mais de forma inter-religiosa. Além do contexto e, fundamentalmente, da prioridade libertadora diante da opressão/miséria do continente, arrisca-se uma hipótese que não é teológica, mas eclesial-estratégica, para justificar porque ela não foi adiante na linha do diálogo: a pressão exercida sobre Leonardo Boff com a punição à sua teologia, e por extensão à TdL (1984), inicialmente limitou a caminhada que, muito provavelmente, levaria a avançar em direção ao diálogo. Pelo menos essa discussão sobre a TdL e os documentos oriundos da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé pautaram a teologia e ocuparam os teólogos da TdL por um certo período. A própria atitude de Leonardo sobre o imposto “silêncio” pode ser um indicativo disto: “Prefiro caminhar com a Igreja que, sozinho, com minha teologia.”⁵⁰³ O contexto dessa afirmação aparece na seguinte análise de Boff: “Bispos importantes fizeram-me entender: o problema era mais político que doutrinário. Tratava-se de frear a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) em seu ímpeto libertador e eu era apenas o pretexto. Por isso, pensadamente, declarei: ‘Prefiro caminhar com a Igreja que, sozinho, com minha teologia’. Teria afastado um golpe contra a CNBB e poupado as CEB`s e a teologia da libertação.”⁵⁰⁴

Tal argumento se justifica também, ao se constatar que, em pouquíssimo tempo, já ocorre uma mudança, como nos textos de Leonardo (1990), no contexto de Santo Domingo, refletindo o percurso da teologia na AL e Caribe em direção à inculturação. Os sujeitos teológicos já haviam se ampliado: o negro, o índio, a etnia, o mulher. Apesar da pressão vaticana, a IV Conferência mudou o esquema inicial e a força do episcopado da AL e Caribe se fez presente, conseguindo, inclusive, a aprovação integral do texto enviado a Roma. Também deve-se afirmar, ao mesmo tempo, que Leonardo não se deixou intimidar por essa pressão temporária; sua preocupação com a eclesiologia vai cedendo lugar a outras questões, como o tema da criação, na própria avaliação que Boff faz desse período.

⁵⁰² Cf. Leonardo BOFF. A teologia no terceiro mundo, p. 851.

⁵⁰³ Cf. Leonardo BOFF. Roma Locuta. **Adital**, 29.04.04. Disponível em: <http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=13930>. Acesso em 21 abril 2007.

⁵⁰⁴ Idem.

No livro **“Igreja: carisma e poder”** Leonardo demonstra seu avanço eclesiológico afirmando que a “centração cristológica no horizonte do mistério da encarnação levou a Igreja latina a um endurecimento institucional excessivo; como instituição quase bimilenar, não destina jovialidade nem gera alegria, mas respeitabilidade e sentimento de peso”.⁵⁰⁵ Esse mesmo questionamento poderia ser feito à TdL: se não houve uma “centração encarnatória” que não priorizou o Espírito e não abriu maior espaço para o diálogo inter-religioso. As questões da subjetividade, da mística e da espiritualidade não demoraram a ser trabalhadas e desenvolvidas na TdL?

O “reducionismo antropológico”, terceiro tema indicativo de limitação ao diálogo, pode ser centralizado na concepção de “libertação”. Se houve esse antropocentrismo, desde a terminologia “homem” e não “ser humano”, até à idéia de que o “homem é chamado a dominar e ser senhor”, a questão que mais interessa ao debate sobre a abertura ao diálogo inter-religioso é sobre a compreensão de “salvação-libertação”.

Há o reconhecimento por Leonardo Boff de que a salvação é maior do que a libertação, pois ela tem uma perspectiva escatológica. No entanto, não há salvação escatológica sem mediação histórica. A salvação pretendida é total, é Libertação Integral. Por isso, Leonardo começa a associar salvação-libertação e passa, depois, a falar apenas em Libertação no sentido de salvação total. Ela relativiza as “concretizações históricas”, mas não acontece sem elas. Surge, então, no momento em que a Libertação precisa se tornar praxística e concreta a necessidade de um “discurso regional”. Esse discurso é situado e regido pelo contexto. No período em foco da análise da teologia de Leonardo Boff, ele priorizou a dimensão sociopolítico-econômica. Portanto, esse reducionismo limitou a perspectiva dialógica.

Exemplo bastante explícito disto apareceu na análise realizada sobre o texto “Teologia da pequena libertação.” Leonardo Boff, ao mostrar os “rostos da opressão”, menciona a face “cultural e étnica”, a “racial” e a de “gênero”. Diz que cada uma delas leva a uma “libertação específica”. Porém, avalia que a opressão fundamental é a socioeconômica.⁵⁰⁶ Mesmo falando do resgate da “dignidade da raça negra, da legitimidade de sua cultura e da validade de suas religiões”, nota-se a ausência de uma perspectiva dialogal.

A redução antropológica fica clara quando se faz uma hierarquia das opressões: “As demais são **sempre sobredeterminações** dessa opressão de base [socioeconômica].” [grifo

⁵⁰⁵ Cf. Leonardo BOFF. **Igreja: carisma e poder**, p. 234.

⁵⁰⁶ Cf. Leonardo BOFF. *A teologia da pequena libertação*, p. 20.

nosso].⁵⁰⁷ O argumento de fundo é que essa opressão é irreconciliável pela sua própria “natureza”. As questões levantadas no tópico 1.1.3 devem ser retomadas, pois mostram uma limitação ao diálogo, não só inter-religioso, mas com os outros sujeitos teológicos: como se reconciliar com a discriminação ao negro, à mulher, aos povos indígenas, aos homossexuais etc? Será que somente a opressão econômica (do operário pelo patrão ou do sistema capitalista sobre os pobres) é irreconciliável e antagônica? Não se nega o valor do econômico, sua “opressão fundamental”, mas se questiona o reducionismo que não pensa também a relação da “superestrutura sobre a infra-estrutura”.⁵⁰⁸ Se há essa questão propriamente “interna” na TdL, em que as demais teologias da libertação (negra, indígena, da mulher) estão numa condição com que “subalterna”, como fica a questão das religiões e do diálogo inter-religioso?

A conclusão que se tira dessas “questões limitadoras” mostra que o caminho para o diálogo inter-religioso ficou reduzido em parte na cristologia, na eclesiologia e na antropologia de Leonardo Boff até 1990.

Essas limitações levam a formular um problema, uma hipótese sobre a TdL, mas que também atinge a teologia de Leonardo Boff. Afirmou-se que a teologia de Leonardo foi mais aberta ecumenicamente. Essa tese se confirma, por exemplo, no trabalho “Leonardo Boff – um católico protestante”.⁵⁰⁹ Mas se, na sua origem, a TdL nasceu ecumênica, por que razão se tornou predominantemente católica? Já se colocou o problema do acento maior na “teologia da encarnação”. O ponto de vista protestante acentua muito mais a “teologia da graça”. Diferentemente da perspectiva teológica de Leonardo Boff, o protestantismo também destaca a encarnação como ação salvífica por causa do pecado humano e a teologia da cruz⁵¹⁰, critério crítico diante de uma teologia do “otimismo salvífico”.⁵¹¹

Outra questão. Teológica e pastoralmente houve também um problema: o “Espírito”, elemento crítico da cristologia, do eclesiocentrismo e de abertura ao diálogo, acabou se tornando “posse” dos carismáticos, vistos pela sua origem histórica, classe social e atitude

⁵⁰⁷ Cf. Leonardo BOFF. A teologia da pequena libertação, p. 20.

⁵⁰⁸ Cf. a excelente análise de Pablo Richard sobre essa questão na introdução de seu livro: Pablo RICHARD. **Morte das cristandades e nascimento da Igreja**, 1982.

⁵⁰⁹ Cf. Rudolf von SINNER. Leonardo Boff: um católico protestante, p. 152-173, 206. Nesse artigo Sinner mostra como Leonardo recupera três elementos importantes do protestantismo: “o princípio protestante”, “a recuperação do potencial libertador do Evangelho” e a “fé que deslança obras de libertação”, cf. p. 153-4. Cf. tb. Leonardo BOFF. **Ética e eco-espiritualidade**. Campinas: Verus, 2003, p. 146s. Esse autor também destaca que foi a eclesiologia de Boff que “permitiu uma visão ampla e inclusiva, além do catolicismo romano [...]”, cf. p. 158.

⁵¹⁰ Cf. Euler Renato WESTPHAL. **O Deus cristão**, p. 286-7, 308-9.

⁵¹¹ Também von Sinner faz essa crítica, cf. Rudolf von SINNER. Leonardo Boff: um católico protestante, p. 162.

eclesial, como “alinhados”.⁵¹² Apesar de todo cuidado e busca de equilíbrio de Leonardo Boff quanto ao Espírito Santo, não se pode negar que o acento maior da TdL foi a encarnação e, por conseguinte, na perspectiva cristocêntrica.

Libanio observa que na TdL os “protestantes estiveram na sua origem juntamente com teólogos católicos”.⁵¹³ Mas vê uma posição paradoxal na TdL: “À primeira vista, situa-se mais próxima das obras, das mediações humanas. Só que não religiosas, mas seculares. Mas, se aprofundarmos, percebemos que tem um toque barthiano.”⁵¹⁴ Pieris já afirmava o mesmo sobre esse problema da TdL e certa marca barthiana.⁵¹⁵ Teixeira também defende essa tese mostrando a dificuldade da TdL com a religião. Para este autor, a influência de Barth na teologia católica se deu com Danielou, em sua teologia do acabamento, mas também pode servir de hipótese para explicar a dificuldade de alguns teólogos da TdL de “perceber a positividade das religiões” e de “manter a distinção entre experiência de fé (teologia) e a experiência do sagrado (religião)”.⁵¹⁶

Leonardo Boff não pensa assim. Questionado sobre essa influência barthiana ele diz:

Certamente muitos de nós leram, estudaram Barth, mas o caminho nosso não foi mediado por teólogos como Barth, por elaborações teóricas prévias, ele surgiu em confronto com a realidade. A nossa realidade percebia, primeiramente, que a religião tinha duas vertentes bem analisadas por Marx, Weber. Ela pode servir de legitimação dos poderosos e de resignação e aceitação dos pobres. Esse processo produz a opressão. Por isso é importante o resgate do Jesus Histórico. Ao resgatar o Jesus Histórico se percebe uma religião libertadora. O pobre não quer a pobreza, não quer a injustiça, ele tem a centralidade no Reino. Então, o importante não era a religião. É nesse sentido que a TdL pensa a questão da religião, não tem nada a ver com Marx, com Barth. Pelo contrário, acho que nem aceitaríamos essa visão que é absolutamente anticatólica. O católico valoriza o religioso. Em sua história o cristianismo incorporou diversas tradições, o catolicismo é fruto de grande sincretismo: greco-romano, bárbaro, anglo-saxão, ele incorporou todos esses elementos. Ele é tolerante nesse sentido. Só a partir do século XIX, com o crescimento das igrejas da reforma, ele se tornou intolerante; antes ele não era assim.⁵¹⁷

⁵¹² Veja a avaliação teológica de Leonardo Boff sobre a pesquisa de Pedro Ribeiro de Oliveira da Renovação Carismática Católica: Leonardo BOFF. *Apreciação Teológica da Renovação Carismática Católica analisada sociologicamente*. In: Pedro Ribeiro de OLIVEIRA et al. **Renovação Carismática Católica: uma análise sociológica**, interpretações teológicas. Petrópolis: Vozes, 1978, p. 155-98.

⁵¹³ Cf. João Batista LIBANIO. *Religião e Teologia da Libertação*, p. 102.

⁵¹⁴ Idem

⁵¹⁵ Cf. Aloysius PIERIS. *El rostro asiático de Cristo*, p. 100-1

⁵¹⁶ Cf. Faustino TEIXEIRA. *O desafio do pluralismo religioso para a teologia latino-americana*, p. 70-1.

⁵¹⁷ Cf. Leonardo BOFF. Entrevista. Belo Horizonte, 18 de set. de 2006, Anexo II, p. 418.

Na avaliação deste trabalho, considera-se que a hipótese da influência de Barth sobre a TdL pode ter afetado mais os teólogos protestantes. Não se pode negar que a posição de Pieris, Libanio e Teixeira apontam para uma semelhança, uma proximidade entre as teses de Barth e as dificuldades de teólogos da TdL quanto à religião. Porém, mais plausível é influência da leitura de Marx, de Weber e Bourdieu, que pode ser encontrada nas notas de rodapés dos livros de Leonardo (por exemplo, Bourdieu), como ele mesmo confessa acima.

Sobre essa dificuldade com a “religião”, também houve a marca do Concílio Vaticano II, de uma teologia da secularização, da autonomia e “valorização” das realidades terrestres, questão que ocupou significativo espaço no início da produção de Boff. De fato, o catolicismo sempre deu grande destaque ao aspecto “religioso” e “sacramental” e a análise de Leonardo sobre o sincretismo registra a caminhada histórica da Igreja Católica nesse aspecto. Mais secularizado foi, efetivamente, o protestantismo.

Quanto à relação católico-protestante na origem e no desenvolvimento da TdL, Leonardo afirma que:

Considero que é importante frisar que a TdL nasceu ecumênica, com Rubem Alves, com o exegeta e teólogo argentino Jose Miguez Bonino e tantos outros. O ponto de união era o serviço aos pobres, era a missão, um ecumenismo de missão. E aí desapareciam as diferenças eclesiológicas. Na medida em que grupos católicos foram assumindo a TdL ganharam a hegemonia numérica, a Igreja Católica é maioria em todo o continente latino-americano. Ela ganhou mais proeminência. Mas o ponto fundamental, também, considero que foi Medellín. A opção pelos pobres e a perspectiva da Libertação foi uma opção da Igreja. De repente nós ganhamos o aval institucional e podíamos seguir adiante. E aí ela ganhou hegemonia. Mas ela nunca deixou de incorporar, de ser aberta e dialogar ecumenicamente. Nos congressos sempre havia a presença de diversas confissões.

Essa “chancela” que Medellín dá à TdL, essa “certidão de batismo”, sem dúvida leva ao início da presença oficial desta teologia no ambiente católico, que ganha enorme repercussão. Deve-se acrescentar à análise de Boff sobre o “ecumenismo de missão” o avanço na pesquisa bíblica, por exemplo, no importante trabalho do CEBI. Assim, trabalhou-se a dimensão pastoral e bíblica (algumas vezes até litúrgica) e menos a discussão propriamente teológica do ecumenismo.⁵¹⁸

⁵¹⁸ O CEBI é o Centro de Estudos Bíblicos surgido em 1979 que, ecumenicamente, trabalha a leitura popular da Bíblia. Cf. o endereço eletrônico: <http://www.cebi.org.br/historia.php>. Acesso em 21 abril 2007. Sobre o reflexão teológica latino-americana do ecumenismo Cf. Júlio H. de SANTA ANA. **Ecumenismo e libertação**. Reflexões sobre a relação entre a unidade cristã e o Reino de Deus. Petrópolis: Vozes, 1987. Não se pode esquecer de que diversos movimentos sociais, como se exemplificou com o MST, foram e continuam sendo demonstrações de uma caminhada dialogal.

Mas abrindo espaço para se avaliar o “horizonte dialógico”, deve-se dizer que tais limitações, mesmo restringindo e convivendo com afirmações indicativas de abertura, não a impediram de se expressar e de dar o tom maior da teologia de Leonardo Boff.

1.3.2 O horizonte da abertura

Pode-se verificar, pela própria estrutura do tópico 1.2, que há mais pontos que favorecem o diálogo na obra de Boff do que aqueles que apresentam os limites (1.1). Isto não significa que a teologia de Leonardo até 1990 pode ser considerada uma teologia na perspectiva da TdPR. Há muitos elementos de abertura e também muitas expressões limitadoras. Defende-se que os elementos abertos terão grande desenvolvimento ou propiciarão outras perspectivas quando acontecer a sua mudança paradigmática em 1990/93.

Intenta-se aqui destacar o “horizonte de abertura”. Um dos primeiros aspectos que chama a atenção em sua teologia, como “inteligência da fé”, é a atitude dialogal com a razão, com a ciência, com o pensamento vivo e os desafios da realidade.⁵¹⁹ A teologia deve ter dois olhos: da fé e da realidade, o *kairós* e o *kronos*,⁵²⁰ olha o passado, a tradição e olha o presente. Acolhe a caminhada realizada e a traduz para o agora da história. É um princípio metodológico importante. Volta-se às fontes e descobre-se seu espírito, traduzindo-o para que responda aos novos desafios. Essa atitude é importantíssima para o diálogo inter-religioso.

Outra questão significativa é sua posição sobre a inspiração e a revelação. Aqui acontece a valorização teológica das religiões. Boff afirma que “Inspiração e revelação são uma forma do aparecer da atividade de Deus dentro da vida total do homem, na sua vida inconsciente, subconsciente e em sua relação para com o mundo e a história”. Mas não só as religiões expressam a revelação e a inspiração. Elas acontecem também na história humana: o “fato da inspiração é um fenômeno da história das religiões, da poesia, da filosofia e da arte”. A revelação não é propriedade da objetivação cristã; ela é universal e se dá de muitas formas: no profetismo, na mística, nos valores, na natureza. Ela “pode se dar no universo, mas antes [...] se verifica por toda a parte e sempre lá onde se encontra [...] o homem. [...] Há portanto uma revelação direta e indireta de Deus verificável não só na Escritura, mas também nas religiões. Os modos variam, a revelação contudo é uma e única”.⁵²¹

⁵¹⁹ Cf. Leonardo BOFF. A manipulação biológica do homem, p. 631-41; Leonardo BOFF. Ciência e Técnica modernas e pensar teológico, p. 243-59.

⁵²⁰ Cf. Leonardo BOFF. **A fé na periferia do mundo**, p. 7-13

⁵²¹ Cf. L. BOFF. Tentativas de Solução Ecumênica para o Problema da Inspiração e da Inerrância, p.656-7.

Podem-se visualizar também as bases de um “pluralismo de princípio” e de crítica ao eclesiocentrismo nesta outra afirmação de Leonardo Boff sobre a verdade e sinceridade dos testemunhos revelados: “Escamoteá-los seria não querer ver Deus como senhor absoluto e universal da história humana, capaz de se comunicar a quem quiser e de romper as situações-de-gueto criadas por uma compreensão que se apresenta como a única e defensora da comunicação de Deus ao mundo.” Se é possível fundamentar, como se verá, a atitude dialógica numa concepção trinitária de Deus, Leonardo mostra que a afirmação “monoteísta” também realiza essa tarefa: “A fé no monoteísmo leva à fé na universalidade da comunicação de Deus. Se Deus é um e único, então Ele é o Deus de todos os povos e de todos os homens. Ele ama a todos que criou à sua imagem e semelhança (Gn 1, 26) e quer ‘que todos cheguem ao conhecimento da verdade e sejam salvos, pois um é Deus...’ (1 Tm 2,4).”⁵²²

Na linha de Rahner, Boff diz que “as religiões ganham sua legitimidade teológica em Deus mesmo; elas são, por um lado, obra da iniciativa de Deus que chama a todos e a cada um ama, e, por outro, constituem a resposta humana à iniciativa divina. [...] elas têm uma legitimidade teológica, dentro do único plano salvífico de Deus”.⁵²³

Analisando os temas teológicos indicadores de abertura, verifica-se que a “cristologia cósmica” aponta para a questão da “unidade da realidade”. Essa posição se coaduna com a posição acima sobre a fé monoteísta. Se há unidade na realidade, ela é vista, historicamente, na diversidade de modelos de compreensão da realidade que “exprimem-se concretamente dentro da cosmovisão típica de sua época”.⁵²⁴ Na diversidade cultural e histórica das respostas, é possível verificar a articulação entre unidade e pluralidade. Pode-se buscar a unidade dialogal, mas não como uniformidade, nem como negação das diferenças.

A “cristologia cósmica” está articulada e tem suas raízes na concepção da Trindade e no Cristo pneumático e ressuscitado, em razão da criação, da redenção, da “ubiquidade cósmica, interior aos seres mesmos”.⁵²⁵ Mesmo que se destaque adiante a Trindade, deve-se novamente afirmar aqui que Ela é a origem e o fim da realidade: “a cristologia cósmica se enraíza numa cristologia transcendental elaborada no seio mesmo do processo trinitário, visto numa perspectiva econômico-salvífica.”⁵²⁶ A postulação e a defesa da “abertura dialógica” da cristologia cósmica se fundamentam nessa soteriológica trinitária, que sustenta tal cristologia, representando também um horizonte crítico de superação do cristocentrismo e de resistência a

⁵²² Cf. L. BOFF. Tentativas de Solução Ecumênica para o Problema da Inspiração e da Inerrância, p.656.

⁵²³ Ibidem, p.656-7.

⁵²⁴ Cf. Leonardo BOFF. **O Evangelho do Cristo cósmico**, p. 97.

⁵²⁵ Ibidem, p. 104.

⁵²⁶ Idem.

qualquer eclesiocentrismo. Pode-se, ainda, vislumbrar uma virtualidade, uma importante tese de Boff que aparecerá no paradigma ecológico, já nesta sua antiga (1972) afirmação cósmica da cristologia: “Em Cristo se manifestou a meta para a qual caminha o homem e o próprio cosmos: total realização, plenitude cósmico-humano-divina.”⁵²⁷

Não se pode deixar de mencionar ainda a significativa pista de Leonardo sobre a cristologia, refletindo sobre a encarnação, dizendo que Jesus foi o primeiro dentre muitos.⁵²⁸

A eclesiologia de Boff também oferece diversos elementos de abertura ao diálogo inter-religioso. Começa com a recuperação, em seu doutorado, da doutrina do *logos spermatikós*, da tese da “Igreja latente”⁵²⁹ e a posição de que as religiões são caminhos ordinários para Deus. Também já aparece lá o tema do pluralismo (“A atual planetização do mundo com a concomitante intercomunicação de todos valores culturais e de cosmovisões com caráter pluralista [...] o conhecimento de outras religiões a partir de suas próprias fontes, [...] que são vistas como princípios integradores de culturas dignas de apreciação [...]”).⁵³⁰

Outra posição aberta e ousada aparece quando Leonardo questiona a atitude missionária que “ocidentaliza” (empurrando as “estruturas ocidentais sobre um mundo culturalmente distinto [...]”), valoriza as religiões (as várias “correntes universalistas” como Islã, o Budismo) e fala da necessidade do ecumenismo e da falta de “unidade dos cristãos”.⁵³¹

Importante também é sua posição quanto à “transcendência” da Igreja. Fala da necessidade de se equilibrar a relação entre encarnação e transcendência, pois o fundamento de tudo é a Trindade, um Deus-comunidade. Seu questionamento continua ativo hoje: “Quais são as principais características do espírito de nosso tempo, a que a Igreja deve estar atenta?”⁵³² A resposta é uma teologia multicolorida: “uma teologia de colorido chinês,

⁵²⁷ Cf. Leonardo BOFF. **Jesus Cristo Libertador**, 1972, p. 224.

⁵²⁸ Vale a pena repetir a citação: “a encarnação não diz respeito apenas a Jesus de Nazaré. Ela afeta a cada homem. Por ela, Deus realizou uma possibilidade que estava latente dentro da natureza humana e que foi colocada aí por Ele: a de se unir hipostaticamente com o Verbo eterno. Na natureza humana e santíssima de Jesus se realizou esta possibilidade de forma exaustiva e escatológica. Jesus é nosso irmão. Logo, em nós está também esta possibilidade ontológica. Nada repugna que possamos ser assumidos por Deus (*potentia oboedientialis*) e realizemos plenamente nossa conformidade com Jesus Cristo. É do desígnio de Deus que somente Jesus de Nazaré, na história peregrina para o Reino, fosse assumido hipostaticamente. Mas isso não desfaz nossa possibilidade ontológica. Ela está aberta a uma realização futura na glória de Deus, na medida própria a cada um, diferente daquela realizada por Jesus Cristo. Ele é o primeiro entre muitos irmãos. Nós seguiremos a Ele (cf. Rm 8, 29)”, cf. Leonardo BOFF. *Jesus de Nazaré e Francisco de Assis*, p. 135.”

⁵²⁹ Cf. Paul Tillich. **Teologia Sistemática**, p. 605-6. .

⁵³⁰ Cf. Leonardo BOFF. *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, p. 426-7. Cf. tb. Leonardo BOFF. *A Igreja como Sacramento e as Religiões da Terra*, p. 14.

⁵³¹ Cf. Leonardo BOFF. *Problemas pastorais da Una Catholica*, p. 719-20.

⁵³² *Ibidem*, p. 725.

japonês, hindu, africano, deverá surgir no seio da Una Catholica [...]”.⁵³³ Essa é uma eclesiologia aberta ao diálogo, que acolhe a diversidade e cresce com ela.

A categoria “sacramento” é outra contribuição fundamental da eclesiologia de Leonardo Boff ao diálogo, “uma verdadeira estrutura de pensar e um modo de ver o mundo”.⁵³⁴ Refere-se a toda a realidade: a natureza e a criação, a revelação, as experiências religiosas, enfim, é um conceito fundamental, que ajuda na compreensão da dinâmica religiosa.

Percebe-se sua identificação com a TdPR da época quando Leonardo aplica a visão de Rahner à eclesiologia, através de raízes na patrística: “Como existe na humanidade um Cristianismo anônimo, existe conseqüentemente também uma eclesialidade anônima.”⁵³⁵ (posição de Agostinho: “antiga idéia dos Padres, sobretudo na concepção da *ecclesia ab Abel iusto* [...]”.⁵³⁶). O caráter “sacramental” da salvação relativiza a Igreja: “atinge a todos os homens”, pois a “Igreja-sacramento conhece vários tipos de concretizações, também para além dos limites da Igreja Católica romana [...]”.⁵³⁷

A eclesiologia que decorre da visão de sacramento se fundamenta numa cristologia de base pneumatológica: “A Igreja não possui somente uma origem cristológica, mas também, de modo particular, uma origem pneumatológica (Pneuma=Espírito). Enquanto ela se origina do Espírito Santo que é o Espírito de Cristo, ela possui uma dimensão dinâmica e funcional; ela se define em termos de energia, carisma e construção do mundo, porque o ‘Espírito sopra onde quer’ (Jô 3,7) e ‘onde está o Espírito do Senhor, aí reina liberdade’ (2 Cor. 3,17).”⁵³⁸

Já se fez referência sobre a abertura da posição de Boff sobre o sincretismo e a catolicidade: “o sincretismo é considerado como um processo normal e natural.”⁵³⁹ Só acontece a catolicidade na encarnação se ocorre sincretismo: “A catolicidade como sinônimo de universalidade só é possível e realizável sob a condição de não fugir ao sincretismo, mas antes, pelo contrário, de fazê-lo o processo da própria catolicidade.”⁵⁴⁰ É uma crítica a todo eclesiocentrismo, inclusive quando formula uma visão extremamente ampla de catolicidade

⁵³³ Cf. Leonardo BOFF. Problemas pastorais da Una Catholica, p. 737.

⁵³⁴ Cf. Leonardo BOFF. O Pensar Sacramental: sua estrutura e articulação (I), p. 515.

⁵³⁵ Ibidem, p. 533. Cf. tb. Yves CONGAR. *Ecclesia ab Abel*, p. 79-108; cf. Joseph RATZINGER. **O novo povo de Deus**, p. 318-9. Em Santo Agostinho: cf. Sermão 341, 9, 11 (cap. 9, parágrafo 11); PL 39, 1499ss (cap. 39, p. 1499 e seguintes). Cf. ainda COMPÊNDIO DO VATICANO II. **Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja**, p. 40 (cap. I, n. 2 e a nota tb. n. 2 deste capítulo).

⁵³⁶ Cf. Leonardo BOFF. O pensar sacramental: sua estrutura e articulação (I), p. 533.

⁵³⁷ Cf. Leonardo BOFF. **Eclesiogênese**, p. 35-6.

⁵³⁸ Cf. Leonardo BOFF. A Igreja Sacramento do Espírito Santo, p. 111.

⁵³⁹ Cf. Leonardo BOFF. **Igreja: carisma e poder**, p. 146.

⁵⁴⁰ Ibidem, p. 145.

que vai além da perspectiva religiosa: ela não passa “pelas filosofias, não passa pelas religiões [...] sequer, pela experiência do instante. Ela passa pela descoberta do ser humano em sua radicalidade.[...] significa não que a vertebração cultural greco-romana-judaica detenha essa realidade, na sua forma indiana, na sua forma romano-católica, na sua forma medieval, moderna... [sic] Onde está o ser humano aí está a divindade. [...] Isso impede to [...]aixo espírito de dominação missionária, de to a domesticação [...]múltiplo. ⁵⁴¹

A compreensão de Leonar [Boff sobre a soteriologia cria também condições de uma eclesiologia aberta ao diálogo. Um primeiro exemplo: “O oferecimento salvífico é universal e atinge to [o homem em sua situação concreta, onde ele está, vive, trabalha, se decide e morre. A religião na qual se move, as piedades que exercita, o código de moral que orienta sua vida etc. são as mediações concretas (sacramentos históricos) da graça e da salvação. Deus atinge o homem não de fora, mas a partir de dentro [...]mun [e fazem [...]deste instrumento de sua presença salvadora.”⁵⁴²

Outra citação que representa essa eclesiologia dialógica: “No Catolicismo oficial deveria florescer a visão contemplativa histórico-salvífica; seria o lugar da formação a consciência universal, capaz de ver e celebrar as manifestações da salvação e [...]Ressuscitado para além de seus limites nas religiões, nas várias formas de Catolicismo e e Ecclesialidade, nos movimentos ideológicos, enfim, n[...mun [... ⁵⁴³

A positividade de valorização a religião e a religiosidade popular pode ser mostra a quan [Boff afirma que “To as as re ligiões constituem a matriz a esperança, porque é nelas que se colocam e se respondem as perguntas: que será [homem? que será [mun [? como será o pós-morte?” ⁵⁴⁴ Isso é afirmado, saben [-se também de sua avaliação crítica a religião, a percepção de que a religião tem ambigüidades: “To a religião é uma expressão sociocultural de uma fé, de um encontro [...]homem com o Di vino. Na religião se articulam os grandes temas que movem as consciências e as buscas humanas radicais: pelo sentido a vida, a dor, a sobrevivência; na religião se elabora o discurso sobre o Sentido supremo (Deus) e se tematiza a dimensão do homem volta a para o incondiciona [e absolutamente importante na vida.”⁵⁴⁵

É possível, portanto, relacionar religião e libertação: “Assim a religião pode ter.o seu lugar dentro e uma estratégia de libertação, especialmente se o povo possuir uma

⁵⁴¹ Cf. Leonar [BOFF. Indignação e ternura, p. 45.

⁵⁴² Cf. Leonardo BOFF. A necessidade a Igreja oficial de se deixar evangelizar, p. 266-7.

⁵⁴³ Ibidem, p. 271.

⁵⁴⁴ Cf. Leonar [BOFF. Cristianism[: religião na qual a utopia se t[ra]n[u]topia, p. 35.

⁵⁴⁵ Cf. Leonar [BOFF. Religi[sidade p[opular e p[olítica, p. 620.

cosmovisão religiosa, como é o caso da América Latina. Esses grupos religiosos articulados com as causas da libertação poderão elaborar uma visão religiosa do mundo [...].”⁵⁴⁶ Uma abertura importante se faz presente aqui: articulam-se libertação e religião. É também uma resposta à crítica de Pieris.

Refletindo sobre a evangelização, Leonardo Boff também se mostra muito aberto, especialmente nos textos produzidos nas proximidades do ano de 1990. Fala em “respeito e acolhida das culturas por causa de Deus mesmo e da obra que Ele fez entre as culturas”;⁵⁴⁷ do acolhimento “teológico” da religião em sua cultura, de sua originalidade e irrevogabilidade,⁵⁴⁸ pois sem isto não se compreende a cultura e se faz uma “leitura extrinsecista e, no fundo, perversa porque não fazemos justiça às pessoas que vivem a cultura determinada e as significações mais altas que elas ligam à sua religião”;⁵⁴⁹ da capacidade de produzir a boa-notícia em relação à realidade concreta da cultura, não como imposição de modelos prontos (gerar vida, “ressurreição”);⁵⁵⁰ e da celebração da vida (com os elementos de cada cultura)

dialogal dizendo como essas religiões podem ser mestras: “especialmente aquelas do Oriente [...], nos ensinam a mística como movimento popular, a paixão pela transcendência, a união entre adoração e vida de trabalho e a busca de integração do ser humano com a presença do mistério em todas as coisas.”⁵⁵⁵

Ainda no tema da evangelização, Leonardo reflete sobre o pluralismo, a globalização e sobre a “universalidade” e “abertura” do catolicismo à experiência humana e “a todas as manifestações religiosas da humanidade”.⁵⁵⁶ Neste livro (**América Latina: da conquista à nova evangelização**), que se situa no limite sua mudança de paradigma (1992), nas últimas páginas começam a aparecer também algumas questões que representarão sua teologia transformada.

Destacou-se ainda, como horizonte de abertura dialogal, o tema da Trindade. Leonardo Boff afirma a unidade e a pluralidade de Deus, a comunhão dos três divinos “são três sujeitos infinitos de uma única comunhão ou três amantes de um mesmo amor”⁵⁵⁷. É um fundamento crítico importante do eclesiocentrismo, do cristocentrismo e de uma pneumatologia intimista, desencarnada. Sua compreensão de Deus é relacional, comunitária e oferece significativo horizonte para o diálogo inter-religioso.

Quanto a essa abertura, as idéias trinitárias que se destacam são : “a Trindade como mistério da inclusão”; “no princípio está a comunhão” (comum-união da Tri-unidade) não a solidão; “a comunhão trinitária: base para uma libertação social e integral”;⁵⁵⁸ Deus-comunhão trinitária como “protótipo de comunhão universal”; e “nada existe somente em si e para si, tudo se encontra dentro de um jogo de relações mediante as quais todos os seres convivem, existem uns com os outros, pelos outros e nos outros”.⁵⁵⁹

Como os conteúdos teológicos têm relação, a visão da Trindade de Leonardo Boff tem conseqüências eclesiológicas importantes, favorecendo o diálogo. Boff fala da “amnésia” trinitária que provocou o acento num “monoteísmo atrinitário”: “ouvimos algo como isto: ‘Assim como há um só Deus, há também um só Cristo, uma só Igreja, uma só cabeça, um só representante de Deus e de Cristo na terra, o Papa para o mundo inteiro, o bispo para a diocese e o vigário para a paróquia’. O monarquismo como concepção do exercício do poder [...] ergueu muitos obstáculos para uma experiência de Deus-comunhão.”⁵⁶⁰ Além desta falta de consciência trinitária, um outro problema teológico trouxe graves implicações: o

⁵⁵⁵ Cf. Leonardo BOFF. **Nova evangelização**, p. 61.

⁵⁵⁶ Cf. Leonardo BOFF. **América Latina**, p. 141.

⁵⁵⁷ Cf. Leonardo BOFF. *Trindade*, p. 523.

⁵⁵⁸ Cf. Leonardo BOFF. **A Trindade, a Sociedade e a Libertação**, p. 11, 12, 21 e 156.

⁵⁵⁹ Cf. Leonardo BOFF. *Trindade*, p. 513.

⁵⁶⁰ Cf. Leonardo BOFF. *A Santíssima Trindade é a melhor comunidade*, p. 417.

desequilíbrio que produziu “três religiões”: do Pai, afirmando “onipotência”, levando as pessoas a se sentirem “mais servos do que filhos”; a do Filho, privilegiando a idéia do “Irmão, Companheiro, Líder e Chefe, Mestre”; e a religião do Espírito Santo, valorizando a “oração, a subjetividade”, muito presente em grupos carismáticos, por exemplo.⁵⁶¹ Como se constatou, surgem aqui as bases de três reducionismos: centralismo eclesiológico, inclusivismo cristocêntrico ou pneumatologia intimista.

Para evitar o desequilíbrio, Boff trabalha a categoria “pericórese” (*circumincessio*): “colocaremos no centro de nossas reflexões exatamente a pericórese. Ela será o princípio estruturador de nossa explicação da fé trinitária.[...] Tudo na Trindade é pericorético, a união, o amor, as relações hipostáticas.”⁵⁶² Pesando Deus nessa dinâmica relacional, supera-se o individualismo e concebe-se uma comunhão universal que vai além de uma concepção antropocêntrica, cristocêntrica, monárquica e intimista-subjetivista através da participação (de todos, especialmente os pobres e oprimidos), da igualdade (todos são irmãos e irmãs uns dos outros), da diversidade (o respeito pela “diferença de grupos, culturas, religiões e pessoas”) e da comunhão (“abertura para a transcendência”).⁵⁶³

Um dos grandes desafios teológicos, para que haja o diálogo inter-religioso, é a compreensão de Deus. Do ponto de vista cristão, a questão que se coloca é: como afirmar a fé cristã e ao mesmo tempo garantir a revelação das demais religiões? O conceito “pericórese” representa um passo importante para a abertura dialógica em relação à compreensão de Deus.⁵⁶⁴ A expressão “a Trindade é a melhor comunidade”,⁵⁶⁵ apresenta tanto a referência relacional-comunional de Deus (o Amor Divino, as Pessoas distintas que amorosamente vivem interpenetradas, comunhão e unidade) quanto um modelo para a sociedade, a Igreja, a compreensão cosmológica-ecológica, e também para as relações inter-religiosas: “A Trindade compreendida humanamente como comunhão de Pessoas funda uma sociedade de irmãos e de irmãs, de iguais, onde o diálogo e o consenso constituem os fundamentos da convivência tanto para o mundo quanto para a Igreja.”⁵⁶⁶ Portanto, é mais uma significativa concepção que gera o diálogo.

Outro ponto de abertura é a antropologia. Ela se faz presente em temas como o ser humano é um “nó-de-relações”; o pobre; a libertação; a defesa dos direitos humanos; o papel

⁵⁶¹ Cf. Leonardo BOFF. A Santíssima Trindade é a melhor comunidade, p. 418-9.

⁵⁶² Cf. Leonardo BOFF. **A Trindade, a Sociedade e a Libertação**, p. 15.

⁵⁶³ Cf. Leonardo BOFF. A Santíssima Trindade é a melhor comunidade, p. 408.

⁵⁶⁴ Cf. Christian DUQUOC. *Um Dio diverso*, p. 110ss. Cf. tb. Adolphe GESCHÉ. O cristianismo e as outras religiões, p. 43-45; Faustino TEIXEIRA. **Teologia das religiões**, p. 110-1.

⁵⁶⁵ Cf. Leonardo BOFF. **A Santíssima Trindade é a melhor comunidade**, p. 16.

⁵⁶⁶ Cf. Leonardo BOFF. **A Trindade, a Sociedade e a Libertação**, p. 153.

da mulher na sociedade e na Igreja; a reflexão sobre a visão da morte e ressurreição e a antropologia cósmica.

Uma categoria muito importante é “nó-de-relações”, pois é a base e a condição de qualquer diálogo. Leonardo diz que “Pessoa é sempre um ser-com e um ser-em-relação. [...] Pessoa é pois a capacidade de comunhão e de comunicação e de pan-relacionalidade do homem.”⁵⁶⁷ E uma das relações fundamentais é aquela que acontece entre o eu humano e o Tu divino, um diálogo por excelência.

Para a experiência cristã, Jesus de Nazaré é o melhor exemplo de diálogo entre ser humano-Deus: “realizou a máxima personalidade: viveu seu ser como um ser radicalmente para os outros e para o Grande Outro (Deus). Foi total abertura a ponto de identificar-se com o outro e o Grande Outro. [...] Os apóstolos logo entenderam: humano assim só pode ser Deus mesmo.”⁵⁶⁸

A categoria “pobre” também revelou uma dimensão inédita em relação ao diálogo: “o pobre aparece como uma **crístofania e teofania**. Ele é um elemento de transcendência social: mostra que a sociedade não é perfeita porque, para se manter em sua riqueza, tem que marginalizar outros irmãos. [...] O pobre apresenta-se como **teofania e crístofania** enquanto ele é a memória permanente da Transcendência concreta que questiona todos os nossos arranjos.”⁵⁶⁹ [grifos nossos]. Essa identificação coloca um elemento de articulação entre TdL e TdPR importantíssimo: o pobre é manifestação de Deus e de Cristo. Além de um conceito sociológico, o pobre é também fundamentalmente um conceito teológico: sujeito teológico da TdL e da TdPR, um sujeito inter-religioso. Sua realidade construída como “empobrecimento” questiona a todos: religiosos e não-religiosos.

Também a categoria “libertação” oferece uma perspectiva para o diálogo inter-religioso: a TdL e a teologia de Leonardo Boff inspiraram outras teologias da libertação em diversos continentes. Além do pobre, surge a etnia, o gênero, a religião e, mais recentemente, a natureza-Terra como novos sujeitos teológicos. Mas a base é a mesma: a libertação-salvação que deve atingir o ser humano em sua realidade.

Para os cristãos, esse ser humano que busca a plenitude libertadora se revelou em Jesus: “Os cristãos vimos em Jesus o *homo revelatus*.”⁵⁷⁰ Há uma indicação aqui de não-exclusividade. E, para os cristãos, a ressurreição é o sentido ao derradeiro limite humano e natural: a morte e o processo de entropia. Ela afirma que o fim é bom. Mostra também que o

⁵⁶⁷ Cf. Leonardo BOFF. O homem como um nó de relações, p. 481.

⁵⁶⁸ Ibidem, p. 482.

⁵⁶⁹ Cf. Leonardo BOFF. Vida Religiosa no processo de libertação, p. 696.

⁵⁷⁰ Cf. Leonardo BOFF. **A ressurreição de Cristo**, p. 102.

encontro com Deus, entre os seres humanos e a natureza, se realiza: “Pela ressurreição o homem-nó-de-relações-com-o-universo é desdobrado totalmente e transfigurado à semelhança de Cristo e como ele possui uma ubiqüidade cósmica.”⁵⁷¹ Há o encontro entre o *homo revelatus* e o *homo cosmicus*.⁵⁷² A ressurreição fundamenta, portanto, uma antropologia cósmica.

Leonardo também articula graça e libertação, superando o dualismo que separa a realidade natural e sobrenatural. Mostra como o Amor de Deus é gracioso e quer a salvação-libertação de todos: “a graça empapa a história e atravessa cada coração,”⁵⁷³ pois ele é criador de “outros amores, capazes de amar como Deus ama”. Sua revelação está presente na cultura e em inúmeras manifestações.

Na perspectiva da libertação, essa graça-amor começa a se realizar pela práxis da libertação, criando condições para a construção e início da instalação do Reino de Deus, superando a tentação de uma “regionalização do Reino-libertação em termos de uma ideologia do bem-estar comum ou de uma religião [...] [significando] perverter o sentido originário de Reino intencionado por Jesus.”⁵⁷⁴ A abertura ao diálogo continua nessa afirmação de Boff: “A participação dos cristãos no processo de libertação lhes serviu de valiosa pedagogia. Aprenderam inicialmente que não basta a preocupação de levar o cristianismo à práxis, mas que primeiro faz-se mister detectar elementos cristãos existentes já na práxis, mesmo levada avante por homens sem expressa vinculação religiosa. Isso os fez compreender que não devemos ingenuamente identificar, ao nível da práxis, ação eclesial com ação cristã.”⁵⁷⁵

A própria práxis libertadora, independente de qualquer crença, é um valor salvífico: “todas as coisas, no caso, toda práxis libertadora, revelam uma dimensão teológica”⁵⁷⁶ Nessa práxis começa o Reino, mas ele “não é apenas futuro e utopia; é um presente e encontra concretizações históricas. [...] [e] nenhuma libertação intra-histórica define o quadro final do mundo e realiza a utopia. A libertação total, gerada pela liberdade plena, constitui a essência do Reino e é o bem escatológico de Deus”.⁵⁷⁷ O Reino de Deus, portanto, é “a revolução e a transfiguração total, global e estrutural desta realidade, do homem e do cosmos, purificados

⁵⁷¹ Cf. Leonardo BOFF. **A ressurreição de Cristo**, p. 103.

⁵⁷² Ibidem, p. 108.

⁵⁷³ Cf. Leonardo BOFF. O sobrenatural e a objeção de consciência, p. 436-7.

⁵⁷⁴ Cf. Leonardo BOFF. **Teologia do Cativo e da Libertação**, p. 162-3.

⁵⁷⁵ Cf. Leonardo BOFF. Salvação em Jesus Cristo e processo de libertação, p. 754.

⁵⁷⁶ Cf. Leonardo BOFF. **Teologia do Cativo e da Libertação**, p. 73.

⁵⁷⁷ Cf. Leonardo BOFF. Jesus Cristo Libertador. Uma visão cristológica a partir da periferia, p. 514.

de todos os males e repletos da realidade de Deus.”⁵⁷⁸. Do ponto de vista inter-religioso essa tensão entre práxis e Reino é importante, pois impede a redução histórica ou a transcendentalização alienante, questão problemática entre as religiões e que encontra uma articulação dialógica significativa na teologia de Leonardo Boff.

Pode-se concluir essa síntese da abertura antropológica observando que muitos outros temas da agenda do diálogo estão presentes na teologia de Boff: os direitos humanos, a defesa da dignidade e igualdade social e religiosa entre homem-mulher, o questionamento do androcentrismo, do patriarcalismo e do sexismo. É um horizonte vasto para o diálogo inter-religioso.

Finalmente, o tema da espiritualidade. Num dos primeiros livros de Leonardo Boff aparece a visão da oração, reveladora de abertura inter-religiosa, ao afirmar que “Orar é uma das formas de amar. Amar é buscar unidade”.⁵⁷⁹

A concepção de espiritualidade em Boff mostra a esperança que celebra a vida. Diante da crise religiosa que ele já percebia na década de 70, sem dúvida diferente da atual, oferecia uma solução para as tentativas transcendentalistas (Deus sem o mundo) ou imanentistas (Deus que nega a autonomia do mundo). É uma pista importante para o diálogo inter-religioso. Fala da “transparência do mundo como via para a experiência do Deus vivo”, transparência que articula “trans-cendência” e “in-manência”: “Deus emerge, aparece através do homem e do mundo. Estes se tornam então trans-parentes para Deus”⁵⁸⁰ Leonardo diz que “Deus só possui um significado real se Ele emergir de dentro da situação histórica do homem; se Ele se manifestar como o Sentido radical de sua vida e da Luz pela qual vê a luz”.⁵⁸¹ Portanto, a base para se falar de Deus é a compreensão do ser humano, do mundo e sua história. Se o ser humano tem uma “ânsia infinita”, só o infinito pode saciá-lo.⁵⁸²

Afirmando sua identidade cristã e ao mesmo tempo mostrando abertura ao diálogo religioso, Leonardo cita Jesus como verdadeiro exemplo de atitude inter-religiosa e dialogal: quando ele “quis explicar quem era o próximo, quando se admirou da fé de um homem e quando quis explanar o que é a prontidão obediente não tomou exemplos dentre as pessoas piedosas ou dentre as de sua religião revelada, mas tomou pessoas fora destes quadros oficiais. Citou o herege samaritano, a mulher pagã siro-fenícia e o estrangeiro centurião

⁵⁷⁸ Cf. Leonardo BOFF. **Jesus Cristo Libertado**, 1972, p. 66.

⁵⁷⁹ Cf. Leonardo BOFF. *A oração no mundo secular*, p. 26.

⁵⁸⁰ Cf. Leonardo BOFF. **Atualidade da experiência de Deus**, p. 15.

⁵⁸¹ *Ibidem*, p. 17.

⁵⁸² *Ibidem*, p. 30.

romano”.⁵⁸³ Práxis, espiritualidade e diálogo se encontram. Jesus apresenta Deus como “Pai amoroso” que leva a todos a se descobrirem como irmãos e a fazer a articulação entre amor ao próximo e amor a Deus.

É importante retomar uma citação de Boff sobre experiência religiosa pela significação dialógica dela. O desenvolvimento de sua reflexão segue a seguinte lógica: depois de se dar nome à experiência de Deus (identificação-saber), de vivenciar a crise pela não identificação entre “experiência” e a “denominação” (desidentificação, não-saber), ele fala da fruição na retomada da identificação (sabor), mas que, livre, a transcende. E diz: “Quem experimentou o mistério de Deus, não pergunta mais; vive simplesmente a transparência de todas as coisas e celebra o advento de Deus em cada situação. [...] A experiência de Deus não se dá apenas neste terceiro momento do sabor. Ela é uma experiência total que inclui o saber, o não-saber e o sabor. Importa não fixar-se em nenhum deles.”⁵⁸⁴ Para Leonardo é nesse terceiro momento que se pode realizar o encontro inter-religioso, quando se é capaz de viver o Mistério superando, sem negar, mas integrando, as identificações confessionais numa dinâmica contínua: “O terceiro momento torna-se novamente primeiro e inicia o processo onde os nomes de Deus são afirmados, negados e reassumidos. Todo esse percurso constitui a experiência concreta, dolorosa e gratificante de Deus. Ele se dá e se retrai continuamente; se re-vela e se vela em cada momento porque Ele será sempre o Mistério e o nosso eterno Futuro.”⁵⁸⁵

Deve-se destacar ainda que a espiritualidade em Boff é marcada por sua formação franciscana. Em Francisco de Assis, podem-se encontrar inúmeros valores: a atitude de pobreza (“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.”),⁵⁸⁶ de desapego, de respeito e acolhida a todos e a toda criatura (“estar com as coisas”), da mística que se funda na ternura e na fraternidade com tudo e com todos, da solidariedade máxima que é expressão de uma paixão, de “eros” e sua união como o amor-agápico, pois tudo revela Deus. Apesar de sua “sim-patia” profunda por Francisco, Leonardo evita qualquer atitude “franciscocêntrica” e, evidentemente, eclesiocêntrica. Leonardo afirma que “Jesus Cristo e São Francisco não exaurem seu mistério e o significado transcendente [...] Cristo é sempre maior que a Igreja e

⁵⁸³ Cf. Leonardo BOFF. **Atualidade da experiência de Deus**, p. 40.

⁵⁸⁴ *Ibidem*, p. 86

⁵⁸⁵ *Idem*.

⁵⁸⁶ Cf. Leonardo BOFF. *A não-modernidade de São Francisco*, p. 341.

sua ação alcança para além de seus limites visíveis; Francisco é sempre maior que a Ordem franciscana e seu significado é percebido para além dos limites da Ordem”.⁵⁸⁷

Daí se tira também uma afirmação cristológica e antropológica, retomada aqui, pois é muito importante para o diálogo inter-religioso, mesmo que ainda contenha alguma marca cristocêntrica, como se verá adiante e também mais abaixo (“de forma exaustiva e escatológica” e “somente Jesus de Nazaré”), que só será superada, efetivamente, no paradigma ecológico: “a encarnação não diz respeito apenas a Jesus de Nazaré. Ela afeta a cada homem. Por ela, Deus realizou uma possibilidade que estava latente dentro da natureza humana e que foi colocada aí por Ele: a de se unir hipostaticamente com o Verbo eterno. Na natureza humana e santíssima de Jesus se realizou esta possibilidade de forma exaustiva e escatológica. Jesus é nosso irmão. Logo, em nós está também esta possibilidade ontológica.” Leonardo, com essa colocação, avança enormemente na perspectiva do diálogo inter-religioso; abre uma pista importante: se temos em nós a potencialidade encarnatória, toda forma de cristocentrismo é questionável: “Nada repugna que possamos ser assumidos por Deus (*potentia obedientialis*) e realizemos plenamente nossa conformidade com Jesus Cristo. É do desígnio de Deus que somente Jesus de Nazaré, na história peregrina para o Reino, fosse assumido hipostaticamente.”⁵⁸⁸ Mesmo com a afirmação “É do desígnio de Deus que somente Jesus de Nazaré [...]”, essa posição de Boff não deixa de criar um espaço teológico de abertura.

Mostrando “jovialidade” e esperança em sua espiritualidade, Boff não deixa de colocar o importante tema do sofrimento e do martírio: “A Salvação total não resulta no termo da história, mas se realiza dentro de um processo de libertação, que implica momentos conflitivos. Toda libertação histórica, também aquela de Jesus Cristo, se faz sobre uma aliança de sofrimento, de dor e de morte. É o preço a ser pago pela resistência que os sistemas fatalizadores fazem a todas as mudanças qualitativas. Deste sofrimento e sacrifício Deus não poupa ninguém, como não poupou também a seu Filho.”⁵⁸⁹ A ambigüidade humana, expressa pelo pecado que produz a opressão, o empobrecimento e toda forma de violência e de negação da dignidade humana, e também a teologia da cruz – perspectivas sensíveis à teologia protestante – não deixam de estar presentes na teologia de Leonardo Boff.

O diálogo não pode deixar de tratar dessa realidade humana e é preciso uma espiritualidade que responda ao sofrimento e ao mal. Em Boff eles são assumidos como

⁵⁸⁷ Cf. Leonardo BOFF. Jesus de Nazaré e Francisco de Assis, p. 132.

⁵⁸⁸ Ibidem, p. 135.

⁵⁸⁹ Cf. Leonardo BOFF. O sofrimento que nasce da luta contra o sofrimento, p. 989.

“sementeira de esperança, libertam a imaginação e fazem sonhar sonhos de libertação total”.⁵⁹⁰ O martírio ganha uma dimensão sacramental, como em Jesus, em sua vida e morte, e também na paixão de tantas e tantos que o seguiram.⁵⁹¹ Uma espiritualidade que se encarna deve relacionar contemplação e libertação, alegria e sofrimento. A força da ressurreição que supera a morte e a energia nascida do amor impulsionam a libertação e a construção do Reino.

Outra mística significativa para o diálogo na espiritualidade em Leonardo Boff é encontrada em Mestre Eckhart: “a mística não conhece confissões. Ela perpassa todas as religiões. É a irrupção de Deus dentro da vida humana. Embora dentro, Deus está sempre para além de todas as religiões. Ele se comunica a todos e se deixa encontrar por todos os que O procuram.”⁵⁹² Há na mística uma “experiência radical”: a unidade do homem com Deus. E esta unidade “não é algo que se opõe à multiplicidade. A unidade de que falam os místicos é unidade da multiplicidade, com ela, nela e por ela”.⁵⁹³

Sem o reconhecimento da diferença, do pluralismo, da busca da “unidade na multiplicidade” não é possível o diálogo. Para isto, é preciso o “esvaziamento interior e exterior” e, ao mesmo tempo, a “inserção no mundo”. Nesta visão de Boff sobre Eckhart se encontra uma forma de articulação entre TdPR e a TdL, entre diálogo e libertação. E outra atitude fundamental para viver essa espiritualidade dialogal é a “total abertura”, desapegando-se da “própria vontade”, percebendo assim a presença de Deus no mundo e na vida, articulando “contemplação e vida”.⁵⁹⁴

Portanto, como se verificou, a cristologia cósmica, a eclesiologia, a Trindade, a antropologia e a espiritualidade na teologia de Leonardo Boff até 1990/93 oferecem um vasto horizonte de abertura ao diálogo. Há elementos, especialmente na cristologia, mas também na antropologia, indicadores de uma concepção que ultrapassa o inclusivismo em direção ao pluralismo. Se não realizou e produziu nesse período toda sua possibilidade, começou uma caminhada de articulação entre “Libertação” e “Diálogo”, guardou virtualidades que se desabrocharão no paradigma ecológico. Deve-se fazer, então, um balanço crítico, avaliar se há coerência entre as posições analisadas quanto aos limites e aberturas. Que virtualidades se destacam mais nessa teologia?

⁵⁹⁰ Cf. Leonardo BOFF. O sofrimento que nasce da luta contra o sofrimento, p. 991.

⁵⁹¹ Cf. Leonardo BOFF. Romero, Bispo e Mártir, p. 234-5, 1980. Cf. tb. Leonardo BOFF. Martírio: tentativa de uma reflexão sistemática, p. 273-80.

⁵⁹² Cf. Leonardo BOFF. Mestre Eckhart: a mística da total disponibilidade, p. 100..

⁵⁹³ Ibidem, p. 106.

⁵⁹⁴ Ibidem, p. 133-9.

1.3.3 Virtualidades teológicas de mudança em direção ao pluralismo religioso: balanço crítico

A análise sobre as “questões limitadoras” foram bastante incisivas em afirmar que o diálogo inter-religioso não encontrou um horizonte totalmente aberto na teologia de Leonardo Boff até 1990/93. De algumas afirmações cristocêntricas nasciam também concepções eclesiocentradas. De um acento maior sobre a “encarnação”, dado à realidade antropológica, sociológica e histórica, produziu-se inicialmente uma eclesiologia mais institucional para enfrentar o embate político da opressão. Também não faltou certo reducionismo antropológico decorrente desse processo e da cosmovisão da época.

Justificou-se esse fenômeno com a tese das “continuidades” e “descontinuidades” e com as próprias bases teológicas do pensamento de Boff, mostrando-se também que houve um processo de evolução, começando com afirmações mais cristocêntricas, que se abriram com o seu desenvolvimento teológico, superando também o eclesiocentrismo.

Desse outro lado, com muitos mais elementos, constatou-se grande abertura na própria cristologia (cristologia cósmica), na eclesiologia do sacramento universal do Espírito, na antropologia do “nó-de-relações” e no pobre como “Cristologia” e “Teofania”, no Deus-Trindade-unidade-comunional e na espiritualidade que experimenta e vive Deus na transparência do mundo.

Num olhar de conjunto, não se vê contradição nessa dinâmica teológica. Não se trata de um autor que fez afirmações exclusivistas, “contra as religiões” ou “contra o diálogo”, absolutamente cristocêntricas e eclesiocêntricas, e que depois mudou de posição. Percebe-se muito mais uma *intentio* de abertura, desde o início de sua produção teológica, mas que tinha que trabalhar nos “cânones”, nas regras e na cosmovisão de seu tempo, em sua contextualidade. Também se observou uma evolução nos diversos tratados.

Não se cansou de afirmar neste trabalho a ousadia teológica do autor. E isto trouxe-lhe diversas conseqüências. De outro modo, há um princípio hermenêutico que deve ser considerado: Leonardo produz sua teologia com a “pertinência” libertadora em uma dada realidade (AL) e para um povo concreto, hegemonicamente católico. Não fez teologia a partir da TdPR, com essa ótica. Nem por isso, um olhar protestante ficaria excluído de sua teologia, pelo contrário, foram apontadas sua atitude ecumênica dialogal e suas críticas ao eclesiocentrismo católico-romano, bem como sua reflexão sobre o sincretismo.

Como explicar teologicamente tudo isto, indo além do argumento “metodológico” das “continuidades e descontinuidades”?

Do lado cristológico está a compreensão de fé em Jesus que nasce do evento da ressurreição. Ele é central em Leonardo Boff. Inaugura uma mudança qualitativa na realidade, na humanidade e nos cosmos. Aqui está uma tese que guarda em germe uma virtualidade que ganhará enorme perspectiva no paradigma ecológico. A cristologia é a raiz mais profunda do pensamento de Leonardo Boff sobre a qual se estrutura todo o pensamento.

Da ressurreição se tira uma compreensão trinitária, pneumatológica e cósmica da cristologia. O ressuscitado é o Espírito de Cristo que integra e supera o Cristo “sárquico”, pois se torna cósmico e revela a presença da Trindade. Essa presença de um Deus-Trindade-comunhão pode ser vista na transparência do mundo, na criação, na história, nas relações, na sua revelação sacramental e na sacramentalidade criacional, histórica e eclesial.

Jesus, porém, pode ser aquele que acolhe a “encarnação do Verbo”, pois, como humano, tem em si essa abertura. E a abertura de Jesus foi tal que se identificou com Deus. Surge, assim, um argumento fundamental para a TdPR. Jesus não esgota Deus; ele é o primeiro dentre muitos.⁵⁹⁵

A antropologia do “nó-de-relações” é outra posição teológica que guarda a semente da visão “complexa” e inter-relacional do paradigma ecológico. O ser humano é relação em todas as direções: consigo mesmo, com os outros, com a natureza e com Deus. E dentre os seres humanos, o menor deles, o pobre (empobrecido) – sujeito da TdL e da teologia de L. Boff –, é manifestação do Verbo e de Deus: Cristofania e Teofania.

Assim, a cristologia abre a perspectiva de se compreender Deus como relação com tudo e todos, começando daquele que “o mundo atual” dá menos valor, como união-comunhão, como uno-plural, como relação de “amantes de um mesmo amor”. Não é outra a visão de Deus que funda o paradigma ecológico, como se verá. Tudo é relação, pois tudo se funda na “Realidade” da relação.

Também a cristologia, com suas implicações trinitárias, pneumatológicas, cósmicas e antropológicas, funda uma eclesiologia aberta, relacional, democrática, carismática, popular que deve superar toda forma de “hierocracia” e de eclesiocentrismo.

Para falar da cristologia, Leonardo parte do homem Jesus, do Jesus histórico. Começa-se “de baixo” e aí se descobre Jesus, o libertador, que acolhe e dialoga com todos, superando toda forma de exclusão. Encontra-se em Jesus o anunciador de um Reino, em nome de um Deus do Reino, que é Pai-Amoroso, Reino que responde ao sonho-desejo de plenitude, de libertação total, de todas e todos, inclusive de realização cósmica. E libertação,

⁵⁹⁵ Cf. Leonardo BOFF. Jesus de Nazaré e Francisco de Assis, p. 135.

no entanto, não é só desejo e sonho; ela torna-se práxis de amor, criando as condições de uma nova humanidade.

Esse encontro com Jesus gera uma experiência espiritual, ou melhor, procura humana e resposta-revelação divina se encontram. Para os cristãos, a procura de um sentido profundo descobre em Jesus e em sua atitude amorosa e acolhedora de todos, especialmente dos pobres, uma resposta satisfatória que alimenta o seguimento, o testemunho e a práxis do amor, especialmente, em favor daqueles que mais precisam. Encontram-se também, em seguidores de Jesus, novas “vertebrações” dessa experiência. Em Francisco o “estar com as coisas”, a pobreza, a fraternidade com todos: o pobre, o doente, o excluído, com a natureza, com a morte. Em Eckhart, a mística da unidade que transcende as confissões, que leva ao desapego, à abertura ao outro e ao engajamento.

Estrutura-se, assim, uma Teologia da Libertação que é fecunda em produzir libertação e ampliar seus sujeitos teológicos, em todos os lugares: índio, negro, mulher, raça, cultura, religião, Terra. Em suas últimas formulações nas proximidades de 1990, revela-se uma teologia que começa a se articular de forma mais clara com a TdPR, por exemplo, no contexto da discussão sobre a cultura-evangelização.

Como conclusão deste balanço crítico, pode-se dizer, portanto, que, na totalidade, a teologia de Leonardo Boff até 1990/93 não se revelou fechada ao diálogo. A própria abrangência dos temas revelou que há na produção teológica de Boff mais elementos indicadores de abertura do que o contrário. Em afirmações parciais, na limitação da linguagem, em expressões, enfoques ou acentos determinados, especialmente nos primeiros anos de sua produção, ficaram demonstrados diversos limites ao diálogo. Também se apontou, além das continuidades e descontinuidades, a evolução de sua teologia, especialmente, quando se aproxima dos anos 1990.

A leitura do conjunto da obra, portanto, não revela que a teologia de Leonardo Boff estava alicerçada numa concepção impeditiva do diálogo inter-religioso. Há expressões que se revelavam limitadoras sob a percepção da TdPR. Acentuavam-se certos aspectos que acabavam indicando algum limite (linguagem, análise parcial, acento), mas eles não se impunham como a direção de sua teologia.

Pode-se reafirmar também que a “pertinência” da teologia de Leonardo Boff não era o diálogo inter-religioso, mas a libertação, assim como o seu método. Por isso, era de se esperar, como ficou demonstrado, a ocorrência de limitações que nasceram da própria escolha, do enfoque, do olhar teológico e do próprio caminho epistemológico.

Portanto, entre a abertura e o limite ao diálogo inter-religioso, reitera-se que, na teologia de Leonardo Boff, prevaleceram as concepções abertas. São mais significativas suas posições favoráveis ao diálogo do que as suas concepções cristocêntricas, eclesiocêntricas e antropocêntricas. O “espírito” é de abertura. A análise realizada sobre toda a obra assim procurou demonstrar e considera-se que atingiu esse objetivo. Porém, esse balanço positivo para o horizonte dialogal não significa a afirmação de que sua teologia produziu-se na perspectiva do diálogo inter-religioso, enquanto uma Teologia do Pluralismo Religioso.

Nesta avaliação crítica conclusiva é importante, ainda, utilizar um olhar “de fora” da teologia. Ele pode ajudar a perceber questões que ficam veladas para quem está imerso no “mar teológico”. Em análise muito cuidadosa sobre a o fenômeno da inculturação, o antropólogo Marcos Pereira Rufino traça um perfil importante da TdL e das mudanças que a atingem e a pastoral latino-americana, bem como a teologia de Boff, especialmente na década de 80. Tal abordagem coincide com o período que este trabalho considera o ponto de mudança na produção teológica de Leonardo.

Rufino chama a atenção para o fato de que “a problemática da alteridade cultural preocupava muito pouco os bispos presentes em Medellín”.⁵⁹⁶ Também Puebla “carecia de vocabulário e categorias adequadas para pensar a evangelização dos povos a partir do ‘diálogo’ com as culturas”.⁵⁹⁷ De maneira mais balizada, aqui se apresenta uma acolhida e uma resposta importante à crítica de Aloysius Pieris, já tratada diversas vezes aqui.

Para este antropólogo, as raízes dessas dificuldades, que ele trabalha especificamente em relação à questão indígena, mas pode ser perfeitamente ampliada para a teologia latino-americana, estão na “redução sociológica [...] a uma agenda de questões econômicas, políticas e de direitos sociais” e – poder-se-ia dizer de forma mais fundamental – na redução das diferenças “a um denominador comum: o ‘excluído’”.⁵⁹⁸ Assim, a categoria excluído (ou também, o pobre, o empobrecido, o marginalizado) é assumida pela Igreja da Libertação como agregação da “diversidade de experiências sociais, culturais e cotidianas em um mesmo vetor”.⁵⁹⁹ O modelo da inserção ou “encarnação” leva a igreja a reduzir as diferenças. Essa realidade só começa a mudar com a introdução de uma “nova” compreensão teológica que surge com a “inculturação”.

⁵⁹⁶ Cf. Marcos Pereira RUFINO. O código da cultura: o CIMI no debate da inculturação. In: Paulo MONTERO (Org.). **Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006, p. 240 (p. 235-275).

⁵⁹⁷ Ibidem, p. 268.

⁵⁹⁸ Ibidem, p. 246.

⁵⁹⁹ Ibidem, p. 248.

O autor considera que essa questão da cultura, introduzida especialmente pelos missionários (com os índios, mas também em fronteiras distantes como a Ásia e a África), acaba sendo revolucionária, trazendo implicações teológicas fundamentais: “Mais do que reproduzir um debate teológico que então começava a se expandir por todo o ecúmeno, mas que mobilizava mais intensamente as Igrejas da Ásia e da África, eles [os missionários] agem na reconstrução dos códigos internos a essa forma teológica, situando-os em um simbolismo familiar à Igreja do continente.”⁶⁰⁰ Isto leva à grande preocupação nos setores que cuidam da ortodoxia vaticana. Compreendem-se, com esse outro olhar, da antropologia cultural, as razões que suscitam tanta resistência e reações intolerantes à TdPR e à discussão atual sobre o pluralismo religioso.

Na década de 80, começam a surgir novos sujeitos teológicos, seus rostos e feições reconhecíveis se dão a conhecer: o índio, o negro, a mulher, o religioso, a Terra... O fenômeno da inculturação traz para a teologia uma dimensão muito ampla e provoca a TdL a avançar. Essa realidade atinge Leonardo Boff. Por isso, esta tese procura demonstrar que a teologia de Boff, a partir de 1990/93, articula TdL e TdPR. Rufino diz que, “Contrariamente à teologia da libertação, a inculturação não é um fenômeno endêmico. Ela é, ao contrário, um evento transcontinental, como o é a Igreja universal”.⁶⁰¹ Há uma mudança de “macroparadigma”.

Provocada pela inculturação, pelo diferente, a teologia entra numa dinâmica muito mais crítica. Essa visão está presente na hipótese que se pretende demonstrar. A teologia de Leonardo Boff, a partir de 1990/93, muda de paradigma. Na compreensão de Rufino, a introdução da “cultura”, de uma teologia da inculturação (situada na tese como TdPR), abre um novo horizonte:

Os resultados de uma práxis orientada pelos pressupostos dessa nova teologia não

A crítica que se fez ao limite “antropológico” da teologia de Leonardo Boff, especialmente sobre o conceito “libertação”, encontra na posição de Marcos Rufino uma luz complementar muito importante. Naquele contexto, marcado por Medellín e mesmo Puebla, a alteridade não aparecia. Restringia-se à “linguagem da libertação política”. A encarnação-inserção, sob o “código” do signo “excluído”, não permitiu “encontrar a alteridade soterrada sob o peso das tantas ‘feições’ concatenadas no *oprimido* [...]”.⁶⁰³ Crítica semelhante, numa perspectiva da “alteridade religiosa”, já foi apresentada no início deste “balanço” (1.3) pelo teólogo von Sinner⁶⁰⁴.

Mas, nas proximidades e no contexto de Santo Domingo – tomado como símbolo – portanto, no processo histórico da mudança de paradigma que atinge Leonardo Boff, há um salto da “opção preferencial pelo pobre” ao “outro”, mas um outro que, nesse autor, ganha também uma dimensão planetária, que opera um processo dialógico muito amplo, superando as limitações que reduziam sua compreensão teológica.

É necessário, então, destacar uma conclusão fundamental em relação ao objetivo da tese: já se encontra uma articulação, mesmo virtual (não explícita), no período analisado (até 1990/93), entre Libertação e Diálogo. Não é uma articulação tipicamente teológica: Leonardo não produz na perspectiva da TdPR e sua TdL não elabora ainda a relação entre Libertação e Diálogo. Não destaca também a práxis do diálogo. Contudo, se houve predominância da abertura dialógica em sua teologia, nos diversos tratados investigados, essas “sementes” produzidas e cultivadas nesse período se tornaram fecundas e já começaram a realizar alguma articulação, especialmente no final da década de 80, abrindo e preparando sua teologia libertadora na perspectiva dialógica. Por isso, afirmou-se que há uma articulação virtual. No entanto, mantém-se a posição, fundada também nesta última análise acima, de que ela só encontrará solo fértil para germinar, mais explicitamente, no novo paradigma, em sua mudança teológica a partir de 1990/93.

Observa-se, ainda, que o horizonte de abertura apresentado aproxima a teologia de Leonardo Boff de uma visão que ultrapassa o inclusivismo em direção ao pluralismo. Essa é uma questão que precisa ser analisada nos capítulos a seguir, com elementos teóricos suficientes para servirem de parâmetro para esta análise. Deve-se ainda esclarecer e

⁶⁰³ Cf. Marcos Pereira RUFINO. O código da cultura: o CIMI no debate da inculturação, p. 268.

⁶⁰⁴ Sinner amplia sua crítica para além do primeiro período analisado (até 1990/93) e considera “teologicamente problemático apagar diferenças intracristãs e inter-religiosas com uma visão de mundo tão abrangente”, questão que deverá ser retomada na discussão sobre a mudança de paradigma em Boff. Cf. Rudolf von SINNER. Hermenêutica ecumênica para um cristianismo plural, p. 40.

aprofundar sobre a tipologia classificatória da TdPR (2º capítulo) quanto a aplicar essa classificação paradigmática à teologia de Boff (3º capítulo).

Por fim, deve-se investigar o que significou essa dinâmica de mudança teológica e como ela atingiu o autor (fatores internos e externos), o que mudou efetivamente em sua teologia e que relação essa mudança tem com esse período analisado até aqui (1990/93).

O objetivo de se fazer essa análise comparativa, cobrindo-se todo o período de produção teológica do autor, já revelava a preocupação fundamental desta tese em sua articulação entre os capítulos: demonstrar que, propriamente, Leonardo Boff começa a produzir uma teologia na perspectiva da TdPR, a partir do paradigma ecológico. Mas era necessário investigar o “antes”, avaliar o “balanço final” entre sua abertura e limitação dialógica e verificar se haveria virtualidades em direção ao diálogo. Diante disto, é possível agora estudar a mudança e suas razões, seu contexto, seus fundamentos e suas raízes, o que de fato mudou em sua teologia, que novas concepções nascem dessa mudança e como pode ser classificada essa nova teologia.

CAPÍTULO 2: A MUDANÇA DE PARADIGMA NA TEOLOGIA DE LEONARDO BOFF A PARTIR DE 1990/93

Como toda realidade cultural, a teologia viveu nos últimos séculos um profundo processo de mudança. Essas mudanças foram motivadas por transformações históricas, culturais, sociais, políticas, enfim, pelo contexto, como se afirmou no capítulo primeiro. Na contextualidade religiosa, não se pode deixar de fazer referência à nova perspectiva que se abriu para a teologia cristã, especialmente com o *aggiornamento* produzido pelo Concílio Vaticano II (1962-65).

Uma das maneiras para se compreender esse processo de transformação é utilizar algum marco conceitual que ajude a iluminar sua dinâmica, que ofereça espaço para sua explicação. O conceito de *paradigma*, nessa perspectiva, tem se revelado ferramenta importante na construção de marcos teóricos e na discussão sobre a teoria e a estruturação do pensamento científico e também pode ser utilizado na teologia.

Depois de se analisar a teologia de Leonardo Boff em relação aos limites e aberturas ao diálogo inter-religioso, até o período de 1990/93, com um balanço positivo e virtualidades significativas, é necessário continuar a investigação sobre sua produção teológica, especialmente verificando as mudanças – se houve esse processo, como se deu e que elementos são fundamentais para a sua compreensão –, tendo em vista o objetivo de demonstrar a articulação entre TdL e TdPR. A teologia, como “inteligência da fé”, não pode deixar de dialogar com o pensamento vivo e com os conceitos mais significativos produzidos pela reflexão, científica e teológica. Por isso, é fundamental apresentar as categorias principais que ajudarão a balizar a investigação sobre essa articulação entre TdL e TdPR, no pensamento de Leonardo Boff.

Dentre diversas categorias que podem servir como marco teórico de análise, a pesquisa teológica sobre o conceito de *paradigma* – categoria nascida no âmbito da ciência (física e história) – encontra, no trabalho de Hans Küng,⁶⁰⁵ elementos valiosos,

⁶⁰⁵ Cf. Hans KÜNG. **Teologia a caminho**: fundamentação para o diálogo ecumênico. São Paulo: Paulinas, 1999. Esta obra, publicada em 1987, é um trabalho importante para a pesquisa tanto do conceito de *paradigma* em teologia quanto de sua relação com o tema do Diálogo. Em 1983, Küng organizou um congresso ecumênico internacional “Um novo paradigma em teologia”, em Tubinga. Deste congresso se produziu o livro citado no qual encontramos tanto a utilização do conceito de *paradigma* aplicado à teologia quanto a reflexão sobre o

fundamentados principalmente nas teses de Thomas Kuhn.⁶⁰⁶ Além da aplicação deste conceito e de sua dinâmica de mudança à teologia, a obra de Küng também promove a discussão sobre a importância do diálogo ecumênico e inter-religioso como um novo *paradigma* na teologia, sendo, então, autor imprescindível para esta tarefa.

Aplicando-se este conceito, devidamente interpretado para o campo teológico e para a realidade da articulação entre TdL e TdPR, tem-se a possibilidade de caracterizar as matrizes fundamentais dessas teologias. Assim, pode-se mais facilmente entender o pensamento do autor analisado – Leonardo Boff – em relação à articulação entre a libertação e o diálogo inter-religioso.

Primeiramente, analisar-se-á o conceito, sua história e significação. Depois será o momento de verificar o que significa a dinâmica da *mudança de paradigma*. Parte-se então para analisar a utilização dessa categoria no campo teológico, tanto por autores da Teologia do Pluralismo Religioso e da Libertação quanto por Leonardo Boff. A partir da definição do conceito, do conhecimento da dinâmica de mudança, de sua utilização por teólogos e de sua aplicação à teologia em geral, pode-se trabalhar essa categoria em relação às duas teologias investigadas: TdL e TdPR.

A seguir, num segundo momento, far-se-á a discussão sobre o que caracteriza o processo de mudança teológica em Leonardo Boff – o *paradigma ecológico* –, apresentando breve introdução a esse paradigma, suas características fundamentais, suas dimensões e raízes espirituais.

Finalmente, serão apresentados os elementos fundamentais que contextualizam e fundamentam o novo *paradigma*, que se revela como uma das formas de articulação entre TdL e TdPR: a mudança cosmológica e, conseqüentemente, antropológica; as mudanças na concepção de Deus, compreendendo a cristologia, a pneumatológica e a trindade; e, finalmente no campo da eclesiologia. Concluindo este terceiro momento, apresentam-se questionamentos críticos, provocadores a essa nova postura teológica de Leonardo Boff.

É importante destacar que se dará preferência à análise dos primeiros textos e concepções que indicam a produção nesse novo *paradigma*. Os desenvolvimentos posteriores de sua teologia serão apresentados no terceiro capítulo. Também não será retomada toda a análise feita no primeiro capítulo, mas apenas dos pontos que Leonardo Boff descreve como

diálogo ecumênico no horizonte de um novo paradigma. A obra original é Hans KÜNG. *Theologie im Aufbruch*. München: R. Piper GmbH & Co. KG, 1987.

⁶⁰⁶ Thomas Kuhn, físico e historiador da ciência norte-americano, faleceu em 1996. Na década de 60 (1962) ele publicou, em Harvard, um estudo sobre a estrutura da revolução na ciência. Diante da receptividade, em 1970, Kuhn fez uma 2ª edição com outros aprofundamentos. Destaca-se o conceito “paradigma”. Sua obra clássica é Thomas S. KUHN. **A estrutura das revoluções científicas**. 5 ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.

significativos (descontinuidades) e que este trabalho considera mais relevantes para a reflexão sobre sua mudança. Evita-se, assim, a simples repetição do que já foi analisado e evidencia-se o que se destaca como mudança. Na nova configuração teológica, questões afirmadas como abertura, mas não articuladas na perspectiva do diálogo, ganham agora outra significação.

2.1 Paradigma: conceito, mudança e aplicação à Teologia

As palavras nascem num contexto e significam nele. Frequentemente, com o tempo, migram para campos teóricos diversos. É necessário conhecer a semântica original, sua significação e aplicação de origem, para que se possa defender seu trânsito, no caso, para a teologia, bem como a plausibilidade de sua utilização. Como ensina Libanio, no “centro da semântica, estão três preocupações: a significação como tal, a causa de suas mudanças e as formas concretas dessas mudanças”.⁶⁰⁷ A significação de um conceito é construída historicamente e conhecer essa dinâmica é importante para sua utilização.

O conceito de *paradigma*, como toda palavra, percorreu uma trajetória e nesse processo se transformou e ampliou seu significado. Para responder à questão “o que é *paradigma*”?, é necessário, primeiramente, dar espaço à outra pergunta: Qual é a sua história e qual o percurso deste conceito?

Conhecida a história e a trajetória do conceito, primeiramente, abre-se caminho para verificar os seus diversos significados. Pode-se, então, no segundo momento, discutir a dinâmica da *mudança de paradigma*, o que é a “mudança”, sua natureza e os critérios para identificá-la. A terceira parte deste tópico dedica-se a verificar a utilização e apropriação da categoria *paradigma* pelos teólogos, tanto da TdL quanto da TdPR – Hans Küng, Jacques Dupuis e João Batista Libanio –, e especialmente pelo autor investigado – Leonardo Boff – e também sua aplicação à teologia, especialmente à TdL e à TdPR.

O objetivo dessa reflexão é criar as condições para se analisar (tópico 2.2) e avaliar (2.3) a mudança de paradigma na teologia de Leonardo Boff.

⁶⁰⁷ Cf. João Batista LIBANIO. *Teologia da Libertação*, p. 137.

2.1.1 O conceito de paradigma

A palavra latina *paradigma* origina-se do homógrafo grego *parádeigma*. Esse termo é utilizado por autores clássicos, como Platão, no sentido de *modelo*, referindo-se às idéias ou normas de todas as coisas.⁶⁰⁸ Aristóteles o utiliza com o significado de *exemplo*.⁶⁰⁹ Wittgenstein o compreende no sentido de “molde” do pensamento ou estereótipo.⁶¹⁰

Na década de 60, introduziu-se este conceito no debate epistemológico, dando uma contribuição muito importante a discussão sobre a renovação da teoria da ciência. Esse debate tomou vulto justamente em torno da discussão sobre a revolução científica, que teve lugar, especialmente na Física, no início do século, estendendo-se, posteriormente, em razão das transformações geradas por essa reflexão⁶¹¹.

A utilização contemporânea da categoria *paradigma* surge com Thomas S. Kuhn, físico e historiador da ciência. Na discussão sobre o surgimento do novo na ciência, Kuhn reage às concepções positivistas, que defendiam a tese da verificação,⁶¹² e à visão de Karl Popper, defensor da teoria da falsificação.⁶¹³ Formula a idéia de que tais transformações

⁶⁰⁸ Segundo o Dicionário de Filosofia de Ferrater Mora (MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia**, 5 ed. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 2486-7), dentre outros significados, Platão utiliza a palavra paradigma no sentido de exemplo ou cópia: “especialmente como o modelo eterno e invariável do que as coisas sensíveis participam. Ser paradigmático é, então, ser exemplar e modelar, ser norma das chamadas ‘realidades’, as quais são tais em quanto que se aproximam de seu modelo”.

⁶⁰⁹ Cf. Luiz Bernardo Leite ARAÚJO. Considerações sobre o termo “paradigma”. In.: ANJOS, Márcio Fabri. (coord.). **Teologia e novos paradigmas**. São Paulo: Loyola, 1996, p. 15-6. Neste artigo, Luiz Bernardo diz que o conceito de paradigma “aparece na *Retórica*, de Aristóteles, enquanto ‘exemplo’ regularmente utilizado pelos oradores com fins persuasivos ou na dialética platônica enquanto ‘modelo’ eterno da coisa sensível, de acordo com a conhecida doutrina das idéias”, adquirindo, portanto, originariamente, a idéia de exemplo, modelo ou protótipo.

⁶¹⁰ “Os argumentos de casos paradigmáticos foram usados pela escola de Oxford de Filosofia da Linguagem, em meados do século, e pode-se sustentar que eles, ou parentes próximos deles, também se encontram no obra do último Wittgenstein.”, cf. OUTHWAITE, W., BOTTOMORE, T. **Dicionário do pensamento social do século XX**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996, p. 554.

⁶¹¹ Cf. L. B. ARAÚJO. Leite. Considerações sobre o termo “paradigma”, p. 24. Na introdução de seu texto, na p. 16, Luiz Bernardo afirma, sobre o conceito de paradigma, que “o retumbante sucesso da noção evocada deve ser creditado à chamada filosofia pós-empirista da ciência, inspirada primariamente na subversão efetuada por Einstein da física newtoniana, que trouxe à tona o problema central da revolução científica. Assim, o debate em torno da ciência – Qual o seu significado? Seria ela um novo mito? Haverá método na investigação científica? – tornou-se o palco privilegiado para a eclosão de um conceito afortunado”.

⁶¹² Para Hans Küng, esta “era, nas décadas de 1920-30, a tese do positivismo lógico da escola de Viena ao redor de Moritz Schlick e Rudolf Carnap”. Cf.. Hans KÜNG. **Teologia a caminho**, p. 157. Cf. tb. Rudolf CARNAP. **Pseudoproblemas na Filosofia**. Lisboa: Cotovia, 2002; Alberto PASQUINELLI, Alberto. **Carnap e o Positivismo lógico**. Lisboa: Edições 70, 1983; Pablo R. MARICONDA (Org.). **Coletânea de textos: Moritz Schlick, Rudolf Carnap**. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores).

⁶¹³ Segundo Küng, em 1935, Popper “analisou, em seu livro *Logik der Forschung* [Lógica da Pesquisa], que a ciência descobre idéias novas através do processo de *falsificação*, isto é, questionando antigas afirmações tidas como certezas: “não é pela verificação, mas por ‘falsificação’, ou seja, por refutação que se chega a novas hipóteses e teorias científicas. [...] uma hipótese ou teoria pode ser considerada verdadeira, ou melhor, ‘comprovada’ quando resistiu a todas as provas de falsação a que foi submetida. A ciência se mostra, pois, como um processo contínuo de ‘prova e erro’ que não leva à posse segura da verdade, e sim a uma aproximação

nascem através da *mudança de paradigma*. Por *paradigma*, ele inicialmente compreende “as realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência”.⁶¹⁴

Outro autor – Stephen Toulmin, historiador e adepto de uma concepção histórico-hermenêutica da ciência – também estudado e citado por Hans Küng busca refazer a história do conceito de *paradigma*. Encontra sua presença já no século XVIII, tendo sido introduzido por Georg Christoph Lichtenberg “como palavra-chave para compreender como modelos ou esquemas filosóficos servem de ‘molde’ ou ‘seguro’ para conduzir nosso pensamento por caminhos preestabelecidos e às vezes inadequados”.⁶¹⁵ Vindo, portanto, da Inglaterra, através de discípulos de Wittgenstein, a concepção de *paradigma* chega aos Estados Unidos no início da década de 50.

O conceito de *paradigma*, em sua trajetória, não se distancia totalmente daqueles significados primeiros utilizados por Platão e Aristóteles. Mas ele foi sofrendo uma ampliação. Assim, de modelo e exemplo, *paradigma* surge com o sentido de que as descobertas científicas acontecem dentro de um contexto mais amplo, uma visão de mundo, que questiona, coloca em xeque o padrão até então aceito. Kuhn afirma que, quando isto ocorre, são colocados em crise os pressupostos, as expectativas consideradas normais, aceitas: “A descoberta começa com a consciência da anomalia, isto é, com o reconhecimento de que, de alguma maneira, a natureza violou expectativas paradigmáticas que governam a ciência normal [...]. Este trabalho somente se encerra quando a teoria do paradigma for ajustada [...] até que o cientista tenha aprendido a ver a natureza de um modo diferente.”⁶¹⁶

Atualmente, a discussão sobre *paradigma* aponta para a idéia de modelo, visão de mundo, valores ou sistema conceptual que vai se impondo, progressivamente, aos indivíduos e grupos, ou mais precisamente à comunidade de pesquisadores.⁶¹⁷ Significa muito mais que uma teoria. Os *paradigmas* são “incomensuráveis, razão pela qual não se pode falar em ‘ciência’ no singular e sim em ‘e

destes tipos, em especial de uma “ciência extraordinária”, que produz a transformação de um tipo de ciência em outro e sua própria revolução.

Thomas Kuhn destaca dois sentidos para o conceito *paradigma*: um sociológico e outro filosófico. No sentido sociológico, *paradigma* significa “toda uma constelação de crenças, valores, técnicas, etc..., partilhadas pelos membros de uma comunidade determinada”.⁶¹⁹ Nota-se aqui a importância da idéia de “comunidade de pesquisadores” que partilham tal constelação de idéias. Por isso, este autor considera que um “paradigma governa, em primeiro lugar, não um objeto de estudo, mas um grupo de praticantes da ciência”.⁶²⁰

O sentido filosófico de *paradigma* é considerado mais profundo por Kuhn. Mesmo sendo redundante, pode-se afirmar que é “filosoficamente mais profundo”. Foi aquele que Kuhn mais defendeu em face das controvérsias que o acusavam de transformar a ciência num processo subjetivo e irracional. Ele assim o define: “denota um tipo de elemento dessa constelação: as soluções concretas de quebra-cabeças que, empregadas como modelos ou exemplos, podem substituir regras explícitas como base para a solução dos restantes quebra-cabeças da ciência normal.”⁶²¹

Nota-se que *paradigma* aparece aqui como novas soluções que vêm responder aos problemas ou lacunas deixadas pela concepção dada até aquele momento, nascidos de problemas concretos, oferecendo novas regras para a ciência.

Uma distinção importante é feita por Kuhn no desenvolvimento de seu conceito de *paradigma*: há dois tipos de ciência: a ciência normal e a extraordinária. Para ele, a ciência normal “significa a pesquisa firmemente baseada em uma ou mais realizações científicas passadas [...] reconhecidas durante algum tempo por alguma comunidade científica”.⁶²² Por outro lado, a ciência extraordinária aparece quando surgem diversos indícios como “a proliferação de articulações concorrentes, a disposição de tentar qualquer coisa, a expressão de descontentamento explícito [...] [revelando] sintomas de uma transição da pesquisa normal para a extraordinária”.⁶²³ Tais manifestações indicam o surgimento de uma anomalia que “parece ser algo mais que um novo quebra-cabeças da ciência normal [...] [sendo] sinal de que

⁶¹⁹ Cf. Thomas S. KUHN. **A estrutura das revoluções científicas**, p. 218.

⁶²⁰ *Ibidem*, p. 224.

⁶²¹ *Idem*.

⁶²² *Ibidem*, p. 29.

⁶²³ *Ibidem*, p. 123.

se iniciou a transição para a crise e para a ciência extraordinária”.⁶²⁴ Aí começa a dinâmica de mudança. Como ela acontece?

2.1.2 A dinâmica da mudança de paradigma

A *mudança de paradigma* começa com a consciência de que algo contraria a expectativa normal: surge uma anomalia, uma novidade que não estava prevista inicialmente e que questiona o esquema tradicional, corriqueiro, a normalidade. Daí nasce a necessidade de se encontrar um novo *paradigma*, o que significa o início de um processo de revolução, de mudança na ciência.⁶²⁵

Um dos primeiros teólogos a utilizar essa categoria – Hans Küng – referindo-se também a esse processo de mudanças, questiona duas teorias que se tornaram significativas no campo da epistemologia e que procuram discutir os critérios de cientificidade: a teoria da verificabilidade (Carnap e a Escola de Viena) e a teoria da refutabilidade ou falsibilidade (Popper). Küng afirma que essas concepções se caracterizam por uma enorme generalização que simplifica demais a compreensão do real processo de mudança na ciência. Na perspectiva de Thomas Kuhn, Hans Küng diz que as novas teorias que indicam efetiva mudança nascem mediante “*substituição – muito complexa e muitas vezes demorada – de um modelo de interpretação ou “paradigma”, válido, até então, por outro novo [...] uma “mudança de paradigma” [...] mas que, em todo caso, se produz mais de uma forma revolucionária do que evolutiva*”.⁶²⁶

Deve-se, contudo, esclarecer que a concepção de Kuhn sobre tais mudanças não quer significar que se tenha de descartar determinado *paradigma* por causa de anomalias: pode haver um reordenamento dos conceitos e de teorias, mantendo-se o *paradigma*.⁶²⁷ Porém,

⁶²⁴ Cf. Thomas S. KUHN. **A estrutura das revoluções científicas**, p. 113-4.

⁶²⁵ Segundo o filósofo Luiz Bernardo L. Araújo, Kuhn formula suas concepções de ciência normal e ciência extraordinária, em divergência ao princípio da falsificabilidade: “o critério popperiano inexistente na realidade da prática científica, porquanto seus protagonistas têm por objetivo a preservação de suas teorias, e não a busca de novos fatos que possam contestá-las. Destarte, Kuhn propõe uma distinção entre ‘ciência normal’ e ‘ciência extraordinária’: a primeira consiste na resolução de problemas a partir de um quadro conceitual amplamente aceito por dada comunidade científica; a segunda [*a ciência extraordinária*] se caracteriza pela conflitividade com as tradições normais da pesquisa, as quais entram em crise com o surgimento das anomalias que perturbam o caráter exemplar da solução (até então promissora) de enigmas. Neste sentido, o ‘paradigma’ representa a generalização de resultados suficientemente abertos e coerentes na resolução de *puzzles*, e por isso ele é tanto mais eficaz quanto mais concretiza a promessa de sucesso na superação dos problemas e na apresentação de fatos que justificam suas predições”. Cf. Luiz Bernardo L. ARAÚJO. Considerações sobre o termo “paradigma”, p. 19.

⁶²⁶ Cf. Hans KÜNG. **Teologia a caminho**, p. 159.

⁶²⁷ Kuhn afirma que “os conceitos e as teorias se reajustam, porém o paradigma se mantém”, Cf. José Ferrater MORA. **Dicionário de Filosofia**, 5 ed. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 2487.

quando tais questionamentos se tornam excessivos, a plausibilidade do próprio *paradigma* é questionada. Acontece, então, uma *mudança de paradigma*, que decorre dos problemas não resolvidos pelo antigo *paradigma*.⁶²⁸

Há ainda uma distinção mais sutil, para evitar mal-entendidos, sobre o conceito de *paradigma*. Em seu sentido mais global, *paradigma* quer significar uma “matriz disciplinar”. Kuhn prefere esse termo à teoria, por referir-se “a uma posse comum aos participantes de uma disciplina particular”⁶²⁹ (explicando a expressão disciplinar) e ainda “porque [a categoria matriz disciplinar] é composta de elementos ordenados de várias espécies, cada uma exigindo uma determinação mais pormenorizada”⁶³⁰ (explicando a expressão matriz). A palavra *teoria* reduziria esse sentido, pois indicaria a idéia de uma “estrutura bem mais limitada em natureza e alcance do que a exigida aqui”.⁶³¹

Kuhn distinguirá quatro tipos de matrizes: generalizações simbólicas; paradigmas metafísicos (compromissos coletivos compreendidos como crenças); valores e exemplares (compromissos comuns de um grupo, nascidos de exemplos ou exemplares que constroem a estrutura da ciência enquanto processo coletivo, comunitário). Dentre eles, Kuhn afirma que foi este último sentido (exemplares) que o levou “à escolha dessa palavra” *paradigma*.⁶³² Para os fins desta pesquisa, não serão levadas em conta todas estas distinções.

Deve-se observar ainda que, quando ocorre uma *mudança de paradigma*, isto não significa que haja uma absoluta ruptura. A posição de Stephen Toulmin parece acertada e equilibrada. Oferece uma interpretação mais aberta sobre a visão de Kuhn. Fala de uma certa continuidade, pois, com “instrumentos familiares, olham para os mesmos pontos já examinados anteriormente”,⁶³³ obviamente vendo coisas novas. Toulmin diz que é “preciso levar em consideração que as mudanças de paradigmas nunca são tão completas como a definição dos mesmos parece indicar. Paradigmas concorrentes nunca terminam em concepções do mundo totalmente irreconciliáveis entre si. E descontinuidades teóricas na ciência encobrem continuidades básicas e metodológicas mais profundas”.⁶³⁴

⁶²⁸ Em MORA, p. 2.486-7, no verbete *paradigma*, citando Kuhn, afirma-se que “começa-se a por em dúvida a própria validade do paradigma adotado [...] Tem então lugar uma revolução científica, que termina por consistir em uma mudança de paradigma. No trânsito de um paradigma a outro a ciência oferece um aspecto ‘anormal’; em vez de perplexidade, surgem problemas, que terminam por romper o paradigma até então estabelecido e contribuem para o estabelecimento de um novo paradigma”.

⁶²⁹ Cf. Thomas S. KUHN. *A estrutura das revoluções científicas*, p. 226.

⁶³⁰ *Ibidem*, p. 226.

⁶³¹ *Ibidem*, p. 226.

⁶³² *Ibidem*, p. 232.

⁶³³ *Ibidem*, p. 145.

⁶³⁴ Cf. Stephen TOULMIN. *Kritik der Kollektiven Vernunft*, p. 130. Cf. tb. Hans KÜNG. *Teologia a caminho*, p. 183.

Esse aspecto é significativo já foi freqüentemente apontado no capítulo 1 e adiante será destacado quanto à análise da mudança ocorrida na teologia de Leonardo Boff.

2.1.3 Utilização e aplicação da categoria paradigma na teologia

A perspectiva de utilização do conceito de *paradigma* e de seu processo de mudança aparece na teologia no debate ocorrido em 1983, em Tubinga (Alemanha), num Congresso Teológico Ecumênico Internacional: “*Um novo paradigma em Teologia*”, coordenado por Hans Küng e no qual Leonardo Boff também participou.

Neste Congresso de Tubinga, do qual se originou boa parte da obra traduzida de Hans Küng (“**Teologia a Caminho**: fundamentação para o diálogo ecumênico”),⁶³⁵ a questão da utilização do conceito de *paradigma* foi muito debatida, enquanto conceito interpretativo e explicativo para a compreensão da mudança na teologia. Gerou, inclusive, controvérsia sobre sua significação e utilização no campo teológico. Küng diz que Claude Geffré, importante teólogo francês que também se destaca no campo da Teologia do Pluralismo Religioso, por exemplo, apresentou outra expressão como conceito: “horizonte estrutural”. Mas houve grande consenso sobre o conceito de *paradigma*, citando-se como “grande vantagem” a capacidade de unir à “sua amplitude e elasticidade uma notável precisão e concretude”.⁶³⁶ Porém, questionaram-se sua ampliação e utilização para representar “modelos”, ou qualquer teoria, em razão de se desgastar a palavra: “Não é qualquer teoria, método, hermenêutica ou teologia que podem ser considerados paradigma!”⁶³⁷ Já aparece, então, um problema conceitual que será analisado a seguir, na apropriação da categoria por Dupuis: a distinção entre “*paradigma*” e “*modelo*”.

2.1.3.1 Apropriação do conceito por teólogos do Pluralismo Religioso e da Libertação: Hans Küng, Jacques Dupuis e João Batista Libanio

Em razão da área de conhecimento pesquisada – o campo teológico –, concorda-se com a concepção de Hans Küng, que não entra na disputa, entre Kuhn e Popper, sobre a discussão entre “paradigma” e “revolução”, preferindo-se tomar o conceito no seu sentido mais aberto, a partir de sua concordância com a categoria de Kuhn.

⁶³⁵ Não custa lembrar que a obra original é Hans KÜNG. *Theologie im Aufbruch*. München: R. Piper GmbH & Co. KG, 1987 (Hans KÜNG. **Teologia a caminho**. São Paulo: Paulinas, 1999).

⁶³⁶ Cf. Hans KÜNG. **Teologia a caminho**, p. 202.

⁶³⁷ *Ibidem*, p. 202.

Para Hans Küng, *paradigma* é concebido como “modelos de interpretação, modelos de explicação ou modelos de compreensão. Trata-se, portanto, de paradigma em sentido amplo, tal como Kuhn o define na resposta à discussão [...] [com a Escola de Viena e Popper]: toda uma constelação de convicções, valores, técnicas etc., compartilhados pelos membros de determinada comunidade”.⁶³⁸

Verifica-se que Küng tem o conceito de Kuhn como referência. Apesar das convergências de diversos teólogos sobre esse conceito de *paradigma*, como se verá adiante, inclusive com a posição de Küng de tomar o conceito no seu sentido mais amplo, não se pode deixar de chamar a atenção para a introdução de um outro conceito associado a *paradigma*, que merece discussão: “modelo”. Em razão da precisão conceitual, é necessário fazer a distinção entre essas categorias.

Em sua utilização da categoria *paradigma*, Jacques Dupuis, um dos mais importantes teólogos da TdPR, falecido no final de 2004, discute a necessidade de não se confundir *modelo* e *paradigma*, especialmente em sua utilização na Teologia do Pluralismo Religioso. *Modelo* tem um significado que aponta para descrição, sem descer mais profundamente nas definições. Ao contrário, *paradigma* é compreendido como um conceito que define e distingue, não sendo possível conciliação com seu antecessor, pois, por isso mesmo, este novo *paradigma* surgiu. Se de um lado é possível integrar os vários modelos, os *paradigmas* se excluem, são “chaves de interpretação abrangentes da realidade que, opondo-se umas às outras, se excluem mutuamente”.⁶³⁹

Sobre a utilização desta categoria no campo da Teologia da Libertação, pode-se apresentar o exemplo do teólogo brasileiro João Batista Libanio. Ele também faz uso de um sentido amplo do conceito fundamentando-se em Kuhn e Küng: “uma constelação de regras, de esquemas, de estilos de formular um pensamento [...], de uma constelação geral, um padrão básico, um esquema fundamental, um modelo global, ou ainda um conjunto de convicções, concepções, valores, procedimentos e técnicas que são levados em conta pelos membros de determinada comunidade.”⁶⁴⁰

⁶³⁸ Cf. Hans KÜNG. **Teologia a caminho**, p. 159.

⁶³⁹ Cf. Jacques DUPUIS. **Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso**, p. 253. Dupuis, falando dos modelos, diz anteriormente que eles “têm caráter descritivo; chamam a atenção para os aspectos de uma realidade determinada, sem pretender defini-la de maneira adequada ou diferenciada [...] os vários modelos não

Verifica-se, portanto, que a utilização de Libanio guarda suas raízes em Thomas Kuhn e na apropriação desse conceito realizada por Hans Küng.

2.1.3.2 A utilização da categoria paradigma por Leonardo Boff

A *mudança de paradigma*, como geralmente acontece num campo de pesquisa, foi gradual na teologia de Leonardo Boff. A própria utilização da categoria também vai se dar de forma processual. Começa num título de livro e depois emerge como consciência de uma mudança. Na perspectiva de Kuhn, surge com as “anomalias” da “teologia normal” até a plena consciência de que os novos problemas exigem *novo paradigma*.

Leonardo Boff, nas obras que iniciam seu novo período de produção teológica (1990/93), bebe na mesma fonte original já apresentada sobre o conceito de *paradigma*, tem como referência o autor que tornou esse conceito conhecido e utilizado: Thomas Kuhn. Tem também uma formulação muito semelhante e ampla como as de Küng e Libanio.

Mas a expressão *paradigma* só surge, pela primeira vez, no livro “**Ecologia, mundialização, espiritualidade; a emergência de um novo paradigma**” (concluído em outubro de 1992, mas lançado em 1993).⁶⁴¹ A primeira parte do livro é a reprodução de texto oferecido por Boff, em São Paulo, para os “Cursos de Verão”, publicado como um capítulo do livro organizado por José Oscar Beozzo.⁶⁴² Nota-se, no entanto, que naquele capítulo do “Curso de Verão” ainda não aparece a expressão *novo paradigma*.

A palavra *paradigma* aparece como subtítulo, mas o conceito e sua significação não são discutidos. O tema só é debatido em 1995, com os livros “*Dignitas Terrae*” e “**Princípio-Terra**”,⁶⁴³ quando Leonardo se apropria, efetivamente, do conceito de Kuhn, em seus dois sentidos:

O primeiro, mais amplo, tem a ver com “toda uma constelação de opiniões, valores e métodos, etc., participados pelos membros de uma determinada sociedade”, fundando um sistema disciplinado mediante o qual esta sociedade se orienta a si mesma e organiza o conjunto de suas relações. O segundo, mais estrito, se deriva do primeiro e significa “os exemplos de referência, as soluções concretas de problemas, tidas e havidas como exemplares e que substituem as regras explícitas na solução dos demais problemas da ciência normal.”⁶⁴⁴

⁶⁴¹ Cf. Leonardo BOFF. **Ecologia, mundialização, espiritualidade**, 1993.

⁶⁴² Cf. Leonardo BOFF. *Ecologia: política, teologia e mística*. In: José Oscar BEOZZO (org.). **Curso de verão VI**. São Paulo: CESEP/Paulinas, 1992, p.83-120.

⁶⁴³ Cf. Leonardo BOFF. *Dignitas Terrae*, *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*. São Paulo: Ática, 1995; Leonardo BOFF. **Princípio-Terra**, a volta à nossa pátria comum. São Paulo: Ática, 1995.

⁶⁴⁴ Cf. Leonardo BOFF. *Dignitas Terrae*, p. 27. Cf. tb. Leonardo BOFF. **Princípio-Terra**, p. 30.

Sua conclusão sobre essas duas vertentes do conceito, interpretando a categoria de forma ampla, é a seguinte: “é útil assumirmos o primeiro sentido: paradigma como uma maneira organizada, sistemática e corrente de nos relacionarmos com nós mesmos e com tudo o resto à nossa volta.”⁶⁴⁵ Assim, *paradigma*, para Boff, refere-se a “modelos e padrões de apreciação, de explicação e de ação sobre a realidade circundante”.⁶⁴⁶ Observa-se, então, uma utilização do conceito numa perspectiva ampla, indicando mais um teólogo que lhe dá um tratamento semelhante.

Como foi observado, a utilização do termo *paradigma* por Boff (1986) é semelhante à utilizada por outros autores, como por exemplo, Boff (1986) e Boff (1986). Como foi observado, a utilização do termo *paradigma* por Boff (1986) é semelhante à utilizada por outros autores, como por exemplo, Boff (1986) e Boff (1986).

Outro esclarecimento diz respeito à necessidade de se considerar o paradigma teológico num contexto maior, ou seja: “do paradigma eclesial e na perspectiva da mudança paradigmática da sociedade em geral [...]”⁶⁴⁸ Isto quer dizer que não é possível pensar um paradigma teológico sem analisar sua interdependência e sua localização histórica. Esta observação, como a anterior, é muito importante neste trabalho. O *paradigma ecológico* aponta para uma perspectiva globalizante, inclusiva de tudo e de todos, questionando os *paradigmas* regionalizados e redutores. É interessante notar a citação que Hans Küng faz sobre a posição de Leonardo Boff, objeto desta pesquisa, neste esclarecimento: “as histórias da teologia, da Igreja e do mundo devem ser analisadas em mútua interdependência e, como se destacou insistentemente (particularmente por parte de Boff, Dussel e Metz), não sob uma ótica eurocêntrica.”⁶⁴⁹

O *terceiro* esclarecimento, que é acrescentado ao anterior, inclusive quanto à referência a Leonardo Boff,⁶⁵⁰ diz respeito à mudança dos sujeitos e lugares teológicos. No caso da teologia, tais sujeitos não são apenas os teólogos, mas também os fiéis e atores sociais. Este aspecto será destacado quando se analisar a mudança de paradigma em Boff.

Outro ponto observado, o *quarto*, fala da importância e da necessidade de haver um “diálogo entre as ciências e a teologia [e que este] deve desenvolver-se em pé de igualdade (Toulmin)”,⁶⁵¹ questão mais do que necessária hoje, em particular no pensamento de Leonardo Boff.

Finalmente, Küng esclarece (o *quinto*) e destaca a discussão entre racionalidade e irracionalidade, tema polêmico quando se parte de visão estreita sobre a teologia, por parte de certa concepção de ciência (positivismo). Exemplo típico, no âmbito das ciências da religião, verifica-se na posição de Frank Usarski (PUC-SP), ao discutir o papel da teologia nesse campo de investigação, numa concepção empirista e positivista.⁶⁵² Entram aqui também

⁶⁴⁸ Cf. Hans KÜNG. **Teologia a caminho**, p. 203-4.

⁶⁴⁹ Ibidem, p. 204.

⁶⁵⁰ “Os sujeitos da teologia e os lugares teológicos também podem mudar (Baum, Boff, Greimacher, Jossua, Metz) [...]”, Cf. Hans KÜNG. **Teologia a caminho**, p. 204.

⁶⁵¹ Ibidem, p. 204.

⁶⁵² Cf. Frank USARSKI. **Os constituintes da Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2006. Cf. tb. a resenha do livro em Roberlei PANASIEWICZ. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 4, n. 8, p. 165-8, dez. 2006. Outro exemplo significativo desse fenômeno é a reação à entrevista publicada na Folha de São Paulo, em 27 de janeiro de 2007, concedida por Luiz Felipe Pondé, em que discute a “dúvida conservadora”. O filósofo Antonio Cícero fala de uma “ofensiva reacionária no país” e, numa perspectiva “positivista”, diz que “a vigência da fé [...] não passa de uma certeza inteiramente destituída de fundamento.” Cf. Antonio CÍCERO. ‘Há uma ofensiva reacionária no país’. **Folha de São Paulo**, São Paulo, Ilustrada, E, p. E16, Sábado 03 mar. 2007. Sobre Ponde, cf. Rafael CARIELLO. Chega de modernidade. **Folha de São Paulo**, São Paulo, Ilustrada, E, Sábado 27 jan.

questões da relação linguagem x realidade, ciência x história. A teologia é uma ciência com linguagem, métodos, história e regras próprias. Küng, por isso, dedicará espaço para refletir sobre as diferenças entre teologia e ciência⁶⁵³, dentre as quais podem-se destacar:

- a) *A dinâmica histórica da teologia*, desde o testemunho inicial dos que receberam a revelação, no convívio com Jesus, até sua transmissão e interpretação ao longo da história.⁶⁵⁴ A historicidade faz parte constitutiva de sua essência, tornando a teologia cristã distinta de teologias míticas e da teologia natural. Neste sentido, a teologia não é incondicional como as ciências;
- b) *a natureza da teologia e a especificidade da teologia cristã* como a fé que busca entendimento a partir da realidade de Jesus Cristo.⁶⁵⁵ Portanto, a teologia cristã se fundamenta num sujeito histórico, crido como “Cristo de Deus”, sendo este seu critério absoluto, em todos os tempos;
- c) a teologia cristã não se vincula apenas ao passado (tradição), ao presente ou futuro, como as ciências. Sua *vinculação à origem* leva em conta a *história*, mas especialmente tem o testemunho original como “instância definitiva”.⁶⁵⁶

Feitos os esclarecimentos e depois de apresentadas essas diferenças entre teologia e ciência, é importante ainda refletir sobre como construir um esquema paradigmático na teologia. Existem várias maneiras. Mas não é intenção, nem objetivo, abordar e analisar aqui os diversos *paradigmas* na história da teologia, justificando-os ou aprofundando-os. Porém, podem-se apresentar alguns deles como exemplificação.

Descrevendo os paradigmas que mais marcaram a longa trajetória da história do Cristianismo, Hans Küng aponta um desses tipos. Para este autor, são descritos os seguintes paradigmas:

- 1º) *O paradigma cristão primitivo-apocalíptico* (século I, judeu-cristianismo);
- 2º) *o paradigma helenístico da Igreja antiga* (séculos I-II, catolicismo primitivo e patrística grega e latina, estendendo-se por quase mil anos);

2007. Disponível no endereço: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq2701200707.htm>>. Acesso em 27 mar. 2007.

⁶⁵³ Cf. Hans KÜNG. **Teologia a caminho**, p. 184-90. Para a discussão sobre teologia e ciência, confira o resultado do congresso da Soter (Belo Horizonte, 1996), publicado em ANJOS, Márcio Fabri (Org.). **Teologia aberta para o futuro**. São Paulo: Soter/Loyola, 1997, especialmente os artigos de Carlos Palácio (Novos paradigmas ou o fim de uma era teológica?) e Antônio Moser (Mudança de paradigma e crises na teologia).

⁶⁵⁴ Ibidem, p. 184: “A teologia é menos incondicional que as outras ciências. Seu ponto de partida e seu objeto característicos são a mensagem cristã, testemunhada originalmente pela Escritura, transmitida pela comunidade eclesial ao longo dos séculos e anunciada até hoje”.

⁶⁵⁵ Ibidem, p. 185: “a teologia cristã é decididamente uma justificação racional da verdade da fé *cristã*, uma fé cujo objeto é a realidade Jesus Cristo e, portanto, a realidade de Deus e também a do homem. [...] *O primitivo testemunho de fé nesse Cristo Jesus forma a base da teologia cristã*”.

⁶⁵⁶ Ibidem, p. 185-6: “num sentido muito especial: ela considera o que aconteceu antigamente na história de Israel e na história de Jesus Cristo e, portanto, o testemunho original [...] não só como a origem histórica da fé cristã, mas também como sua instância definitiva”.

- 3º) o *paradigma romano-católico-medieval* (século XI até XV, Reforma gregoriana, Escolástica e canonística);
- 4º) o *paradigma reformista-protestante*, o *paradigma contra-reformista católico-romano* e o *paradigma ortodoxo-protestante* (século XVI, Reforma, Concílio de Trento);
- 5º) o *paradigma moderno-iluminista* (século XVII, XVIII e XIX; nova filosofia, ciência e teoria do Estado, Iluminismo, Revolução Francesa e americana, Historicismo);
- 6º) o *paradigma ecumênico-contemporâneo* (teologia dialética, existencial, hermenêutica, política, da libertação e, ainda, feminista, negra e do terceiro mundo).⁶⁵⁷

Para esta tipologia tomaram-se como referência critérios teológico-históricos, mas outros tipos seriam possíveis, como veremos adiante, através de matriz filosófica.

Hans Küng, ampliando a perspectiva de compreensão do conceito de *paradigma*, faz ainda a importante distinção, em razão de sua “extensão”: *macroparadigmas*, *mesoparadigmas* e *microparadigmas*.⁶⁵⁸

O primeiro tipo pode ser compreendido como sendo os “grandes paradigmas de época”, que incluem “também a economia, o direito e a política, a ciência, a arte e a cultura, toda a sociedade”,⁶⁵⁹ são portanto “macro”. Incluem diversos *mesoparadigmas*, ou seja, paradigmas medianos, setorializados, que, por sua vez, incluem paradigmas menores, *microparadigmas*.⁶⁶⁰

Na tipologia paradigmática utilizada acima na história do cristianismo, nota-se que dentro de cada um dos paradigmas descritos existiam posições muito divergentes. Para Küng, isto significa que existem *mesoparadigmas* e *microparadigmas*.

Pode-se citar o *paradigma* romano-católico medieval: aqui se encontram, dentro de um mesmo paradigma, posições como as de “Anselmo e Abelardo, Tomás e Boaventura,

⁶⁵⁷ Cf. Hans KÜNG. **Teologia a caminho**, p. 155.

⁶⁵⁸ Ibidem, p. 162-3. Küng faz uma analogia entre os “modelos” da física e os tipos de paradigma: “Assim existem na física macromodelos, para soluções científicas gerais (modelos copernicano, newtoniano e einsteiniano); mesomodelos, para a solução de problemas intermediários (teoria ondulatória da luz, teoria dinâmica do calor, teoria eletromagnética de Maxwell), micromodelos, para soluções científicas concretas (descoberta dos raios X).”, p. 162. Cf. tb. Hans KÜNG. **Projeto de Ética Mundial: uma moral ecumênica em visa da sobrevivência humana**. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 192.

⁶⁵⁹ Ibidem, p. 243.

⁶⁶⁰ Os paradigmas podem ter uma extensão maior (macroparadigmas) ou menor (meso e microparadigmas). A religião não é um paradigma, mas está dentro de paradigmas em diversas extensões. Küng faz uma distinção entre paradigma e religião, para explicitar o processo de mudança. Quando, por exemplo, um católico se torna protestante, ocorre uma mudança de paradigma, e não de religião. Mas, quando um católico se torna Budista, acontece uma mudança de paradigma e também de religião. Nem sempre a mudança do macroparadigma desencadeia imediatamente uma mudança na religião. Além disso, estabelecer um critério temporal de mudança a partir de um fato ou acontecimento é um grande problema que não gera consenso entre historiadores. O critério mais adequado, na aplicação de *paradigma* na teologia, é buscá-lo “na história da religião, das Igrejas e da teologia”, p. 247. Cf. tb. Hans KÜNG. **Teologia a caminho**, p. 241-7.

Scoto e Ockham, inspirados em Agostinho [...] [chegando] a resultados parcialmente diferentes e, às vezes, inconciliáveis [...].”⁶⁶¹ Mas todos eles podem ser considerados como pertencentes ao grande *macroparadigma* romano-católico medieval. Usando outra linguagem, com maior precisão, segundo a distinção de Dupuis, poder-se-ia dizer que existem vários *modelos* dentro de um mesmo *paradigma*.

Deve-se observar que, apesar das diversidades entre os *paradigmas* apresentados, não há ruptura total, podendo ocorrer a “co-existência” de vários deles ao mesmo tempo. Essa é uma característica especial sobre a aplicação da categoria *paradigma* à teologia.

Um outro exemplo para que se compreenda melhor essa distinção sobre a extensão dos *paradigmas* de Küng, na aplicação à *mudança de paradigma* na história do cristianismo.⁶⁶² No paradigma helenístico da igreja antiga (*macroparadigma*), que caracteriza o período iniciado no século I-II do cristianismo, encontram-se, na discussão cristológica, paradigmas diversos, como a patrística grega e a latina (*mesoparadigmas*). Dentro destes mesoparadigmas, encontramos *microparadigmas*, como o nestorianismo, o monofisismo etc. Segundo este exemplo, a *mudança de paradigma*, nesta tipologia, aconteceria de forma diferenciada, segundo a extensão de tal processo. Atinge toda a teologia, quando representar a mudança de um *macroparadigma* (a mudança do paradigma primitivo-apocalíptico para o helenístico) ou a mudança aconteceria dentro de um mesmo paradigma (a discussão da patrística grega e latina dentro do paradigma helenístico, *mesoparadigma*), ou ainda, em escala menor, nas posições nestorianas ou monofisistas (*microparadigma*).⁶⁶³

Sobre a utilização da categoria *paradigma* na teologia pode-se ainda apresentar outra referência. Diferentemente de Hans Küng, João Batista Libanio busca na filosofia as categorias que definiriam os *paradigmas* da teologia: “captar [...] que categorias filosóficas centrais regeram a sinfonia teológica.”⁶⁶⁴ Sua construção pretende-se didática e “intenta organizar as matrizes de modo claro e progressivo, como eixos de ‘teologias ideais’ no sentido do ‘tipo ideal’, de M. Weber.”⁶⁶⁵ Libanio apresenta oito tipos:

⁶⁶¹ Cf., Hans KÜNG. **Teologia a caminho**, p. 151.

⁶⁶² Uma outra abordagem desta temática em Hans Küng encontra-se em Hans KÜNG. **Cristianismo, essência e história**. Madrid: Trotta, 1997. 952 p.

⁶⁶³ Cf. Hans KÜNG. **Teologia a caminho**, p. 152.

⁶⁶⁴ Cf. J. B. LIBANIO; Afonso MURAD. **Introdução à teologia: perfil, enfoques e tarefas**. São Paulo: Loyola, 1996, p. 286.

⁶⁶⁵ Cf. J. B. LIBANIO; Afonso MURAD. **Introdução à teologia**, p. 287-8. Libanio busca o conceito de “tipo ideal” em Max Weber. Traduzindo a definição de “tipo ideal” apresentada por Demarchi (cf. F. DEMARCHI; A. ELLENA. **Dicionário de sociologia**, Milão, Paoline, 1976, p. 1340), Libanio faz a seguinte citação do verbete “Tipologia”: “É aquele que se constrói livremente pela capacidade idealizadora do pesquisador. Não é uma hipótese, mas pretende indicar a direção para a elaboração de hipótese. É obtido mediante a acentuação unilateral de um ou de alguns pontos de vista, e mediante a conexão de uma quantidade de fenômenos

- 1º) *O sagrado* (teologia no horizonte da dinâmica sagrado x profano);
- 2º) *gnose sapiencial* (a teologia bíblica, a patrística e a escolástica antiga);
- 3º) *ser-Essência* (teologia marcada pela dualidade da metafísica aristotélica);
- 4º) *subjetividade, Intersubjetividade, Existência* (teologia no contexto moderno-existencialista);
- 5º) *história, Práxis* (teologia contemporânea, devedora da influência hegeliana, marcada por estes dois conceitos modernos);
- 6º) *a matriz da linguagem* (teologia a partir da reflexão da filosofia da linguagem e da ação comunicativa);
- 7º) *a Narração* (teologia de pequenas narrativas, construída a partir da religiosidade popular);
- 8º) *a Holística* (fruto da pós-modernidade, coexistem modelos fragmentários ao lado da tentativa de nova síntese).

Percebe-se aqui também a coexistência de vários destes paradigmas, mesmo tendo sido superados por outras concepções. Sem dúvida, esta é uma importante diferença na aplicação do conceito de *paradigma* no campo teológico, em relação às ciências naturais.

Os dois exemplos citados (Küng e Libanio), portanto, mostram que a categoria *paradigma*, formulada no âmbito da ciência, seja em perspectiva filosófica ou histórica, encontra plena utilização *teológica*, tornando possível compreender e categorizar os diversos tipos de teologia segundo sua “matriz disciplinar” ou “constelação de crenças, valores, técnicas [...]”, conforme foi apresentado, seguindo o pensamento de Thomas S. Kuhn.

Deve-se destacar que, apesar dessas tipologias exemplificarem a aplicação do conceito *paradigma* na *teologia*, isto não significa que haja ausência, como se argumentou, de continuidade e nem de simultaneidade entre eles. Na perspectiva teológica e religiosa, os *paradigmas* sobrevivem, mesmo distantes de seus contextos de origem e convivendo ao lado de outros *paradigmas*. É possível encontrar ainda teólogos e comunidades de fiéis que vivem atualmente numa linha romano-católica medieval, oitocentista etc. Também se deve afirmar que um *paradigma* não representa a negação absoluta de outros paradigmas. Há uma supressão dos valores anteriores, incorporando suas conquistas e soluções.

O conceito de *paradigma*, portanto, como já mencionado, ganhou relevo em torno da discussão sobre o processo de evolução ou revolução da ciência, ou seja, pelo processo de mudança. Mas nessa “transição semântica” e, especialmente, de sua utilização quanto aos processos de mudança, deve-se perguntar: que fatores indicariam tal processo, especialmente na teologia?

particulares correspondentes àqueles pontos de vista unilateralmente postos à luz, em um quadro conceitual em si unitário.”

Na abordagem deste conceito por parte de teólogos, explicitamente em Boff, observa-se que o sentido sociológico (constelação de crenças, valores, técnicas) predomina ao filosófico (soluções de quebra-cabeças), estando implícito, no entanto, que o processo de *mudança de paradigma* acontece segundo aquele processo de substituição de regras, como solução à crise de determinado modelo, de certos valores. E isto acontece em diversos níveis. Mas em quaisquer tipologias ou mesmo na extensão da compreensão deste conceito, deve-se ter clareza de que toda *mudança* leva em conta alguns critérios principais.

Hans Küng, que se refere sempre às teses de Kuhn, afirma que tal processo é precedido, primeiramente, “por um período de transição e insegurança”, ou seja, por um período de crise. Para ele, tanto nas ciências como na teologia, “a consciência de uma crescente crise é geralmente o ponto de partida para uma mudança profunda de determinadas concepções básicas do passado e, finalmente, para a irrupção de um novo modelo hermenêutico ou paradigma: quando métodos e regras existentes fracassam, induzem à busca do Novo”.⁶⁶⁶

A crise, porém, não é a “condição indispensável”. O próprio Thomas Kuhn, corrigindo uma interpretação fechada de sua tese sobre a “Estrutura das revoluções científicas”, afirma que, no processo de mudança ou revolução na ciência, não se pressupõe a “existência de crises como um pré-requisito essencial para as revoluções; precisam apenas ser um prelúdio costumeiro, proporcionando um mecanismo de autocorreção, capaz de assegurar que a rigidez da ciência normal não permanecerá para sempre sem desafio”.⁶⁶⁷

No entanto, Kuhn adverte que, se a crise é um dos elementos “não essenciais” (“condição indispensável”) no processo *de mudança de paradigma*, embora seja “possível que as revoluções sejam induzidas através de outras maneiras [...] isso raramente ocorre”.⁶⁶⁸

Em segundo lugar, deve-se destacar um fator não menos importante, que atua com o anterior no processo de mudança: a existência ou o início da formulação de um *novo paradigma*. Esse *novo paradigma* “conhecido intuitivamente, no mais das vezes, já existe como um sistema determinado de regras comuns e resultados da pesquisa”.⁶⁶⁹ Não surge abruptamente. E ele não precisa aparecer no próprio campo da pesquisa ou de determinada ciência. Descobertas em áreas distantes e diversas geram transformações em outros campos de conhecimento. Esta tese pode demonstrar isso: far-se-á referência à mudança da consciência ecológica como implicação das descobertas na física, química, biologia,

⁶⁶⁶ Cf. Hans KÜNG. *Teologia a caminho*, p. 172.

⁶⁶⁷ Cf. Thomas S. KUHN. *A estrutura das revoluções científicas*, p. 225.

⁶⁶⁸ Ibidem, p. 225.

⁶⁶⁹ Cf. Hans KÜNG. *Teologia a caminho*, p. 173.

descortinando horizontes na teologia ao se apresentar como *novo paradigma*, abrindo perspectivas para o diálogo inter-religioso.

Quando, então, ocorre uma *mudança*, o *novo paradigma* acaba por transformar os pressupostos, as normas e os critérios de aceitação de problemas e soluções, e também os métodos. Isto vale para todas as ciências e também para a teologia.

Küng afirma que existem também fatores extracientíficos ou acientíficos que podem ser descritos como elementos importantes para a *mudança de paradigma*, sejam eles objetivos ou subjetivos, sociais ou individuais: “A origem, experiência e personalidade dos implicados desempenham seu papel, e, às vezes, também, a nacionalidade, a fama e o mestre, especialmente o inovador. Finalmente, o aspecto atrativo e até estético do novo modelo de interpretação: lógica, transparência, eficácia, e até a elegância, simplicidade e universalidade da solução proposta.”⁶⁷⁰

Para a concepção atual da ciência, ainda muito marcada pelo ambiente positivista da academia, não se dá muita importância a esses outros fatores que também provocam *mudança de paradigma*, chegando a revolucionar determinadas ciências e que podem ser caracterizados como “extra” ou “acientíficos”. Dentre eles, podem-se destacar também aqueles chamados de *religiosos*. Tal designação de “religiosos” é tomada em *lato sensu*, abrangendo desde a específica influência da cosmovisão religiosa e das crenças na formulação da ciência,⁶⁷¹ até a utilização da nomenclatura religiosa para falar de *conversão* ao novo paradigma, ou, ainda, em *crise de fé* do cientista no paradigma objeto de questionamento.⁶⁷²

Ainda sobre o processo de mudança e no seu decorrer, podem-se observar ainda três tipos de reação: o novo *paradigma* é *integrado* no antigo; o novo *substitui* o velho ou, ainda,

⁶⁷⁰ Cf. Hans KÜNG. **Teologia a caminho**, p. 177.

⁶⁷¹ Não se compreende a ciência moderna e a própria modernidade e sem o caldo cultural medieval, a filosofia e a ciência medieval. Pe. Vaz fala do conceito de historicidade hebraico, da eticidade hebraica e cristã, a transcendentalização de Deus e diversos outros aspectos religiosos que contribuíram para o advento da “modernidade moderna”. Cf. Henrique Cláudio de L. VAZ. **Escritos de Filosofia III**. Filosofia e Cultura. São Paulo: Loyola, 1997, p. 227. Ver também Peter BERGER. **O dossel sagrado**. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 132. Outro autor importante nessa crítica é Rubem Alves: cf. Rubem ALVES. **O enigma da religião**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1979; **Filosofia da Ciência**. 18 ed. São Paulo: Brasiliense, 1993; **O que é religião**. São Paulo: Paulus, 1999.

⁶⁷² Para Küng, o próprio Thomas Kuhn não deu tanta importância às influências religiosas “em decisões consideradas puramente científicas”. Citando o caso de Einstein, ele mostra como este físico viveu “certo silêncio” por razões religiosas, pois se amparava na visão de Deus “panteísta-determinista de Espinoza” e “pensava que não podia nem devia assumir a grande mudança realizada na física pela mecânica quântica”, cf.

o novo *paradigma* é *eliminado* ou *congelado*. Tal afirmação se refere, especialmente, ao campo teológico, como poderá ser visto adiante.

Quanto à identificação do processo de *mudança*, há semelhanças entre a aplicação do conceito no campo da ciência, em geral, e no campo teológico.

Cinco teses podem resumir e revelar, para Hans Küng, o “paralelismo entre ciência e teologia” quanto a esta aplicação, já mencionados anteriormente:

- 1^a) Existe uma ‘ciência normal’ [teologia normal] com seus clássicos, compêndios e mestres caracterizada:
 - por um crescimento acumulativo de conhecimentos,
 - pela solução dos problemas pendentes (‘enigmas’) e
 - pela resistência a tudo aquilo que poderia supor uma mudança ou supressão do modelo hermenêutico estabelecido ou paradigma;⁶⁷³
- 2^a) a consciência de uma crescente crise é geralmente o ponto de partida para uma mudança profunda de determinadas concepções básicas do passado e, finalmente, para a irrupção de um novo modelo hermenêutico ou paradigma: quando métodos e regras existentes fracassam, induzem à busca do Novo;⁶⁷⁴
- 3^a) um velho modelo hermenêutico ou paradigma é substituído, quando um novo já está preparado;⁶⁷⁵
- 4^a) são muitos os fatores científicos e extracientíficos que contribuem para a aceitação ou a rejeição de um novo paradigma. Portanto, a transição para um novo paradigma não pode ser forçada racionalmente, mas deve ser considerada como uma conversão;⁶⁷⁶
- 5^a) é difícil prever, nos grandes conflitos, se um novo modelo hermenêutico ou paradigma vai ser absorvido pelo antigo ou se vai substituí-lo ou arquivá-lo indefinidamente. Se for aceito, então a inovação se converte em tradição.⁶⁷⁷

Apesar da aproximação que estas cinco teses apresentam entre a teologia e as ciências naturais, há inúmeras divergências e especificidades entre esses campos do conhecimento. A aplicação da concepção de *mudança de paradigma* encontrará, portanto, singularidades.

Sobre a *primeira* tese, Küng argumenta que, para a teologia, os “clássicos, manuais e mestres são importantes [...]; porém, eles somente têm autoridade secundária e derivada. [...] a *norma normans*, que regula todas as outras normas, é o testemunho bíblico primitivo.”⁶⁷⁸ A palavra revelada, o testemunho primitivo são seus fundamentos.

⁶⁷³ Cf. Hans KÜNG. *Teologia a caminho*, p. 166.

⁶⁷⁴ Ibidem, p. 172.

⁶⁷⁵ Ibidem, p. 176.

⁶⁷⁶ Ibidem, p. 180.

⁶⁷⁷ Ibidem, p. 181.

⁶⁷⁸ Ibidem, p. 186.

A *segunda* tese fala da consciência da crise no processo de mudança. Ela pode advir de fatores inusitados, como “uma experiência espiritual, totalmente imediata e pessoal da mensagem cristã primitiva”.⁶⁷⁹ Pode-se citar o exemplo de Lutero.

Quanto à substituição do paradigma por outro já presente, a *terceira* tese coloca para a teologia a discussão sobre a *continuidade* e a *descontinuidade*. Diferentemente das ciências naturais, na teologia não há mudança absoluta que rompa totalmente com o *paradigma* anterior. Hans Küng cita como referência o “testemunho primitivo e fundamental”.⁶⁸⁰ A *boa-notícia* é um critério de continuidade, mas também de descontinuidade constante para a teologia e a Igreja.⁶⁸¹

Em relação aos fatores científicos ou extracientíficos na aceitação ou rejeição à mudança, a *quarta* tese suscita uma questão teológica especial: a definição teológica pode se converter em “decisão de fé (no sentido religioso) pró ou contra Deus e seu Cristo”,⁶⁸² ou num embate “eclesiológico”. Este é um perigo, um limite que aparece constantemente na história da teologia, com uma variedade de experiências trágicas, assumindo muitas perseguições e condenações, especialmente quando o poder religioso e sua ortodoxia interpretam a visão teológica como heresia.⁶⁸³

Finalmente, as três reações ao paradigma (*rejeição*, *aceitação* ou *arquivamento*), a *quinta* tese, acabam por problematizar a identificação entre a teologia e o Evangelho ou a fé e a experiência de fé. Isto pode gerar *excomunhão* (na rejeição); transformação do novo *paradigma* em *verdade revelada* (na aceitação); ou *impedimento* de discussão, chegando até às atitudes violentas e repressoras (no arquivamento).

O conceito de *paradigma*, formalmente aplicado à *teologia*, encontra paralelos e diferenças substanciais, se comparado ao campo das ciências naturais. Mas se apresenta, portanto, como importante ferramenta para a compreensão teológica.

⁶⁷⁹ Cf. Hans KÜNG. **Teologia a caminho**, p. 187.

⁶⁸⁰ Ibidem, p. 187.

⁶⁸¹ A questão da “continuidade” e da “descontinuidade” aparecerá com frequência quando se analisar a mudança de paradigma em Leonardo Boff. Hans Küng diz que “*um* mesmo testemunho cristão *original* constitui para a teologia e para a Igreja o testemunho *fundamental definitivo*. Não só pode ser motivo da crise na teologia, mas também de que, nas grandes comissões teológicas, se introduza um novo paradigma, mas sem abandonar ou ignorar totalmente o paradigma antigo”, Cf. Hans KÜNG. **Teologia a caminho**, p. 187.

⁶⁸² Cf. Hans KÜNG. **Teologia a caminho**, p. 189.

⁶⁸³ Além de Hans Küng (1980), Leonardo Boff (1985), Edward Schillebeeckx (1986), Tissa Balasuriya (1997), Anthony de Mello (1998), Marciano Vidal (2001), Jacques Dupuis (2001), Roger Haight (2004), o pontificado de João Paulo II representou um momento difícil para o exercício teológico. Fala-se em mais de 200 teólogos condenados. O monge Marcelo Barros diz que são 450: “soube que à lista dos mais de 450 teólogos condenados pelo Vaticano desde o início do pontificado de João Paulo II o atual papa acrescentou mais um: Jon Sobrino [...]”. Cf. Marcelo BARROS. El Salvador: Somos todos pecadores. **ADITAL**. 13 mar. 2007. Disponível no endereço: <<http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=26688>>. Acesso em: 04 abril 2007.

2.1.3.4 A categoria paradigma aplicada à Teologia da Libertação e à Teologia do Pluralismo Religioso

Na história de TdL e também da TdPR encontram-se mudanças e transformações. Não só há uma adaptação ou resposta aos sinais dos tempos, mas muda a própria maneira de fazer teologia. Essas teologias são contextuais e antes de aplicar a categoria de *paradigma* a elas é significativo retomar seu contexto histórico para entender o ponto de partida dessas teologias e como elas representam *novo paradigma* e o próprio processo de *mudança* que nelas acontece.

A TdL e a TdPR encontram no século XX o contexto fundante de seu surgimento. Ele representa um marco na história da humanidade. As transformações em todos os níveis se aceleraram de forma nunca vista em outro momento e também produziram um impacto que deu outra orientação e dinamismo em toda a sociedade, definindo novo horizonte à história.

Houve, nesse século XX, uma enormidade de eventos significativos: a efetivação de uma sociedade industrial com todas as contradições entre as classes sociais; duas grandes guerras mundiais e inúmeras regionais; diversas revoluções (sociais, tecnológicas, econômicas, políticas, culturais e religiosas); novas divisões do mundo em áreas de influência; guerra “fria”; fim de uma modalidade e começo de novos tipos de “imperialismos”; queda do “muro de Berlim”; grandes eventos e transformações religiosas (por exemplo: o Conselho Mundial de Igrejas, o Vaticano II, o encontro em Assis, o surgimento e crescimento do pentecostalismo, especialmente do neopentecostalismo, o crescimento do islã etc); a conquista do espaço sideral e do espaço da comunicação global; o surgimento de uma sociedade pós-industrial,⁶⁸⁴ o limiar da crise ecológica ameaçando a sobrevivência da vida humana e do equilíbrio planetário e ao mesmo tempo gerando reações em todo o mundo (Ex.: ECO 92, Protocolo de Kioto, o relatório sobre aquecimento global do IPCC); o desenvolvimento da energia atômica, sua tragédia e positividade; uniões nacionais, especialmente para o trânsito do comércio (UE, Nafta, Alca); o desenvolvimento da pesquisa genética com perspectivas inimagináveis; o “choque de civilizações” (Huntington);⁶⁸⁵ enfim, verdadeira “era das revoluções” (parafraseando a expressão de Eric Hobsbawn para o sec.

⁶⁸⁴ Cf. Domenico de MASI. **A sociedade pós-industrial**. 3 ed. São Paulo: SENAC, 2000.

⁶⁸⁵ Cf. Samuel P. HUNTINGTON. **O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

XX), que na realidade se transformou em “era dos extremos”,⁶⁸⁶ e o despertar de uma nova consciência, de um *novo paradigma*: “ecológico”.

A teologia não ficou e nem poderia ter ficado passiva nesse processo. A razão disto é que ela acontece situada historicamente, fazendo a hermenêutica da fé para o tempo presente. Para Gustavo Gutiérrez, considerado um dos precursores da TdL, a teologia deve estar intimamente articulada com a sociedade de seu tempo, pois ela “seria, então, necessariamente, uma crítica da sociedade e da Igreja enquanto convocadas e interpeladas pela palavra de Deus; teologia crítica, à luz da palavra aceita na fé, animada por intenção prática, portanto, indissolivelmente unida à práxis histórica”.⁶⁸⁷ Ou como ele afirma de forma mais incisiva: “As teologias levam necessariamente a marca do tempo da sociedade e do contexto eclesial em que nascem. Vivem nutridas pelo vigente e o substantivo das condições em que nasceram.”⁶⁸⁸

De forma semelhante, Leonardo Boff diz que “A pobreza generalizada, a marginalização e o contexto histórico de dominação irrompeu agudamente na consciência coletiva e produziu uma virada histórica. Dessa consciência nova que impregnou todo o continente, nas ciências sociais, na educação, na psicologia, na medicina, nas comunicações sociais, participa também a existência cristã e repercute na reflexão teológica.”⁶⁸⁹.

A Teologia da Libertação surge na América Latina, a partir da práxis libertadora dos movimentos da Ação Católica, especialmente da JOC, JEC e JUC, do MEB (Movimento de Educação de Base) e de pequenos grupos proféticos de cristãos que buscam, conscientemente, articular a fé cristã e a transformação da sociedade, engajando-se de diversas formas em lutas de solidariedade aos mais pobres, no começo da década de 60. Por isso, situa-se seu nascimento entre 1962 e 1968.⁶⁹⁰ Deve-se destacar que Gustavo Gutiérrez, um dos primeiros teólogos a formular e publicar sobre a TdL, começa a redigir seu livro clássico “Teologia da Libertação” (1971), em 1969, e era assessor na União Nacional dos Estudantes Católicos do Peru (UNEC), correspondente à JUC brasileira. Por diversas vezes, ele afirmou que as idéias principais da TdL nasceram na JUC do Brasil. Gomes de Souza, a partir de entrevista com Gutiérrez, diz: “foi no Brasil, e mais precisamente na JUC, no início dos anos 60, que muitas

⁶⁸⁶ Cf. Eric J. HOBSBAWM. **Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

⁶⁸⁷ Cf. Gustavo GUTIÉRREZ. **Teologia da Libertação**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 23.

⁶⁸⁸ Cf. Gustavo GUTIÉRREZ. Teología e momento histórico. In: **A esperança dos pobres vive: coletânea em homenagem aos 80 anos de José Comblin**. São Paulo: Paulus, 2003, p. 485.

⁶⁸⁹ Cf. Leonardo BOFF. **Teologia do cativo e da libertação**, p. 27.

⁶⁹⁰ Cf. Pablo RICHARD. **Morte das cristandades e nascimento da igreja**, p. 182-200. Cf. tb. João Batista LIBANIO. **Teologia da Libertação**; cf. João Batista LIBANIO; Alberto ANTONIAZZI. **Vinte anos de Teologia na América Latina e no Brasil**, p. 12-24. Enrique DUSSEL. **Teologia da Libertação**. Um panorama de seu desenvolvimento. Petrópolis: Vozes, 1999.

das intuições do que constituiria mais tarde a teologia da libertação latino-americana começaram a concretizar-se, num lento processo ligado a uma prática e, sobretudo, a uma prática política.”⁶⁹¹

Também Leonardo faz referência a essa origem histórica lembrando que

Nos movimentos ligados ao interesse da libertação participavam muitos cristãos e agentes de pastoral, especialmente da Ação Operatória Católica (AOC), da Juventude Universitária Católica (JUC) e da Juventude Estudantil Católica (JEC). Em seus círculos se começou a reflexionar teologicamente a problemática nova da dependência-libertação. Davam-se conta da insuficiência da teologia do desenvolvimento e das limitações de uma teologia da revolução. Abriam-se marcos novos com uma teologia da libertação.⁶⁹²

Enquanto formulação teológica, a TdL não pode estar desvinculada da IIª Conferência do Episcopado Latino-americano (Celam) em Medellín, 1968 (de 26 de agosto a 8 de setembro). Mas não se pode esquecer que essa conferência é consequência direta do Vaticano II, que desencadeia uma dinâmica de abertura e renovação.⁶⁹³ Além das constituições fundamentais do concílio (*Lumen Gentium*, 1964 e *Gaudium et spes*, 1965) e das encíclicas *Mater et Magistra* (1961), *Pacem in Terris* (1963) e *Populorum Progressio* (1967), a Mensagem dos bispos do Terceiro Mundo (1967) dará nova consciência à igreja latino-americana. É partir desse movimento que a produção teológica latino-americana começa a ganhar identidade própria. E a conferência de Gustavo Gutiérrez, em julho de 1968, no Peru, poucos dias antes da 2ª Conferência do Celam, com o título *Para uma teologia da libertação*,

⁶⁹¹ Cf. Luiz Alberto Gómez de SOUZA. **A JUC: os estudantes católicos e a política**. Petrópolis: Vozes, 1984, p. 9. Luiz Alberto afirma também que durante a produção do livro “Teologia da Libertação”, iniciada em 1969 e com publicação em 1971, Gutiérrez teve necessidade de parar e “vir ao Brasil para discutir certos detalhes e entrevistar alguns antigos militantes da JUC, sobretudo aqueles do período 1960-1963.” (p. 9). Diversos autores também confirmam essa origem: Pablo Richard afirma que “o Brasil vivia por antecipação a efervescência do ‘cristianismo revolucionário’ que outros países, como a Argentina, o Uruguai, a Colômbia e o Chile, conheceriam entre 1968 e 1970” (cf. Pablo RICHARD. **Morte das cristandades e nascimento da igreja**, p. 155.) Pe. Charles Antoine diz que a JUC “é uma espécie de laboratório de pesquisas das novas relações entre a fé e a política” (Cf. Charles ANTOINE. *L’Eglise et le pouvoir au Brésil*. Paris: Desclée, 1971, p. 65). Também Ralph Della Cava diz que a JUC foi o “símbolo de uma ‘virada’ (*tuning point*) na vida católica brasileira” (Cf. Ralph DELLA CAVA. *Catholicism and society in twentieth century Brazil*. **Latin American research review**, Austin, v. 11, n. 2, p. 41, 1976). Apud Luiz Alberto Gómez de SOUZA. Op. cit., p. 9-10.

⁶⁹² Cf. Leonardo BOFF: Clodovis BOFF. **Da libertação**, p. 23.

⁶⁹³ Tal posição, porém, é questionada pelo olhar da antropologia cultural. Marcos Rufino, referindo-se a Medellín, mas também a Puebla, diz que “nossa leitura dessas conferências não reproduz a interpretação corrente, comum aos ‘intelectuais orgânicos’ da Igreja que, por razões que não cabe aqui explorar, situam-nas em uma perspectiva de continuidade em relação às teses do Vaticano II, como se fossem decorrências naturais de uma tradução do concílio ecumênico para a realidade do continente.”, cf. Marcos Pereira RUFINO. *O Código da Cultura: o CIMI no debate da inculturação*, p. 255. Em que pese essa crítica, não se pode negar que a dinâmica de renovação é desencadeada pelo Concílio, evidentemente, também, pelo contexto latino-americano e sua leitura crítica e criativa desse evento.

“dá o salto qualitativo e ruptura explícita entre uma visão do mundo ligada a uma prática ‘desenvolvimentista’ e uma outra, ligada a uma prática de ‘libertação’.”⁶⁹⁴

Portanto, no contexto da conflitividade latino-americana, impactada pela realidade do sofrimento dos pobres, a teologia libertadora nasce pastoralmente e, partir dessa práxis, constrói-se teologicamente: “aproximação progressiva, a partir da prática pastoral da Igreja, no sentido de prática política dos cristãos, e finalmente no sentido da prática política de classes, significou *simultaneamente* uma radicalização política da tarefa teológica e uma radicalização teológica da tarefa política. No radicalismo do engajamento político, a teologia encontrava sua *especificidade* como reflexão *teológica*”.⁶⁹⁵

Uma das categorias fundamentais da teologia – salvação – ganha nessa nova Teologia da Libertação uma semântica inovadora e abrangente e que se expressa na categoria “libertação”. Nascida no campo da economia e da política, passando pela antropologia filosófica, “libertação” é assumida teologicamente a partir das seguintes questões: “as libertações humanas, históricas podem ser consideradas como mediações da libertação salvífica de Deus: até onde? Em que medida? Como articular tais libertações?”⁶⁹⁶ Ou seja, pergunta-se sobre a possibilidade de se compreender também toda a história humana como ação salvífica de Deus, e não simplesmente como uma libertação histórica.

Essa contextualidade também se faz presente na Teologia do Pluralismo Religioso. Seu surgimento, como já se fez referência no capítulo primeiro, se deve também ao contexto criado pelo Vaticano II. Marcantes teólogos foram Heinz Robert Schlette,⁶⁹⁷ e, especialmente, Karl Rahner, um dos mais importantes do século XX. Sua teologia terá uma significativa influência sobre o concílio Vaticano II, especialmente na abertura às religiões. Vale lembrar a tese dos “cristãos anônimos”⁶⁹⁸ e a visão de que a salvação pode atingir a todos os homens “na concretude de sua vida humana e religiosa e, portanto, não obstante as religiões, mas *nas e por meio das* religiões.”⁶⁹⁹ A TdPR terá em Rahner uma contribuição importante e no Concílio Vaticano II um grande espaço sobre a perspectiva de relação do

⁶⁹⁴ Cf. Pablo RICHARD. **Morte das cristandades e nascimento da igreja**, p. 186-7. Cf. tb. Roberto M. OLIVEROS, *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión* (1966-1976). CEP, Lima, n. 17, p. 479, fev. 1977.

⁶⁹⁵ Cf. Pablo RICHARD. **Morte das cristandades e nascimento da igreja**, p. 188.

⁶⁹⁶ Cf. João Batista LIBANIO. **Teologia da Libertação**, p. 149.

⁶⁹⁷ Cf. A obra de Schlette foi publicada originalmente na Alemanha: Cf. Heinz Robert SCHLETTE. **Die Religionen als Thema der Theologie: Überlegungen zu einer Theologie der Religionen**. Freiburg: Herder, 1964. 126p. A mesma editora publicou este livro no Brasil em 1969: **As religiões como tema da Teologia**. Tradução de Helmuth Alfredo Simon. São Paulo: Herder, 1969. 114p.

⁶⁹⁸ Cf. Karl RAHNER. **Curso fundamental da fé**, p. 178. Para uma visão ampla de Karl Rahner cf. o n. 98 da revista “Perspectiva Teológica” (2004). Cf. tb. Pedro Rubens F. de OLIVEIRA; Cláudio PAUL. **Karl Rahner em perspectiva**. São Paulo: Loyola, 2004.

⁶⁹⁹ Cf. Rosino GIBELLINI. **A teologia no século XX**. São Paulo: Loyola, 1998, p. 511.

cristianismo com a cultura e as tradições religiosas. Hoje, convive-se entre a intensidade desse desafio, que clama até por um novo concílio, e o temor diante das tentativas de se negar ou relativizar o Vaticano II, através de uma leitura pontual e conservadora.

Mas o Concílio dá sua resposta teológica à “provocação” da modernidade e do “pluralismo de fato”, fruto de uma visão de mundo que se compreendia, cada vez mais, na perspectiva de uma “aldeia global” (McLuhan). O ritmo de crescimento das conexões de toda ordem começa a dar um salto a partir da década de 60. E as comunicações desencadeiam o crescimento da consciência do pluralismo, o fato de que vivemos num mundo com múltiplas cosmovisões. Hoje, compreende-se teologicamente que esse pluralismo não é só um fato; ele tem outra e profunda dimensão; é um “pluralismo de princípio”, querido por Deus desde sempre: “as diversas tradições religiosas representam as diversas maneiras (Hb 1,1) como Deus tem falado e se revelado aos homens através da história.”⁷⁰⁰

Porém, só recentemente, nos anos 90, a reflexão nesse campo teológico ganhou maior cidadania, expressando-se mais amplamente como “teologia do pluralismo religioso” e não como a expressão mais antiga “teologia das religiões”, título inicial dessa área de reflexão teológica. Evidentemente, que o contexto da globalização e da pós-modernidade foram fundamentais para a compreensão da amplitude desse fenômeno. Teologicamente, as transformações em curso, seja nas temáticas, na metodologia, e especialmente na pastoral, estão fazendo com que o Pluralismo Religioso seja considerado, como afirma Geffré, “um novo horizonte” para a teologia, como uma “nova questão teológica”,⁷⁰¹ verdadeiro paradigma, uma resposta teológica ao novo contexto mundial.

As duas teologias, portanto, são teologias contextuais. E essa proximidade entre elas, contextual e teológica, já aparece em Leonardo Boff. Além de ser um dos autores mais significativos da TdL, desde o início de sua reflexão teológica ele já se preocupa com “o pluralismo religioso”, tanto que se concluiu o balanço conclusivo (1.3.3) positivamente em relação ao começo de uma articulação em TdL e TdPR. Inicialmente, ele não usa esse termo – pluralismo religioso –, mas na sua tese doutoral, como já se apontou, desenvolve um capítulo (XV) articulando a eclesiologia e as religiões: “A Igreja como sacramento e as Religiões da Terra”. Mencionando aqui esse aspecto, como perspectiva “contextual” da articulação entre TdL e TdPR (a discussão teológica propriamente dita será feita adiante),

⁷⁰⁰ Cf. Jacques DUPUIS. *El pluralismo religioso en el plan divino de salvación. Selecciones de Teología*, Barcelona, v. 38, n. 151, p. 253, jul./set. 1999. (p. 241-53).

⁷⁰¹ Cf. Claude GEFFRÉ. *Croire et interpréter*. Paris: Ed. Du Cerf, 2001, p. 92-3.

retoma-se essa conexão e também sua “ousadia”, sob influências de Rahner e Schlette, e as implicações teológicas dessa visão:

A atual planetização do mundo com a concomitante intercomunicação de todos os valores culturais e de cosmovisões com caráter pluralista, que são vivenciadas como oferta de uma possível interpretação da existência, assim o conhecimento de outras religiões a partir de suas próprias fontes, religiões estas que são mais antigas do que o cristianismo e que são vistas como princípios integradores de cultura dignas de apreciação [...].⁷⁰²

Em outro momento (1976), Leonardo realiza essa articulação teológica e contextual entre TdL e TdPR refletindo sobre a graça:

a situação contradiz o desígnio de Deus. A pobreza, a humilhação, a violação dos direitos humanos, a exploração do trabalho não se coadunam como projeto de salvação de Deus. Mais ainda: sabe que os anelos de libertação e da criação de uma sociedade mais fraterna e justa é graça de Deus, movendo os homens à práxis transformadora [...] A religião é já acolhida de uma graça. Nesta compreensão poderemos dizer, sem nada desmerecer da pretensão cristã, que as religiões constituem caminhos ordinários para Deus.⁷⁰³

Percebe-se, na citação desses dois trechos, como a mesma graça que move a ação transformadora para superar a pobreza, também se expressa como religião e como caminho de salvação.

A partir desta contextualização da TdL e da TdPR, pode-se analisar a utilização da categoria de *paradigma* nessas teologias e avaliar a perspectiva de mudança.

Em relação à Teologia da Libertação, José María Vigil, teólogo latino-americano (Panamá) identificado com a TdL e que tem trabalhado nos últimos anos numa aproximação desta teologia com a TdPR, fazia em 1998 o seguinte diagnóstico externo da crise da TdL: “a queda da produção da TdL [...] silêncio dos teólogos [e ausência de atuação] [...] a linguagem

⁷⁰² Cf. Leonardo BOFF. A Igreja como Sacramento e as Religiões da Terra. *Numen*, Juiz de Fora, v. 5, n. 1, p. 14 e 16, jan-jun. 2002. Esse artigo é tradução do cap. XV (p.426-41): Leonardo BOFF. *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. 552p.

⁷⁰³ Cf. Leonardo BOFF. *A graça libertadora no mundo*, p. 106 e 147.

da TdL também teria saído da moda [...] o tempo atual não seria apropriado para denúncias e proclamações proféticas, mas para um silêncio ‘sapiencial’ [...].”⁷⁰⁴

Discutindo as mudanças nas mediações da TdL, Vigil observa que houve transformações na sociedade e na forma de compreendê-la, fazendo-se necessárias novas abordagens, novas perspectivas socioanalíticas. A crise da própria racionalidade moderna colocou também no centro da discussão a necessidade de se recuperar a razão simbólica. Muda ainda o imaginário social e se ampliam os sujeitos (do pobre para o indígena, o negro, a mulher, a terra...), as perspectivas e os campos da teologia. Tudo isto traz implicações para a práxis.

Quanto à discussão sobre o conteúdo especificamente teológico (teologia sistemática), Vigil enumera o que ele chama de síntese do paradigma da TdL:

- *Leitura histórico-escatológica do cristianismo, incluindo o primado da práxis de transformação histórica, a integralidade (não dualismo) e unicidade da história, da transcendência na imanência;
- *o “reinocentrismo”: o resgate teórico e prático do caráter absoluto que Jesus deu ao Reino, dentro do seguimento de Jesus e do crer com a mesma fé de Jesus;
- *a opção pela justiça, pelos injustiçados, com a conseqüente inserção no lugar social das vítimas da injustiça.⁷⁰⁵

Esse é o “esquema teológico-sistemático” da TdL e, apesar de divergências que possam existir, dando-se ênfase maior ou menor a um desses elementos, tudo isto pode ser resumido na palavra “Reino”, que, para Vigil, é “o paradigma da TdL porque é, na realidade, o paradigma de Jesus”.⁷⁰⁶

A TdL representou uma *mudança de paradigma* na história da teologia, novo modo de fazer teologia. Por isso, Leonardo afirma que ela “sempre esteve às voltas com a mudança de paradigma”.⁷⁰⁷ À medida que se amplia o sujeito da teologia, mudam-se suas dimensões. O pobre, o empobrecido foi o sujeito primeiro da TdL. Mas olhar a teologia com outra visão, por exemplo, “de gênero” ou “do negro”, cria uma perspectiva inteiramente diferente. Assim também acontece com o *paradigma ecológico*. Na visão de Küng, haveria uma mudança de *meso/microparadigmas*, dentro do *paradigma* maior que é a libertação.

⁷⁰⁴ Cf. José Maria VIGIL. Mudança de paradigma na Teologia da Libertação?. **REB**, Petrópolis, v. 58, n. 230, p. 311-2, jun. 1998.

⁷⁰⁵ Ibidem, p. 325.

⁷⁰⁶ Ibidem, p. 325.

⁷⁰⁷ Cf. Leonardo BOFF. O pobre, a nova cosmologia e a libertação. In: SUSIN, Luiz Carlos. **Sarça ardente: Teologia na América Latina – prospectivas**. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 191.

Também a TdPR representou e representa um *novo paradigma* teológico, como já se afirmou com C. Geffré.⁷⁰⁸ É uma nova maneira de fazer teologia. Sujeito, objeto e método também mudam. O pluralismo religioso e o diálogo não são temas de teologia, são formas novas de fazer teologia.

Se na TdL os sujeitos teológicos provocam tal transformação e ampliação, apesar de não se excluírem, por isso permanece o *macroparadigma* da libertação, na TdPR encontram-se problemas mais profundos.

A TdL tem um método indutivo, diferente da longa tradição dedutiva (método dogmático e genético), que começa a ser superada pelo Vaticano II – para Dupuis essa novidade se expressa na *Gaudium es Spes*. Já a TdPR é provocada a avaliar criticamente sua metodologia em razão da sua práxis: o diálogo inter-religioso.⁷⁰⁹

As duas teologias – TdL e TdPR – nascem no ambiente da “contextualização” e da “teologia hermenêutica”. São concebidas na perspectiva do círculo hermenêutico ou, no dizer de Dupuis, na “triangulação” hermenêutica: texto (Escritura, Tradição e Magistério), contexto (a realidade complexa) e intérprete (sujeitos teológicos, teólogos, comunidade eclesial, *sensus fidelium*).

Dupuis vê um encontro metodológico entre TdL e TdPR: assim como a primeira parte da práxis da libertação, a TdPR também parte da práxis do diálogo. Mas também, criticamente, defende a articulação entre uma perspectiva dedutiva e indutiva e, especialmente, destaca uma diferença fundamental. Na TdL, diante da opressão, a práxis libertadora produz oposição, ao passo que na TdPR ela consiste no diálogo, na conversação. Daí, percebe-se que há significativa mudança: o sujeito e a práxis suscitam outra atitude teológica.

Outro teólogo da TdPR – Paul Knitter – também pensa um método “global” para essa teologia: o encontro entre a fé e o pluralismo religioso, tradição e realidade humana.⁷¹⁰ Será no confronto com a experiência que se poderá “checar” os dados da fé. Mas não se volta o mesmo depois do diálogo. Não há previsibilidade. A perspectiva hermenêutica da TdPR é essencialmente pluriforme. O dado da cultura, da inculturação, já analisado no final do capítulo primeiro, indica um processo que não pode ser reduzido a um sujeito genérico (o empobrecido, como no início da TdL), mas aponta para a diversidade, para a diferença irreduzível, o outro.

⁷⁰⁸ Cf. Claude GEFFRÉ. *Croire et interpréter*, p. 92-3.

⁷⁰⁹ Cf. Jacques DUPUIS. **Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso**, p. 30-2.

⁷¹⁰ Cf. Paul KNITTER. *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes towards the World Religions*. New York: Orbis Books, 1985, p. 91-2.

Voltando-se à discussão paradigmática, no atual debate da TdPR sobre a relação entre as religiões, especialmente do Cristianismo com as demais concepções religiosas, Jacques Dupuis considera fundamental saber “identificar os principais paradigmas que dominaram a tentativa de construir uma teologia das religiões e do pluralismo religioso”.⁷¹¹

O conceito de *paradigma* em sua aplicação na TdPR, segundo Dupuis, se contrapõe ao *modelo* como visto anteriormente. Ele considera que *paradigma* é um conceito maior e que pode incorporar vários modelos, mesmo conflitivos entre si. Além disso, os *paradigmas*, diferentemente dos *modelos*, apresentam tal diferença que, em suas “chaves de interpretação”, se excluem.

O debate sobre os *paradigmas* na TdPR, tomando como referência a abordagem de J. P. Schineller, há 30 anos, pode-se expressar na seguinte classificação:⁷¹²

- 1º) *Universo eclesiocêntrico*: fundamenta-se numa cristologia exclusivista: “Fora da Igreja na há salvação”;
- 2º) *universo cristocêntrico*: parte de uma concepção chamada de inclusivista. A salvação depende da pessoa e obra de Jesus, sem no entanto, compreendê-la exclusivamente;
- 3º) *universo teocêntrico: cristologia normativa*: não mais uma visão cristocêntrica, mas sim uma cristologia normativa que compreende Jesus Cristo como “símbolo perfeitíssimo” ou “modelo ideal” para a salvação. Há ainda um privilégio na figura de Jesus;
- 4º) *universo teocêntrico: cristologia não-normativa*: uma variante radical do paradigma anterior ao apresentar uma concepção na qual a cristologia não é

⁷¹¹ Cf. Jacques DUPUIS. **Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso**, p. 252. Dupuis explica que este objetivo significa “determinar a perspectiva de fundo, o princípio de inteligibilidade, conforme os quais vão sendo propostas as diversas teorias sobre as relações recíprocas entre as várias tradições religiosas, incluído o Cristianismo.” (p. 252). Na introdução desse livro, Dupuis diz que o “primeiro estudo de certa proporção, que se apresentou como um tratado sintético, foi *Teologia delle religioni* [Teologia das religiões], de V. Boublik, publicada em 1973” (p. 14). Cf. tb. BOUBLIK, V. *Teologia delle religioni*. Roma: Studium, 1973. Já Rosino Gibellini diz que Heinz Robert Schlette “pode ser considerado uma das primeiras tentativas sistemáticas de apresentar o problema de uma teologia das religiões [...]” cf. Rosino GIBELLINI. **A teologia do século XX**, p.508. Mas uma importante questão deve ser apresentada aqui, ao se iniciar a reflexão sobre a teologia das religiões e o diálogo inter-religioso. Dupuis escreve uma teologia cristã das religiões, pois “uma teologia não pode ser simultaneamente cristã-muçulmana-hindu. Deve ser uma coisa outra. Toda teologia é, em outros termos, ‘confessional’ [...] ou então não é absolutamente nada.” (p. 19). Ele explica que *confessional* significa a adesão da pessoa ou comunidade a uma fé, sendo o “tema do fazer teológico”, (p. 19). Mas isto não significa que ela deva se fechar na visão confessional. Ela dialoga com as diversas ciências da religião, deve ser aberta, buscar compreender as outras experiências religiosas, partindo de um *pluralismo de princípio*, fazendo a ponte entre a tradição e os desafios atuais.

⁷¹² Dupuis considera que a classificação de J. P. Schineller, de 1976, mesmo sendo incompleta, mantém alguma validade. Seu principal mérito é revelar as mudanças do eclesiocentrismo para o cristocentrismo e do cristocentrismo para o pluralismo. Porém, suas limitações podem ser identificadas pela imprecisão ou incapacidade de fazer a distinção entre os tipos de inclusivismo (contraditórios, presentes antes do Vat. II), bem como dos problemas que surgem entre o 3º e 4º modelos, ou seja, a normatividade de Jesus Cristo. Dupuis apresenta, então, seguindo a preferência de muitos autores, uma classificação trinitária, menos problemática: eclesiocentrismo, cristocentrismo e teocentrismo. Cf. Jacques DUPUIS. **Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso**, p. 255-7. Cf. tb. SCHINELLER, J. P. *Christ and Church. A Spectrum of Views. Theological Studies*, Hanover, v. 37, n. 4, p. 545-566, set. 1976.

mais referência fundamental. A automanifestação de Deus é muito variada na história e não se pode privilegiar nenhuma delas.

Resumindo o esquema acima, pode-se falar nas categorias *eclesiocentrismo*, *crisocentrismo* ou *teocentrismo*, que nascem de “três posições básicas, denominadas, respectivamente, *exclusivismo*, *inclusivismo* e *pluralismo*”.⁷¹³

Pode-se citar também a tipologia que A. Amato⁷¹⁴. Referindo-se à classificação de Knitter⁷¹⁵ ele apresenta os seguintes *paradigmas*:

- a) “Cristo contra as religiões: modelo exclusivista”;
- b) “Cristo nas religiões: modelo inclusivista”;
- c) “Cristo acima das religiões: modelo normativo”;
- d) “Cristo com as outras religiões: modelo pluralista ou relativista”;
- e) “as religiões sem Cristo: modelo da libertação”.⁷¹⁶

Outra classificação importante surge com Roger Haight. Ele apresenta uma tipologia quaternária: exclusivismo, inclusivismo constitutivo, a posição normativa não-constitutiva e o pluralismo.⁷¹⁷ A posição exclusivista é bem clara: “não existe salvação alguma fora de um explícito contato histórico com Jesus Cristo e da fé em sua pessoa.”⁷¹⁸ O inclusivismo constitutivo significa que a salvação é acessível a todos (inclusividade) e Jesus Cristo é “a causa da salvação” (constitutividade). Um exemplo típico é a tese dos “cristãos anônimos”. A posição “normativa não-constitutiva” diz que “Jesus proporciona uma norma ou medida representativa da verdade religiosa e da salvação de Deus para toda a humanidade, embora

⁷¹³ Cf. Jacques DUPUIS. **Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso**, p. 257.

⁷¹⁴ Amato, segundo Dupuis, apresenta as Atas do Congresso teológico, realizado em abril de 1992, em Roma, promovido pela Pontifícia Faculdade de Ciências da Educação “Auxilium”. Cf. A. AMATO. *Gesù e le religioni non cristiane. Una sfida all'assolutezza salvifica del Cristianesimo*. In.: M. FARINA; M L. MAZZARELA. (org.). **Gesù è il Signore. La specificità di Gesù Cristo in un tempo di pluralismo religioso**. Roma: LAS, 1992.

⁷¹⁵ Amato se refere à classificação de Paul KNITTER que se baseia em Niebuhr. Knitter é teólogo americano, foi missionário verbita, um dos principais representantes da teologia pluralista das religiões. Leciona na Universidade Xavier University of Cincinnati (USA). Cf. F. TEIXEIRA. O diálogo inter-religioso face ao desafio da responsabilidade global. **Numen**, Juiz de Fora, v. 2, n.1, P. 155-70, jan-jun 1999. Cf. tb. os seguintes artigos de Paul Knitter: O Cristianismo como religião verdadeira e absoluta? **Concilium**, Petrópolis, v. 156, n. 6, p. 19-33, 1980; A teologia católica das religiões numa encruzilhada. **Concilium**, Petrópolis, v. 203, n. 1, p. 105-114, 1986. H. R. Niebuhr apresenta em 1951 (*Crist and Culture*. New York: Harper and Row, 1951) uma classificação que será utilizada por KNITTER: “Cristo contra as religiões, dentro das religiões, acima das religiões, junto às religiões.” Cf. Jacques DUPUIS. **Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso**, p. 256.

⁷¹⁶ Cf. Jacques DUPUIS. **Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso**, p. 257.

⁷¹⁷ Cf. Roger HAIGHT. **Jesus, o símbolo de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 459-83.

⁷¹⁸ *Ibidem*, p. 460.

não cause a ação de Deus em prol da salvação que se desenrola fora da esfera cristã”.⁷¹⁹ Finalmente, a posição pluralista, no extremo oposto do exclusivismo, diz que “outras mediações da salvação de Deus estão ou podem estar em pé de igualdade com Jesus Cristo”.⁷²⁰ Haight ainda considera que é possível encontrar “subtipos” dentro da posição pluralista.

Pode-se perceber que existem diversos conceitos e modelos em cada uma dessas tipologias de *paradigma*. A distinção de Hans Küng entre macro, meso e microparadigmas torna-se aqui compreensível. Mas devem-se levar em conta ainda distinções conceituais, como singularidade e unicidade; centralidade e definitividade; universalidade e normatividade; transcendência e absoluto. Mas entre o exclusivismo, o inclusivismo e o pluralismo pode-se observar que há verdadeira *mudança de paradigma (macroparadigma)*, pois eles são inconciliáveis.

Dentre os *paradigmas* da TdPR, o mais radical e propriamente impeditivo do diálogo inter-religioso – o *exclusivismo*⁷²¹ – no Catolicismo, foi minado desde o pontificado de Pio XII,⁷²² encontrando em diversos documentos do Concílio Vaticano II sua explícita condenação. O Concílio Vaticano II deu grandes e inúmeros passos em direção à abertura ao diálogo. Podem ser citados os seguintes documentos: *Ecclesiam Suam* (1964), *Lumen Gentium* (1964), *Gaudium et Spes* (1965), *Ad Gentes* (1965), *Nostra Aetate* (1965).⁷²³ No meio protestante, especialmente na neo-ortodoxia, o eclesiocentrismo continua vivo. Dupuis cita “H.A.Netland, A.D. Clarke e B.M.Winter [...] a Aliança de Lausane [...] e o Manifesto de Manila”⁷²⁴ como exemplos da presença desta posição na atualidade.⁷²⁵

⁷¹⁹ Cf. Roger HAIGHT. **Jesus, o símbolo de Deus**, p. 460.

⁷²⁰ *Ibidem*, p. 460.

⁷²¹ *Extra ecclesiam nulla salus*: fora da Igreja não há salvação. Este paradigma remonta aos Padres da Igreja “Orígenes e Cipriano”, no século III, não havendo, inicialmente, a intenção de intolerância com os não-cristãos, se referindo no princípio aos judeus, no sentido de que não ficassem restritos ao Antigo Testamento, e ainda aos cristãos, num contexto de crise das comunidades, ameaçadas de se dividirem. Também foi atribuída aos cismáticos, heréticos e pagãos, isto “quando o cristianismo torna-se religião oficial do Império Romano”. (Cf. Faustino TEIXEIRA. Panorâmica das abordagens cristãs sobre as religiões. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, n. 30, p. 64, 1998. Mas o exclusivismo só se torna oficial no concílio de Florença, em 1442, que aproveita a tese de um discípulo de Agostinho, Fulgêncio de Ruspe (468-533), extremamente rígido quanto ao sentido desse axioma.

⁷²² Em 1949, Pio XII condena a posição que considerava o pertencimento à Igreja condição para a salvação. Cf. Faustino TEIXEIRA. **Teologia das religiões**, p. 39-40.

⁷²³ Cf. o cap. “Os caminhos abertos pelo Vaticano II”: Faustino TEIXEIRA **Teologia das religiões**, p. 117-33.

⁷²⁴ No “Manifesto de Manila” (1989) se afirma que não há “justificativa para dizer que se pode encontrar a salvação fora de Cristo ou prescindir de uma aceitação explícita da sua obra de fé.” Cf. Jacques DUPUIS. **Rumo a uma teologia do pluralismo religioso**, p. 258-9.

⁷²⁵ As tentativas de revisão das posições mais abertas do Vaticano II têm aparecido com frequência. Exemplo disto é a Declaração *Dominus Iesus*, SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Dominus Iesus**. São Paulo: Loyola, 2000.

A *mudança de paradigma do eclesiocentrismo para o cristocentrismo*, não se pode negar, representou um avanço considerável. Tirar o centro da *ecclesia* e passá-lo para *Cristo* foi um passo importante, porém, não suficiente para que as perspectivas do diálogo inter-religioso estivessem totalmente abertas. Algumas posições cristocêntricas, inclusivistas, como a teoria do acabamento e a teoria da “presença de Cristo nas religiões,⁷²⁶ apesar de darem passos significativos para o diálogo na época, acabaram se revelando limitadas. Aqui se percebe a existência de meso/microparadigmas dentro do paradigma inclusivista.

Uma variante no inclusivismo, apresentada através de autores como Dupuis, Amaladoss, Queiruga, Schillebeeckx, Geffré, Hans Küng e outros mais,⁷²⁷ pode ser denominada *inclusivismo aberto*. Sem abandonar a referência fundamental à pessoa de Jesus Cristo, com singularidades em relação à unicidade de Cristo e sua constitutividade, esse *inclusivismo* afirma também o pluralismo de princípio. Conceitos, portanto, como unicidade, constitutividade, centralidade, normatividade, universalidade e definitividade, que se referem à condição salvífica de Jesus, criam diferenças fundamentais, abrindo a perspectiva de se discutir sobre a extensão da *mudança de paradigma*⁷²⁸ (meso ou microparadigma). Sobre os autores acima citados, apesar das diferenças existentes entre eles, situam-se num paradigma inclusivista, aceitando, porém, a “interlocação fecundante do pluralismo”.⁷²⁹ Faustino Teixeira utiliza a nomenclatura “pluralismo inclusivo” que J. Dupuis e C. Geffré assumem em seus últimos livros para expressar essa posição na TdPR.⁷³⁰

⁷²⁶ Segundo Daniélou, Lubac e Balthasar, pode-se reconhecer a positividade das religiões não-cristãs, porém só o Cristianismo revela-se como religião sobrenatural; as demais religiões são religiões naturais. A plenitude da revelação e da salvação só podem ser encontradas no Cristianismo e na pessoa de Jesus Cristo, por isso a denominação desta posição: teoria do acabamento. Já a posição de K. Rahner, conhecida como a “presença de Cristo nas religiões”, avança ao questionar a condição de “religiões naturais” das religiões não-cristãs. Para Karl Rahner, elas têm valores salvíficos para seus crentes e se associam ao grande mistério da salvação de Cristo, pois a autocomunicação de Deus é absoluta e se manifesta onde Ele quer, até de forma “anônima”. Cf. Faustino TEIXEIRA. **Teologia das religiões**, p. 45-56.

⁷²⁷ Cf. Faustino TEIXEIRA. **Teologia das religiões**, p. 78-114.

⁷²⁸ Segundo Dupuis, singularidade e unicidade podem significar tanto a originalidade de algo ou alguém (unicidade relativa) quanto o caráter único (unicidade singular) ou unicidade única. É o caso da tradição cristã que fala em “unicidade única de Jesus Cristo como salvador universal do gênero humano [...]”. O conceito normatividade também pode ter duas acepções: modelo ideal (um dentre outros) ou o “o representante de Deus entre os seres humanos, escolhido e legitimado por ele, e, assim, ‘definitivamente decisivo’ e ‘arquetípico’”. Do mesmo modo os conceitos “universalidade”, “centralidade” ou “definitividade” podem ser compreendidos numa perspectiva aberta ou redutiva. Desta compreensão surgem diferenças paradigmáticas. Cf. Jacques DUPUIS. **Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso**, p. 253-4.

⁷²⁹ Cf. Faustino TEIXEIRA. A teologia do pluralismo religioso em questão. **REB**, Petrópolis, v. 59, n. 235, p. 593, set. 1999. É interessante notar a tônica e o “endereçamento” das questões apresentadas pela Declaração *Dominus Iesus* da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé a essa posição do inclusivista aberto ou pluralismo inclusivo. Outra observação importante: Hans Küng foi listado entre os pluralistas inclusivos. De fato, ele se encontra entre essas duas posições, mas sua singularidade está em afirmar a normatividade de Jesus, sem porém, aceitar a constitutividade de Jesus como mediador “para a salvação de todos”.

⁷³⁰ Cf. Faustino TEIXEIRA. O pluralismo inclusivo de Jacques Dupuis. Mimeo. Cf. Jacques DUPUIS. **O cristianismo e as religiões**. Do desencontro ao encontro. São Paulo: Loyola, 2004, p. 124: “Estamos, pois, à

Tomando-se como referência o autor Jacques Dupuis, um dos grandes representantes do pluralismo inclusivo, duas chaves de leitura da teologia cristã do pluralismo são fundamentais: “a cristologia trinitária e do Espírito”; e “o modelo reinocêntrico”⁷³¹.

De fato, a questão cristológica é central e definidora dos paradigmas na TdPR. Na mudança do eclesiocentrismo para o cristocentrismo, muda a centralidade, não mais a igreja, mas Cristo. Na mudança cristocentrismo-teocentrismo, discute-se “a mediação constitutiva universal que a fé cristã tradicionalmente atribuiu a Jesus Cristo no plano de Deus para a salvação da humanidade”⁷³². Para Dupuis, o grande problema está na redução que se criou na cristologia “inclusivista” ou no relativismo da posição “pluralista”. Sua proposta busca recuperar o significado de uma cristologia trinitária. Nela, compreende-se tanto a relação Jesus-Deus, quanto a relação Jesus-Espírito, numa “tensão construtiva”⁷³³. Há uma tensão dialética entre Jesus e Cristo, entre Jesus e o Pai. Não há Jesus sem o Cristo, nem Cristo sem Jesus, mas enquanto encarnação, Jesus carrega consigo os limites da historicidade. Na sua relação com o Pai, há igualmente proximidade e distância, de forma recíproca.⁷³⁴ Por mais próxima que seja a relação de Jesus com o Pai, a condição encarnatória a limita.

Também pode-se falar, de forma semelhante, sobre a relação entre Jesus e o Espírito. Centrar toda a revelação em Jesus é negar que a automanifestação de Deus continua na história e que o “Espírito sopra onde quer”.⁷³⁵ Dupuis fala de uma “‘cristologia pneumatológica’, capaz de perceber e acentuar a ‘presença universal e operante do Espírito de Deus no evento Cristo’”.⁷³⁶

Desta forma, na TdPR, percebe-se que a questão cristológica não pode se situar num cristocentrismo fechado, nem num teocentrismo que rompe com o significado integral da pessoa de Jesus.

A segunda chave de leitura, o modelo reinocêntrico, também busca o equilíbrio. Reino e Cristo não podem estar dissociados. Um se compreende no outro, ao mesmo tempo

procura de um modelo de ‘pluralismo inclusivo, ou seja, de ‘inclusivismo pluralista’ da teologia das religiões.”. Geffré também assume essa expressão: “com Jacques Dupuis, eu creio ser possível conciliar um inclusivismo cristológico constitutivo que seja ao mesmo tempo direito a um pluralismo inclusivo.”. cf. Claude GEFFRÉ. *De Babel à Pentecôte*. Paris: Du Cerf, 2006, p. 116; cf. p. 46 e 53.

⁷³¹ Cf. Faustino TEIXEIRA. A teologia do pluralismo religioso em questão, p. 602-9. No capítulo primeiro se observou que essa posição de Dupuis é muito próxima de Leonardo Boff: a importância da Trindade, do Cristo pneumático e a centralidade do Reino de Deus.

⁷³² Cf. Jacques DUPUIS. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 265.

⁷³³ Cf. Faustino TEIXEIRA. A teologia do pluralismo religioso em questão, p. 603.

⁷³⁴ Idem.

⁷³⁵ Cf. BÍBLIA Sagrada. N. T. *Evangelho segundo João*. São Paulo: Paulinas, 2000, Jo. 3,18. CD-ROM Bíblia Pasto4.80 1M

em que se ultrapassam. Paulo VI afirmava que “Cristo anuncia em primeiro lugar um reino, o reino de Deus, de tal maneira importante que, em comparação com ele, tudo o mais passa a ser o ‘resto’, que é ‘dado por acréscimo’. Só o reino, por conseguinte, é absoluto, e faz com que se torne relativo tudo o mais que não se identifique com ele”.⁷³⁷ Reduzir o Reino a Jesus é limitar a automanifestação de Deus. Neste sentido, todos aqueles que participam de outras religiões, segundo Dupuis, são “membros ativos do Reino”.⁷³⁸ Esquecer, porém, que “o Reino de Deus apresenta-se como núcleo essencial da mensagem e atividade de Jesus”⁷³⁹ é cometer outra redução. Sua missão é anunciar o Reino e esta também será a missão da Igreja. Muda, então, o papel da Igreja: deixa de ser “mediadora universal [...], para exercer seu singular papel na linha do testemunho, do serviço e do anúncio”.⁷⁴⁰ Percebe-se aqui, na perspectiva reinocêntrica, fundamental contribuição da TdL e seu encontro com a TdPR.

Esta segunda chave vem questionar tanto a versão cristocêntrica que separa Jesus e Reino, não dando importância a este último, quanto um teocentrismo que pode destacar o Reino e não fazer a articulação com Jesus, esquecendo-se de que o Reino foi o centro da sua vida e, por conseguinte, passar a ser também o centro da missão da Igreja, sacramento de Cristo.

A TdPR, do ponto de vista cristão, se articulada a partir de uma cristologia trinitária e numa compreensão integrada do modelo reinocêntrico, efetivamente, consegue dar conta das condições dialogantes fundamentais: a expressão da identidade cristã (fidelidade à tradição); a abertura à alteridade da revelação das outras tradições religiosas (reconhecimento do valor da alteridade e humildade); e o próprio diálogo, como busca e expressão concreta de “abertura à verdade” e uma atitude de compaixão, de compartilhar os corações.⁷⁴¹

Para Dupuis, o diálogo inter-religioso atualmente deve poder responder a três questões que são seus pressupostos: considerar o pluralismo como questão de princípio; compreender Jesus Cristo a partir de uma concepção de “unicidade relacional”, ou seja, aberta, sem adjetivos absolutos;⁷⁴² reconhecer uma complementaridade inter-religiosa na

⁷³⁷ Cf. PAULO VI. *Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi*. 12 ed. São Paulo: Paulinas, 1976, p. 13 (n. 8).

⁷³⁸ Cf. Faustino TEIXEIRA. A teologia do pluralismo religioso em questão, p. 607. Cf. DUPUIS, J. **Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso**, p. 463-464.

⁷³⁹ Cf. Faustino TEIXEIRA. A teologia do pluralismo religioso em questão, p. 607, p. 607.

⁷⁴⁰ *Ibidem*, p. 607, p. 609.

⁷⁴¹ Cf. Faustino TEIXEIRA. O diálogo inter-religioso na perspectiva do terceiro milênio. **Convergência**, São Paulo, v. 34, n. 325, p. 440, set. 1999. Cf. tb. o mesmo artigo em Faustino TEIXEIRA. O diálogo inter-religioso na perspectiva do terceiro milênio. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 2, n.3, p. 27-33, 2 sem 2003. Essas condições são consideradas por Teixeira como fundamentais para o diálogo.

⁷⁴² Segundo Dupuis, “Como a consciência humana de Jesus, enquanto Filho, não podia, por sua própria natureza, esgotar o mistério divino e, por isso, deixou incompleta a revelação de Deus, de maneira análoga, o evento-Cristo não esgota – nem poderia – o poder salvífico de Deus. Este permanece além do homem Jesus,

perspectiva da salvação. Aqui, com mais razão, se destaca a condição de “abertura à verdade”: pelo diálogo, os cristãos poderão “descobrir com maior profundidade certos aspectos, certas dimensões do mistério divino, que haviam percebido com menor clareza [...] pela tradição”.⁷⁴³

Se o *pluralismo inclusivo*, que busca superar o fechamento cristomonista, representa uma visão crítica, principalmente a posição de Dupuis se revela profundamente dialogante e, como consequência, provocou um processo pelas instâncias doutrinárias.⁷⁴⁴

Mas mudança mais radical revelou-se com o aparecimento da concepção teocêntrica ou pluralista. O centro deixa de ser Cristo e passa a ser Deus. Cristo não tem mais um caráter constitutivo. Daí nasce um embate decisivo com o cristocentrismo.

O paradigma pluralista ou teocêntrico, segundo Faustino Teixeira, tem como expoentes autores como John Hick, Paul Knitter, Raimon Panikkar e outros ainda como Manuel Fraijó, S. J. Samartha. Há inúmeras diferenças entre eles, mas partem da tese fundamental de que Deus é “o centro do desígnio salvífico da humanidade”,⁷⁴⁵ e não Cristo.

John Hick questiona “o mito da encarnação”, que deveria ser entendido como metáfora e não de forma literal,⁷⁴⁶ e também o título “filho de Deus”,⁷⁴⁷ afirmando que Jesus Cristo não é “constitutivo e normativo da Salvação”.⁷⁴⁸ Em 1995, Hick passa a utilizar a expressão “Real” quando se refere a Deus, pois considera “Deus” uma “inadequada terminologia humana [...]”.⁷⁴⁹ Já Knitter concentra-se no questionamento da “unicidade de

enquanto fonte última quer da revelação quer da salvação.” Cf. Jacques DUPUIS. **Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso**, p. 412.

⁷⁴³ Cf. Jacques DUPUIS. **Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso**, p. 521.

⁷⁴⁴ O processo da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé contra o Pe. Dupuis revela tal situação. Cf. a análise já citada anteriormente: Faustino TEIXEIRA. *A teologia do pluralismo religioso em questão*, p. 593. Novamente, pode-se citar a publicação da Declaração Dominus Iesus (agosto de 2000), como confirmação de tal observação. Cf. Faustino TEIXEIRA. *Do diálogo ao anúncio; reflexões sobre a Declaração Dominus Iesus*. **REB**, Petrópolis, v. 60, n. 240, p. 879-908, dez. 2000.

⁷⁴⁵ Cf. Faustino TEIXEIRA. **Teologia das religiões**, p. 59.

⁷⁴⁶ Cf. John HICK. **A metáfora do Deus encarnado**. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 136-45.

⁷⁴⁷ Cf. John HICK. O caráter não absoluto do cristianismo. **Numen**, Juiz de Fora, v. 1, n. 1, p. 38, jul./dez.1998. O texto original é de 1993: John HICK. *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*. New Haven: Yale University Press, 1993, p. 77-101. Hick diz que, no contexto da demorada espera da segunda vinda, a igreja “gentia” elevou Jesus “a um *status* divino, e ‘Cristo’ tornou-se equivalente em significado do ‘Filho de Deus’ pré-trinitário e, finalmente, ao ‘Deus Filho’ trinitário, cf. John HICK. **A metáfora do Deus encarnado**, p. 16. Neste mesmo livro, Hick afirma que o sentido da vida de uma pessoa não se estabelece “apenas na realidade concreta daquela vida em si, mas também na (s) forma (s) em que este alguém é percebido [...]. Isso também é verdade em relação a Jesus. [...] se desenvolveu um movimento que, de modo quase inevitável, veio a considerá-lo divino no sentido extremamente elástico em que figuras religiosas e políticas proeminentes muitas vezes eram tidas como divinas no mundo antigo. Esta divindade ‘fraca’, expressa na metáfora ‘filho de Deus’, finalmente se desenvolveu até chegar à reivindicação metafísica ‘forte’ de que Jesus era o Deus Filho, segunda pessoa de uma Trindade divina, encarnada.”, p. 55.

⁷⁴⁸ Cf. Faustino TEIXEIRA. **Teologia das religiões**, p. 62.

⁷⁴⁹ Cf. John HICK. **Teologia cristã e pluralismo religioso**. O arco-íris das religiões. São Paulo: Attar/PPCIR, 2005, p. 41. Hick diz que “Entre outras opções, proponho-me a usar o termo ‘o Real’, não por ser este adequado – não há termo adequado –, mas porque é algo costumeiro, na linguagem cristã, pensar acerca de Deus como

Jesus”, afirmando que o centro da mensagem jesuânica foi teocêntrica. Para ele, depois da morte de Jesus, houve “um deslocamento da idéia de Reino de Deus para a de Filho de Deus”.⁷⁵⁰ Seu questionamento segue na direção de uma “unicidade relacional de Jesus”, não admitindo a “unicidade exclusiva ou inclusiva”.⁷⁵¹ Ele considera que se deve pensar a normatividade de Jesus de forma aberta. Para Faustino Teixeira, “o modelo proposto por Knitter não avança no sentido de uma ruptura na compreensão da unicidade e normatividade de Jesus”.⁷⁵²

Knitter tem sido considerado um autor fundamental como outro exemplo de articulação entre TdL e TdPR. Ele afirma que “os teólogos da libertação têm algo a dizer aos teólogos das religiões e do diálogo [...] [partindo] de sua própria práxis e reflexão teológica [...]”.⁷⁵³ Destaca, então, o “misticismo do serviço”, citando dois importantes teólogos que atuam nessa perspectiva em lugares bem diversos: Pieris (Sri Lanka) e Jon Sobrino (El Salvador).⁷⁵⁴

Também os teólogos da TdPR têm algo a ensinar. O “misticismo do silêncio” é uma dessas lições, “onde apenas ‘somos’ e onde podemos sentir o que é simplesmente ser [...] é no silêncio que podemos ouvir a voz silenciosa do Mistério, o que o ibn-Arabi chama de ‘o verdadeiramente Real’”.⁷⁵⁵

Ambos se enriquecem mutuamente com misticismo do serviço e do silêncio, aprendem a ouvir “o chamado das vítimas”, arregaçar as mangas e agir juntos, “todos nós, de nossas diferentes tradições religiosas”,⁷⁵⁶ tomando também consciência das diferenças existentes. Descobrem também que a tarefa da libertação é um desafio “grande demais para uma única religião, que é uma tarefa que exige a cooperação de muitas tradições”.⁷⁵⁷ Tanto uns precisam ser provocados à ação quanto os outros necessitam de fundamentação, do silêncio que alimenta e sustenta a caminhada, que ajuda a “olhar em profundidade” (Thitch

aquele que é o único finalmente real; e porque o termo também corresponde ao sânscrito *sat*, e ao árabe *al Haqq*, tendo paralelos ainda em outras línguas.”, cf. p. 41.

⁷⁵⁰ Cf. Faustino TEIXEIRA. **Teologia das religiões**, p. 65.

⁷⁵¹ Cf. Paul KNITTER. *No Other Name?* New York: Orbis Book, 1996, p. 171. Cf. tb. Faustino TEIXEIRA. **Teologia das religiões**, p. 65.

⁷⁵² Cf. Faustino TEIXEIRA. **Teologia das religiões**, p. 65.

⁷⁵³ Cf. Paul F. KNITTER. *Religiões, misticismo e libertação. Um diálogo entre a teologia da libertação e a teologia das religiões.* In: TOMITA, Luiza E; BARROS, Marcelo; VIGIL, José Maria. **Pluralismo e libertação.** Por uma teologia Latino-Americana Pluralista a partir da Fé Cristã. São Paulo: Loyola, 2005, p. 97.

⁷⁵⁴ *Ibidem*, p. 100.

⁷⁵⁵ *Ibidem*, p. 97.

⁷⁵⁶ *Ibidem*, p. 102.

⁷⁵⁷ *Idem*.

Nhat Hanh), a ter o sonho “de um diálogo maior entre teologia da libertação e a teologia das religiões”.⁷⁵⁸

Para citar ainda outro teólogo nesse âmbito – Raimon Panikkar – considerado por Teixeira como teólogo pluralista, mas cuja caracterização também tem gerado controvérsia,⁷⁵⁹ encontra-se nele o conceito de *crístofania*, uma maneira de superar a cristologia ocidental. Panikkar considera que essa atual cristologia não é “nem católica nem universal”⁷⁶⁰. O fato universal é a manifestação do Mistério: “fato teândrico primordial”.⁷⁶¹ “Cristofania” quer significar que Cristo é um símbolo que transcende à pessoa de Jesus. Os cristãos chamam a Jesus de “Cristo”, mas o mistério “Cristo” se apresenta em outras formas religiosas. O que salva é a identificação deste mistério, não sendo exclusividade do Cristianismo a identificação de seu Cristo em Jesus. Este autor terá uma importante contribuição, ainda, com o conceito *cosmoteândrico*, ou que será assumido nesta tese como *teoantropocósmico*, para identificar a articulação entre a TdL e a TdPR, na teologia de Leonardo Boff⁷⁶².

A partir dessa análise da categoria de *paradigma*, tanto na TdL quanto na TdPR, pode-se agora analisar a mudança provocada no pensamento de Leonardo Boff, com a introdução do *paradigma ecológico*.

⁷⁵⁸ Cf. Paul F. KNITTER. *Religiões, misticismo e libertação*, p. 103-4.

⁷⁵⁹ Segundo Dupuis, Panikkar foge de uma “categorização mais clara”. Ele parecia se situar entre os autores inclusivistas, porém, nos últimos trabalhos, especialmente a partir do conceito Cosmoteândrico, a dificuldade de caracterizá-lo aumentou. Cf. Jacques DUPUIS. **Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso**, p. 264.

⁷⁶⁰ Cf. R. PANIKKAR. **Cristofania**. Bologna: EDB, 1994, p. 6. Cf. tb. Faustino TEIXEIRA. **Teologia das religiões**, p. 70.

⁷⁶¹ Cf. R. PANIKKAR. *Il dialogo intrareligioso*. Assisi: Cittadella Editrice, 1988, p. 140. Cf. tb. Faustino TEIXEIRA. **Teologia das religiões**, p. 70.

⁷⁶² Além de ser possível, do ponto de vista deste trabalho, encontrar na categoria “cosmoteândrica” uma aproximação entre Leonardo Boff e Raimon Panikkar, questão já levantada na pesquisa de mestrado em 2001 que esta tese dá prosseguimento, Rudolf von Sinner trabalhou essa proximidade na perspectiva de uma “Hermenêutica” para um cristianismo plural. Um resumo de sua tese que foi publicada na Suíça (2003) encontra-se em cf. Rudolf von SINNER. *Hermenêutica ecumênica para um cristianismo plural*, p. 26-57. O autor observa que Boff e Panikkar se assemelham, dentre diversos aspectos, no “traço básico de caráter místico, que busca aquilo que liga, o abrangente, o comum, que busca a ligação íntima entre Deus e o mundo. [...] Ambos exibem [...] uma admirável confiança em Deus, na vida, nos seres humanos.”, cf. p. 54. Na análise sobre “A teologia de Leonardo Boff sob o paradigma ecológico” (tópico 2.3) será importante voltar à reflexão de von Sinner.

2.2 O paradigma ecológico: a mudança de paradigma na teologia de Leonardo Boff a partir de 1990/93

A caminhada teológica de Leonardo Boff percorre um itinerário longo e rico. Em termos de publicação, começa com um artigo na Revista Eclesiástica Brasileira (REB), no ano de 1963,⁷⁶³ e se estende por mais de 170 livros⁷⁶⁴ e algumas centenas de artigos, no Brasil e no exterior, ao longo de mais de 44 anos. E aos 30 anos de atividade teológica, ocorre uma grande mudança, especialmente com a publicação do livro **“Ecologia, mundialização, espiritualidade; a emergência de um novo paradigma”**.⁷⁶⁵ Este texto iniciou uma significativa transformação na obra do autor, historicamente identificado com a Teologia da Libertação e um de seus protagonistas e também de seus maiores teólogos.

Para se compreender a articulação entre a Teologia da Libertação e a Teologia do Pluralismo Religioso, na obra de Leonardo Boff, é fundamental investigar aqui, primeiramente, o significado do *paradigma ecológico*, na obra de Leonardo Boff, momento de apresentar breve cronologia do processo de introdução do novo paradigma, da mudança e sua significação.

A seguir, é importante conhecer as bases teóricas do paradigma ecológico e suas dimensões, a discussão sobre o que é “paradigma ecológico”. E, concluindo esse ponto, buscar as raízes teológico-espirituais deste paradigma, especialmente marcadas por Francisco de Assis e Teilhard de Chardin, mas também por Mestre Eckhart e, mais recentemente, por místicos orientais.

2.2.1 A introdução do paradigma ecológico na teologia de Leonardo Boff

Nenhuma mudança, especialmente uma mudança paradigmática, acontece da noite para o dia. Ela é gestada lentamente e sua consciência vai se formando aos poucos. Elementos objetivos, subjetivos e contextuais ajudam a definir esse processo.

⁷⁶³ Este artigo, publicado na Revista Eclesiástica Brasileira (**REB**, Petrópolis, v. 23, n. 1, p. 104-21, mar.1963), tratava do tema “Conceitos de Inspiração ao Tempo do Vaticano II”. Encontram-se aqui já alguns elementos sobre a perspectiva do Diálogo inter-religioso a partir da exegese, evidentemente marcados pelo contexto eclesial e eclesiástico da realização do Concílio Vaticano II.

⁷⁶⁴ Até o ano 2007, contam 178 livros/capítulos de livros de sua autoria e/ou em co-autoria. São mais de 180 artigos publicados em periódicos, dezenas de entrevistas e prefácio e mais de duas centenas de artigos publicados em jornais e em meio virtual.

⁷⁶⁵ Cf. Leonardo BOFF. **Ecologia, Mundialização, Espiritualidade: a emergência de um novo paradigma**. São Paulo: Ática, 1993.

Assim, Leonardo só usará a expressão *paradigma ecológico*, pela primeira vez, em 1993, no livro “**Ecologia, mundialização, espiritualidade**; a emergência de um novo paradigma”

O texto que introduz de forma mais explícita o *novo paradigma* – “Natureza e sagrado: a dimensão espiritual da consciência ecológica” – foi apresentado entre 16 e 19 de agosto de 1990, num Seminário no Centro João XXIII, coordenado por Nancy Mangabeira Unger. Neste texto, Boff busca em Francisco de Assis as bases da relação Natureza e Sagrado numa perspectiva espiritual: “a busca de uma totalidade que integra o dentro-fora, o em cima-embaixo, transcendência-imanência. Em São Francisco, temos a fulguração de alguém que viveu essa dimensão.”⁷⁶⁹. E em 1991, o prefácio “Viver uma atitude ecológica” critica o *paradigma moderno*, o antropocentrismo e fala das dimensões da ecologia.

Em todas essas publicações, percebe-se o início de uma mudança fundamental, um *novo paradigma*. Na terceira parte do texto “Refundação da dignidade humana a partir da nova cosmologia” (1992),⁷⁷⁰ formula-se a “Fundamentação quântica” dessa dignidade. Os diversos temas descritos nesta parte, como a nova cosmologia e a teologia, a nova antropologia, a dialogação de tudo e todos, representam uma visão que articula teologia, antropologia e ecologia, dando início à sua mudança teológica.⁷⁷¹

Verifica-se que não se trata de mais um novo tema pesquisado por Boff, nem de releitura de antigos temas, nem de modismo teológico ou da influência da *Nova Era*.⁷⁷² Ocorre verdadeira *mudança de paradigma*, como afirmava Hans Küng: “a consciência de uma crescente crise é geralmente o ponto de partida para uma mudança profunda de determinadas concepções básicas do passado e, finalmente, para a irrupção de um novo modelo hermenêutico ou paradigma: quando métodos e regras existentes fracassam, induzem à busca do Novo.”⁷⁷³

⁷⁶⁸ Cf. Leonardo BOFF. **Princípio-terra**, p. 33; cf. tb. Idem, **Dignitas terrae**, Ecologia: grito da terra, grito dos pobres. São Paulo: Ática, 1995, p. 29.

⁷⁶⁹ Cf. Nancy Mangabeira UNGER. **Fundamentos filosóficos do pensamento ecológico**. São Paulo: Loyola, 1992, p. 75-80. No texto de 1991 – “Ecologia e espiritualidade” – que será publicado, no mesmo ano em Zarvos (Cláudia ZARVOS et al. (comp.). **Seleção de textos espirituais**. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 125-7), e no prefácio “Viver uma atitude ecológica”, do livro “Nancy Mangabeira UNGER: **O encantamento do humano: Ecologia e Espiritualidade**. São Paulo: Loyola, 1991”, a idéia de “mudança de paradigma”, a crítica ao antropocentrismo e ao paradigma moderno, as dimensões da ecologia (técnica-ambiental, política, radical-profunda, a concepção holística, a nova ética, a mística ecológica), tudo isto já aparece, especialmente no breve prefácio de quatro páginas, e serão temas desenvolvidos a partir de 1992/93.

⁷⁷⁰ Cf. Leonardo BOFF. Refundação da dignidade humana a partir da nova cosmologia. **Cadernos Fé e Política**, Petrópolis, v. 7, p. 37-54, 1992.

⁷⁷¹ A partir deste texto todas as publicações partirão deste novo paradigma, com exceção do livro “**América Latina: da conquista à nova evangelização**. São Paulo: Ática, 1992”, escrito anteriormente, por ocasião da comemoração dos 500 anos da América e que só ao afinal, na última página, faz breve referência à questão ecológica.

⁷⁷² Em artigo publicado na revista *Numen* (Cf. Marcelo Ayres CAMURÇA. Sombras na Catedral: a influência New Age na Igreja Católica e o Holismo da Teologia da Libertação de Leonardo Boff e Frei Betto. **Numen**, Juiz de Fora: UFJF, v. 1, n.1, p. 85-125, jul-dez 1998), o antropólogo Marcelo Ayres busca evidenciar tais identificações e influências. Mas, na perspectiva teológica, tal mudança é mais profunda e não pode ser reduzida à simples repercussão do movimento *New Age*: ela é paradigmática.

⁷⁷³ Cf. Hans KÜNG. **Teologia a caminho**, p. 172.

Na abertura de seu livro **“Ecologia, mundialização, espiritualidade”**, Leonardo Boff diz que “Os textos que aqui reunimos nasceram nos últimos dois anos, sob o impacto das convulsões históricas acontecidas e sofridas que atingiram biograficamente também o autor [...] são fruto da crise. Ela possui sempre uma função acrisoladora. Como um crisol, ela libera o ouro das gangas. O cerne fica exposto. Com ele, podemos construir. Ou ele se faz semente de um novo caminho”.⁷⁷⁴

A preocupação efetiva de Boff com o tema ecológico, porém, inicia-se bem antes, como já se mencionou (1975).⁷⁷⁵ Especialmente entre os anos de 1985 e 1986, Leonardo se dedicará a estudar o tratado da Criação e, em 1988, dirá que “nos últimos três anos, em razão da crise ecológica mundial, ocupei-me com o mistério da criação”.⁷⁷⁶ Certamente, além da crise ecológica mundial, a crise biográfica, vivida a partir de 1984 e intensificada em 1985, com a punição de silêncio obsequioso (publicação do livro **“Igreja: carisma e poder”**, 1981), contribuiu para essa mudança. Depois do interrogatório no ex-santo Ofício, o local de seu refúgio não deixou de afetá-lo: “Fui buscar consolo e a recuperação de minha fé nas selvas do Acre.”⁷⁷⁷

As primeiras ponderação explícitas sobre os novos estudos que Leonardo vinha realizando desde 1985/86 aparecem no referido Seminário do Centro João XXIII (agosto de 1990):⁷⁷⁸

O drama de nossa cultura foi ter feito da diferença uma discriminação, uma desigualdade. Daí o ser humano definir-se contra a natureza; por desconhecer a dignidade da Terra, ele a reserva para si. Não tem a *dignitas Terra*, tem a *dignitas humana*. A diferença é fundamental, porque é ela que vai permitir a comunhão, a alteridade como desafio; distintos para estarmos unos. [...] Considero que a defesa da vida na sua centralidade é ganho na reflexão, porque supera o antropocentrismo, a visão utilitária de o ser humano usar a natureza para si. Aqui é a visão da vida em si mesma, sua felicidade. Através de uma ética da compaixão, o ser humano está ligado por laços vitais com todos os seres vivos.[...] Pensar a

⁷⁷⁴ Cf. Leonardo BOFF. **Ecologia, mundialização, espiritualidade**, p. 10. Esse livro foi concluído em outubro de 1992 (publicado em 1993), portanto, a afirmação “Os textos que aqui reunimos nasceram nos últimos dois anos” confirma e justifica objetivamente a datação escolhida para marcar sua mudança: 1990/93.

⁷⁷⁵ Cf. Leonardo BOFF. A não-modernidade de São Francisco – a atualidade do modo de ser de S. Francisco face ao problema ecológico, **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 69, p. 335-48, 1975; texto publicado como modificações no livro **“São Francisco: ternura e vigor**. Petrópolis: Vozes, 1981, p. 19-63”. Cf. tb. Leonardo BOFF. O São Francisco que mora dentro de cada um de nós. In: Leonardo BOFF et al. **Roberto Burle Marx**, homenagem à natureza. Petrópolis: Vozes, 1981, p. 17-34.

⁷⁷⁶ Cf. Leonardo BOFF et al. **O que ficou... Balanço aos 50**. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 23. A partir de 1985, ano no qual Leonardo cumpre o silêncio obsequioso, ele começa a se dedicar ao tratado da criação. No contexto da crise vivida pela punição da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé e pelas mudanças sociopolíticas e culturais (Queda do Socialismo, crise mundial, etc.), tal estudo trará repercussões a partir de 1990.

⁷⁷⁷ Cf. Leonardo BOFF et al. **O que ficou... Balanço aos 50**, p. 25.

⁷⁷⁸ Cf. Nancy M. UNGER (Org.). **Fundamentos filosóficos do pensamento ecológico**. São Paulo: Loyola, 1992.

ecologia como integração política, reivindicatória, libertária da vida, a partir do mais frágil é, isto sim, ser biocêntrico.⁷⁷⁹

Para Rudolf von Sinner, “Boff assumiu, com suas reflexões ecológico-cosmológicas, um papel pioneiro [...] a urgência das preocupações ecológicas, as conectou com a cosmologia teilhardiana, percepções dos cientistas naturais e a doutrina da trindade e disseminou o tema no Brasil através de seus livros”.⁷⁸⁰ Além do pioneirismo e do papel de divulgação desta importante questão, Sinner diz que é “legítima e constitui uma contribuição importante de Boff para a discussão ecumênica”, podendo-se acrescentar, também para a reflexão inter-religiosa, a “busca de uma forma concreta de sociedade (e de igreja) que correspondesse melhor ao ser humano e à natureza e fosse inspirada a partir do Deus triúno [...]”.⁷⁸¹

Mas tal mudança não se deu de forma abrupta; há *continuidades* e *descontinuidades*, sendo fruto de longa reflexão e também de raízes que esbarram no nascedouro de sua vida teológica. E ela aconteceu num contexto muito amplo: do biográfico às grandes mudanças ocorridas no final da década de 80 e início de 90,⁷⁸² como o *paradigma ecológico*.

2.2.2 O paradigma ecológico: bases teóricas do novo paradigma

Ao se postular um *novo paradigma*, e aqui o *paradigma ecológico*, deve-se refletir sobre o processo de mudança que nos faz detectar tal transformação: a crise, as anomalias da “ciência normal”, a comunidade determinada que muda sua constelação de valores, as continuidades e descontinuidades e as novas soluções propostas (Kuhn).

⁷⁷⁹ Cf. Nancy M. UNGER (Org.). **Fundamentos filosóficos do pensamento ecológico**, p. 30-1.

⁷⁸⁰ Cf. Rudolf von SINNER. *Hermenêutica ecumênica para um cristianismo plural*, p. 35.

⁷⁸¹ Cf. Rudolf von SINNER. *Hermenêutica ecumênica para um cristianismo plural*, p. 35. Pode-se encontrar também nessa citação a percepção de uma articulação “teoantropocósmica” em Boff, questão que será discutida mais adiante.

⁷⁸² Não é sem importância mencionar a grande mudança provocada pela Queda do Muro de Berlim, com toda a crítica ao socialismo e, por extensão, à Teologia da Libertação. Também deve-se destacar o fato de que foi por ocasião da Eco-92 (junho de 1992) que aconteceu a comunicação de sua nova punição, o que o levou a deixar a Ordem Franciscana e se autopromover ao estado leigo, em 28 de junho 1992. Brevemente, deve-se mencionar que a IECLB (Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil) dedica-se também à discussão sobre o tema ecológico, inclusive em suas publicações, a CNBB lança um livro sobre o tema, e a PUC-RIO realiza um seminário abordando a reflexão cristã e a ecologia. Antes disto, em 1990, e ampliando esta contextualização, pode-se ainda fazer referência à Mensagem de João Paulo II para a Jornada Mundial da Paz: cf. JOÃO PAULO II. *Paz com Deus Criador, paz com toda a Criação. Mensagem para o Dia mundial da Paz. 01 jan. 1990*. Disponível no endereço: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19891208_xxiii-world-day-for-peace_po.html>. Acesso em 01 mai 2007. E também ao documento que preparou a Convocação Mundial sobre Justiça, Paz e Integridade da Criação, do CMI – Conselho Mundial de Igrejas, cf. Guilherme KERBER. **O ecológico e a teologia latino-americana**, p. 18. Na última seção deste capítulo aparecem com mais detalhes, especialmente nas notas, as referências desse contexto. Outro teólogo importante para a TdL – Hugo Assmann – também inicia nesse momento sua mudança “paradigmática”.

O *paradigma moderno*, que prevaleceu até o início do século, reagindo ao essencialismo e dogmatismo clássico e medieval, introduziu a subjetividade e o *cogito*, produzindo uma racionalidade que se tornou cada vez mais dualista: “a divisão do mundo entre material e espiritual, a separação entre a natureza e a cultura, entre ser humano e mundo, razão e emoção, feminino e masculino, Deus e mundo e a atomização dos saberes científicos”.⁷⁸³

O grande otimismo existente entre os pensadores do século XVIII, baseado numa concepção empirista da verificabilidade das teorias, “a idéia de que a credencial da ciência reside no fato de que seus enunciados observacionais podem ser verificados”,⁷⁸⁴ cede lugar à crise através do próprio desenvolvimento da ciência. Sempre haverá novos problemas que não terão resposta no esquema tradicional, como afirmava o grande cientista e um dos pais da física contemporânea: Heisenberg.⁷⁸⁵

Neste sentido, a teoria da eletricidade, a teoria do calor, a eletrodinâmica, a cibernética, a teoria da relatividade e a teoria quântica, enfim, diversas concepções novas nascidas especialmente no campo da física, mas também na química e na biologia, foram forjando uma nova cosmologia, provocando mudanças também na filosofia, na ética e na própria teologia. Tudo isto contribuiu para colocar em xeque o paradigma científico moderno.

O horizonte de compreensão do mundo, da matéria, das forças que interagem para manter o processo da vida e o desenvolvimento do cosmos, enfim, o próprio paradigma começa a mudar e a produzir nova compreensão da realidade. A mudança não é imediata e o *novo paradigma* convive com o antigo, questionando-o e sendo questionado por ele.

Por isso, Leonardo Boff afirma que o *paradigma ecológico* está em processo, “ainda está sendo gestado. Não nasceu totalmente. Mas está dando os primeiros sinais de existência. Começa já uma nova dialogação com o universo”.⁷⁸⁶ Mas em que consistiria este *novo paradigma*?

Começa com a mudança da própria racionalidade e, daí, da própria compreensão de toda realidade. O esquema da objetividade que produziu a razão instrumental-analítica não dá mais conta da complexidade dos fenômenos e de sua pretensão de legitimar os critérios de verdade: “A razão instrumental não é a única forma de uso de nossa capacidade de inteligência. Existe também a razão simbólica e cordial e o uso de todos os nossos sentidos corporais e

⁷⁸³ Cf. Leonardo BOFF. *Dignitas Terrae*, p. 29.

⁷⁸⁴ Cf. Luiz B. L. ARAÚJO. Considerações sobre o termo “paradigma”, p. 18.

⁷⁸⁵ Cf. Werner HEISENBERG. *Mas alla de la física*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1974, p. 230. Este autor afirma que, “Geralmente, no começo destas revoluções está um problema muito especial, estranhamente delimitado e que não há modo de solucionar dentro do marco tradicional.”

⁷⁸⁶ Cf. Leonardo BOFF. *Dignitas Terrae*, p. 30.

espirituais”.⁷⁸⁷ Nessa perspectiva, o pensamento de Edgar Morin, a partir do início da década de 70, oferecerá novo horizonte de compreensão da epistemologia e do próprio pensamento, conhecido como pensamento complexo.⁷⁸⁸

A forma analítica e instrumental de pensar e de agir das ciências modernas entra em crise: “passam para o primeiro plano as relações, que constituem a interdependência de todos os elementos do universo [...]”.⁷⁸⁹ O filósofo Manfredo Oliveira afirma que o modelo mecânico, da máquina, cede lugar para o “mundo atômico e subatômico [...] que [...] se dissolvem em ondas de probabilidades e que, portanto, só podem ser entendidas como interconexões dinâmicas e entre processos”.⁷⁹⁰

Ainda segundo este autor, pode-se apresentar em três tópicos as principais mudanças ocorridas no *paradigma* das ciências atuais: da visão estático-determinista para a processual-contingencial da realidade; de uma concepção isolacionista para uma visão integracional de todos os seres; e de uma consideração materialista para uma concepção idealista-objetiva do universo.⁷⁹¹

Ampliam-se enormemente os campos de pesquisa: a inteligência emocional, a biologia do conhecimento, a interatividade do homem e a máquina e os sistemas complexos. Questionam-se teorias e conceitos bastante sedimentados. A própria idéia de subjetividade, tão cara ao *paradigma moderno*, se transforma: começa-se a pensar e agir com a consciência de que a terra, o planeta, o cosmos são seres vivos, portanto, têm subjetividade. Quebra-se o reducionismo antropocêntrico que qualificava tudo o que não se referia ao humano como

⁷⁸⁷ Ibidem, p 31.

⁷⁸⁸ Edgar Morin, sociólogo francês, teve suas idéias rejeitadas na década de 70, sendo hoje considerado um dos três maiores pensadores vivos. Suas publicações, especialmente a partir do livro “O paradigma perdido” (Cf. Edgar MORIN. **O paradigma perdido: a natureza humana**. 4. ed. Lisboa: Publicações Europa-América, 1973) e “O método” (Cf. Edgar MORIN. **O método I – A natureza da natureza**. 2. ed. Lisboa: Publicações Europa-América, 1977), se concentra na idéia do “Pensamento complexo”, criando as bases para o despertar do “paradigma ecológico” ou do “pensamento eco-sistêmico”. Para o aprofundamento nesses temas cf. tb. Alfredo PENA-VEJA. **O despertar ecológico**. Edgar Morin e a ecologia complexa. Rio de Janeiro: Garamond, 2003; Alfredo PENA-VEJA; Elimar Pinheiro do NASCIMENTO. **O pensar complexo**. Edgar Morin e a crise da modernidade. 2 ed. Rio de Janeiro: Garamond, 1999. Cf. ainda. Maria Cândida MORAES. **Pensamento eco-sistêmico**. Petrópolis: Vozes, 2004.

⁷⁸⁹ Cf. Manfredo A. OLIVEIRA. Ampliação do sentido de libertação. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 30, 1998, p. 281.

⁷⁹⁰ Cf. Manfredo A. OLIVEIRA. Ampliação do sentido de libertação, p. 280. Uma melhor e mais completa abordagem desta visão neste autor é encontrada em Márcio Fabri dos ANJOS. **Teologia aberta para o futuro**, p.21-39, no artigo “A mudança de paradigma nas ciências contemporâneas”.

⁷⁹¹ Cf. Manfredo A. OLIVEIRA. A mudança de paradigma nas ciências contemporâneas, p.21-39. Vale a pena citar sua conclusão: “pode-se interpretar o processo evolutivo, que constitui o universo enquanto tal, a partir da visão das ciências contemporâneas, como as diferentes etapas do processo de desdobramento do espírito que vem a si, toma consciência de si em suas diferentes figuras até chegar à consciência plena de todo o processo cosmogênico no espírito humano”. (p. 39).

secundário, admitindo apenas certa dignidade às coisas e seres, na medida em que poderiam ser utilizados e manipulados pelo ser humano.

Como fruto da percepção e da pesquisa científica, nasce a idéia de que tudo interage com tudo, todo o tempo. Os estudos de Ilya Prigogine⁷⁹² sobre a irreversibilidade mostram que a evolução caminha numa perspectiva de complexificação: “a seta do tempo e a linha da evolução vão no sentido de criar cada vez mais complexidades auto-organizadas, diversidades e inter-retro-relacionamentos”.⁷⁹³ Para isso, também a física deu enorme contribuição ao descobrir as ínfimas partículas e a própria impossibilidade de separar, como antes, matéria e energia. De uma concepção dualista passa-se para uma visão, efetivamente, dialética (mais que dialética, ela é circular, complexa) e interativa: tudo carrega informação, tudo tem história, dos átomos, das estrelas às amebas.

Leonardo Boff situa, então, tal mudança, simbolicamente, na esteira do desenvolvimento da “conquista do espaço”, especialmente, quando a “terra começou a ser vista de fora da Terra”.⁷⁹⁴ Em sua unidade e pequenez, a Terra aparece como um ser vivo carregando uma pluralidade de formas de vida: “surge destarte como um imenso superorganismo vivo, chamado por Lovelock de Gaia, consoante a clássica denominação da Terra de nossos ancestrais culturais gregos”.⁷⁹⁵ Da distância de uma nave espacial, a Terra

⁷⁹² Ilya Prigogine foi químico da Universidade de Bruxelas e da Universidade de Austin (Texas). Ganhou o prêmio Nobel de química em 1977 e se dedicou a investigar a questão do *tempo*. Faleceu em 2003. De sua publicação pode-se indicar: I. PRIGOGINE. **A nova aliança**; Metamorfose da ciência. Brasília: Universidade de Brasília, 1990; **O fim da certeza**; tempo, caos e as leis da natureza. São Paulo: UNESP, 1996. Cf. tb., I. PRIGOGINE; I. STENGERS. **Entre o tempo e a eternidade**. Lisboa: Gradiva, 1990.

⁷⁹³ Cf. Leonardo BOFF. **Nova era: a civilização planetária**, desafios à sociedade e ao cristianismo. 3 ed. São Paulo: Ática, 1998, p. 45. Esse livro foi reeditado com o título: Leonardo BOFF. **Civilização Planetária**: desafios à sociedade e ao cristianismo. Rio de Janeiro: Sextante, 2003.

⁷⁹⁴ Cf. Leonardo BOFF. **Nova era: a civilização planetária**, p. 41; Ibid., *Dignitas terrae*, p. 32.

⁷⁹⁵ Cf. Leonardo BOFF. *Dignitas terrae*, p. 36. Na mitologia grega, há uma versão que diz que Érebo (as Trevas Infernais) liberta a noite e esta se transforma numa grande esfera. Dividida, como um ovo quebrado, dá origem a Eros (o Amor). As cascas do ovo tornam-se uma abóbada (céu) e um disco achatado, a terra (Gaia). Esta idéia de Gaia (ou Géia) como organismo vivo está presente em vários mitos de culturas primitivas. Thomas Berry (cf. T. BERRY. **O sonho da terra**. Petrópolis: Vozes, 1991.) aponta diversas expressões culturais que denotam essa idéia: jen e ch’eng (amor e integridade na China), bhakti (amor de devoção na Índia), karuna (compaixão no Budismo), expressões que têm uma significação cósmica (p. 35). Mas os primeiros cientistas a formularem a postulação da Terra como Gaia, um superorganismo vivo, foram James Lovelock (médico e biólogo inglês) e Lynn Margulis (microbióloga americana). De sua pesquisa sobre vida em outros planetas, pela Nasa, Lovelock conclui que há “um imenso equilíbrio do sistema-terra e a sua espantosa dosagem de todos os elementos benfazejos para vida [...]”; Cf. Leonardo BOFF, **Princípio-Terra**, p. 43. Gaia tem um significado que transcende ao termo biosfera (criado em 1875 por Edward Seuss). Sobre Gaia há grande literatura (cf. Thomas BERRY. **O sonho da terra**, p. 34-8; James LOVELOCK. **Gaia**. Um novo olhar sobre a vida na terra. Lisboa: Edições 70, 1989; James LOVELOCK. **As eras de Gaia**. A biografia da nossa Terra viva. São Paulo: Campus, 1991; James LOVELOCK.

emerge em toda a sua beleza e sua fragilidade,⁷⁹⁶ revelando a existência de uma interdependência fundamental. Mas tal concepção da Terra como organismo vivo não se fundamenta apenas nessa percepção estética.

James Lovelock justifica sua posição sobre essa nova forma de perceber a Terra dizendo: “Definimos a Terra como Gaia, porque se apresenta com uma entidade complexa que abrange a biosfera, a atmosfera, os oceanos e o solo; na sua totalidade, esses elementos constituem um sistema cibernético ou de realimentação que procura um meio físico e químico ótimo para a vida neste planeta.”⁷⁹⁷

Essa visão nasce também da interação de estudos da física e da biologia que revelam *a não-linearidade* (tudo é rede de relações que não se limitam a causa-efeito); *a dinâmica cíclica* (adaptação e equilíbrio é um processo constante, em movimento, num processo de crescimento cíclico, incluindo a morte que gera vida); *sistema estruturado* (os sistemas se subdividem e guardam interação entre si, cada um fazendo parte de um organismo maior); *autonomia e integração* (há autonomia e integração entre os sistemas); *auto-organização e criatividade* (cada sistema complexo pode estruturar-se criativamente, num contínuo processo evolutivo).⁷⁹⁸ Tudo isto revela a vida que corre nesse superorganismo que é a Terra.

Fruto destas concepções, vai nascendo e se ampliando o conceito de *ecologia* em Leonardo Boff. Conceito formulado por Ernst Haeckel (1834-1919), em 1866, *ecologia* significa, segundo Leonardo, “o estudo da interdependência e da interação entre os organismos vivos (animais e plantas) e o seu meio ambiente (seres inorgânicos)”⁷⁹⁹ ou, numa formulação mais recente (1999), “o estudo do inter-retro-relacionamento de todos os sistemas vivos e não-vivos entre si e com seu meio ambiente, entendido como uma casa, donde deriva a palavra ecologia (*oikos*, em grego = casa, a mesma raiz etimológica de ecumenismo)”⁸⁰⁰

Ainda segundo Boff, o conceito de *ecologia* vai superando seu nicho “regional” e se torna universal, um *novo paradigma* que detém a grande força “mobilizadora do futuro milênio”.⁸⁰¹ Leonardo fala, então, de diversas dimensões da ecologia: eco-tecnologia, eco-política, ecologia ambiental, ecologia social, ecologia mental, ética ecológica e ecologia

⁷⁹⁶ Cf. o excelente capítulo de Sagan “Você está aqui”: Carl SAGAN. **Pálido ponto azul**. Uma visão do futuro da humanidade no espaço. São Paulo: Cia. das Letras, 1996, p. 25-31. Confira também três outros trabalhos que oferecem uma visão muito importante da história do Universo e da Terra: Stephen HAWKING; Leonard MLODINOW. **Uma nova história do tempo**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005; André BRAHIC et. **A mais bela história da Terra**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002; Hubert REEVES et al. **A mais bela história do mundo**. Petrópolis: Vozes, 1998.

⁷⁹⁷ Cf. James LOVELOCK. **Gaia**. Um novo olhar sobre a vida na Terra. Lisboa: Edições 70, 1989, p. 27.

⁷⁹⁸ Cf. Leonardo BOFF. **Ecologia, mundialização, espiritualidade**, p. 43-4.

⁷⁹⁹ Ibidem, p. 17.

⁸⁰⁰ Cf. Leonardo BOFF. **Ética da vida**. Brasília: Letraviva, 1999, p. 25.

⁸⁰¹ Ibidem, p. 25.

integral. Como se vê, ela atinge todos os setores, apontando critérios e valores, apresentando um novo olhar sobre tudo. Por isso se diz que é um *novo paradigma*. Mas, como ele ainda está nascendo, há longa caminhada a percorrer. Ainda não virou certeza, pois, quando isso acontece, transforma-se “na atmosfera das evidências existenciais (...) em convicção geral, no elemento evidente e inquestionável de uma sociedade”.⁸⁰²

A consciência desse *novo paradigma* nascente coincide, quase totalmente, com a descoberta de que o próprio universo está em gênese, em criação, “se encontra em cosmogênese”.⁸⁰³ Se o universo vive esse processo, também os seres humanos o vivem (antropogênese). Assim, não se pode falar em “natureza humana” como um dado determinado, por mais que conheçamos o dinamismo genético. A natureza humana está em processo de construção. E tanto natureza humana quanto o cosmos vivem numa dinâmica explicada através de três concepções: “a complexidade/diferenciação; a auto-organização/consciência; a re-ligação/relação de tudo com tudo.”⁸⁰⁴

Mas o processo é contínuo, diferenciando-se e complexificando-se, ao mesmo tempo em que cresce a auto-organização e o crescimento da consciência e de sua interioridade, chegando à capacidade reflexiva humana. Dessa complexidade e consciência avança a relacionalidade, a re-ligação de tudo e todos.⁸⁰⁵

Tudo isto não se fez e não está acontecendo sem grande crise nos modelos estabelecidos. É do confronto com o *paradigma moderno*, com sua razão instrumental-analítica e da ameaça que este gera de colapso da própria vida, da sobrevivência humana, de seu futuro, que vai se forjando novo horizonte de compreensão e, daí, novo agir, e também nova Ética.

Fica cada vez mais evidente que não é mais possível compreender a realidade com a frieza da objetividade em todos os domínios, da exploração da natureza à estruturação das relações econômicas e sociais. A degradação da vida natural e da vida humana, destruindo espécies e desequilibrando o tênue dinamismo vital, ou reduzindo 2/3 da população mundial à condição de pobreza, ao mesmo tempo em que concentra o bem-estar e qualidade de vida (225 pessoas no mundo têm renda equivalente a 2,5 bilhões de pessoas),⁸⁰⁶ chegou a um limite insuportável. Não se pode mais aceitar que apenas um país (EUA) que possui 7,5% da

⁸⁰² Cf. Leonardo BOFF. **Ética da vida**, p. 104 . Leonardo continua: “Aquilo que não precisa ser explicado e que explica todas as demais coisas.” E ele próprio diz que isto só surge do “bojo de uma grande crise”.

⁸⁰³ Ibidem, p. 32.

⁸⁰⁴ Ibidem, p. 32.

⁸⁰⁵ Retomam-se aqui questões que são o centro do pensamento de Edgar Morin já citado anteriormente.

⁸⁰⁶ Cf. Jurandir Freire COSTA. Estratégia de Avestruz. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 23 de mar.1999, Cad. Mais!

população mundial tenha um consumo equivalente a “1/3 dos recursos não renováveis e 37% da energia produzida no mundo anualmente”.⁸⁰⁷ E o tempo se faz curto; para muitos pesquisadores já se ultrapassou o momento de parar esse desastre; a contabilidade da luta pela vida está devedora, é negativa.

Recentemente, Lovelock apresenta um quadro dramático da questão ecológica:

Gaia me tornou um médico planetário e eu levo minha profissão a sério. Agora, também devo trazer as más notícias. Os centros de climatologia espalhados pelo mundo, que são os equivalentes aos laboratórios de patologia dos hospitais, têm relatado as condições físicas da Terra, e os climatologistas acham que ela está gravemente doente, prestes a passar a um estado de febre mórbida que pode durar até 100 mil anos.⁸⁰⁸

O *paradigma antigo* ou vigente não consegue perceber essa realidade. Ele se definia por uma razão instrumental-analítica, que se fundamentava numa concepção antropocêntrica: a relação do sujeito que compreende a realidade pela ciência e a transforma pela técnica. Baseava-se também numa cosmologia que via o mundo como “matéria” a ser dominada, subjugada pelo ser humano.

A mudança lenta começa a acontecer de forma mais decisiva nos anos 60 e se desenvolve nos anos 70-80, em razão da crise global da consciência sobre “os limites do desenvolvimento humano”.

A nova razão assume uma perspectiva dialógica, pericorética,⁸¹⁰ reagindo à consciência de que a dinâmica da realidade é complexa, diversificada e dialética (Niels Bohr e Heisenberg).

Leonardo Boff procura sintetizar, em dez pontos, as principais características deste novo paradigma⁸¹¹:

- 1º) *Totalidade/diversidade*: revela que tudo (ser humano, terra, universo) é uma totalidade orgânica, num processo dinâmico. A holística é o modelo que dá conta dessa realidade, pois unifica as diversidades, sem dissociá-las ou fragmentá-las.
- 2º) *Interdependência/relição/autonomia relativa*: cada ser tem autonomia relativa, pois possui valor próprio, mas todos estão interligados, religando-se para existir.
- 3º) *Relação/campos de força*: todos os seres vivem numa rede de relações, em campos de energia que geram interdependência.
- 4º) *Complexidade/interioridade*: há uma dinâmica de complexidade em tudo, auto-organizante, que caminha numa seta evolutiva de mais interioridade. A energia, quando condensada e estabilizada, transforma-se em matéria, carregando as informações e sua história. Tal fenômeno gera a possibilidade de se postular um princípio que dá unidade a toda a realidade: Deus.
- 5º) *Complementaridade/reciprocidade/caos*: entre todos os seres, há um processo de complementaridade e reciprocidade, de ordem e caos, que generativamente produz nova ordem.
- 6º) *Seta do tempo/entropia*: a tese básica é que “tudo que existe, preexiste e coexiste.” Há um caráter de irreversibilidade que revela inúmeras possibilidades e virtualidades nos seres. Os sistemas são abertos e convivem com o limite temporal (entropia). As estruturas dissipativas de energia (entropia) serão transformadas em novos patamares (sintropia, sinergia) pela auto-organização do universo, que caminha para um sentido misterioso que chamamos Deus.
- 7º) *Destino comum/pessoal*: cada ser é único e singular, mas todos têm uma origem e um destino comum, além de estarem interligados todo o tempo.
- 8º) *Bem comum cósmico/bem particular*: o bem pessoal ou particular surge na dinâmica do bem universal, cósmico, da sinergia deste encontro.
- 9º) *Criatividade/destrutividade*: como ser-no-mundo, o ser humano participa da criatividade da dinâmica vital, mas, em razão da sua originalidade, consciência e liberdade, ele pode interferir radicalmente no ritmo da vida, destruindo-a.
- 10º) *Atitude holístico-ecológica/negação do antropocentrismo*: a abertura ao encontro com a totalidade dos seres, incluindo todos e tudo e se religando com eles, exige uma crítica ao antropocentrismo, pois este exclui e privilegia. Esta totalidade que integra e atrai é Deus, sentido que está no início e no fim.

⁸¹⁰ Numa utilização mais simplicada, Leonardo diz que *Pericórese* é uma expressão grega que significa “circularidade e inclusão de todas as relações e de todos os seres relacionados”. Cf. Leonardo BOFF. *Dignitas terrae*, p. 49.

⁸¹¹ Cf. Leonardo BOFF. *Dignitas terrae*, p. 59-62. Cf. tb. M. L. PELIZZOLI. **A emergência do paradigma ecológico**. Reflexões ético-filosóficas para o século XXI. Petrópolis: Vozes, 1999. E ainda: Vilmar Sidnei Demamam BERNA. **Pensamento ecológico**. Reflexões críticas sobre meio ambiente, desenvolvimento sustentável e responsabilidade social. São Paulo: Paulinas, 2005. Sobre ecologia e socialismo, cf. Michael LÖWY. **Ecologia e socialismo**. São Paulo: Cortez, 2005.

Essa síntese mostra a base sobre a qual a teologia de Leonardo Boff dialoga e as idéias fundamentais que alicerçam sua mudança paradigmática. Mas, como já se afirmou, toda mudança se dá num dinamismo que guarda “continuidades”, mas também “descontinuidades”. Se a temática ecológica já estava presente no debate teológico, como se constata em livros como “**Francisco de Assis: ternura e vigor**”, somente no final dos anos 80 e início da década de 90 ela ganha *status* de um novo paradigma, emerge a consciência de que se trata de uma nova perspectiva de pensar a teologia.

Hugo Assmann, um dos primeiros teólogos da TdL e que também muda de paradigma no início dos anos 90, afirma que “Na medida em que o tema ‘Deus da Vida’ se transformou em um dos eixos centrais da teologia e da pastoral, na América Latina, o aumento da consciência ecológica foi brotando, com bastante naturalidade, da própria opção pelos pobres.”⁸¹² E cita raízes teológicas importantes, como Juan Luiz Segundo e Pedro Trigo.⁸¹³ Diz que a TdL está desafiada a “re-equacionar o primado do político a partir de uma nova visão holística [...]”⁸¹⁴ De forma crítica, aponta para o cuidado em equilibrar a reflexão sobre os avanços da ciência, especialmente, “a nova biologia, os estudos sobre os processos auto-organizativos da matéria e da vida [...]”⁸¹⁵ e o risco de se cair em novo “reducionismo”: deixa-se o irresponsável antropocentrismo (Assmann defende o bíblico “antropocentrismo do pobre”) e cai-se no biocentrismo. Por isso, critica todo “centrismo”: o “biocentrismo, antropocentrismo e até um mal enfocado teocentrismo.”⁸¹⁶

Portanto, o *paradigma ecológico* busca estabelecer as novas condições para a manutenção e crescimento da vida, em todos os sentidos. Por isso, abre-se e relaciona-se com todos os aspectos da vida. Não se restringe a transformar apenas as ciências da natureza, mas também a filosofia e as ciências humanas, trazendo, inclusive, grandes conseqüências para o pensamento teológico. Apresenta, com isso, nova espiritualidade, abrindo-a e tirando-a da

⁸¹² Cf. Hugo Assmann. **Desafios e falácias**. Ensaios sobre conjuntura atual. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 60.

⁸¹³ Em Juan Luis Segundo, Am(an)-5.2anleEma nconton r a(Lu)-5.2(is EGUNDA) atuO.,

prisão dualista que separava espírito e tempo, espírito e matéria e Deus e mundo. Oferece grandes perspectivas para o campo da Teologia do Pluralismo Religioso e para a Teologia da Libertação, propiciando uma teologia nova e nova práxis do diálogo inter-religioso, que será demonstrada no último capítulo.

2.2.3 Dimensões e raízes espirituais do paradigma ecológico em Leonardo Boff

Em Leonardo Boff, a ecologia tem uma significação que ultrapassa e transcende a perspectiva ambientalista. Nesse sentido pode-se falar em subjetividade do cosmos, pois entre tudo e todos há profunda interatividade: “pertencemo-nos mutuamente”.⁸¹⁷ Para Leonardo a ecologia surge “como a nova radicalidade, pois nela se discute o futuro do planeta, condição para todas as demais questões”.⁸¹⁸

Há diversas formas de expressar e conceber as dimensões da ecologia. Para os autores Lago e Pádua,⁸¹⁹ a caminhada ecológica começa com a ecologia natural, procurando compreender o funcionamento da natureza. Depois surge a ecologia social, articulando a relação do ser humano com o ambiente. A terceira dimensão ou área desenvolvida no pensamento ecológico foi o “conservacionismo”, resposta à consciência da destruição que atingiu patamares críticos. Muitos movimentos surgem a partir daí, formando o que esses autores chamam de “Ecologismo”, ou a ecologia política: partidos “Verdes”, Greenpeace (1971).⁸²⁰

Boff também identifica, de outra forma, os diversos caminhos e práticas ecológicas que se expressam em diversas dimensões: a eco-tecnologia, eco-política, ecologia social, ética ecológica, ecologia mental e mística ecológica.⁸²¹

⁸¹⁷ Cf. Leonardo BOFF. **Ecologia, mundialização, espiritualidade**, p. 26.

⁸¹⁸ Cf. Leonardo BOFF. Depoimento – Balanço aos sessenta: entre a cátedra de Pedro e a cadeira de Galileu Galilei. **Numen**, Juiz de Fora, v. 2, n. 2, p. 154, jul./dez.1999.

⁸¹⁹ Cf. Antonio LAGO; José Augusto PÁDUA. **O que é ecologia**. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 59.

⁸²⁰ *Ibidem*, p. 14-43.

⁸²¹ Leonardo começa a fazer essas distinções em 1991 (ecologia técnica, política, radical), num prefácio de agosto de 1991 (Cf. Leonardo BOFF. Viver uma atitude ecológica. In: Nancy Mangabeira UNGER. **O encantamento do humano**, p. 11-4). Elas aparecem também no “Curso de Verão” e num artigo em Comunicações do ISER. O capítulo do “Curso de verão” apresenta vasta bibliografia, que vai de 1977 até 1992, e nota-se que Leonardo assume parte da visão de Guattari, que fala em ecologia ambiental, social e subjetiva ou mental, cf. Félix GUATTARI. **As três ecologias**. 17 ed. Campinas: Papirus, 2006 (a obra é de 1989 e publicada na França, sendo que Leonardo a cita com o ano de 1989). Também deve-se destacar a influência de Gregory Bateson, especialmente, sobre ecologia da mente: cf. Gregory BATESON. **Pasos hacia una ecología de la mente**. Buenos Aires: Lohé, 1985. Sobre essas questões, cf. Leonardo BOFF. Ecologia, política, teologia e mística. In: BEOZZO, José Oscar. **Curso de Verão – Ano VI**. São Paulo: CESEP/Paulinas, 1992, p. 83-120; Leonardo BOFF. Religião, justiça societária e reencantamento. **Comunicações do ISER**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 43, p. 4-15, 1992.

A eco-tecnologia aparece como o nível mais limitado, pois significa a utilização das técnicas para preservar o ambiente natural, partindo-se da manutenção do modelo de desenvolvimento e da sociedade vigentes. Há um aspecto positivo: usar a tecnologia para sanar os estragos causados pela exploração autofágica. Mas esse aspecto pode ser minimizado, pois não leva à mudança do modelo que mantém a exploração e a destruição da natureza.⁸²²

A eco-política, dando um passo além, porém ainda limitado, postula um desenvolvimento sustentado. Já se apresenta a questão ecológica como parte estrutural do sistema, mas não se questiona o “paradigma moderno do desenvolvimento ilimitado”.⁸²³ O grande problema, então, aparece quando entram em conflito desenvolvimento e ecologia: geralmente decide-se a favor do primeiro. O aspecto político abordado aqui restringe-se às políticas de desenvolvimento, esquecendo-se outras dimensões, como a questão social.

Outro caminho que amplia mais o significado do paradigma ecológico é a ecologia social. Leonardo chama a atenção para um fato importante: a principal crise não é do “modelo de desenvolvimento, mas é a crise do modelo de sociedade [...]”.⁸²⁴ Vivemos numa “Sociedade de Crescimento Industrial que nos exilou da Terra e nos fez romper os laços com a vida”⁸²⁵ e precisamos de uma “Sociedade de Sustentação de toda a Vida”.

A base desta crise é a concepção dualista predominante, dividindo “pessoa/natureza, homem/mulher, masculino/feminino, Deus/mundo, corpo/espírito, sexo/ternura [...] originando hierarquias e subordinações”.⁸²⁶ A concepção de sociedade que temos não integra, pelo contrário, exclui cada vez mais, especialmente com o grande desenvolvimento tecnológico atual. Leonardo cita ainda a própria concepção de Deus, que sofre de projeções sociopolíticas arcaicas, interpretada “em termos monárquicos e não trinitários e comunionais”.⁸²⁷ O desafio deste caminho é integrar os sistemas sociais e a natureza: como colocar a tecnologia e as decisões políticas numa perspectiva de um projeto que seja integrador, tanto social quanto ambientalmente? A pobreza e a miséria são os grandes desafios ecológicos na perspectiva social. Como afirmam as últimas pesquisas sobre o clima: “A combinação das mudanças climáticas e seus efeitos com a destrutiva presença humana

⁸²² Cf. Leonardo BOFF. **Ecologia, mundialização, espiritualidade**, p. 27.

⁸²³ Ibidem, p. 28.

⁸²⁴ Ibidem, p. 29.

⁸²⁵ Cf. Leonardo BOFF. Sociedade de Sustenção da Vida. **Adital**. Agência de Informação Frei Tito para a América Latina, 27 jan. 2006. Disponível em: <<http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=20800>> Acesso em 27 jan. 2006.

⁸²⁶ Cf. Leonardo BOFF. **Ecologia, mundialização, espiritualidade**, p. 31.

⁸²⁷ Ibidem, p. 31.

deve vencer a capacidade dos ecossistemas de absorverem os impactos e a conta, como de costume, será cobrada das populações mais pobres.”⁸²⁸

Esta perspectiva abre a ecologia à questão ética. Fala-se então em direitos da natureza, assim como se fala em direitos humanos. O centro desta ética ecológica é “ecocêntrica”: “bom é tudo o que conserva e promove todos os seres, especialmente os vivos, e, dentre os vivos, os mais fracos; mau é tudo que prejudica, diminui e faz desaparecer os seres”.⁸²⁹ Urge mudar o *ethos* que tem determinado as escolhas, as decisões e a práxis atual. É necessário superar a ética “utilitarista e antropocêntrica”. Deve-se re-fazer a aliança que foi rompida entre o ser humano e a natureza e entre os próprios seres humanos. Para isso, é fundamental contar com a riqueza das tradições religiosas e seus líderes que registraram na história da humanidade atitudes de compaixão e de respeito profundo pela natureza e pelos irmãos.⁸³⁰

Numa dinâmica de círculos concêntricos, as dimensões do paradigma ecológico vão se ampliando, encontrando caminhos mais amplos e extensos. Da consciência ética abre-se a percepção para uma transformação mental, verdadeira ecologia da mente⁸³¹. É preciso uma conversão de mentalidade para se compreender o alcance da revolução que o novo paradigma provoca. Os pressupostos antropológicos, científicos, sociais, religiosos, enfim, o horizonte de compreensão do ser humano, precisam se transformar para que haja a efetiva prática preconizada pelo *paradigma ecológico*. Tal mudança exige grande esforço. Por isso, Leonardo conclui sua explicitação das dimensões do *paradigma ecológico*, falando da existência de uma condição fundamental para que esta transformação aconteça: a caminhada pela estrada mística.

A mística expressa uma atitude integradora. Para Boff, a ética pode se transformar em aplicação de códigos e preceitos e a ecologia mental pode se perder no seu universo simbólico, se não tiverem uma mística que as sustentem. Para ele, mística é “uma experiência de base omnienglobante mediante a qual se capta a totalidade das coisas [...]”.⁸³² Por isso, a espiritualidade tem uma perspectiva interativa e promotora da vida: “espírito [...] é todo ser

⁸²⁸ Cf. Marco Aurélio CANONICO. Pobres já pagam a conta do clima, diz Paniel. **Folha de São Paulo**, São Paulo, Folha Ciência, 07 abril 2007. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ciencia/fe0704200701.htm>>. Acesso em 03 maio 2007.

⁸²⁹ Cf. Leonardo BOFF. **Ecologia, mundialização, espiritualidade**, p. 35.

⁸³⁰ *Ibidem*, p. 35.

⁸³¹ Essa tese, como se afirmou anteriormente em nota, é de Gregory Bateson. Ele elabora alguns “axiomas” que expressam a visão falsa de nossa visão desenvolvimentista e tecnológica. Dentre eles: “nós *contra* o ambiente”, “nós *contra* os homens”, “importa o indivíduo (empresa ou nação individual)”, “podemos ter um controle unilateral sobre o ambiente”. Cf. Gregory BATESON. **Pasos hacia una ecología de la mente**, p. 525. Cf. tb. Guillermo KERBER. **O ecológico e a teologia latino-americana**, p. 89-112, especialmente, p. 93-4.

⁸³² Cf. Leonardo BOFF. **Ecologia, mundialização, espiritualidade**, p. 40.

que respira”.⁸³³ Seu papel mostra-se central, pois a atual crise ecológica “revela a crise do sentido fundamental de nosso sistema de vida”.⁸³⁴

Percebe-se, pois, que as dimensões do *paradigma ecológico* em Boff revelam-se, efetivamente, articuladoras: o ambiente e o mundo-cosmos; a realidade humana sociopolítica e mental e a mística expressam essa compreensão integradora.

A mística ecológica busca realizar essa articulação. E devem ser resgatados os grandes mestres que construíram uma tradição integradora. Leonardo cita Francisco de Assis e Teilhard de Chardin, referindo-se ainda à tradição de Agostinho, Boaventura, Eckhart, Pascal e do Existencialismo.⁸³⁵ Para ele, Francisco de Assis é o “arquetipo ocidental” da luta ecológica e será a sua raiz espiritual mais significativa: “Identifico-me com a mística franciscana. Ela é carnal e mundana. Abraça o mundo, acarinha as pessoas e se enternece com todas as criaturas.”⁸³⁶

A virada paradigmática – o *paradigma ecológico* – na obra de Leonardo Boff começa a expressar-se na relação entre ecologia e espiritualidade: “a dimensão espiritual da consciência ecológica”. Não se pode deixar de buscar essas raízes antigas que estão na espiritualidade de sua ordem e a presença de Francisco de Assis em sua formação. Ele diz que sua preocupação com o tema da Criação surge bem antes (1985/86), ficando expressa em seu depoimento aos 50 anos: “Nos últimos três anos [referindo-se a 1988, quando completava 50 anos ou, ainda, a 1989, quando esse texto é publicado], em razão da crise ecológica mundial, ocupei-me com o mistério da criação”.⁸³⁷

Encontram-se, portanto, raízes teológico-espirituais que o acompanham desde o início de sua produção e que darão fundamentação à sua mudança. Intenta-se encontrar as principais raízes do paradigma ecológico em seu pensamento. Quais seriam elas?

Pertencente à Ordem Franciscana, Leonardo Boff bebeu, desde o início, das fecundas fontes nascidas de São Francisco de Assis, o Poverello. Mas, em sua primeira obra publicada, “**O Evangelho do Cristo cósmico**”,⁸³⁸ percebe-se outro filão teológico que o acompanhará e que se desabrochará no paradigma ecológico. Leonardo sofrerá grande influência de Pierre Teilhard de Chardin. Ele mesmo confessa sobre “o estudo assíduo de Teilhard de Chardin, de

⁸³³ Ibidem, p. 40.

⁸³⁴ Ibidem, p. 40.

⁸³⁵ Cf. Leonardo BOFF. **Ecologia, mundialização, espiritualidade**, p. 41.

⁸³⁶ Cf. Leonardo BOFF. Depoimento – Balanço aos sessenta, p. 146.

⁸³⁷ Cf. Leonardo BOFF et al. **O que ficou... Balanço aos 50**, p. 23.

⁸³⁸ Cf. Leonardo BOFF. **O Evangelho do Cristo cósmico**. Petrópolis: Vozes, 1971.

quem havia lido toda a obra e, como estudante, havia organizado um seminário só de alunos”.⁸³⁹

Essas são duas principais raízes, ao lado de outras como “Mestre Eckhart”,⁸⁴⁰ que podem ser encontradas no seu percurso teológico e que oferecem o horizonte de compreensão de sua produção teológica e da *mudança de paradigma*.

Como fruto da atitude dialogante de seu pensamento,⁸⁴¹ mais recentemente, no *paradigma ecológico* encontram-se ainda outras presenças espirituais marcantes dos diversos místicos⁸⁴² que, vindos da tradição oriental, oferecem outro olhar importante para a espiritualidade.⁸⁴³ Também a tradição afro-brasileira é acolhida. Leonardo diz que ela é “uma experiência profundamente ecológica, ao redor da realidade do axé, que corresponde mais ou menos ao que é Shi para os orientais ou o Espírito Santo para a tradição judaico-cristã: uma energia cósmica que penetra todo o universo e impregna toda a realidade [...]”⁸⁴⁴

Mas, em ordem de importância e significação, Leonardo Boff teve seu encontro com o Cristianismo, marcado, inicialmente, pela presença espiritual de Francisco de Assis. Ele

⁸³⁹ Cf. Leonardo BOFF at al. **O que ficou**, p. 19.

⁸⁴⁰ Sobre Mestre Eckhart, Leonardo Boff coordenará a publicação, fazendo a introdução – “Mestre Eckhart: A mística da disponibilidade e da libertação” – apresentando e participando também da tradução de textos deste grande místico medieval. Eckhart, segundo Boff, é um “dos representantes mais dignos da mística cristã da união com Deus e da imanência divina nas profundezas dos abismos humanos”. Cf. Leonardo BOFF (Coord.). **Mestre Eckhart; A mística do Ser e de não Ter**. Petrópolis: Vozes, 1983, p. 28. Enfrentando uma situação de grande crise – vivendo entre 1260 e 1328, tanto no campo econômico, social e político quanto no campo religioso, Mestre Eckhart é o místico da unidade e da libertação, “tomando o partido dos humildes abandonados social e religiosamente” (cf. p. 44).

⁸⁴¹ Leonardo cita seus diversos encontros teóricos: com o pensamento de Ivan Illich, questionador de sua visão europeizante; com o pensamento fenomenológico-existencial de Heidegger, através de Max Müller; com Karl Rahner que abriu sua compreensão do cristianismo – “quicá a cabeça mais iluminada dos teólogos católicos deste século me mostrou um cristianismo para além de todas as fronteiras confessionais, aderente ao mistério do mundo e da pessoa.” (Cf. Leonardo BOFF et al. **O que ficou**, p.13). Houve também a influência da exegese de Otto Kuss, estimuladora da ação do teólogo “mesmo diante da Palavra da revelação, porque ela, como palavra, é fruto de teólogos que se confrontaram com a mesma coragem e com as mesmas dificuldades que nós hoje e sempre.” (Cf. Leonardo BOFF at al. **O que ficou**, p.14); Ainda, não se pode deixar de mencionar a teologia política de Metz e Moltmann, crítica da visão rahneriana; o pensamento de Karl Marx, “fundamental para quem fizer uma opção pelos pobres e contra a pobreza” (p.21). Também decisiva a crise vivida em sua volta ao Brasil em 1970: o encontro com a dura realidade pastoral e social, num retiro pregado para padres e missionários “na floresta amazônica, em Manaus.” (p.20). Também aparecem referências às místicas africanas (Cf. Leonardo BOFF; Frei BETTO. **Mística e Espiritualidade**. 2 ed. São Paulo: Rocco, 1999, p. 93) e judaicas (Cf. tb. **Mística e Espiritualidade**, p. 76).

⁸⁴² “Gosto dos místicos poetas. Ou dos místicos do fragmento luminoso como o Mestre Eckhart ou Dag Hammarjöld, ex-secretário da ONU[...]”. Cf. Leonardo BOFF. Depoimento, Balanço aos sessenta: entre a cátedra de Pedro e a Cadeira de Galileu Galilei. **Numen**, Juiz de Fora, v. 2, n.2, p. 146, jul-dez, 1999.

⁸⁴³ Com frequência são encontradas nos textos de Leonardo, no paradigma ecológico, referências aos místicos orientais Chuang-Tsu, Suzuki, Dalai-Lama e também à Lao-Tsé. Cf. Leonardo BOFF; Frei BETTO. **Mística e espiritualidade**, p. 17-8, 71-3, 105, 110, 140-1; também se encontram referências em Leonardo BOFF. **Saber cuidar**, Ética do humano. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 175 e 184; Cf. tb Leonardo BOFF. **Dignitas terrae**, p. 302. No livro “Espiritualidade”, Boff dedica um capítulo à “Espiritualidade pelo caminho do Oriente”, cf. Leonardo BOFF. **Espiritualidade**: um caminho de transformação. Rio de Janeiro: Sextante, 2001, p. 57-64.

⁸⁴⁴ Cf. Leonardo BOFF. **Espiritualidade**, p. 63.

afirma que, se “fundas são as raízes da família carnal, não menos são as raízes da família espiritual”.⁸⁴⁵

Essa experiência e encontro com o “Sol de Assis” fará com que ele descubra que “não basta ter fé e ser ortodoxo. Precisamos ser bons, misericordiosos, ternos e fraternos. Importa unir ternura e vigor e fazer a experiência de irmandade com todas as criaturas do universo [...]”.⁸⁴⁶

O itinerário espiritual de Francisco de Assis servirá de guia na trajetória teológica de Leonardo Boff: o encontro com o pobre, a preocupação com a Igreja, a missão de levar a boa-nova a todos e anunciar a Cristo, e o testemunho da experiência de encontro com Deus, numa compreensão aberta da fraternidade – ser irmão de todos e de tudo.

Nos últimos anos e em textos mais recentes,⁸⁴⁷ Leonardo tem apresentado uma revisão de sua caminhada teológica. Ela nasce e se desenvolve da experiência de Deus que ele vive. Por isso ele afirma que ela vem acompanhada de “comoção”, outra expressão da forte raiz de Francisco.⁸⁴⁸ Foi desta íntima relação entre experiência de Deus e teologia que nasce sua preocupação com a causa dos pobres: “o mergulho na experiência espiritual me tornou sensível à causa dos oprimidos que atualizam o Deus crucificado e negado na história. Fiz teologia cheio de indignação e também de enternecimento face à realidade dos pobres [...] teologia da libertação [...] não é tema, mas ótica a partir da qual se interpretam todos os temas, a cristologia, a graça, a antropologia, os sacramentos, enfim, todos os tratados teológicos.”⁸⁴⁹

Nas raízes teológico-espirituais de Leonardo está a importante memória da decisão de Francisco em se dedicar aos pobres. Ela nasce quando Francisco ouve o evangelho pregado na igreja de Porciúncula, em 24 de fevereiro de 1208, que trata justamente do acolhimento ao pobre e do total despojamento (Mt 10,7-10).⁸⁵⁰ Compreende que era uma

⁸⁴⁵ Cf. Leonardo BOFF. Depoimento, Balanço aos Sessenta, p. 141-156. Nesse depoimento, Boff afirma ainda: “O caminho de São Francisco e Clara foi para mim a mediação concreta para o cristianismo. Por isso, me defino como um católico franciscano antes que católico romano.” Por erro de diagramação esta citação não aparece na revista. A errata deve inserir-se na página 142.

⁸⁴⁶ Cf. Leonardo BOFF. Depoimento, Balanço aos sessenta, p. 142. Boff diz que sua “gratidão pela família franciscana é impagável e imorredoura”.

⁸⁴⁷ Cf. Leonardo BOFF. Depoimento, Balanço aos sessenta, p. 142. Cf. tb. Leonardo BOFF. Teologia sob o signo da transformação. In: SUSIN, L. C. (org.). **O mar se abriu**. Trinta anos de teologia na América Latina. São Paulo: Soter/Loyola, 2000, p. 233-40.

⁸⁴⁸ Cf. Leonardo BOFF. Depoimento, Balanço aos sessenta, p. 145.

⁸⁴⁹ Ibidem, p. 147.

⁸⁵⁰ Cf. BÍBLIA Sagrada. N. T. **Evangelho segundo Mateus**. São Paulo: Paulinas, 2000, CR-ROM, Mt. 10,7-10. “Dirigindo-vos a elas, proclamai que o Reino dos Céus está próximo. Curai os doentes, ressuscitai os mortos, purificai os leprosos, expulsai os demônios. De graça recebestes, de graça dai. Não leveis ouro, nem prata, nem cobre nos vossos cintos, nem alforje para o caminho, nem duas túnicas, nem sandálias, nem cajado: pois o operário é digno do seu sustento.”

mensagem para ele. Deixa o hábito eremita e decide “morar no meio dos leprosos e pobres”⁸⁵¹ e ser um pregador ambulante. Boff diz que “toda a mística de Francisco será uma mística de identificação com o outro, que é uma lógica de amor, *la logique du coeur*, a lógica do coração como dizia Pascal”.⁸⁵²

Sendo fiel à sensibilidade sacramental franciscana, Leonardo Boff se dedicará muito ao tema eclesiológico. Sua tese doutoral será sobre a perspectiva sacramental da Igreja à luz do processo de secularização. Buscará construir uma eclesiologia articulada com o Reino e o mundo e, especialmente, uma eclesiologia fundada na trindade. É interessante recordar a passagem da vida de Francisco que o faz se preocupar com a Igreja: num momento de oração na igreja de São Damião, ouve o crucifixo lhe dizer – “Francisco, vai e repara minha casa, como vês, está toda destruída”.⁸⁵³

A preocupação de Francisco com o pobre (a dama pobreza)⁸⁵⁴ e com a Igreja (a missão de cuidar e reconstruir a “casa de Cristo”), portanto, estão fortemente presentes neste filho espiritual do Poverello, que iniciou sua vida religiosa investigando os grandes pais de sua Ordem:

Durante sete anos, li e estudei quase todos os mestres medievais franciscanos. O mergulho em São Boaventura marcou-me até hoje. Dele tenho a *teologia cordis* e a sacramentalidade de todas as coisas. Ao me aprofundar no carisma pessoal de São Francisco, quase sucumbi à tentação dos *fraticelli* do século XIV, ao considerá-lo mais fecundo que os evangelhos e mais inspirador que Jesus de Nazaré. Por isso, sinto-me hoje mais católico-franciscano que católico-romano.⁸⁵⁵

Também a consciência da “sacramentalidade de todas as coisas” e a sensibilidade e a amorosidade para tudo e todos terão grande presença na vida e obra de Leonardo Boff. Constituirão raízes fundamentais de seu pensamento que, passando pela causa dos oprimidos, se estenderá e se integrará, no *paradigma ecológico*, à questão da terra, ao cosmos, ao diálogo com todos, e a volta à fonte de tudo: Deus – nascedouro e termo de toda espiritualidade e de toda mística.⁸⁵⁶

⁸⁵¹ Cf. Leonardo BOFF. **Francisco de Assis** 9 Tw34(i 2w34.4lho derã0.0wt(te7(o.5(e)0.9(Assis)9.7305T4 1 Tf7.81904 0 TD

Francisco representa a articulação de duas dimensões antropológicas fundamentais: ternura e vigor. Ternura é a presença de *Eros*, e o vigor, a manifestação do *Logos*, e ambas se encontram entrelaçadas:

A ternura, ou também cuidado, é o *Eros* com-passivo, capaz de sentir e comungar com o outro, que não detém no gozo de seu próprio impulso, mas descansa no outro com carinho e amor. [...] Ternura é ternura porque encerra dentro de si o vigor. O vigor é a presença do *Logos* dentro do *Eros*, mas a serviço da manifestação do *Eros*. Vigor é a contenção sem a dominação, é a lei sem o legalismo, é a direção definida sem a intolerância, é a enucleação sem o recalque.⁸⁵⁷

O vigor da luta pela mudança, desde a teologia da libertação, e a ternura que acolhe o empobrecido e a “empobrecida-e-rica” mãe-terra são profundas raízes desta mística de Francisco de Assis na obra de Leonardo Boff.

O Poverello de Assis significa a criação e o testemunho da integração da ecologia interior e da ecologia exterior,⁸⁵⁸ tratando a todos de irmãos e irmãs, inclusive as ervas daninhas e o feroz lobo de Gubbio. Essa fraternidade universal é expressa magnificamente no Cântico do Irmão Sol, que inclui tudo e todos, inclusive a própria morte.⁸⁵⁹

Em belíssimo livro sobre a oração de São Francisco, Leonardo fala do Poverello como “instrumento da paz de Deus”, que ele construiu através da “paz consigo mesmo”, “na comunidade de irmãos”, “na sociedade de desiguais”, “a paz perene com a natureza e a Mãe Terra” e “a suprema forma da paz: a completa abnegação”.⁸⁶⁰

E fiel ao seu pai espiritual, Boff também o acompanha diante do desafiante tema da irmã morte: “ansioso caminho na direção da grande passagem⁸⁶¹ [...]. Com temor e tremor vou ao encontro dela como se vai ao encontro da bem amada”.⁸⁶²

teologia do cosmo e a teologia de Deus (integração teoantropocósmica do paradigma ecológico). Cf. Leonardo BOFF. Teologia sob o signo da transformação. p. 233-40.

⁸⁵⁷ Cf. Leonardo BOFF. **São Francisco de Assis**, ternura e vigor, p. 28.

⁸⁵⁸ “síntese feliz entre a ecologia interior e a ecologia exterior, quer dizer, deu origem a uma fascinante mística cósmica.” Cf. Leonardo BOFF. **Ecologia, mundialização, espiritualidade**, p. 53.

⁸⁵⁹ Sofrendo dores terríveis, em razão das chagas, Francisco não pede a Deus que retire sua dor, mas apenas que tenha forças para suportá-la. E num momento de agonia, sendo cuidado por Clara, depois de uma noite indormida e atormentada por ratos, Francisco sonha e tem uma visão que lhe diz que ele estava no Reino de Deus. Abrindo os olhos, ele compõe o Cântico ao irmão Sol, musicado por um frade a seu pedido. Chama a morte de irmã, reconciliando-se com ela. Antes de morrer, pede que lhe tirem a roupa e o coloquem nu sobre a terra, dizendo: “nu quero encontrar-me com o Nu, que é o Cristo crucificado”, identificando-se com Cristo e com toda a Natureza, a terra, o Cosmos. Cf. Leonardo BOFF. As etapas do itinerário espiritual de São Francisco de Assis, p. 45.

⁸⁶⁰ Cf. Leonardo BOFF. **A oração de São Francisco**: uma mensagem de paz para o mundo atual. Rio de Janeiro: Sextante, 1999, p. 60-64.

⁸⁶¹ Cf. Leonardo BOFF. Depoimento, Balanço aos sessenta, p.142.

Percebe-se, então, que Francisco de Assis é a grande raiz de Leonardo Boff, tanto espiritual quanto no acento antropológico, cristológico e eclesiológico de sua produção. Tais concepções repercutem em Leonardo não só nos seus escritos, mas no seu testemunho. Fala sempre no plural. Sua compreensão é intersubjetiva e, especialmente a partir do *paradigma ecológico*, ultrapassa todo reducionismo antropológico: proclama uma democracia cósmica, integrando tudo e todos; a fraternidade com todos, desde os menores; uma atitude servidora e de cortesia; a liberdade e a alegria; a ternura e o vigor; e também a misericórdia. Tem a dimensão cósmica da cristologia. E sempre se dedicou e se preocupou com a Igreja, agora no *paradigma ecológico*, efetivamente, concebida como todo o povo de Deus. A assistência de suas palestras e entrevistas, a leitura de seus textos e a conversa ou o convívio, mesmo curto com Leonardo Boff, revelam essa riqueza humana e mística, digna de um filho de Francisco de Assis.

Depois de Francisco de Assis, Leonardo Boff repercute a forte influência do pensamento de Teilhard de Chardin.⁸⁶³ O livro **“O Evangelho do Cristo Cósmico”** é um diálogo com Paulo, o franciscano medieval Vital du Four, Leibniz, Blondel, Rahner, Zacharias e Haas. A grande questão do livro diz respeito à “unidade de toda a realidade, o sentido profundo da interdependência e compenetração de todos os seres”.⁸⁶⁴ Teilhard expressa esse sentido como sendo o Cristo Cósmico, o ponto Ômega, o Pleroma, ápice e princípio de todo o processo evolutivo.

A linguagem e a estrutura teológicas de Leonardo ficarão também marcadas por essa raiz teilhardiana. Sua eclesiologia reflete isso (“Eclesiogênese”), desde sua tese de doutorado, que trabalha a idéia de sacramento, até a dinâmica de transformação que a torna “transparente” pelo carisma, deixando-se guiar pelo Espírito. Sua cristologia, antropologia e sua espiritualidade igualmente revelam essa “assinatura” teilhardiana (cf. 1.2). Mas observa-se que haverá um hiato entre **“O Evangelho do Cristo Cósmico”** e o *paradigma ecológico*. O encontro com a realidade latino-americana provocará um acento maior sobre a questão da libertação sócio-histórica, inclusive sobre a compreensão eclesiológica, não produzindo uma eclesiologia cósmica, tema que ressurgirá no *paradigma ecológico*. Sua eclesiologia trinitária destacará a comunhão sob aspecto social, metáfora da sociedade igualitária e fraterna, que supera a opressão e constrói a libertação. Em entrevista (2000, em anexo), questionado sobre

⁸⁶² Ibidem, p. 156.

⁸⁶³ Outra figura que também reflete sobre Teilhard na mesma época é o Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz. Cf. Henrique Cláudio de Lima VAZ. **Universo Científico e Visão Cristã em Teilhard de Chardin**. Questões abertas n. 4. Petrópolis: Vozes, [1967].

⁸⁶⁴ Cf. Leonardo BOFF. **Evangelho do Cristo Cósmico**. Petrópolis: Vozes, 1971, p. 96.

esse *hiato*, Leonardo diz que também não se pode deixar de considerar o sistema de ensino na teologia, ou seja, a cada semestre, ensinava um conteúdo (Cristologia, Eclesiologia, Antropologia...), sendo que este tema só volta algum tempo depois.

A temática do *Cristo Cósmico* volta de forma mais explícita, em artigo publicado na Revista **Numen** (1999). Mas aqui muda bastante a perspectiva. Se permanece a afirmação de que Jesus ultrapassa a realidade humana, porque abre uma dimensão cósmica – parte do processo de gênese do universo –, o texto busca superar o antropocentrismo marcante da Cristologia, colocando-a efetivamente “numa perspectiva cosmocêntrica”.⁸⁶⁵ Bem diferente do primeiro texto (o livro), no qual Boff sinalizava uma interpretação *antropocêntrica*, ao afirmar, por exemplo, que o documento *Gaudium et Spes* “não diz algo de exterior e casual sobre a realidade, senão dá a conhecer a dinâmica íntima e estrutural de todo o ser criado, inferior ao homem”.⁸⁶⁶

O conceito de *transparência*, manifestação da *diafania* divina, síntese do encontro da transcendência e da imanência,⁸⁶⁷ será outra idéia muito significativa recolhida do pensamento de Teilhard de Chardin, marcando seus diversos tratados (a concepção de Deus, a cristologia, sua espiritualidade...) e que, posteriormente, voltará a ser destacada aqui.

Mas outra influência mística importante no *paradigma ecológico* de Leonardo Boff é Eckhart. Mestre Eckhart terá também uma presença significativa. Boff coordenará a publicação de vários textos de Mestre Eckhart (1260-1328), reunidos no livro “**Mestre Eckhart: a mística de Ser e de não Ter**”. Na introdução deste livro, Leonardo apresenta as grandes linhas da mística eckhartiana: a questão da unidade de Deus, em sua bulição e ebulição (processo vital da trindade interna e sua ação para fora, em razão das criaturas), e os caminhos para alcançar a unidade: total desprendimento e a perfeita liberdade, através da completa disponibilidade de quem vive o desapego, renunciando à própria vontade, sendo bom e desejando incessantemente a Deus, com muita dedicação.⁸⁶⁸

⁸⁶⁵ Boff afirma que “há que superar definitivamente o antropocentrismo que reduz o significado da encarnação somente aos últimos segundos da história do cosmos [...]”, cf. Leonardo BOFF. *El Cristo Cósmico: La superación del antropocentrismo*, **Numen**, Juiz de Fora, v.2 . n.1, p. 136, 1999.

⁸⁶⁶ A citação da Constituição pastoral *Gaudium et Spes*, que aparece no texto, afirma ainda: “a quase unânime sentença dos fiéis e dos não-fiéis de que tudo na terra está ordenado ao homem, como ao centro e cume” (GS 12). Cf. Leonardo BOFF. **O evangelho de Cristo cósmico**, p. 105. Cf. tb. Frei Frederico VIER (Coord.). **Compêndio do Vaticano II**, constituições, decretos, declarações. Petrópolis: Vozes, 1983, p. 154 (n. 12 ou parágrafo 235).

⁸⁶⁷ As categorias imanência, transcendência e transparência são bem desenvolvidas na tese doutoral de Leonardo BOFF. *Die Kirche*, p. 123-181. Leonardo tomou essas categorias de Teilhard de Chardin, especialmente a idéia de *diafania*, ou seja, a *transparência* de Deus em todas as coisas. Cf. Pierre Teilhard de CHARDIN. **Meio divino** Lisboa: Presença, (s.d.), p. 147 e 150. Cf. tb. p. 41-44.

⁸⁶⁸ Cf. Leonardo BOFF. **Mestre Eckhart**, p. 37-42.

Porém, em 1983, quando publicou este livro de Mestre Eckhart, se Leonardo Boff já estivesse na perspectiva do *paradigma ecológico*, tiraria outras conclusões sobre o tema da unidade, especialmente na perspectiva do diálogo, como ele mesmo afirmou em conversa pessoal. Seu grande acento naquele momento, no entanto, recai sobre a questão da libertação: “Queremos interrogar a Mestre Eckhart em que medida sua experiência de Deus nos ajuda em nossa busca de um Deus vivo no interior de nossa situação histórica. Sentimos a urgência de uma mística que irrompa da ação e do processo de libertação dos oprimidos.”⁸⁶⁹

No livro “**Mística e espiritualidade**”, publicado em 1994, junto com Frei Betto, Leonardo já aparece com outra referência ao mestre Eckhart, de forma inter-religiosa: “considerado o maior místico do Ocidente, embora diferente dos ocidentais. É mais próximo de Lao-Tsé, de Chuang-Tzu, dos mestres orientais e da atitude zen.”⁸⁷⁰ Esta afirmação de Leonardo acontece no contexto da reflexão sobre a *transparência* (categoria de Teilhard) como experiência originária. E fazendo outra referência à ligação inter-religiosa entre Mestre Eckhart e o Budismo, Boff fala do “apofatismo (o silêncio diante da Realidade suprema)”.⁸⁷¹

A partir do *paradigma ecológico*, Eckhart é também abordado na perspectiva da relação, na descoberta de “Deus dentro de nós como um processo de geração, de aspiração, de emergência da Trindade no seu jogo de amor”⁸⁷²

Mas também os mestres do Oriente terão uma contribuição muito significativa e passam a influir espiritualmente seu pensamento. É comum encontrar, a partir de 1993, diversas citações e referências desses mestres: “Onde não existem nem mais palavras nem silêncio, o Tao é apreendido”.⁸⁷³ Chuang-Tzy, Lao-tse, Suzuki e Thomas Merton, que realizou um diálogo muito interessante com a tradição Zen, enfim, esses diversos místicos vão ampliando o horizonte espiritual de Boff, coerente com a perspectiva dialógica do *paradigma ecológico*. E Leonardo diz que é preciso buscar as outras místicas:

Interessam-nos o zen-budismo e as tradições espirituais do Oriente. [...] não queremos embaralhar as nossas próprias tradições ocidentais. Não somos orientais, somos ocidentais. Mas tanto os orientais como os ocidentais são humanos. Tanto o caminho deles como o nosso têm sábias lições a dar. Como também a mística das populações originárias da América Latina, mística cósmica dos Aimaras e Quéchuas, na Bolívia, no altiplano andino, ou na Amazônia. É toda

⁸⁶⁹ Cf. Leonardo BOFF. **Mestre Eckhart**, p. 42.

⁸⁷⁰ Cf. Leonardo BOFF; Frei BETTO. **Mística e espiritualidade**, p. 73.

⁸⁷¹ Cf. Leonardo BOFF. **Dignitas terrae**, p. 240.

⁸⁷² Cf. Leonardo BOFF; Frei BETTO. **Mística e espiritualidade**, p. 76.

⁸⁷³ Cf. Leonardo BOFF. **Ecologia, mundialização, espiritualidade**, p. 148. Aqui o texto cita Chuang-tzu. Cf. tb. Thomas MERTON. **A via de Chuang-Tzu**. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 1984, p. 193.

essa relação sagrada com a terra, profundamente ecológica, que precisamos incorporar à nossa experiência de Deus e de oração.⁸⁷⁴

Encontram-se também indicações de outras formas de meditação para “captar o nosso centro”, buscando integrar a prática oriental e teologia espiritual cristã: “respirar a totalidade das energias que estão circulando, que você recebe e devolve. Até você vibrar com o todo. Então, você está no centro, lá onde o Pai está gerando o Filho na força do Espírito Santo”.⁸⁷⁵

É nesta perspectiva de diálogo espiritual que Boff alicerça *espiritualmente* o *paradigma ecológico*. Busca, na tradição do Tao, as categorias *Yin e Yang*,⁸⁷⁶ e também na tradição chinesa, a filosofia ecológica do *Feng-shui*,⁸⁷⁷ especialmente preocupada com a integração, a harmonia e o cuidado. E, num Caderno de formação popular (1996), diz que é “preciso superar o antagonismo entre militância e mística. [...] mística não é só Ocidente-Oriente. É também a África, a Ameríndia, a Oceania. [...] É preciso cultivar a mística para possibilitar uma experiência humana e cósmica originária”.⁸⁷⁸

2.3 A Teologia de Leonardo Boff sob o Paradigma Ecológico

Depois de analisar o processo de introdução do *paradigma ecológico* em Boff e buscar suas dimensões e raízes místico-espirituais, conclui-se este capítulo com a apresentação de alguns dos grandes temas teológicos produzidos a partir de tal mudança, ou seja, objetiva-se responder à questão: o que muda na teologia de Leonardo Boff com o paradigma ecológico?

Dentro da perspectiva de sua virada teológica, serão refletidos os seguintes temas: primeiramente, a mudança na Cosmologia e na Antropologia. Começa-se pela cosmologia, pois, em concordância com a própria avaliação de Leonardo Boff, credita-se a ela o início da mudança que atingirá toda a estrutura de sua teologia, atingindo a antropologia, a concepção de Deus, repercutindo assim na cristologia, pneumatologia e na trindade.

⁸⁷⁴ Cf. Leonardo BOFF; Frei BETTO. *Mística e espiritualidade*, p. 140.

⁸⁷⁵ Cf. Leonardo BOFF; Frei BETTO. *Mística e espiritualidade*, p. 136.

⁸⁷⁶ Em “Leonardo BOFF. *Despertar da águia*. O dia-bólico e o sim-bólico na construção da realidade. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 110” o autor trabalha estas categorias, buscando demonstrar a dualidade presente na realidade humana e na natureza: expansão-diversidade, integração-padronização, negativo-positivo.

⁸⁷⁷ Boff apresenta a filosofia no Feng –shui demonstrando um correlato chinês para a dimensão do cuidado. Cf. Leonardo BOFF. *Saber cuidar*, p. 184.

⁸⁷⁸ Cf. Leonardo BOFF et al. *A mística do Animador popular*. São Paulo: Ática, 1996, p. 66-7.

Discute-se depois Deus, como Deus é compreendido no novo *paradigma*, englobando e estendendo-se às questões cristológicas, pneumatológicas e trinitárias. Outro tema que merece e será aprofundado, em razão da perspectiva que ele oferece para o diálogo inter-religioso, para a articulação entre TdL e TdPR, é a releitura da eclesiologia no *paradigma ecológico*.

A abordagem realizada aqui será bastante sumária e visa oferecer uma visão de síntese dos temas principais que sofrem o influxo da mudança. O terceiro capítulo, que realiza a discussão central da tese, ou seja, a articulação entre TdL e TdPR no pensamento de Boff, retomará a análise de concepções apresentadas nos capítulos primeiro e segundo.

Deve-se fazer ainda, nesta introdução, uma observação muito importante. Ela diz respeito à maneira como esta tese qualifica a mudança realizada na obra de Leonardo Boff, sendo central e propedêutica à compreensão da *mudança de paradigma* em Boff.

O que mais se destaca no processo de transformação teológica de Leonardo Boff é a perspectiva articuladora que integra Deus, Ser Humano e Natureza. Tal fenômeno é compreendido a partir do conceito *teoantropocósmico*. É uma categoria desenvolvida no primeiro momento da pesquisa – na dissertação de mestrado – sobre a teologia de Leonardo Boff, que é recuperada aqui, pois continua a oferecer luz para a qualificação da sua produção a partir do *paradigma ecológico*, e que esta tese considera importante conceito na articulação entre TdL e TdPR.

Dentre as concepções teológicas em perspectiva para o diálogo inter-religioso, surge uma significativa categoria – a concepção *cosmoteândrica*⁸⁷⁹ –, especialmente desenvolvida por Raimon Panikkar, agora assumida neste trabalho como *teoantropocósmica*. Apresenta-se como conceito fundamental para que se compreenda o pensamento de Leonardo Boff.

Reagindo à visão monista e à pluralista (também interpretada como dualista), Panikkar sugere uma concepção não-dualista da consciência, uma síntese integradora que, de um lado, revela uma posição de unidade (sem pretender ser um bloco único) e, de outro, não nega as diferenças (sem postular três blocos ou níveis), garantindo a relação e o entrelaçamento de três dimensões.

⁸⁷⁹ A palavra *cosmoteândrica* suscita certa dificuldade, pois empresta um significado andrógino, fortemente questionado pelas teologias feministas. É mais adequado usar o termo *teoantropocósmico*: *anthrōpos* indica o ser humano, ao passo que *andrico* (*anêr*, genitivo *andrós*) conota o masculino. Panikkar argumenta que, antes de Homero, *andrós* significava o ser humano, sem definir o gênero masculino ou feminino, e, em razão da tradição ocidental, seria melhor conservar a palavra *cosmoteândrica* (Cf. Raimon PANIKKAR. *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*. Madrid: Trotta, 1999. 188p, p. 75-6). Apesar de se admitir certa validade no argumento de Panikkar, adotou-se, defendeu-se desde a dissertação de mestrado em 2001, e continua-se defendendo, a expressão *teoantropocósmica*, pois o questionamento das teologias feministas não pode ser ignorado, especialmente na perspectiva do paradigma ecológico. Urge quebrar os vícios de linguagem que discriminam e retardam as mudanças.

Panikkar usa a metáfora *dimensão* para superar as duas tendências citadas, que marcam fortemente a cultura ocidental: a simplificação monista “*paranoia del monismo*” ou a tentação pluralista “*esquizofrenia del dualismo*”.⁸⁸⁰ Sua construção é fruto de uma intuição, de uma experiência mística, mais do que uma conclusão analítica.⁸⁸¹

Panikkar identifica três etapas ou momentos no processo de construção da consciência humana: *primitiva* (primordial), *moderna* e a conquista de uma *nova inocência*, também denominados, respectivamente, de *Ecumênico*, *Econômico* e *Católico*. Tais etapas são compreendidas como momentos *kairológicos*⁸⁸² da consciência.

A primeira etapa, chamada primordial ou *ecumênica*, pode ser descrita como sendo o momento no qual o ser humano primitivo se identifica com a natureza, se sente parte dela e a concebe e se concebe como divino, como sagrado, “o divino se integra na natureza e esta – sacralizada – constitui o *habitat* do homem”.⁸⁸³ Há a diferenciação, sem que ocorra uma separação do ser humano, da natureza e do divino. Panikkar a chama de *hombre de la naturaleza*.⁸⁸⁴ A consciência personifica as forças naturais para que sejam benéficas ao ser humano. O centro deste período é a terra, o cosmos, uma concepção *cosmocêntrica*.

O período seguinte, *econômico*, identificado como sendo a época moderna, caracteriza-se por uma mudança fundamental: não mais o cosmos é o centro, mas o ser humano. Começa uma diferenciação e uma separação entre as três realidades: o cosmos, o divino e o humano. O ser humano avança nas descobertas das leis da natureza, das estruturas objetivas da realidade, da subjetividade, de sua capacidade de conhecer os objetos e ser consciente de que conhece. Sua consciência se compreende como razão. É o período histórico e que também pode ser denominado como *antropocêntrico*.

Tal período tem dominado a cultura ocidental e está passando por um momento importante de crise, abrindo perspectivas para o terceiro momento da consciência. Diversos fatores fomentaram e revelam esta crise: o intercâmbio cultural e técnico propiciado pela globalização, através de meios amplos e velozes de comunicação; a riqueza e a “mútua fecundação entre as construções humanas objetivas e subjetivas”,⁸⁸⁵ e a quebra da auto-

⁸⁸⁰ Cf. Raimon PANIKKAR. *La vision cosmoteándrica: el sentido religioso emergente del tercer milênio. Selecciones de Teología*. Barcelona, v. 32, n. 125, p. 69, jan./mar. 1993.

⁸⁸¹ Cf. Raimon PANIKKAR. *La intuición cosmoteándrica*, p. 94

⁸⁸² Panikkar prefere este termo a cronológico, pois *kairos* empresta um significado mais qualitativo ao tempo, orientado para o conteúdo, ao passo que *chronos* expressa um sentido *secuencial, más formal*. Cf. Raimon PANIKKAR. *La intuición cosmoteándrica*, p. 39.

⁸⁸³ Cf. Raimon PANIKKAR. *La vision cosmoteándrica*, p. 66.

⁸⁸⁴ Cf. Raimon PANIKKAR, R. *La intuición cosmoteándrica*, p. 43.

⁸⁸⁵ Cf. Raimon PANIKKAR. *La vision cosmoteándrica*, p. 64.

suficiência da razão ocidental diante de suas contradições (guerras, fome, exclusão, desequilíbrio ecológico).

Enfim, vive-se uma etapa de mudança na qual os pressupostos do momento atual são questionados radicalmente, abrindo a consciência para uma visão de síntese integradora. Exemplo claro disso é o movimento ecológico. Mas, na visão de Panikkar, a consciência ecológica não vai ao fundo da questão, não é uma consciência que apresenta uma novidade radical. É uma resposta ao desencanto e ao perigo que o desequilíbrio apresenta à sobrevivência do ser humano, do planeta e da própria vida na “mãe terra”. Por isso, Panikkar não considera o período ecológico como o clímax, mas como “interlúdio”. Caracteriza-o como uma fase intermediária entre o período *econômico* e o que ele chama de período global ou *católico*. Seria um tempo de crise, pois “o homem segue concebendo-se frente à natureza como o *logos* que organiza e domina sua própria casa”.⁸⁸⁶ Há um avanço, surge uma *tecnocultura*, uma visão *antropocósmica*, mas ela ainda se revela limitada, incompleta.

Percebe-se que a concepção de Panikkar sobre a ecologia é aqui deveras insatisfatória, reduzindo-a à dimensão ambiental. Neste ponto haveria uma divergência terminológica e uma limitação conceitual em relação à compreensão da ecologia, no pensamento de Leonardo Boff.

Mas a posição defendida neste trabalho buscará demonstrar que a idéia fundamental da “consciência emergente”, que fundamenta o *novo paradigma*, é a mesma para Panikkar e Boff. Em Leonardo Boff, ela é *ecológica*, ao passo que, para Panikkar, ela é *católica*. Em Boff, entende-se o novo *paradigma* a partir da idéia de inter-relação, da re-ligação de tudo e todos (Deus, homem e cosmos), uma relação pericorética que garante a diferença e também a comunhão entre estas três realidades. Nesse sentido, há uma convergência entre Boff e Panikkar. Esta concepção é compreendida aqui como sendo, efetivamente, cosmoteândrica, teoantropocósmica. Portanto, o conceito de Panikkar é importante categoria para a análise e compreensão da visão de Leonardo Boff.

O terceiro estágio da consciência, *católico*, busca justamente responder à incompletude, à limitação do momento *econômico*, sendo desta forma uma etapa de integração. Quer ser uma solução ao limite monista ou dualista, apresentando uma concepção integradora, trinitária, que articule o divino, o humano e o cósmico. Este momento clama por

⁸⁸⁶ Cf. Raimon PANIKKAR. *La vision cosmoteândrica*, p. 67-8: “A consciência ecológica surge como resposta a este desencanto e a esta ameaça: em lugar de comportar-se como um saqueador, o homem começa a atuar como um administrador mais humano ante a ‘mãe terra’. Todavia, a mudança de atitude não é radical, já que o homem segue concebendo-se ante a natureza como o *logos* que organiza e domina ‘sua própria casa’.”

uma experiência de integração. É esse momento que Panikkar denomina de concepção cosmoteândrica, ou, aqui, *teoantropocósmica*.

Em síntese, no momento primordial ou *ecumênico*, há uma consciência pré-reflexa, na qual homem, natureza e divino estão todos mesclados de maneira amorfa e vagamente diferenciados. No momento moderno, humanista ou *econômico*, tem-se a consciência histórica na qual se dá o processo discriminatório de individualização (da macrosfera para a microsfera). E no terceiro momento, *católico*, mantêm-se as distinções do segundo momento, porém sem perder a unidade do momento primeiro ou primordial, buscando unificá-los, integrá-los.⁸⁸⁷ Mas que definição pode ser apresentada do conceito *teoantropocósmico*?

Pode-se, então, definir a concepção *teoantropocósmica* da seguinte forma: “o divino, o humano e o cósmico são três dimensões reais e diferentes que constituem a realidade”.⁸⁸⁸ Estas três dimensões formam um “todo orgânico, indivisível e por sua vez diferenciado”,⁸⁸⁹ uma unidade dinâmica que se articula enquanto trindade.

A dimensão divina revela uma realidade incomensurável e inacessível de todo ser: “seja porque consideramos sua infinita transcendência – seu caráter sempre aberto ao mistério –, seja porque consideramos sua infinita imanência – sua profundidade insondável através da qual se nos mostra um fragmento do real. Cada ser contém uma sagrada especificidade que o faz livre para mudar, para crescer, para a vida.”⁸⁹⁰ Esta dimensão não se refere somente à realidade divina, mas é uma dimensão que está presente tanto no ser humano quanto no cosmos.

A dimensão humana afirma que tudo, toda a realidade, uma vez que se relaciona com o *anthrôpos*, tem uma dimensão humana. Não há aqui a presunção de dizer que é o pensar que dá realidade a tudo, mas que “todas as coisas são humanizadas ao entrar na esfera de nosso conhecimento”.⁸⁹¹ O mundo e o divino, na medida em que passam pela consciência humana, também ganham uma dimensão humana.⁸⁹²

⁸⁸⁷ Cf. Raimon PANIKKAR. *La intuición cosmoteândrica*, p. 75.

⁸⁸⁸ Cf. Raimon PANIKKAR. *La vision cosmoteândrica*, p. 69.

⁸⁸⁹ Ibidem, p. 69.

⁸⁹⁰ Ibidem, p. 69.

⁸⁹¹ Ibidem, p. 69.

⁸⁹² É interessante notar uma visão parecida como a de J. Moltmann sobre a imanência de Deus no mundo: “O Deus criador do céu e da terra está presente em cada uma de suas criaturas e na comunhão da criação através de seu Espírito cósmico”. Cf. Jurgen MOLTSMANN. **Deus na criação**, Doutrina ecológica da Criação. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 33. Em outra passagem, ele diz que “Deus também toma parte no destino da sua própria criação. Através do Espírito, ele sofre junto as dores da sua criação. No seu Espírito, ele experimenta as destruições que nela acontecem.” (cf. p. 148).

Por sua vez, a dimensão cósmica mostra que tudo o que é humano e divino também se relaciona com o mundo, entrando dentro da dinâmica espaço-temporal, fazendo relação com a matéria e a energia do mundo. O ponto de partida, do qual nasce toda percepção e compreensão, é sempre situado no mundo. Ainda que se fale de realidades sobrenaturais, transcendentais ou a-cósmicas, parte-se sempre do mundo no qual se vive. Pode-se concluir que este princípio revela uma relação intrínseca de diferentes dimensões, porém, formando uma unidade que se faz presente em toda a realidade. Panikkar oferece, portanto, um conceito rico e inspirador que serve à análise da teologia de Boff.

Concluindo, a categoria *teoantropocósmica* expressa bem a dinâmica teológica de Leonardo Boff. E, se existe um termo para representar a sua teologia, toda a sua produção teológica, esta palavra é *transformação*. Seu pensamento não se enquadra em lógica fechada, pelo contrário, é um processo dinâmico que busca responder aos “sinais dos tempos”, revelando-se contemporâneo dos grandes desafios. Traduz antiga sabedoria para os dias atuais, recuperando a grande tradição em linguagem encarnada. Por isto, ela é capaz de mudar de paradigma e abrir-se numa dinâmica *teoantropocósmica*.⁸⁹³

Uma observação final, refere-se justamente a essa dinâmica transformadora da teologia de Leonardo Boff, à sua mudança de paradigma. Por isso, deve-se destacar a seguinte idéia de S. Toulmin: “Paradigmas concorrentes nunca terminam em concepções do mundo totalmente irreconciliáveis entre si. E descontinuidades teóricas na ciência encobrem continuidades básicas e metodológicas mais profundas.”⁸⁹⁴ Essa tese das *continuidades* e *descontinuidades* tem sido, desde o primeiro capítulo, de grande aplicação neste trabalho e continuará a sê-lo na análise da mudança teológica de Leonardo Boff.

⁸⁹³ É importante e necessário observar aqui que o sentido de “teo” é tomado numa perspectiva bem ampla. A categoria *teo-antropo-cósmico* facilita a inteligibilidade de se compreender uma unidade na diversidade, uma relação pericorética. Ela expressa bem o que representa a teologia de Boff no novo paradigma. “Teo para Leonardo Boff significa a Trindade e a comunhão dos três divinos. Essa Trindade se expressa no Deus-Pai da criação (cosmos e antropos), na encarnação do Deus-Filho em Jesus, e no Deus-Espírito que inabita o cosmos e

2.3.1 A mudança na cosmologia e na antropologia

Uma mudança fundamental na virada ecológica de Leonardo Boff é a transformação produzida pela nova cosmologia. No *paradigma ecológico*, foi a mudança cosmológica que propiciou a *virada*, ampliando e transformando a reflexão sobre Deus e seu Mistério salvífico e sendo crítica assaz do antropocentrismo.

No texto “Refundação da dignidade humana a partir da nova cosmologia”, ele diz:

Até agora temos trabalhado com uma cosmovisão clássica, aquela fundamentalmente ligada a Newton e à fenomenologia moderna. Refletimos a partir da consciência e do que nela se manifesta em termos de relações que se enquadram no espaço, no tempo e na interioridade humana. Mais e mais, porém, se está impondo uma *nova cosmologia* (grifo nosso) baseada na mecânica quântica, na nova biologia e na psicologia transpessoal. Esta visão se remonta às partículas subatômicas e às energias originais que subjazem a todo o universo.⁸⁹⁵

Neste texto, Leonardo aponta para uma questão interessante que tem sido refletida aqui nas suas *continuidades e descontinuidades*. Ele diz que esta nova cosmovisão confirma as idéias produzidas pela reflexão em vários campos, como a antropologia, a teologia e as ciências políticas. Boff se refere às questões tratadas, na primeira parte do texto, sobre a dignidade humana, os direitos humanos no contexto latino-americano. O texto faz uma ponte entre dois enfoques que se encontram: TdL e *paradigma ecológico*. Seria uma interpretação muito simplista considerar que, só após o *paradigma ecológico*, Leonardo começou a perceber as repercussões físicas, biológicas no âmbito filosófico e teológico. Basta lembrar o livro “**O evangelho do Cristo cósmico**” (1971). O autor tem consciência de que trabalhava com uma cosmologia (moderna) que não contribuía para compreender a complexidade da realidade de sua dinâmica relacional. É de se notar que não se destacou, na análise do capítulo primeiro, o tema da cosmologia, pois não emergia como significativo. Porém, mais uma vez, insiste-se em afirmar aqui que o eixo de sua reflexão, com a *mudança*, ganha outro e novo acento.

O aprofundamento do tema cosmológico aparecerá em quase todos os livros a partir de 1993: “**Ecologia, mundialização, espiritualidade**”, “**Nova era**”, “**Princípio-terra**”, “**Dignitas terrae**”, “**A águia e a galinha**”, “**O despertar da águia**”, “**Saber cuidar**”, “**Ética**”

⁸⁹⁵ Cf. Leonardo BOFF. Refundação da dignidade humana, p. 46.

da vida”, “A voz do arco-íris”, “Ethos mundial”, “Tempo de transcendência”, “Princípio de compaixão e cuidado” e continua recentemente.

Numa formulação mais sintética, Leonardo apresenta os elementos principais da nova cosmologia, “uma rede de implicações inter-retro-conectadas” que abrem uma nova compreensão da vida, de Deus, do ser humano, de tudo:

há um todo dinâmico e orgânico constituindo um sistema aberto. [...] O todo é uno e dinâmico, mas contém uma diversidade inimaginável de seres e de energias. [...] Os seres, energias e as ordens são interdependentes. [...] A interdependência revela a cooperação de todos com todos. [...] Tal interdependência e cooperação faz que todos se complementem uns aos outros. [...] Essa mutualidade e reciprocidade de todos com todos garante a sustentabilidade dos sistemas e de seus representantes. [...] A evolução jamais é só adaptação de todos com todos dentro dos ecossistemas, mas é também troca de informações e aprendizado [...] A matéria e todas as coisas são portadoras não apenas de massa e de energia, mas também de informação porque estão permanentemente em interação em processos de troca, assimilação, rejeição, composição e aprendizagem. [...] O todo revela propósito. [...] essa projeção nos obriga a pensar a realidade não como uma máquina, mas como um organismo vivo, não como blocos estanques, mas como sistemas abertos e em redes de relação.⁸⁹⁶

Essa nova cosmologia propicia nova base para o seu pensar teológico. Assim, Deus, cristologia, antropologia, relações sociopolíticas, ética, espiritualidade, religião são refletidos a partir deste novo horizonte: aberto, dinâmico, inter-relacionado, solidário, que busca um sentido para sua realização.

No texto “Deus na perspectiva da moderna cosmologia”⁸⁹⁷ (1994), Boff critica as antigas metáforas cosmológicas – *pirâmide* (no mundo antigo) e *relógio* (mundo moderno) – e apresenta a metáfora ecológica: a *dança* ou o *jogo*. Ele diz que

Somos ainda vastamente reféns da cosmologia antiga, porque dentro dela se escreveram as Escrituras e se definiram os principais marcos doutrinários do

⁸⁹⁶ Cf. Leonardo BOFF. O pobre, a nova cosmologia e a libertação, p. 196-200.

⁸⁹⁷ Cf. Leonardo BOFF. Deus na perspectiva da moderna cosmologia. **Notas. Jornal de Ciências da Religião.** São Bernardo do Campo, n. 1, p. 10-17, 1994. Uma observação se faz necessária: o conceito “moderno” neste título do artigo não se refere à “idade moderna”, no sentido cronológico, nem no sentido da racionalidade que se faz presente ainda hoje e é chamada por Lima Vaz de “modernidade moderna”. É sinônimo de “atual”, de contemporânea. Para o aprofundamento do sentido mais técnico-filosófico sobre “modernidade” e seu qualificativo “moderno” é fundamental a obra de Lima Vaz. Vaz formula a seguinte definição: “A modernidade, pois, vista desde o ângulo da conceptualização filosófica, significa a reestruturação *modal* na representação do tempo, em que este passa a ser representado como uma sucessão de *modos* ou de atualidades, constituindo segmentos temporais privilegiados pela forma de Razão que neles se exerce. Nesse sentido, o tempo é vivido como propriamente *histórico* e nele alguma coisa acontece que pode ser chamada qualitativamente *moderna*.” Cf. o clássico artigo de Henrique Cláudio L. VAZ. Religião e modernidade filosófica. **Síntese Nova Fase**, v. 18, n. 53, p.147-165, 1991.

cristianismo fundacional. Devemos, porém, relativizar tais inculturações. Importa ganharmos autonomia suficiente para projetarmos outras, conaturais ao tempo que nos cabe viver. Devemos fazer o que os autores do Gênesis fizeram: expressaram a fé na criação nas categorias da cosmologia médio-oriental vigente naquele tempo. A nós cabe fazê-lo dentro das categorias de nossa atualidade cosmológica.⁸⁹⁸

Desta cosmologia surge a confirmação e ganha nova dimensão a concepção trinitária de Deus: um Deus que, transbordando de amor, cria o ser humano como espelho de Si (*Imago Dei*), mas diverso e altero de Si (criatura). Ele é também Filho, cosmicamente partilha da plenitude divina e da plenitude criatural. Como Espírito é “energia cósmica e transcósmica [...] tudo penetra, move, unifica, embeleza, ordena, dinamiza e faz convergir”. As bases teológicas de Teilhard de Chardin estão mais do que presentes nesta nova cosmologia.

A *consciência planetária* e a necessidade de todos lutarem por uma *civilização planetária*, nascidas dessa nova cosmologia, produzem um novo *ethos mundial* e propugna uma *democracia cósmica*. E esta cosmologia, ao provocar tais anseios, cria também as condições para o *encontro das religiões*, desafiando-as a assumirem o significado “ecocosmológico” de seu conceito: *re-ligar*, gerar a re-ligação de tudo e de todos, numa espiritualidade, numa mística integradora, sintrópica e sinérgica.

Percebe-se, portanto, quão significativa é, para o *paradigma ecológico*, a mudança cosmológica, que transcende o antigo significado de “visão de mundo”, incluindo e expressando um sentido *teoantropocósmico*.

Quanto à antropologia, as transformações também são significativas. Começa-se pela linguagem e a consciência de seu sentido: passa-se a falar em “ser humano”, deixando a expressão “homem” para qualificar o ser humano masculino. Destaca-se ainda a recuperação da idéia de nó de relações e o surgimento da crítica ao antropocentrismo e da consciência de que se vive numa mesma *nave*, sendo que todos são responsáveis por todos e por tudo, o tempo todo.

Em Leonardo Boff, a questão antropológica é muito vasta e poder-se-iam enumerar, desenvolver e analisar comparativamente (sobre antes e depois da mundança), o que não é a intenção aqui, muitos temas sob a perspectiva da nova cosmologia como: conceber o ser humano como nó de relações; a liberdade e a libertação; o ser humano como crise e construção de um projeto de vida fundamental; o princípio-esperança (Bloch); a unidade dialética corpo-alma, corpo-espírito; o conceito de pessoa e de personalidade; o novo homem

⁸⁹⁸ Cf. Leonardo BOFF. Deus na perspectiva da moderna cosmologia, p. 10.

e o velho homem; a concepção da imortalidade, da morte como invenção da vida; a elipse humana, encontro da curva biológica e a curva pessoal; o feminino e o masculino; o sim-bólico e dia-bólico, a condição *sapiens* e *demens* do ser humano; enfim, trata-se de longa produção antropológica que poderia ser citada.⁸⁹⁹

Mas a opção deste trabalho é apresentar apenas alguns destes conceitos, demonstrando a mudança.

A principal questão antropológica que se deve destacar e pode ser apresentada como importante virada propiciada pelo *paradigma ecológico* é a crítica ao antropocentrismo. Ela já aparece em seus dois primeiros textos: em palestra/debate (1990) e um prefácio (1991). Em 1990, debatendo uma exposição de Nancy Unger, ele diz: “Considero que a defesa da vida na sua centralidade é um ganho na reflexão, porque supera o antropocentrismo.”⁹⁰⁰ E em 1991, no “Prefácio – Viver uma atitude ecológica”, afirma: “Esta ecologia radical deixa para trás o antropocentrismo.”⁹⁰¹

Em sua crítica ao antropocentrismo, Leonardo afirma que “a reflexão ecológica ajudou-nos a entender que o ser humano é parte da natureza e da biosfera. Ele não é o centro do universo”.⁹⁰² Tal afirmação choca-se com uma visão completamente diferente no livro “**O destino do homem e do mundo**” (1973), que foi apontada como “limitadora do diálogo”. Naquele texto, Boff, falando da vocação terrestre do homem, diz que ele é “chamado a dominar a natureza e a ser senhor” ou ainda que deve “dominar e ser senhor do mundo”.⁹⁰³ É uma diferença substantiva. Para ele, isso hoje é absolutamente antiecológico.

⁸⁹⁹ Buscando uma raiz antropológica mais antiga, antes do paradigma ecológico, podem-se citar para o aprofundamento da questão alguns dos diversos textos e temas de Leonardo BOFF: nó de relações (**Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 65, n.6, 1971, p.481-2; **O destino do homem e do mundo**, p. 26 e 40); liberdade (**Teologia do Cativo e da Libertação**, 1976; **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v.65, n.6, 1971, p. 481-2); projeto de vida e crise (**Vida segundo o espírito**, 1981, p. 11-35); princípio-esperança (**Vida para além da morte**, 1973, p.39); a unidade corpo-alma, corpo-espírito (**A ressurreição de Cristo**, 1972, p. 89; **Vida para além da morte**, 1973, p.38); o conceito de pessoa e de personalidade (**O destino do homem e do mundo**, 1973, p. 54; **A ressurreição de Cristo**, 1972, p.81); o novo homem e o velho homem (**A fé na periferia do mundo**, 1978, p. 41-8); a concepção da imortalidade, da morte como invenção da vida (**Vida para além da morte**, 1973, p. 34-45); a elipse humana, encontro da curva biológica e a curva pessoal (**Vida para além da morte**, p. 35); o feminino e o masculino (**O destino do homem e do mundo**, p. 58-65; **A mulher na Igreja**, 1975; **O rosto materno de Deus**, 1979; **Ave-Maria**, 1980); o sim-bólico e dia-bólico (**Oração no mundo secular**, p. 36, 1971). Muitos outros temas poderiam ainda ser levantados: fé, pecado, sobrenatural-natural etc. Para um estudo mais sistemático da antropologia de Leonardo Boff, conferir a tese doutoral de Valério G. SCHAPER. **A experiência de Deus como transparência do mundo: o “pensar sacramental” em Leonardo Boff**, entre história e cosmologia. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 1998. 468p.

⁹⁰⁰ Cf. Nancy M. UNGER. **Fundamentos filosóficos do pensamento ecológico**, p. 31.

⁹⁰¹ Cf. Nancy M. UNGER. **O encantamento do humano**, p.13.

⁹⁰² Cf. Leonardo BOFF. **Ecologia, mundialização, espiritualidade**, p. 87. Na seqüência da citação, Boff diz que o ser humano “está numa profunda comunhão com todos os outros seres. O que o caracteriza não é um privilégio biológico. É o fato de ser um ente moral. Isto significa: ele pode tomar decisões livres; pode acolher assim como pode destruir os outros seres [...]”.

⁹⁰³ Cf. Leonardo BOFF. **O destino do homem e do mundo**, p. 37.

Numa breve apreciação do livro “**Vida para além da morte**” (1973), feita pelo teólogo João Batista Libanio, já apresentada, percebe-se essa visão antropológica que Leonardo Boff tinha na época: “O livro de L. Boff se centra numa forte visão antropocêntrica, em que o homem é visto na sua complexidade, riqueza, contradição, imprevisibilidade, criatividade, possibilidades antitéticas”.⁹⁰⁴

E o antropocentrismo – “antropologia imperial e antiecológica”, geralmente se faz acompanhar do androcentrismo: “É o varão e macho que se autoproclama senhor da natureza e não tanto a mulher. Esta é considerada por ele como parte da natureza que ele deve possuir [...] domesticar, submeter [...]”.⁹⁰⁵ É de se notar o cuidado lingüístico (“policimento” ou “atitude politicamente correta”) que passa a fazer parte de seus textos: passa a usar “ser humano” quando se refere à espécie humana e “homem” para designar o “varão”.

Observa-se, ainda, que Leonardo recupera e dá grande destaque, no *paradigma ecológico*, a um conceito muito importante, já afirmado como “aberto ao diálogo”, que também sempre o acompanhou: “o homem-como-nó-de-relações”. Esta expressão, que intitula um texto de Boff de 1971, formulado a partir dos escritos de Exupéry,⁹⁰⁶ mostra que “o homem” “constitui-se como nó de relações que atingem a totalidade da realidade. O nosso corpo pode universalizar-se; ele se estende até as estrelas, pode entrar em comunhão com todo o universo dos seres”.⁹⁰⁷ A tese da continuidade e da descontinuidade se aplica perfeitamente aqui. Não há “continuação” apenas, mas nova articulação com a perspectiva diferente que dá o tom de sua teologia, à luz de nova cosmologia.

Percebe-se que existiam posições que ganharam plena significação agora, no *paradigma ecológico*, mas que já indicavam um pensamento não-linear. Um exemplo disto é uma afirmação que aparece no livro “**Teologia do cativo e da libertação**” (1976): “O homem nunca pode auto-realizar-se sem o mundo, mas sempre nele, porque o mundo não é outra coisa do que o próprio homem distendido e encarnado na matéria.”⁹⁰⁸ É uma posição antropológica extremamente *ecológica*, mas que é feita no contexto da discussão sobre o processo de libertação.

Apesar desta concepção acima tão antiga em seu pensamento, Boff não tira todas as conseqüências e alcances que ela possibilita, em razão de uma percepção ainda antropocêntrica. Depois da mudança, ele afirma que é uma grande prepotência do ser

⁹⁰⁴ Cf. João Batista LIBANIO. Apreciações. Vida para além da morte. **REB**, Petrópolis, v. 33, n. 130, p. 506-508, jun. 1973.

⁹⁰⁵ Cf. Leonardo BOFF. *Dignitas terrae*, p.113.

⁹⁰⁶ Cf. Leonardo BOFF. O homem como nó de relações, p.481-82.

⁹⁰⁷ Ibidem, p.481-82.

⁹⁰⁸ Cf. Leonardo BOFF. **Teologia do cativo e da libertação**, 1976, p. 89.

humano, o “último a chegar na imensa festa da criação”, considerar-se o centro, proprietário do mundo, seu dominador. E é este pensar antropocêntrico que faz o ser humano se sentir “sobre as coisas”, e não “junto com as coisas”.⁹⁰⁹

No aprofundamento sobre a antropologia de Boff, observa-se que o seu antropocentrismo, presente antes do *paradigma ecológico*, contrabalançava com uma concepção de mundo e de natureza aberta e integrada. Apenas a título de exemplo, pode-se citar novamente o livro “**O destino do homem e do mundo**”. Boff, discorrendo sobre a vocação terrestre do ser humano, diz que ele não deve se deixar dominar nem pela realidade biológica, nem pela técnica ou instituição qualquer: “deve viver essas três dimensões [senhor, irmão, filho]; cada uma quer o homem todo e ele deve ser todo e totalmente ele em cada uma delas”.⁹¹⁰ O desafio, conclui, é encontrar o equilíbrio e a “harmonia”.

2.3.2 A nova perspectiva na compreensão de Deus, Espírito Santo, Cristo e Trindade

Leonardo Boff recupera, no *paradigma ecológico*, um conceito antigo de Deus: *panenteísmo*. Diferentemente do panteísmo, que concebe total identidade entre Deus e criatura – Deus é tudo e tudo é Deus –, o panenteísmo fala de uma identidade, ao mesmo tempo que mantém a autonomia: “Tudo não é Deus, mas Deus está em tudo [...] Faz de cada realidade seu templo.”⁹¹¹

Este conceito expressa uma concepção *teoantropocósmica* e nasce a partir da nova cosmologia: “O mundo e nós dentro dele existimos para propiciar a Deus ter companheiros na sua superabundância e nós podemos ser divinos em nossa criaturidade.”⁹¹² A relação entre Deus e o mundo é vista como uma integração, mas não significa a negação da identidade e da diferença.

Para Rudolf von Sinner, “todo ser, o mundo, o cosmos têm sua origem em Deus através da criação e serão recebidos na vida da comunhão trinitária no final dos tempos. [...]”.⁹¹³ Nas palavras de Leonardo, Deus “está no coração do universo. O ser humano se sente integrado Nele, humildemente ao lado e junto de todos os demais seres, mas ao mesmo

⁹⁰⁹ Cf. Leonardo BOFF. *Dignitas Terrae*, p. 112.

⁹¹⁰ Cf. Leonardo BOFF. *O destino do homem e do mundo*, p. 39.

⁹¹¹ Cf. Leonardo BOFF. *Ecologia, Mundialização, Espiritualidade*, p. 52. Cf. tb. Leonardo BOFF. *Dignitas Terrae*, p. 234-5. Esse conceito surge com Christian Frederick Krause (1781-1832) “fascinado pelo fulgor divino do universo.”, cf. *Dignitas Terrae*, p. 235. Também Moltmann trabalha de forma crítica esse conceito, cf. Jürgen MOLTSMANN. *Deus na criação*. Doutrina ecológica da criação. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 156.

⁹¹² Cf. Leonardo BOFF. *Ecologia, mundialização, espiritualidade*, p. 52.

⁹¹³ Cf. Rudolf von SINNER. *Hermenêutica ecumenical para um cristianismo plural*, p. 159-160.

tempo responsável e co-criador, filho e filha do Supremo que se faz sempre mendigo para estar perto de cada um. [...] cada ser se faz sacramento e porta para o encontro com Ele”.⁹¹⁴

É inegável a mudança que se opera em sua teologia, no acento dessa sua relação, construída também a partir de nova teologia da criação e da cosmologia “quântica”. Não é uma visão panteísta e nem negadora da especificidade humana, apesar de crítica do reducionismo antropológico – o antropocentrismo. Reconhece a responsabilidade e a missão do ser humano, mas chama pela consciência da fraternidade cósmica, da relação *teoantropocósmica*.

Leonardo afirma que tal conceito de Deus nasce da “ubiquidade cósmica do Espírito”, que “inabita o *cosmos e o coração humano*”.⁹¹⁵ *Espírito* é uma categoria a que Boff sempre deu grande atenção. Em 1973, ele participa de uma publicação “**O Espírito Santo: Pessoa, presença, atuação**”⁹¹⁶ com dois artigos: um *eclesiológico*, ligando a Igreja e o Espírito (Igreja Sacramento do Espírito Santo), e outro *místico* sobre a “A Era do Espírito Santo”, recuperando antiga expressão e tema do místico medieval Joaquim de Fiore (1130-1202). Neste segundo texto, percebem-se os elementos que posteriormente levarão ao desenvolvimento de sua concepção do Espírito: “Ele tudo pervade e penetra. Ele tudo sustenta e anima. Ele é a fonte originária donde tudo vem e para a qual tudo se encaminha”.⁹¹⁷

A idéia de “ubiquidade” do Espírito é buscada nos Padres da Igreja (latinos e gregos). No contexto ecológico, sensível às categorias “vida”, “energia”, Boff afirma que o cristianismo sempre se referiu a essas realidades a partir da idéia de Espírito: “O Espírito [...] plenifica o universo e renova constantemente a estrutura do cosmos. Ele inhabita sua criação semelhantemente o Filho que se encarnou na humanidade de Jesus”.⁹¹⁸ E, noutro lugar,

⁹¹⁴ Cf. Leonardo BOFF. **Ecologia, mundialização, espiritualidade**, p. 45.

⁹¹⁵ Ibidem, p. 50.

⁹¹⁶ Cf. Leonardo BOFF. A Era do Espírito Santo. (p. 143-57) e Leonardo BOFF. Igreja Sacramento do Espírito Santo, p. 108-25.

⁹¹⁷ Cf. Leonardo BOFF. A Era do Espírito Santo, p. 147. Leonardo afirma ainda que os gregos e os judeus “viram que a realidade do Espírito não pode ser limitada a uma região do mundo, mas que ela se estende a tudo: ao cosmos, ao reino da vida e ao mundo do homem”. Cf. tb. p. 148.

⁹¹⁸ Cf. Leonardo BOFF. **Ecologia, mundialização, espiritualidade**, p.51. Do ponto de vista da teologia clássica, fala-se que o Verbo “assumiu a humanidade”. Apesar da ambigüidade da referência ao Filho “que se encarnou na humanidade de Jesus”, não se encontra em Boff uma teologia “adocionista”. Na seqüência dessa citação Leonardo afirma: “Os cristãos não têm dificuldade em conceber a encarnação pela qual o Filho de Deus se faz homem e convive com o dramático destino humano. Professamos também a presença cósmica do Cristo ressuscitado, agindo no processo da evolução, como o proclamou genialmente Teilhard de Chardin, em seu Evangelho do Cristo cósmico. Mas são pouco sensíveis à inhabitação do Espírito na criação. O Espírito fez do cosmos seu templo, o lugar de atuação e manifestação.” (cf. p. 51). Leonardo fala da inhabitação do Espírito na criação, comparando-a com a encarnação do Verbo, o Filho Unigênito, em Jesus de Nazaré. Também aqui não há uma formulação adocionista, não há uma identificação entre Espírito-criação, nem a intenção de identificar sem distinguir o Verbo e Jesus de Nazaré. Rahner dizia: “Deus é o totalmente outro com relação a mundo. Mas é diverso à maneira como essa distinção é percebida em nossa experiência originária transcendental. Nesta experiência, essa distinção peculiar e única é percebida de tal sorte que se percebe a realidade inteira como

afirma que “o espírito-como-força-cósmica e energia vital sopra onde quer e energiza toda a cosmogênese. Ele é o *ubique diffusus, transfusus, circumfusus* dos Padres da Igreja [...]”⁹¹⁹

Uma outra categoria apresentada como “aberta ao diálogo” e que tem relação à visão de Deus, na perspectiva apresentada acima, deve ser destacada: *transparência*.⁹²⁰ Ela surge numa publicação de 1971, refletindo a influência de Teilhard de Chardin: “**Atualidade da experiência de Deus**”.⁹²¹ Tal categoria ganhará muita significação no *paradigma ecológico* (nos livros “**Mística e Espiritualidade**”, “**Águia e a galinha**”, “**Tempo de Transcendência**”). Revela a síntese entre uma concepção imanentista (dissolução de Deus no mundo) e transcendentalista (negadora do mundo). Essa expressão, formulada pelo Pe. Teilhard de Chardin, expressão da *dia-fania* divina, é a chave de compreensão de sua visão sacramental.

Perguntando-se pela experiência originária, Boff diz:

Não é descobrir Deus somente nessa realidade que temos à mão, nem apenas no que está além de nós, é preciso introduzir uma outra categoria, que não é grega, não é dualista, mas tipicamente cristã, acentuada pelo padre Teilhard de Chardin: *transparência*. [...] Captar é fazer a experiência de Deus em todas as dimensões da vida, não em algumas privilegiadas, somente quando se está no espaço sagrado da Igreja, ou se lê a Bíblia, comunga-se ou reza-se. Fazer a experiência de Deus, em cada situação, andando na rua, respirando o ar poluído, alegrando-me, tomando cerveja, empenhando-me num compromisso na favela, procurando entender algum texto que se esteja estudando. Isto tudo é experimentar Deus em todas as coisas, pois Ele vem misturado com tudo isso, mergulha nisso tudo.⁹²²

portadora por este Aonde e este Donde e somente aí é inteligível, de tal sorte que precisamente a distinção afirma ao mesmo tempo a unidade última de Deus e mundo e a distinção torna-se inteligível somente nessa unidade.” (Cf. Karl RAHNER. **Curso fundamental da fé**, p. 82). Ele também afirma que a “doutrina cristã chama esta singular relação entre Deus e o mundo de condição criado mundo, sua criaturidade, o permanente estar-dado-a-si-mesmo do mundo mediante o livre estabelecimento da parte do Deus pessoal” (Ibidem, p. 99).

⁹¹⁹ Cf. Leonardo BOFF. *Dignitas Terrae*, p. 248-9. A categoria “Espírito” abre em Leonardo outros temas, como a relação entre o Espírito e o feminino, objeto de duas publicações: **O rosto materno de Deus** (Vozes, 1979) e **Ave-Maria: o feminino e o Espírito Santo** (Vozes, 1980). Nessas publicações, Leonardo desenvolve a idéia de que Maria, como templo do Espírito, pode ser “considerada como unida hipostaticamente à Terceira Pessoa da Trindade”. Cf. Leonardo BOFF. **O rosto materno de Deus**. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 106. Dando um passo adiante, Boff afirma que “Jesus e Maria representam toda a humanidade, que de forma antecipatória concretizam o fim bem-aventurado de todos, homens e mulheres.” Cf. Leonardo BOFF. *Dignitas Terrae*, p. 264. Outra observação muito importante: O Espírito Santo, segundo Boff, é a força que pervade tudo e “que move, faz expandir a vida, suscita os profetas, inspira os poetas, inflama os líderes carismáticos e de todos enche o coração de entusiasmo.” (Cf. Leonardo BOFF. **Ecologia, mundialização, espiritualidade**, p. 51). O Espírito não é reduzido à energia como na perspectiva *new age*. É ele que entusiasma (Deus dentro) e transforma, pela graça, a vida pessoal e social.

⁹²⁰ Como já foi mencionado anteriormente, as categorias imanência, transcendência e transparência são bem desenvolvidas na tese de doutorado de Leonardo: *Die Kirche*, p. 123-181. Teilhard de Chardin oferece a base conceitual da qual Leonardo recolhe essas categorias, especialmente a idéia de *diafania*, ou seja, a *transparência* de Deus em todas as coisas. Cf. Pierre Teilhard de CHARDIN. **Meio divino**. Lisboa: Presença, (s.d.), p. 147 e 150. Cf. tb. p. 41-44.

⁹²¹ Cf. Leonardo BOFF. **Atualidade da experiência de Deus**. Este livro, com nova introdução, foi recentemente reeditado: Leonardo BOFF. **Experimentar Deus**. A transparência de todas as coisas. Campinas: Verus, 2002.

⁹²² Cf. Leonardo BOFF; Frei BETTO. **Mística e espiritualidade**, p. 71.

Revela um Deus que transparece trinitariamente. Como o “panenteísmo”, essa concepção é afirmadora dessa visão trinitária de Boff: Deus sopra onde quer pelo seu Espírito, é comunhão, experimentável na transparência-sacramentalidade misteriosa da criação e da história, para quem tem a percepção, a sensibilidade do olhar e do sentir, e também a inteligência da fé. Mas Ele é também próximo. Tornou-se revelado e conhecido, na perspectiva cristã, ao aproximar-se do ser humano, maximamente, identificando-se com ele, encarnando-se em Jesus de Nazaré.

Não se pode, porém, deixar de fora a Cristologia. Em Leonardo Boff, na perspectiva de compreensão de Deus, a cristologia cumpre, então, um sentido fundamental, pois pensar Deus distante, energia difusa, sem a proximidade com a realidade humana, não cria as condições para uma verdadeira ex-peri-ência (des-locar-se) e abertura a Deus. Por isto, Jesus expressa a máxima aproximação, a total convivência de Deus-homem, homem-Deus. Tornou-se clássica a expressão de Leonardo que, se referindo a Jesus de Nazaré, diz que “os que o conheceram, no final de um longo processo de decifração, só puderam dizer: humano assim como Jesus só pode ser Deus mesmo”.⁹²³ O homem Jesus é o próprio Deus, “Deus-homem”; porém, é importante dar o seguinte destaque: a encarnação não esgota toda a “dimensão-Cristo”. Leonardo diz que “A Encarnação não deve ser pensada somente à luz de Jesus de Nazaré, sárquico, participante de nossas limitações e fragilidades, mas deve ser completada à luz da Ressurreição, onde se revelou, em sua total patência e transparência, o que se escondia em Jesus de Nazaré: a universal e máxima abertura para toda a realidade cósmica, humana e divina, a ponto de Paulo poder confessar Jesus ressuscitado ‘tudo em todas as coisas’ (Col. 3,11).”⁹²⁴. Na apresentação do Balanço conclusivo (1.3), foi feita uma referência a essa posição avançada da cristologia de Leonardo Boff. Agora ela está costurada numa compreensão cosmológica, antropológica e panenteísta de Deus.

Tal questão aparece no livro “**Jesus Cristo Libertador**” (1972) e, no ano seguinte, no livro “**Vida para além da morte**”. Jesus de Nazaré, para Boff, foi a “pessoa histórica que viveu com tal radicalidade a *dimensão-Cristo* (grifo nosso), a ponto de se identificar com ela. Ela tornou-se o seu próprio nome. Por isso, professamos que Jesus de Nazaré é o Cristo”.⁹²⁵ No *paradigma ecológico*, esta antiga concepção de Boff da *dimensão-Cristo*, bem como outras formulações dispersas e não articuladas sob a perspectiva do diálogo, terá enorme significado em relação à TdPR. Aproxima-se da tese da “unicidade relacional” de Jacques

⁹²³ Cf. Leonardo BOFF. **Jesus Cristo Libertador**, 1972, p. 193. No cap. I desta tese referiu-se à hipótese de existir também uma possível inspiração de Leonardo em Fernando Pessoa, na poesia “Guardador de rebanhos”

⁹²⁴ Cf. Leonardo BOFF. **Jesus Cristo Libertador**, p. 215.

⁹²⁵ Cf. Leonardo BOFF. **Vida para além da morte**, p. 99.

Dupuis “no quadro do plano salvífico abrangente de Deus para a humanidade”,⁹²⁶ que já mencionada anteriormente.

É importante retomar, ainda, no campo da cristologia, outra afirmação de Dupuis que realiza essa aproximação entre TdPR e o pensamento de Boff: “nenhuma consciência humana, nem mesmo aquela do Filho-de-Deus-feito-ser-humano, pode compreender e conter o mistério divino”.⁹²⁷ Boff afirmava, em 1975, que “a encarnação não diz respeito apenas a Jesus de Nazaré.[...] Ele é o primeiro entre muitos irmãos”⁹²⁸. Posição semelhante tem outro teólogo da TdPR: M. Amaladoss. Ele diz que “Jesus é Cristo, mas Cristo é mais do que Jesus. Este, porque ele o quis, ficou limitado por sua humanidade, cultura e história.[...] a universalidade de Cristo inclui todas as manifestações de Deus na história”.⁹²⁹ À luz, portanto da TdPR recente, as “descontinuidades” e virtualidades teológicas de Boff ganham enorme dimensão dialogal.

Porém, não se pode deixar de mostrar que Jesus Cristo, pela encarnação e pelo mistério pascal morte-ressurreição, faz parte da evolução cósmica, é uma dimensão ontológica da realidade. No livro “*Dignitas Terrae*”, Leonardo retoma a cristologia cósmica: “o verbo é o motor da evolução e seu grande atrator.”⁹³⁰

Em Leonardo Boff, a dinâmica Cristológica sempre foi concebida numa perspectiva cósmica, trinitária e reinocêntrica. Por isso, começa publicando uma *Cristologia Cósmica* (1971), que busca articular criação, encarnação e redenção. O tema da ressurreição, como já se referiu, é central, ontológico, mas ganha enorme ênfase cósmica no *novo paradigma*, pois revela o grande passo evolutivo que transforma e liberta tudo e todos, integrando tudo novamente a Deus.

Mas a teologia de Leonardo Boff antes da mudança, em razão do contexto latino-americano e da centralidade da libertação sociopolítica, não desenvolveu tanto essa perspectiva cristológica cósmica. Ela esteve latente todo o tempo. O mesmo pode-se dizer da sua visão antropológica, ainda devedora da marca “antropocêntrica”, como na citação, também já mencionada, da *Gaudium et Spes* feita por Leonardo, em “**O evangelho do Cristo cósmico**”: “a quase unânime sentença dos fiéis e dos não-fiéis de que tudo na terra está

⁹²⁶ Cf. Jacques DUPUIS. **Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso**, p. 419.

⁹²⁷ Ibidem, p. 375.

⁹²⁸ Cf. Leonardo BOFF. Jesus de Nazaré e Francisco de Assis, p. 135.

⁹²⁹ Cf. Michael AMALADOSS. O pluralismo das religiões e o significado de Cristo. In: Faustino TEIXEIRA (Org.). **Diálogo de pássaros: nos caminhos do diálogo inter-religioso**. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 100 (cf. p. 89-109).

⁹³⁰ Cf. Leonardo BOFF. **Dignitas Terrae**, 284. Leonardo diz ainda que o processo cosmogênico também passa “por uma experiência pascal (morte e ressurreição). Mas tudo isso conhecerá, um dia, o fim. É o passo necessário para a grande transformação.” E cita a carta aos Col. 3, 11 (e então será o fim: Cristo, tudo em todas as coisas).

ordenado ao homem, como centro e cume.”⁹³¹ Evidentemente, tal citação não pode ser tomada de forma isolada, mas revela ainda os limites que o paradigma anterior impunha à sua visão.

Segundo os fundamentos cósmicos da cristologia de Leonardo (Teilhard de Chardin), a “seta” começa com Cristo e termina com Cristo. No *paradigma ecológico*, observa-se a seguinte formulação, que também recupera a cristologia cósmica de Teilhard: da cosmogênese à cristogênese; da cristogênese para o Cristo da fé; do Cristo da fé para o Jesus histórico; do Jesus histórico à ressurreição como “revolução da evolução”;⁹³² da cristologia cósmica à Trindade.⁹³³

O Cristo Cósmico representa no *paradigma ecológico* a “superação do antropocentrismo”, um avanço “qualitativo no processo cosmogênico”, pois ele “ultrapassa o âmbito humano, tem uma implicação cósmica”.⁹³⁴ Jesus aparece também ao lado de Buda como “uma das figuras religiosas que mais encarna o modo-de-ser-cuidado”.⁹³⁵ Percebe-se que Boff vai ampliando sua base reinocêntrica-trinitária e destacando mais a totalidade de Deus, não perdendo a dimensão trinitária e dialógica.⁹³⁶

Mas, com a *mudança de paradigma*, é curioso observar que a questão cristológica deixa de ser uma referência tão freqüente como antes da mudança. No primeiro livro desse paradigma “**Ecologia, mundialização, espiritualidade**” não há um capítulo dedicado à Cristologia, mas Jesus aparece no quadro da reflexão sobre a Trindade e o Deus ecológico. Apenas a conclusão, um belíssimo texto intitulado “O povo grávido de Jesus Cristo”, dedica-se à cristologia, recuperando o acento dado na teologia da libertação: “Na encarnação Deus deixa sua luz inacessível e penetra esta treva desumana. Ele assume, ou melhor, identifica-se com todos esses oprimidos.”⁹³⁷. Pode-se formular a hipótese, plausível, sobre essa diminuição de referência, no início do *paradigma ecológico*, com o argumento de que, além da mudança operada teologicamente pelo novo *paradigma* (já analisada), ampliam-se também agora os interlocutores de Boff, não sendo mais, predominantemente, cristãos e católicos. Por isso, a referência teológica não se limita ao cristianismo, nem a Cristo; ela vai ganhando uma

⁹³¹ Cf. Leonardo BOFF. *O evangelho do Cristo cósmico*, p.105.

⁹³² Cf. Jorgen MOLTMANN. *O caminho de Jesus Cristo*. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 404. Tese bastante trabalhada por este autor.

⁹³³ Cf. Leonardo BOFF. *Dignitas Terrae*, p. 267-284 (capítulo IX “Rache a lenha...e estou dentro dela”: o Cristo cósmico).

⁹³⁴ Cf. Leonardo BOFF. *El Cristo Cósmico*, p. 125-39.

⁹³⁵ Cf. Leonardo BOFF. *Saber cuidar*, p. 168.

⁹³⁶ Cf. Leonardo BOFF, Frei BETTO. *Mística e espiritualidade*, p. 117-24; Cf. Leonardo BOFF. *Saber cuidar*, p. 168; Leonardo BOFF. *El Cristo Cósmico*, p. 125-39.

⁹³⁷ Cf. Leonardo BOFF. *Ecologia, mundialização, espiritualidade*, p. 179-80.

perspectiva inter-religiosa. O mesmo acontece com o tema da eclesiologia, tão rico na produção anterior de Boff. Só nos últimos anos o tema da cristologia cósmica ressurge.⁹³⁸

Mas não se pode apresentar esta reflexão, sobre a mudança na concepção de Deus de Leonardo Boff, no *paradigma ecológico*, sem a referência a um dos seus temas fundamentais: a Trindade. Através da metáfora do jogo, que supera a idéia de máquina do mundo moderno, a Trindade expressa o encontro, a dança, a comunhão, a sintropia, a neguentropia: “*um jogo de relações: um Deus ecológico.*”⁹³⁹ Referindo-se à Trindade, expressando sua concepção *teoantropocósmica*, Leonardo afirma que

Difícilmente algum ecólogo moderno poderia expressar melhor este jogo de relações, já que ele constitui a lógica básica da cosmogênese. Se Deus é comunhão e relação, então tudo no universo vive em relação e tudo está em comunhão com tudo em todos os pontos e em todos os momentos, como o temos enfatizado à saciedade em nossas reflexões. Pois é isso que os físicos quânticos, os representantes da ciência da Terra e os ecólogos no-lo repetem continuamente. A Trindade emerge desta forma como uma das representações mais adequadas do mistério do universo, assim como o interpretamos atualmente (teia de relações, arena de interdependência, dança cósmica), mistério decifrado como Deus.⁹⁴⁰

O tema da Trindade sempre foi muito destacado na obra de Leonardo, consoante a centralidade que ocupa na fé cristã, como matriz fundamental. Destacaram-se, no primeiro capítulo, suas publicações “**A Santíssima Trindade é a melhor comunidade**”, “**A Trindade e a sociedade**”. No *paradigma ecológico* nota-se a *continuidade* fundamental desta concepção, sua capacidade dialógica, mas a referência desloca-se da *eclesia* e da *societas*, para o *cosmos* e a integração pericorética teoantropocósmica. A seguinte passagem expressa essa visão:

O universo constitui um desdobramento dessa diversidade e dessa união [três distintos se unificam num só Deus-comunhão, Deus-relação, Deus-amor]. O mundo é assim complexo, diverso, uno, entrelaçado e interconectado porque é espelho da Trindade. Deus aponta em cada ser, acena em cada relação, irrompe em cada ecossistema. Mas principalmente se sacramentaliza na vida de cada pessoa humana, pois nela encontramos a inteligência, a vontade e a sensibilidade como concretizações distintas de nossa única e inteira humanidade. Somos uma

⁹³⁸ Cf. Leonardo BOFF. *El Cristo Cósmico*, p. 125-39; Cf. tb. o capítulo do livro em homenagem a Jon Sobrino: Leonardo BOFF. *Cristología a partir del Nazareno*. In: José Maria VIGIL (Org.). *Bajar de la cruz a los pobres: Cristología de la liberación*. 2 ed., s/n: ASETT/EATWOT, 2007, p. 29-34. E está no prelo uma nova edição, com novos capítulos do seu primeiro livro, indicado neste trabalho como “**O Cristo Cósmico**”.

⁹³⁹ Cf. Leonardo BOFF. **Ecologia, mudalização, espiritualidade**, p. 49.

⁹⁴⁰ Cf. Leonardo BOFF. *Dignitas Terrae*, p. 240.

só vida e comunhão realizadas distintamente, sendo uno e múltiplos em analogia com o mistério de Deus tri-uno.⁹⁴¹

Para estudiosos de Leonardo Boff (von Sinner e Westphal), o valor da sua reflexão trinitária está em garantir uma “estreita relação entre Deus e o mundo por ele mostrada e na comunhão do próprio mundo, que ele vê como planetária e da qual os seres humanos representam apenas uma parte.”⁹⁴² Supera-se o antropocentrismo, não excluindo o ser humano, mas pensando a articulação *teoantropocósmica*. Euler Westphal avalia que o “mérito de Boff é tentar unir a dogmática com a ética, a reflexão rigorosa com a doxologia, a teologia clássica com a realidade humana e ecológica.”⁹⁴³

A idéia ecológica de Deus, portanto, revela uma totalidade que transparece de mil formas. É o princípio criador, a Energia que sustenta a vida e a máxima aproximação do homem e do cosmos, no conceito panenteísta. Deus, enfim, é uma Trindade Cósmica.

2.3.3 A eclesiologia de Leonardo Boff sob o paradigma ecológico

Finalmente, considera-se importante destacar o tema da eclesiologia, porque tal temática representou sempre uma importante questão teológica para Leonardo Boff. Basta recordar que foi o tema de sua tese doutoral e, em razão de sua grande e significativa pesquisa e produção nessa área, sofreu muitas pressões, punições, que o levaram a “mudar de trincheira”.

Além desse motivo, e com maior razão, na avaliação deste trabalho, considera-se que a mudança eclesiológica de Leonardo Boff tem um significado teológico fundamental na abertura de perspectivas para o diálogo inter-religioso, portanto, para a articulação entre TdL e TdPR. Também representa uma mudança de direção. Já se referiu à avaliação do próprio autor que afirma ter deixado de se dedicar a essa temática nos últimos anos da década de 80, passando a refletir sobre a “criação”.

A concepção eclesiológica de Leonardo Boff, no *paradigma ecológico*, se transforma profundamente. Julga-se necessário aprofundar essa questão, mostrando as suas primeiras posições sobre uma TdPR, que aparece em sua tese de doutorado, para que se compreenda o significado de sua mudança. Essa análise complementa a reflexão realizada no capítulo

⁹⁴¹ Cf. Leonardo BOFF. **Ecologia, Mundialização, Espiritualidade**, p. 50.

⁹⁴² Cf. Rudolf von SINNER. *Hermenêutica ecumenical para um cristianismo plural*, p. 32.

⁹⁴³ Cf. Euler Renato WESTPHAL. **O Deus cristão**, p. 316.

primeiro, sendo feita aqui para servir de comparação, evitando-se que fosse uma repetição. Depois serão analisados outros momentos de sua eclesiologia, servindo também como parâmetro para mostrar sua abertura e limitação ao diálogo, bem como para apresentar a transformação no *novo paradigma*.

Tomando como referência suas posições no capítulo XV de sua tese de doutorado, “A Igreja como sacramento e as religiões da Terra”, observa-se que, naquele momento, Boff reflete sobre o *universale sacramentum salutis*, tomando esse princípio como “base para a compreensão católica das religiões do mundo”.⁹⁴⁴ Considera, nessa perspectiva, que a Igreja Católica, além de ser religião revelada, é “unificadora de todas as outras”.

Sua visão do pluralismo revela-se, consoante o contexto, ainda temerosa: não destaca a positividade do encontro das diferenças e não é construída segundo uma lógica da complexidade, apesar de afirmar que o “pluralismo das religiões [...] não é um sinal de confusão e de queda, mas da riqueza do ser humano, das suas experiências e interpretações da realidade [...]”.⁹⁴⁵ Compreende que o pluralismo ou a “planetização do mundo” pelo incremento da comunicação “relativiza a autocompreensão cristã, ou ao menos a limita, e coloca a inevitável questão pela legitimidade e pela consistência de sua reivindicação de um caráter absoluto”.⁹⁴⁶ Em sua análise sobre essa questão, investiga as respostas mais significativas da época: a teologia dialética de Barth, a teologia do cumprimento de Daniélou e a teologia da história da salvação de Schlette. Conclui que só essa última pode ser tomada como “princípio heurístico para a nova interpretação”; e, citando Schlette, diz que “Esta [teologia da história da salvação] deve ‘tornar visível a unidade da ação de Deus com as pessoas e a variedade dos caminhos de Deus’”.⁹⁴⁷ Dessa tese de Schlette, da qual Leonardo participa, nasce a concepção de existirem dois caminhos na única história da salvação geral: os “caminhos ordinários” (as religiões) e o “caminho extraordinário (a Igreja). É interessante notar que Leonardo é citado por J. Gelot (1976), ao lado de Schlette, Heilsbetz, Darlap e Hillmann, como autor que desenvolveu o pensamento de Karl Rahner sobre a história da

⁹⁴⁴ Cf. Leonardo BOFF. *Die Kirche*, p. 426. Cf. a tradução do Prof. Eduardo Gross: este capítulo XV compreende as páginas 426-41, do texto em alemão e foi publicado com o seguinte título: A Igreja como Sacramento e as Religiões da Terra (Trad. do Prof. Eduardo Gross. *Numen*, Juiz de Fora, v. 5, n. 1, p. 14, jan.2002.

⁹⁴⁵ Cf. Leonardo BOFF. *Die Kirche*, p. 439; A Igreja como Sacramento e as Religiões da Terra, p. 29.

⁹⁴⁶ Cf. Leonardo BOFF. *Die Kirche*, p. 426-7; e A Igreja como Sacramento e as Religiões da Terra, p. 14.

⁹⁴⁷ Cf. Heinz R. SCHLETTE. *As religiões como tema da teologia*. São Paulo: Herder, 1969, p. 20. Cf. tb. Leonardo BOFF. *Die Kirche*, p. 428 e A Igreja como Sacramento e as Religiões da Terra, p.16.

salvação e sobre a adoção da terminologia de Schlette dos dois caminhos.⁹⁴⁸ Leonardo insere-se e é compreendido, assim, ainda que de forma não específica, no campo da TdPR.

Duas questões serão objeto de sua reflexão: como a igreja legítima (em sua autocompreensão) o significado histórico salvífico das religiões e como ela se autolegitima diante das outras religiões.

As respostas de Boff, fundadas em Schlette, representam um avanço em relação a Barth e, especialmente, sobre a teologia do acabamento. Mas se caracterizam por uma concepção eclesiocentrada. Expressões como “necessidade da Igreja visível para a salvação” ou “o *universale sacramentum salutis* está presente nas religiões, atuante fundamentalmente através dos elementos da visibilidade, cuja plenitude se apresenta de modo institucionalmente perfeito na Igreja”, revelam os limites, contextuais, de sua visão sobre as religiões.⁹⁴⁹ Essas são imperfeitas, mas ocasionam a relação salvífica com Deus, ordinariamente, de forma legítima, quando são meios corretos dessa relação. Comportam “momentos de natureza sobrenatural” (Rahner), sendo que a salvação chega a elas através delas próprias, enquanto religiões, porém, incompletamente. Seu mérito é realizarem a Igreja de Cristo e sua função salvífica.

Mas a interpretação de Boff sobre a “eleição” de Israel revela uma atitude de abertura, pois ela é entendida como “uma função para o todo”, como testemunha e consciência da história da salvação.⁹⁵⁰ Essa visão serve de chave de leitura para se compreender o “universalismo” da história da salvação e da própria Igreja, em vista da questão sobre sua legitimidade, enquanto *sacramentum salutis* diante das religiões. A idéia de sacramento (sinal e instrumento) oferece o instrumental para a construção de sua concepção eclesiológica. E aí há um avanço: conceber que, primeiramente, o papel da Igreja (do Cristianismo em geral) não é buscar a salvação das pessoas, pois ela já é oferecida a todos. Seu sentido é ser sacramento de Deus. Leonardo assume a expressão “história da sacramentalidade”, uma forma mais matizada da concepção de “história-epifania” de Schlette.⁹⁵¹ Se há avanços pode-se observar também a visão eclesiocentrada. Enquanto sacramento, a Igreja é considerada “perfeita”, porque tem a “plenitude e o conjunto dos meios

⁹⁴⁸ Cf. Joseph GELOT. *Vers une théologie chrétienne des religions non chrétiennes. Islamochristiana*, Roma, n. 2, p. 41, 1976. Leonardo Boff é citado também como autor que adota a terminologia de Schlette sobre os caminhos “ordinários e “extraordinários”, cf. p. 46. Essas posições, como já se mencionou, provocarão a reação de Paulo VI em *Evangelii Nuntiandi* n. 80, invertendo a posição: a Igreja é o caminho ordinário.

⁹⁴⁹ Cf. Leonardo BOFF. *A Igreja como Sacramento e as Religiões da Terra*, p.17. Cf. tb. a análise de Teixeira sobre a posição de Boff na tese doutoral: Faustino TEIXEIRA. *O desafio do pluralismo religioso para a teologia latino-americana*. In: Franz DAMEN et al. **Pelos muitos caminhos de Deus**. Goiânia: Rede, 2003, p. 68 (cf. p.65-84).

⁹⁵⁰ Cf. Leonardo BOFF. *A Igreja como Sacramento e as Religiões da Terra*, p. 22-26.

⁹⁵¹ *Ibidem*, p. 26-7.

salvíficos”, e mais: “Enquanto plenitude dos meios de salvação a Igreja se entende, então, como a situação de salvação escatológica, que não pode mais ser suplantada por outra”.⁹⁵²

Diante dessas concepções deve-se perguntar: Como é possível, então, o diálogo inter-religioso?

Numa posição bastante avançada para a época e antecipando sua posição sobre o sincretismo, Leonardo considera que as religiões têm um papel importante, pois realizam a catolicidade da Igreja, enriquecendo-a, sendo que o diálogo ajudaria a Igreja a se compreender melhor e “se ver realizada fora dos seus próprios limites visíveis e institucionais e para continuar aprendendo”.⁹⁵³ Fica claro, nessa citação, certo avanço, mas também o corte, ainda eclesiocentrado, de sua teologia, reconhecido posteriormente pelo próprio autor como uma reflexão “ainda refém da visão católica, que historicamente mostrou traços monopolísticos e imperiais”.⁹⁵⁴ Mesmo com o avanço e a relativa abertura, o diálogo sempre tinha como foco a Igreja. Também a abertura que a idéia de história da sacramentalidade oferecia não levava à efetiva compreensão da alteridade. A Igreja era vista como “critério para todas as outras aparições sacramentárias de Deus na história”;⁹⁵⁵ e as religiões, que também recebem meios de salvação, acabam realizando (sem o saber) a “efetividade objetiva da obra vicária da Igreja Católica”.⁹⁵⁶ Boff, no entanto, no prosseguimento de suas reflexões, dará desenvolvimento à idéia de sacramento, acentuando a presença da Igreja no mundo, testemunhando a *diafania de Deus*, e daí se compreende todo o esforço eclesiológico de uma teologia da libertação. Nesse sentido, ele começará a relativizar a Igreja, que deve testemunhar primeiro a Cristo.

É importante chamar a atenção para a ruptura que acontece na teologia de Boff. Na realidade ela não oferecia plenas perspectivas para o diálogo. No seu livro “**A graça libertadora no mundo**”, já destacado, Leonardo não considerava o Cristianismo uma religião, mas como “a própria Vida divina penetrando a vida humana”.⁹⁵⁷ Diante do *paradigma ecológico*, tais concepções não se sustentam. Ele considera hoje o cristianismo “uma fulguração”, dentre outras, do processo da presença do Espírito no universo. Nesse sentido, quebra-se a pretensão de monopólio salvífico da Igreja. Mas é significativo retomar, ainda, antes de apresentar sua nova concepção, outros elementos de sua eclesiologia anterior.

⁹⁵² Cf. Leonardo BOFF. A Igreja como Sacramento e as Religiões da Terra, p. 28.

⁹⁵³ Ibidem, p. 30.

⁹⁵⁴ Cf. Leonardo BOFF. *Post Scriptum*. **Numen**, Juiz de Fora, v. 5, n.1, p. 37, jul./dez. 2002.

⁹⁵⁵ Cf. Leonardo BOFF. A Igreja como Sacramento e as Religiões da Terra, p. 31.

⁹⁵⁶ Ibidem, p. 32.

⁹⁵⁷ Cf. Leonardo BOFF. **A graça libertadora no mundo**, p. 148.

Desde a “apreciação”, realizada por Frei Boaventura Kloppenburg, professor de Leonardo Boff, na década de 60, em sua tese doutoral, observa-se que a crítica já percebia, naquele trabalho, uma eclesiologia aberta e problematizadora.

Pode-se afirmar que a questão mais importante na eclesiologia de Leonardo Boff, desde seu texto de 1964, “Concílio Vaticano II: Igreja-Sacramento-Primordial”,⁹⁵⁸ é a inserção, a presença da Igreja no mundo.⁹⁵⁹

A idéia de *sacramento* como expressão da realidade da Igreja será muito importante. Um dos significados de *sacramento*, por ele pesquisado, já apresentado rapidamente, quer dizer: “o sinal externo da salvação, a faceta externa da própria graça em sua tendência encarnatória e eclesial em relação ao homem sacramental [...]”.⁹⁶⁰ Daí nascerá a sua construção eclesiológica situada no contexto de empobrecimento da América Latina, buscando a libertação, em todo o seu significado, como expressão de graça e salvação.

Uma pergunta mostrava bem o problema que o desenvolvimento de sua investigação eclesiológica tinha a resolver: “Quis o Jesus histórico e pré-pascal uma Igreja?” A primeira resposta, precedida da observação da ambigüidade, tanto da pergunta quanto do significado de Igreja, é positiva: “ Se entendermos por Igreja a graça, a libertação, a irrupção do Espírito, a nova criação, a Jerusalém celeste e o Reino de Deus, então quis a Igreja e não quis outra coisa neste mundo com sua vida, mensagem, morte e ressurreição.”⁹⁶¹

Já se a pergunta se refere à instituição, com sua burocracia, organização, hierarquia, tal resposta exige uma investigação histórica. E o resultado revela os caminhos de fidelidade que chegaram até o presente, bem como os descaminhos que hoje também se fazem presentes. Nasce, então, a tarefa de buscar construir para o mundo hodierno uma Igreja que encarne o Ressuscitado e sua missão, assim como seja sinal da realidade divina: a Trindade.

A resposta de Leonardo – Igreja, como presença do ressuscitado, proclamadora do Reino, Sacramento do Espírito Santo e comunhão sacramental do Deus Uno-Trino – tem a intenção de revelar suas duas dimensões: de sinal visível, *instrumento*, com sua visibilidade e opacidade, encarnação e finitude; e sua *dimensão misteriosa*, reveladora do abissal amor trinitário, cósmico, que cria, encarna, transforma e reunifica.

⁹⁵⁸ Este texto foi publicado pela **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, n. 58, p. 881-912, dez. 1964, em plena efervescência conciliar.

⁹⁵⁹ Podem-se mencionar ainda diversos outros textos eclesiológicos (em perspectiva cronológica): A igreja sacramento do espírito santo (**Revista Grande Sinal**, Petrópolis, v. 26, p. 323-36, jun 1972); Cristianismo: religião na qual a utopia se tornou topia (**Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, n. 67, p.35-40, 1973); O Jesus Histórico e a Igreja (**Perspectiva Teológica**, São Leopoldo, v. 5, n.9, p. 157-71, jul/dez 1973). E ainda os livros: **Teologia do Cativo e da Libertação** (1976); **A fé na periferia do mundo** (1978); **O caminhar da Igreja com os oprimidos** (1980).

⁹⁶⁰ Cf. Leonardo BOFF. O que significa propriamente o Sacramento?, p. 895.

⁹⁶¹ Cf. Leonardo BOFF. O Jesus histórico e a Igreja, p. 157.

Em sua essência, a Igreja nasce da dimensão cristológica – morte e ressurreição e anúncio do Reino, integrada pelo Espírito como sacramento no mundo. No seu aspecto histórico é ela fundada pela “decisão dos Apóstolos, iluminados pelo Espírito Santo”,⁹⁶² testemunho da fé no ressuscitado. E, nesta longa história, apropriou-se de estruturas e formas de organização que a tornaram pesada, rígida. Reduziu seu *carisma* ao *poder*. No entanto, a partir da década de 60, de forma mais significativa, nascem na América Latina e em outras partes do mundo comunidades eclesiais vivas, dinâmicas, criativas, que reinventam a maneira de ser Igreja.

A concepção eclesiológica tradicional, romano-latina, por ter se tornado historicamente dependente de uma teologia cristomonista, perdeu sua leveza e dinamicidade. Uma eclesiologia sem a dimensão pneumatológica e, especialmente, trinitária se desvirtua: “nega a essência íntima de Deus-Trindade que é comunhão e pericórese. Para Leonardo, o que é verdadeiro na Trindade não pode ser falso na Igreja. Verdadeiro na Trindade é a coexistência da diferença das Pessoas na igualdade de uma mesma natureza de amor e de inter-retro-relação.”⁹⁶³

Apesar dessas posições revelarem uma eclesiológica dinâmica e crítica, como se demonstrou também no capítulo primeiro, essa eclesiologia de Boff não se efetivou como uma teologia dialógica inter-religiosa. Ao questionar esse fixismo em “**Igreja: carisma e poder**”, Leonardo receberá uma punição em 1984 (“silêncio obsequioso”). Passados 10 anos da convocação de Leonardo ao colóquio com a Sagrada Congregação para Doutrina da Fé (1994), já no *paradigma ecológico*, Leonardo dirá:

Pelo fato de o poder sagrado constituir a categoria-chave para se entender a Igreja concreta, a lógica predominante é linear e vem de cima para baixo. Não há muito lugar para o diálogo, a participação na elaboração das opiniões e na tomada de decisões. [...] A outra visão crê na vida do Espírito como se manifesta na vitalidade da comunidade eclesial. Entende que a Igreja precisa libertar-se do demasiado peso das tradições e que deve encontrar uma nova linguagem para achegar-se aos homens e às mulheres de hoje e reproduzir o fascínio que Jesus e sua mensagem provocaram a seu tempo, nos ouvintes.⁹⁶⁴

⁹⁶² Cf. Leonardo BOFF. O Jesus histórico e a Igreja, p. 170.

⁹⁶³ Cf. Leonardo BOFF. Depoimento – Balanço aos sessenta, p. 148.

⁹⁶⁴ Esta citação é do Comentário crítico e confutação de pontos da “Notificação” da Congregação para a doutrina da Fé. In: Leonardo BOFF. **Igreja: carisma e Poder**, Ensaios de Eclesiologia Militante. São Paulo: Ática, 1994, p. 344. Boff, ao final deste texto, diz que tal Notificação “sequer fica dentro do quadro cristocêntrico ou cristomônico tradicional e sempre lamentado da teologia romano-latina; o que é pior, decai para o hierarquiocentrismo, a pressuposição errônea de que a hierarquia seja o centro da Igreja e que o Espírito esteja definitiva e exclusivamente na hierarquia”, cf. p. 365.

Começa a mudar o tom, ou melhor, as análises e críticas eclesiológicas ganham outra intensidade e perspectiva. Elas já existiam, mas sua relativização eclesiológica se amplia. É a presença do Espírito que motiva a busca de libertação do “peso das tradições”, a necessidade de inserção nos grandes problemas atuais, bem como o esforço para descobrir “nova linguagem” que encante mulheres e homens de hoje e os torne fascinados por Jesus, como muitos ficaram há 2000 anos.

Para Boff, no *paradigma ecológico*, esse é o sentido e a perspectiva para a Igreja e o Cristianismo. Mas ele começa apontando os seus limites e responsabilidades: primeiramente, a *co-responsabilidade* do cristianismo pela crise ecológica.⁹⁶⁵ Certamente, não foi o Cristianismo o único responsável por isso, mas ele ajudou a gerar essa crise, teve papel importante pela sua presença cultural e histórica, seja na limitação do antropocentrismo e seu reducionismo (a limitação interpretação dos primeiros capítulos do Gênesis), em posições cristomonistas, no *deficit* teológico que desenvolveu teologias do Pai, teologias do Filho ou do Espírito, deixando de lado a Trindade, como também no eclesiocentrismo que demorou a abrir-se ao mundo e ampliar sua cosmologia e acolher o pluralismo de princípio.

Na história do Cristianismo, Leonardo destaca ainda outras responsabilidades, em diversas características, nascidas da transferência de aspectos culturais latinos, como a verticalização, a hierarquização, o centralismo, o dogmatismo, a intolerância, o tradicionalismo, a burocratização, o individualismo e a dependência da autoridade e, ainda, o androcentrismo. Todos esses elementos estão presentes, ainda hoje, na Igreja e, infelizmente, são compreendidos como elementos da “revelação”.⁹⁶⁶

O dado biográfico de Boff, de certa forma, contribuiu para a confirmação de suas críticas fundadas sobre a Igreja, em sua dimensão histórica: “Para mim, o absoluto é o Reino de Deus, e, se me mandam sair do Reino de Deus, eu digo não. Podem me matar, mas eu não saio. A igreja eu relativizo.”⁹⁶⁷

Leonardo tem freqüentemente tratado, em seus livros no *paradigma ecológico*, do futuro do Cristianismo (por exemplo: “**Ética da vida**” – 1999; “**A voz do arco-íris**” – 2000; “**Depois de 500 anos**” – 2000). Em sua visão, só uma igreja popular, rede-de-comunidades,

⁹⁶⁵ Cf. Leonardo BOFF. **Ecologia, mundialização, espiritualidade**, p. 46.

⁹⁶⁶ Ibidem, p. 69-70. Leonardo desenvolve as características da cultura latina na qual o cristianismo se encarnou, comparando-a com a cultura anglo-saxã. Baseia-se em Geert Hofstede, cientista social holandês. Na cultura anglo-saxã, ele observa, consoante alguns aspectos também presentes entre os latinos, mais abertura, menos dependência hierárquica e mais equilíbrio entre os papéis masculinos e femininos.

⁹⁶⁷ Cf. Leonardo BOFF; Frei BETTO. **Mística e espiritualidade**, p. 39. Tal posição é extremamente ortodoxa e pode ser encontrada no magistério de Paulo VI, em *Evangelii Nuntiandi* n. 8.

mística, aberta ao *paradigma ecológico*, globalizada e encarnada nas diversas cores culturais pode ser significativa hoje:

A positividade cristã deverá ser dita nas múltiplas línguas humanas, nos códigos das diferentes culturas e celebrado nos símbolos próprios das várias tradições humanas. Só pela diversidade concretizar-se-á a catolicidade e a universalidade concretas da mensagem cristã. Portanto, somente um Cristianismo de rosto asiático, africano, índio-afro-latino-americano e ocidental pode representar o sonho de Jesus como proposta de sentido e de esperança para todos os que se abrirem a ele.⁹⁶⁸

Aqui se nota que o conceito de *igreja*, no *novo paradigma*, supera toda forma de redução ou concentração no modelo romano-católico. A igreja como *povo de Deus* recupera os valores que Boff já sinaliza desde 1984, ou seja, uma igreja popular, dos pobres, que luta pela libertação, que vive em processo-construção-caminhada, a partir da base (povo organizado que é capaz de se articular com a hierarquia), vivendo uma santidade política (amar nos conflitos de classe, ser solidário, ter esperança, cumprir as decisões coletivas e até dar a própria vida) e aberta a todos.⁹⁶⁹ E amplia-os falando de uma Igreja rede-de-comunidades (*communitas fidelium*) ecumênicas, dialogantes com as diversas culturas e tradições religiosas, mística, que se responsabiliza por seu passado e assume o compromisso ecológico, que faz a unidade entre os diversos carismas, que acolhe as mulheres, enfim, uma Igreja que tem como missão promover a *re-ligação teoantropocósmica*.⁹⁷⁰

Neste sentido, o Cristianismo e a Igreja precisam se transformar teologicamente, em sua organização e sua práxis, para serem fiéis à missão e à identidade sacramental de anunciar a boa-notícia do Reino, a grande aliança de todos com todos, que se transfigurará quando Deus for tudo em todos.

Mas não tem sido essa a atitude de parcela da Igreja. Em lugar da abertura surgem interpretações que cortam o diálogo e expressam um grande fechamento. Leonardo reage indignadamente, por exemplo, à “**Declaração Dominus Iesus**”.⁹⁷¹ Primeiramente, através de artigo, em três partes, numa versão “profético-denunciatória”, que é publicado pelo **Jornal do**

⁹⁶⁸ Cf. Leonardo BOFF. *Ética da vida*. Brasília: Letraviva, 2000, p. 214.

⁹⁶⁹ Cf. Leonardo BOFF. Que significa teologicamente Povo de Deus e Igreja Popular? *Concilium*. Petrópolis, v. 196, n.6, p. 123-5, 1984.

⁹⁷⁰ Cf. Leonardo BOFF. *Ética da vida*, p. 159-215; *A voz do arco-íris*, p. 181-202; *Depois de 500 anos*, p. 100-122; A visão inacabada do Vaticano II: Ekklesia – hierarquia ou povo de Deus?, *Concilium*, Petrópolis, v. 281, n. 3, p. 40-9, 1999.

⁹⁷¹ Cf. SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Declaração Dominus Iesus*, sobre a unicidade e universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja. São Paulo: Loyola, 2000, 38p.

Brasil⁹⁷² com o título em forma de pergunta: *Ratzinger: o exterminador do futuro?* Depois, atendendo à solicitação de teólogos e autoridades eclesiais, escreve um profundo artigo, publicado na Revista Eletrônica Latinoamericana de Teologia (RELaT): *Quem subverte o Concílio?*⁹⁷³ Esse artigo discute a expressão *subsistit in*, usada pela *Lumen Gentium* (n. 8), quando trata da Igreja de Cristo que subsiste na Igreja Católica.⁹⁷⁴

Uma análise desses dois textos é importante, pois revela a crítica de Boff à eclesiologia oficial da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, ao mesmo tempo mostra a sua virada eclesiológica., indicando as perspectivas e os desafios eclesiológicos que ele concebe para o ecumenismo e o diálogo inter-religioso.

No artigo “profético” diz que, com esta **“Declaração *Dominus Iesus*”**, o “sistema romano” mostra-se em toda a sua rigidez e reducionismo, fechando a porta ao “futuro do diálogo micro e macroecumênico”. Ela parte da afirmação de que “Cristo é o único caminho de salvação e a Igreja é o pedágio exclusivo. Ninguém percorrerá o caminho sem antes passar pelo pedágio”,⁹⁷⁵ e, ainda, que não haverá outra revelação antes da vinda gloriosa de Cristo. Tal afirmação “engessa” a história, pois não importa o tempo: “Poder-se-ão passar milênios [...] mesmo depois de milhões de anos de evolução e encontro espiritual com Deus”.⁹⁷⁶ Ademais, as religiões e tradições religiosas mais antigas são imperfeitas, possuem só crença, “não são coisa do Espírito”.⁹⁷⁷ Desta forma, Leonardo considera que essa Declaração, através de seu formulador, na época o Cardeal Ratzinger, é “o exterminador do futuro do ecumenismo”,⁹⁷⁸ revelando intolerância e distância da “atmosfera de jovialidade e benquerença própria dos evangelhos e da gesta de Cristo”.⁹⁷⁹

A Igreja, enquanto “cristianismo hierárquico”, mostra-se aqui como “grande obstáculo” para “paz espiritual e religiosa da humanidade”.⁹⁸⁰ Mas a Igreja vai mais além da

⁹⁷² Cf. Leonardo BOFF. Ratzinger: exterminador do futuro? (I, II e III). **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 04, 05 e 06 out. 2000, (s.p.). Esses mesmos artigos foram publicados num único texto como: Leonardo BOFF. Joseph Card. Ratzinger: exterminador do futuro?. **RELaT** n. 233 (01 de nov. 2000). Disponível no endereço: <<http://www.uca.ni/koinonia/relat/233p.htm>>. Acesso em 27 jan. 2006.

⁹⁷³ Cf. Leonardo BOFF. Quem subverte o Concílio?. **RELaT** n. 236p (11 de nov. 2000), 13p. Disponível no endereço: <<http://www.uca.ni/koinonia/relat/236p.htm>>. Acesso em 27 jan. 2006.

⁹⁷⁴ Deve-se observar que, desde 1984, quando Leonardo Boff responde às interpelações da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, essa temática já é trabalhada, saindo em artigos e como anexo nas reedições de **“Igreja: carisma e poder”**.

⁹⁷⁵ Cf. Leonardo BOFF. Joseph Card. Ratzinger: exterminador do futuro? **RELaT** n. 233, 01 nov. 2000, p. 1, Disponível no endereço: <<http://www.uca.ni/koinonia/relat/233p.htm>>. Acesso em 27 jan. 2006.

⁹⁷⁶ Idem.

⁹⁷⁷ Ibidem, p. 1.

⁹⁷⁸ Ibidem, p. 2.

⁹⁷⁹ Ibidem, p. 5.

⁹⁸⁰ Idem.

hierarquia, e o diálogo não pode ter como sentido a paz religiosa; ele deve ter como meta a luta pela justiça e a “salvaguarda de todo o criado.”⁹⁸¹.

No texto “Quem subverte o Concílio?”, observa-se que Leonardo foi buscar em sua longa pesquisa sobre o tema os dados para interpretar o *subsistit in*.⁹⁸² E diz que, em torno dessa expressão, concentra-se a abertura ou o fechamento ao movimento ecumênico e ao diálogo inter-religioso.

Refazendo a história da construção do texto da *Lumen Gentium*, afirma que a comissão teológica conciliar, no esquema definitivo (1964), introduziu essa expressão para garantir a “identificação da Igreja de Cristo com a Igreja Católica”, mas ao mesmo tempo teve a intenção de não negar a presença de “elementos eclesiais fora dela”. Porém, a comissão não ofereceu uma explicação para o significado do *subsistit in*, ficando claro apenas que houve a recusa de usar *est*, ou seja, a Igreja de Cristo não é a Igreja Católica, ela *subsiste* na Igreja Católica. Essa questão tem sido questionada por Boff desde que reagiu à Notificação da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, especialmente no “Comentário crítico”, de 1994, quando publica nova edição de “**Igreja: carisma e poder**”⁹⁸³.

Seguindo a regra hermenêutica geral para a situação de não se ter um significado oficial – buscar o sentido do uso comum –, Leonardo conclui que *subsistit in* tem o sentido de “fazer-se presente, ser encontrado concretamente, ganhar força e concretizar-se”,⁹⁸⁴ e que é possível, então, compreender o sentido da mudança:

se entende que os Padres conciliares tenham substituído o “est” (“é”, expressão da substância e da identificação) por “subsistit in” (ganha forma concreta, se concretiza). A Igreja de Cristo se concretiza na Igreja Católica, apostólica, romana. Mas não se exaure nesta concretização, pois ela, por causa das limitações históricas, culturais-ocidentais e outras, especialmente em razão das sombras e dos pecados presentes em seu interior (*Lumen Gentium* n.8c) não pode identificar-se in toto, pure et simpliciter, sem resto, com a Igreja de Cristo. [...] A Igreja de Cristo é maior que a Igreja Católica [...] pode subsistir, vale dizer, ganhar outras expressões histórico-culturais, ao longo da história [...] em outras Igrejas cristãs e comunidades eclesiais. Juntas e em comunhão entre si formam a Igreja de Cristo na história, a Igreja de Deus através dos tempos.⁹⁸⁵

⁹⁸¹ Cf. Leonardo BOFF. Joseph Card. Ratzinger: exterminador do futuro?, p. 6.

⁹⁸² As reedições de “**Igreja: carisma e poder**” trazem a resposta de Boff à Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, discutindo esse tema.

⁹⁸³ Cf. Leonardo BOFF. **Igreja: carisma e poder**. Ensaios de Eclesiologia Militante. São Paulo: Ática, 1994, p. 343-367, especialmente as páginas 353-57. Nova edição revista, como um “Balanço crítico vinte anos após”, foi lançada em 2005, pela Editora Record, com o mesmo “comentário” às págs. 419-46, especialmente, p. 429-34.

⁹⁸⁴ Cf. Leonardo BOFF. Quem subverte o Concílio?, p. 4.

⁹⁸⁵ Idem.

Leonardo é incisivo em afirmar que quem subverte, então, o Concílio é o próprio Cardeal Ratzinger, então responsável pela Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, considerando a posição do Cardeal (“A Igreja de Cristo [...] continua a existir plenamente só na Igreja Católica”, n. 16)⁹⁸⁶ como “arrogante e errônea”, um verdadeiro “retrocesso à posição anterior ao Vaticano II, superada pela *Lumen Gentium*”.⁹⁸⁷ Leonardo chega a admitir que poderia “conceder a pretensão” de que a “plena visibilidade e plenitude” estejam presentes na Igreja Católica, mas observa: “a ser sempre comprovada por fatos.”⁹⁸⁸ Isso, porém, não impede que essa mesma Igreja de Cristo se faça presente em outras Igrejas, diz ele “até com mais visibilidade e densidade do que na Igreja Católica”.⁹⁸⁹

A análise de Leonardo aponta os erros, o retrocesso, as contradições e os perigos da posição de Ratzinger, mas também faz uma grande reflexão sobre os “caminhos do ecumenismo católico”. Para que o diálogo aconteça é fundamental que haja uma relativização da forma ocidental, romana, de ser da Igreja. Essa relativização tem um sentido positivo: relacionar todas as comunidades eclesiais “umas com as outras” para que sejam de fato expressão da “mesma Igreja de Cristo”.⁹⁹⁰

Apresenta, então, cinco pontos “doutrinários”, recuperando o Concílio Vaticano II, que criam condições para que haja o “ecumenismo católico”: o mistério trinitário (unidade do amor e no amor, na diversidade, sem hierarquia), a igreja como comunhão (modelo da relação amorosa trinitária), a Igreja-povo-de-Deus, a dimensão sacramental da igreja (sinal e instrumento de Cristo no mundo) e a capacidade de traduzir a mensagem de Cristo e as formas de organização para proclamá-la, de modo que respondam aos desafios do mundo contemporâneo.⁹⁹¹

Parafraseando Karl Rahner, Leonardo diz que é preciso “ousar na força do ressuscitado e de seu Espírito” para enfrentar as grandes questões mundiais:

O desafio vale não apenas para essa ou aquela Igreja, mas para a totalidade do Cristianismo como movimento de Jesus que deve se compor junto com outros movimentos espirituais que também oferecem sua mensagem à humanidade. Todos juntos são co-responsáveis para que o Supremo que habita o ser humano não seja afogado nem erradicado da face da Terra: a presença de Deus no coração do universo, no âmago da história e na profundidade do ser humano. O ecumenismo não visa somente a paz entre as Igrejas e religiões pelo mútuo

⁹⁸⁶ Cf. SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Declaração Dominus Iesus**, p.26.

⁹⁸⁷ Cf. Leonardo BOFF. Quem subverte o Concílio?, p. 4.

⁹⁸⁸ Ibidem, p. 6 e 7.

⁹⁸⁹ Ibidem, p. 7.

⁹⁹⁰ Ibidem, p. 9.

⁹⁹¹ Ibidem, p. 9-10.

reconhecimento no amor e na cordialidade, mas principalmente a paz entre as tribos da Terra e à paz perene com a própria Terra, Magna Mater e Gaia.⁹⁹²

Com esta citação pode-se perceber a mudança eclesiológica no *paradigma ecológico*. A questão fundamental passa a ser “*que futuro terá a Terra e todos nós*”, não mais “*que futuro terá a Igreja*”. A Igreja perde a centralidade e mesmo a religião não pode ser a referência da dinâmica libertadora e dialogal. Esta aparece na espiritualidade e na mística: “As religiões são cristalizações posteriores da experiência mística. [...] As pessoas verdadeiramente religiosas [...] possuem um saber místico [...] haurem energias para lutar e esperar dias mais justos, às vezes a despeito das Igrejas e das religiões instituídas.”⁹⁹³ No novo paradigma, concorda-se com Rudolf von Sinner que afirma não ser mais a Igreja o “sacramento principal da presença de Deus no mundo [...] o próprio cosmos com sua interpretação religiosa funciona como prisma da presença de Deus no mundo, e não mais a Igreja.”⁹⁹⁴

terda-se,1(eentsozinhdiga)-len0.3 0 dopereiTw[ra lutaT*.135 0 TD0.0063 Tc0.2salvinte87 Por i..] elsm)8-0.8(Est)5.7

historia salutis, oferecimento universal de salvação a todos indiscriminadamente. As formas como o Reino se realiza nos tempos e nos espaços culturais variam, mas é sempre o mesmo Reino, vale dizer, a ação de Deus em sua criação. A história da salvação se realiza em todas as histórias, sempre na forma singular de cada história, do australopiteco, do homo faber, do homo sapiens, dos babilônicos, dos olmecas, dos romanos e dos yanomamis. A revelação e a salvação são oferecidas nas formas possíveis de serem captadas e realizadas pelo estágio em que se encontra o ser humano, como homem originário, homo habilis, homo neanderthalensis, homo sapiens/demens da era ecozótica atual. E sempre a mesma autocomunicação de Deus e de sua graça nas mediações mais diversas.⁹⁹⁸

Desta forma, segundo Leonardo, ficam insustentáveis as teses eclesiológicas que concentram em Cristo e na Igreja o mistério da Salvação, especialmente para todos aqueles, inclusive os cristãos, que “incorporam uma visão mais profunda e ampla da reflexão teológica [...] ou que lêem positivamente o processo de mundialização e que incorporam em sua leitura da realidade a nova cosmologia.”⁹⁹⁹ Expressando, sinteticamente, essa cosmologia, ele diz:

o universo constitui um sistema aberto, é habitado desde sempre pelo Espírito, vai formando ordens cada vez mais complexas e carregadas de significação e cria estados, os mais diversificados, de consciência espiritual. O cristianismo representa uma fulguração desse processo maior entre outras, mas não se limita a ele. Se emergiu a consciência crística e de filiação divina no cristianismo é porque esta consciência já estava sendo elaborada e preparada no conjunto de todo o processo universal. Ao descobrir-se a si mesmo como Filho de Deus, Jesus abriu o caminho para que todos possam descobrir-se também filhos e filhas de Deus. Ele é o primeiro entre muitos irmãos e irmãs. As religiões representam a emergência, cada vez singular, de Deus na história, com as limitações e as possibilidades permitidas pela história. Ninguém pode pretender o monopólio da revelação do Supremo. Juntos captamos sinfonicamente a sua presença e sua latência na história. Só essa visão pode gerar paz entre as religiões.¹⁰⁰⁰

Aqui se encontra uma afirmação cosmológica e também posições pneumatológicas, eclesiológicas e cristológicas que representam a mudança teológica de Leonardo no *paradigma ecológico*. Eclesiologicamente, mostra uma mudança de direção: o cristianismo é uma “fulguração”, ainda admitida como “maior entre outras”, mas o que se destaca é “não se limita a ele”. Há ainda a crítica ao eclesiocentrismo, ao monopólio da “revelação do Supremo”, afirmando o papel das religiões. Do ponto de vista cristológico, essa posição se revela desafiante: Jesus se descobre como Filho e abre o caminho para todos. Em 1975, Boff

⁹⁹⁸ Cf. Leonardo BOFF. *Post Scriptum*, p. 38.

⁹⁹⁹ *Ibidem*, p. 39.

¹⁰⁰⁰ *Ibidem*, p. 39.

era mais comedido. Ele dizia que “É do desígnio de Deus que somente Jesus de Nazaré, na história peregrina para o Reino, fosse assumido hipostaticamente. Mas isso não desfaz nossa possibilidade ontológica. Ela está aberta a uma realização futura na glória de Deus, na medida própria a cada um, diferente daquela realizada por Jesus Cristo. Ele é o primeiro entre muitos irmãos. Nós seguiremos a Ele (cf. Rm 8, 29)”.¹⁰⁰¹ A possibilidade ontológica humana se realizaria na “glória de Deus”. No novo paradigma, a posição de Leonardo não faz essa ressalva, acentua mais a dimensão cósmica.

Mas apesar de ter discutido tão a fundo questões da Igreja, nesta análise do texto *Quem subverte o Concílio?*, Boff diz que o fez a “contragosto”, pois diz que as considera “numa perspectiva global [...] questões intra-sistêmicas e irrelevantes para a maioria da humanidade e dos próprios cristãos que se orientam pelo Evangelho.”¹⁰⁰²

O *paradigma ecológico* representa, de fato, importante mudança na teologia de Leonardo Boff. Como teólogo extremamente dinâmico, seu itinerário sempre foi marcado, como já se afirmou diversas vezes, sob o *signo da transformação*.

A ecologia oferece um novo horizonte e muda a centralidade de sua teologia, repercutindo em todos os tratados, destacando-se aqui a mudança na cosmologia (da dança, do jogo inter-relacional), que abre outra perspectiva para se compreender a antropologia (a crítica do antropocentrismo e de seu reducionismo e o acento na relacionalidade), a concepção de Deus (o panenteísmo, a retomada da importância da Pneumatologia, da Cristologia cósmica e da Trindade Cósmica), e também a relativização da eclesiologia, ainda que destacando a perspectiva do povo de Deus e de uma Igreja-em-rede, mas para uma nova perspectiva: o grande diálogo inter-religioso que tem Deus como centro e a salvaguarda da criação, uma libertação que deve atingir tudo e todos, começando dos pobres, mas também integrando o negro, o índio, a mulher, o religioso e a Terra, aquela que é “mãe” de todos os viventes, condição garantidora da vida.

O *paradigma ecológico* abriu nova perspectiva teológica, respondendo aos desafios e problemas atuais, resgatando a *continuidade* de todos os valores e concepções anteriores da Teologia da Libertação e oferecendo a *descontinuidade* e a *articulação* com uma nova construção teológica e praxística – a TdPR – fundada num horizonte que inclui a todos e acalenta o sonho de uma grande *dialogação teoantropocósmica*.

¹⁰⁰¹ Cf. Leonardo BOFF. Jesus de Nazaré e Francisco de Assis, p. 135.

¹⁰⁰² Cf. Leonardo BOFF. Quem subverte o Concílio?, p. 12.

2.3.4 Avaliação e provocações críticas à teologia de Leonardo Boff sob o novo paradigma

Leonardo, em depoimento sobre os 30 anos de teologia na América Latina, faz a seguinte avaliação sobre sua obra: “Fazendo uma rápida retrospectiva de meu próprio percurso teológico, sinto-me sob o signo da transformação”.¹⁰⁰³ E recuperando uma expressão de São Bernardo, depois adotada por Boaventura e Alberto Magno – *ante et retro oculata*, ele afirma que a teologia

possui um olho voltado para trás, para o passado, em que lê os textos da revelação, os testemunhos da fé, os mestres exemplares e as tradições sagradas. Lê e relê com olhos enriquecidos por oculares que detectam camadas cada vez mais profundas dessa mina inesgotável. Tem outro olho voltado para a frente, para o presente, em que capta as intimidações da realidade complexa, contraditória e provocadora. Combinando os dois olhos, captamos holisticamente a realidade. Por um lado, surge uma teologia enraizada nas fontes e, por outro, renovada pela relevância da história presente.¹⁰⁰⁴

Mas ele vai mais além desta visão e compreende a teologia com uma dimensão ou olhar *ad intra* e também *ad extra*: para dentro, ela é mística, uma mística de comunhão trinitária; para fora, é engajada com o Reino de Deus, com sua construção histórica. E Boff ainda destaca outro aspecto fundamental: a teologia é também *omnioculata*, buscando “todas as coisas, até as mais mezinhas, pois vai além de seu objeto, Deus”.¹⁰⁰⁵

Sob o *paradigma ecológico*, Leonardo Boff repensa seu edifício teológico. Confessa que o tempo não permitirá cumprir a promessa de escrever um tratado sobre a Igreja severina, nem completar sua trilogia sacramental. Afirma, ainda, que a escatologia cristã, baseada numa metafísica convencional, não o convence mais. Sua desconfiança e suspeita toma como base a crítica de que ela representa “uma projeção cultural de base ocidental greco-latina”. Por isso, ele expressa a suspeita de que “continuaremos ainda a peregrinar por outros cenários espirituais e divinos”.¹⁰⁰⁶

¹⁰⁰³ Cf. Leonardo BOFF. Teologia sob o signo da transformação, p. 233.

¹⁰⁰⁴ Ibidem, p. 233-4.

¹⁰⁰⁵ Ibidem, p. 234.

¹⁰⁰⁶ Cf. Leonardo BOFF. Depoimento, Balanço aos sessenta, p.143. Na sequência dessa citação, Leonardo afirma que “nada está pronto, nem o universo, nem Jesus Cristo ressuscitado (porque seus irmãos e irmãs e o cosmos ainda não foram transfigurados), nem nós mesmos”. Posição semelhante tem M. Amaladoss, afirmando que a Igreja “peregrina dentro dos limites da cultura e da história.”, cf. Michael AMALADOSS. O pluralismo das religiões e o significado de Cristo, p. 103.

Se por um lado, percebe-se a *descontinuidade* trazida pelo *paradigma ecológico*, por outro, convive-se com a *continuidade* transformada da grande linha teológica de Leonardo Boff: a Teologia da Libertação (TdL).

Em 1996, Boff afirma que, no “final dos anos 80, começou um alargamento do horizonte da TdL [...] o encontro com a preocupação ecológica”.¹⁰⁰⁷ Neste sentido, a TdL é chamada a assumir a nova cosmologia do discurso ecológico, bem como sua antropologia “não-antropocêntrica”. As questões colocadas pela TdL, neste novo contexto, mudaram: a “questão básica não é que futuro possui o cristianismo ou a Igreja de Cristo? Nem: que destino terá o Ocidente? Mas: que futuro terá o planeta terra e a humanidade? [...] Em que medida o cristianismo e as outras religiões [...] ajudam a garantir esse futuro coletivo?”¹⁰⁰⁸

Destas questões se construirá outro discurso, articulando teologia e biociências, teologia e física. Também se desenvolverá mais a teologia da criação, a cristologia cósmica, a trindade cósmica, a eco-espiritualidade, a antropologia do cuidado, a dialogação *teoantropocósmica*, uma nova ética e, especialmente, o destaque do diálogo, a articulação entre TdL e TdPR, num projeto de religação, tanto mística quanto ética, passando por uma teologia transformada que ajude na construção da fraternidade, da libertação e do diálogo.

Pode-se observar, no entanto, que Boff dá *continuidade* ao método da TdL: parte da “anti-realidade” (antes, o grito do empobrecido, agora ampliada com o grito da Terra), buscando *ver* e compartilhar, existencialmente, o processo que grita por mudança, por libertação. O outro momento é o *judgar*; utiliza do instrumental analítico e da mediação hermenêutica (os dados das ciências – antes as ciências socioanalíticas, agora também as ciências da Terra – e dados da fé e sua tradição), realizando o diálogo e o encontro interdisciplinar. O terceiro momento é o *agir*, que busca transformar a realidade e as relações que mantêm a opressão ou que agridem a sobrevivência do ser humano e da Terra: uma nova ética¹⁰⁰⁹.

¹⁰⁰⁷ Cf. Leonardo BOFF (Org.). **Teologia da Libertação**: Olanço e perspectivas. São Paulo: Ática, 1996, p. 114.

¹⁰⁰⁸ Cf. Leonardo BOFF (Org.). **Teologia da Libertação**: Olanço e perspectivas, p. 126.

¹⁰⁰⁹ Segundo Clodovis Boff, na TdL, o Ver (a mediação socioanalítica, aplicada à sua reflexão sobre a Teologia do Político) é o primeiro passo lógico (não cronológico), preparando as condições da “operação teológica”. Já Hermenêutica, o Julgar, tem a “primazia na ordem de importância”, pois é ela que transforma a “matéria-prima” do Ver em teologia especificamente, dando-lhe forma “específica de um artefato propriamente teológico.”. O Agir (a Práxis) não é mediação teórica, mas meio, precedendo, acompanhando e seguindo o processo todo. Ele faz parte do “estatuto social e histórico” da teologia, e não do “estatuto epistemológico”. Cf. Clodovis BOFF. Teologia e Prática. **REB**, Petrópolis, v. 36, n. 144, p. 796, dez. 1976. Analisando o método de L. Boff, pode-se afirmar que no *paradigma ecológico* ele se mantém. Ampliam-se o horizonte e também as mediações do Ver e do Julgar. Num trabalho de pesquisa sobre a Trindade em Leonardo Boff, Euler Westphal (1997) também tem essa opinião: “há espaço para se pensar o ecológico como possibilidade metodológica da TdL. O elemento ecológico não é um corpo estranho ao método, como foi concebido historicamente pela TdL, mas trata-se de uma ampliação da teologia do político.”. Cf. Euler Renato WESTPHAL. **O Deus cristão**, p. 256-7.

Neste sentido, nota-se que a dinâmica da libertação se amplia: “Não apenas os pobres e oprimidos devem ser libertados. Mas todos os seres humanos, ricos e pobres, porque todos são oprimidos por um paradigma que a todos escraviza, de maltrato da Terra, de consumismo, de negação da alteridade e do valor intrínseco de cada ser.”¹⁰¹⁰. Não se entenda com isto que Leonardo iguale em importância a questão do pobre e do rico, ou do pobre e da natureza. Há críticas explícitas e veladas sobre isso, mas não se leva em conta a continuidade de sua reflexão: “Importa também, em segundo lugar, redefinir o ponto de partida, que é a opção pelos pobres que inclui os seres mais ameaçados da criação. [...] urge reafirmar uma opção pelos pobres do mundo, aquelas imensas maiorias da espécie humana que são exploradas e dizimadas por uma pequena minoria da mesma espécie.”¹⁰¹¹

Porém, Leonardo Boff observa que a TdL não surgiu dentro do horizonte ecológico. Apesar de suas intuições não divergirem absolutamente da questão ecológica, a TdL pensava tudo “dentro de um horizonte histórico-social, mas estrito e no contexto da cosmologia clássica”.¹⁰¹² Com esta afirmação, evidencia-se que, entre a TdL e a teologia produzida a partir de 1990/93, há verdadeira *mudança de paradigma*.¹⁰¹³

¹⁰¹⁰ Cf. Leonardo BOFF. *Dignitas Terrae*, p. 175-6.

¹⁰¹¹ Ibidem, p. 176.

¹⁰¹² Ibidem, p. 168.

¹⁰¹³ Sobre essa questão, adiante serão discutidos melhor os critérios para verificar essa *mudança* e posições contrárias a essa análise. Mas deve-se aqui colocar um problema: se a crítica à cosmologia moderna, ao paradigma moderno e de sua racionalidade, feita por L. Boff, e apresentada neste trabalho no tópico 2.2 (especialmente, o 2.2.2 – O que é paradigma ecológico na teologia de L. Boff), não estaria em contradição com a “utilização” das ciências no novo paradigma. Euler Westphal levanta essa questão dizendo que “o otimismo epistemológico da TdL está ancorado na visão positivista da teoria da ciência [...], cf. Euler WESTPHAL. **O Deus cristão**, p. 265. Para esse autor, a questão do método “está difusa atualmente na TdL, em especial na teologia de L. Boff. Segundo nosso arrazoado, há uma imprecisão conceptual em relação à compreensão do método”, cf. p. 270. A resposta que se pode dar à Westphal é que, no *paradigma ecológico*, Leonardo Boff tem a consciência de que se deve superar todo reducionismo, incluindo na análise outras dimensões como o “religioso”, a visão holística, a antropologia, a afetividade e a “mediação ética”. Se há uma utilização ampla do conceito “paradigma”, no entanto, Leonardo Boff continua a produzir sua teologia seguindo o método tradicional da TdL, mas não mais sob a utilização tradicional da “ferramenta marxista” ou apenas das ciências socioanalíticas. Clodovis Boff reconhece (1993) que há “ainda outras mediações importantes para a TdL”, como a “Mediação Ética”, a “Mediação Histórica” e a Mediação Filosófica”, cf. Clodovis BOFF. **Teologia e prática**. (3. ed. 1993), p. X e XI. Admite também (1996) que há uma crise nas mediações: mudou a visão sobre o sistema social, sobre o “projeto histórico de sociedade” e sobre as estratégias para se alcançar a “utopia”, Cf. Clodovis BOFF. *A teologia da libertação e a crise de nossa época*. In: Leonardo BOFF. **A teologia da libertação: balanço e perspectivas**, p. 99 e 100 (p. 98-113). Leonardo Boff também se posiciona sobre isso: “Não podemos continuar fazendo TdL como vinha sendo feita nas duas décadas anteriores.”, cf. Leonardo BOFF. *Libertação integral: do pobre e da terra*. In: Leonardo BOFF. **A teologia da libertação: balanço e perspectivas**, p. 115. Referindo-se às mudanças da década de 80 (queda do muro de Berlim e do império soviético, da globalização e do neoliberalismo que atinge a economia, a política e a cultura), Leonardo afirma que tudo isto “obriga a teologia a reciclar suas categorias de análise, a abrir o horizonte de sua perspectiva de libertação e a desenvolver outras estratégias de empenho libertador.”, cf. p. 115. Fala, então, das ciências da Terra e reafirma o método da TdL, incluindo o Celebrar, cf. p. 117, 122-3. Também Libanio pode responder ao questionamento de Westphal: “A TdL é o resultado de interessante encontro da pré-modernidade da piedade popular com a pós-modernidade dos teólogos, sem ficar presa à estrita problemática da razão e subjetividade modernas.”, cf. João Batista LIBANIO. **Teologia da libertação**, p. 100.

Mas a TdL sempre esteve às voltas com a *mudança de paradigma*.¹⁰¹⁴ No princípio ela saiu da “academia eclesiástica”, do *paradigma moderno*, para se encontrar com outro universo: o mundo dos pobres. Depois enfrentou o diálogo com as culturas, indígenas, “afro-latino-americanas” e não ocidentais. Mais recentemente a mudança aconteceu no encontro com a “questão de gênero”, a ótica feminina. E a partir dos anos 90, na mudança do *paradigma ecológico*, o encontro com as ciências da Terra, a nova cosmologia, o enfrentamento do grito da pobre-Terra, base da vida de todos.¹⁰¹⁵

Investigando-se a obra de Leonardo Boff, pode-se concluir que houve, de fato, uma *mudança de paradigma*. Mas se esta for analisada num sentido estrito do conceito de *paradigma* oferecido por Thomas Kuhn (sentido *sociológico*: constelação de valores, partilhada pelos membros de uma comunidade determinada; e *filosófico*: solução de quebra-cabeças; no contexto de *crise* da “ciência normal” e do aparecimento da consciência da *anomalia*), a mudança de Leonardo Boff suscita controvérsia.

Na opinião de Valério G. Schaper, em tese de doutorado (1998), não houve *mudança de paradigma*; a mudança foi de “epocalidade”¹⁰¹⁶ e argumenta utilizando, estritamente, parte da posição de Thomas Kuhn.

Outro pesquisador de Boff, Euer R. Westphal, também faz diversos questionamentos sobre essa *mudança de paradigma*, algumas vezes, contraditórios: “a visão holística nos parece ser o conjunto de crenças e valores que permitem falar de um paradigma novo na TdL de Boff, abrindo-se para dimensões universais e cósmicas, rompendo com o paradigma da lógica capitalista.”¹⁰¹⁷ Questiona se “a mudança de paradigma, como é postulada atualmente, diz respeito à sociedade como um todo ou aponta especificamente à comunidade de teólogos. Observamos que quando Kuhn fala de comunidade está se referindo à sociedade científica.”¹⁰¹⁸ Afirma também que o “discurso ecológico-holístico, em grande medida, é um prolongamento do paradigma anterior”¹⁰¹⁹, ou “o religioso é um novo paradigma, intencionando uma religião universal e o resgate do cultivo e da dignidade da Terra”,¹⁰²⁰ ou,

¹⁰¹⁴ Cf. Leonardo BOFF. O pobre, a nova cosmologia e a libertação, p. 191

¹⁰¹⁵ Ibidem, p. 191-2. Leonardo diz que “a centralidade não está mais no pobre, socioeconômico, político, cultural, étnico, feminino, como na formulação clássica da Teologia da Libertação dos anos 70 e 80, mas no grande Pobre, a Terra, como está sendo percebido a partir dos anos 90. Na opção original pelos pobres deve entrar, primeiro, o grande Pobre, a Terra e a humanidade, base que, garantida, possibilita então colocar a questão do futuro dos pobres e dos condenados da Terra.”, p. 195.

¹⁰¹⁶ Cf. Valério G. SCHAPER. **A experiência de Deus como transparência do mundo**, p. 225. Apesar da riqueza deste trabalho realizado por Schaper, infelizmente, não será possível acolher suas diversas análises. Trabalha-se tão somente essa posição sobre a mudança de paradigma de Leonardo Boff

¹⁰¹⁷ Cf. Euler Renato WESTPHAL. **O Deus cristão**, p. 254.

¹⁰¹⁸ Idem.

¹⁰¹⁹ Ibidem, p. 264.

¹⁰²⁰ Ibidem, p. 265.

ainda, que “o conceito paradigma é utilizado sem a necessária reflexão e clareza conceptual. [...] o conceito paradigma faz parte de um modismo intelectual”.¹⁰²¹

Num outro estudo, já utilizado diversas nesta pesquisa – **“O ecológico e a teologia latino-americana”** – Guillermo Kerber coloca em discussão também a *mudança de paradigma*, especialmente se a *ecologia* seria um *paradigma*. Afirma, sem citar, que há autores que reconhecem o *paradigma ecológico*. Sobre o *novo paradigma*, talvez por uma leitura menos atenta, diz que “não fica claro se é a ecologia, a religião ou a comunidade planetária”.¹⁰²² Mesmo sendo interessantes esses questionamentos, avalia-se que eles já foram respondidos quando se apresentou e argumentou sobre “o que é o *paradigma ecológico*”.

Quanto à análise das questões formuladas por Schaper e Westphal, elas devem ter como referência, pressuposto e marco teórico o pensamento de Hans Küng, já analisado no início deste capítulo. Sob essa perspectiva, pode-se afirmar positivamente quanto à tese da *mudança de paradigma*, como será desenvolvido adiante.

Para Schaper, a concepção de Kuhn concebe a mudança para uma “‘comunidade’ determinada”, que seria a comunidade científica.¹⁰²³ Também Westphal faz essa observação: “Para Kuhn, o conceito de paradigma tem abrangência limitada ao círculo de um determinado campo de saber, enquanto que, para Boff, o conceito de paradigma rompe com a limitação regionalizada de uma sociedade científica, abrindo a questão para o interesse e aplicação universal.”¹⁰²⁴ Esses autores, portanto, acentuam só esse aspecto e se esquecem do sentido filosófico: a questão da anomalia que provoca o *novo* e gera outra teoria mais adequada aos problemas não respondidos pela “ciência normal”. Também não abordam o processo de mudança: o novo paradigma convive com o antigo; não há uma transformação imediata e ela repercute em campos teóricos e em épocas diversas daquela que iniciou o processo de mudança.

A ciência, neste século, se transformou muito e com enorme rapidez. Mas muitas mudanças não foram recentes. As grandes questões da física quântica aparecem antes da metade do século. E elas provocam mudanças ao longo do tempo. Novos estudos na biologia

¹⁰²¹ Cf. Euler Renato WESTPHAL. **O Deus cristão**, p. 270. É um outro autor que traz grande contribuição sobre o tema da Trindade em Leonardo Boff. Mas ultrapassaria os objetivos desta tese discuti-la. Como se afirmou quanto ao trabalho de Schaper, interessa aqui também suas reflexões sobre a mudança de paradigma.

¹⁰²² Cf. Guillermo KERKER. **O ecológico e a teologia latino-americana**, p. 141.

¹⁰²³ Cf. Valério G. SCHAPER. **A experiência de Deus como transparência do mundo**, p. 235

¹⁰²⁴ Cf. Euler Renato WESTPHAL. **O Deus cristão**, p. 255.

e na química, mais recentes, repercutem agora essas descobertas anteriores (Maturana,¹⁰²⁵ Prigogine).

A crítica à razão instrumental, por exemplo, da escola de Frankfurt¹⁰²⁶ (Horkheimer, Adorno, Benjamin, Marcuse, Habermas), a crítica de Edgar Morin¹⁰²⁷ e tantos outros revelam grande repercussão das diversas transformações das ciências, especialmente a partir das décadas de 60-70.

Também neste período tem-se a reação estudantil em diversas partes do mundo, simbolizada pelo “Maio de 68”. Tudo isso, enfim, vem se somar aos diversos movimentos sociais e religiosos (Ação Católica), também no Brasil (UNE, JEC, JUC, MEB), revelando uma dinâmica de crise, a anomalia da razão, questionando os pressupostos de diversas ciências, da religião, dos costumes.

O *novo paradigma* que vai surgindo convive com o antigo, que permanece e predomina na organização dos estados, na pesquisa científica e na sua relação político-econômica com as empresas, na exploração dos recursos naturais, enfim, nas anomalias geradas pelas contradições de todo esse processo que clama por outro, por uma mudança.

Esta mudança vai atingir diversas áreas: filosofia, antropologia, religião, e praticamente todas as ciências. E chega à teologia. Também a teologia se transforma. A TdL é um clássico exemplo dessa mudança. A “comunidade científica” determinada, a teologia, assume outro paradigma. A TdPR é outro exemplo.

Em Leonardo Boff, percebe-se que até 1990/93¹⁰²⁸ outro paradigma marcava sua produção teológica. O centro era a própria temática eclesiológico-cristológica, variando os

¹⁰²⁵ Humberto Maturana Romesín, chileno, é Ph. D em biologia pela Universidade de Harvard e no MIT., ensina biologia e pesquisa na Faculdade de Ciências da Universidade do Chile. Seu trabalho é muito conhecido na Europa e nos Estados Unidos. Suas reflexões sobre a biologia do conhecimento e da solidariedade como pressuposto da evolução (contra a luta do mais forte, o darwinismo social) têm sido muito importante para o paradigma ecológico e têm muitas aplicações no campo pedagógico. Podem-se citar de sua bibliografia dois livros significativos publicados pela UFMG: Cristina MAGRO et al. (org.). **A ontologia da realidade**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1997. 350p; Humberto MATURANA. **Emoções e linguagem na educação e na política**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998, 98p.

¹⁰²⁶ Sobre a ética para a escola de Frankfurt, cf. Leonardo BOFF. **Ethos mundial**. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 57-65, Cf. tb., numa visão sumária sobre essa escola, o verbere *Frankfurt (Escuela de)* In.: José Ferrater MORA. **Dicionário de Filosofia**, 5 ed. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 1286-8.

¹⁰²⁷ Edgar Morin é pensador francês, sociólogo, e tem se dedicado ao tema do *pensamento complexo* e da *transdisciplinaridade*. cf. Edgar MORIN. **Introdução ao pensamento complexo**. 2 ed. Lisboa: Instituto Piaget. 1995. Para uma visão histórica sumária deste autor, cf. José Ferrater MORA. **Dicionário de Filosofia**, 5 ed. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 2276. Para uma visão mais ampla, inclusive com a bibliografia completa deste autor, cf. tb. Maria da Conceição de ALMEIDA. Um itinerário do pensamento de Edgar Morin. **Caderno IHU Idéias**, São Leopoldo, v. 2, n. 18, 2004. Disponível no endereço: <<http://www.unisinos.br/ihu/uploads/publicacoes/edicoes/1163186600.42pdf.pdf>>. Acesso em 04 abril 2007.

¹⁰²⁸ Publicações de Leonardo BOFF como **Nova evangelização: Perspectivas dos oprimidos** (1990); “O Deus defensor dos direitos do pobre” (no livro **Direitos humanos, direitos dos pobres**, 1991); **La misión del teólogo en la Iglesia** (1991); **Seleção de textos militantes** e diversos artigos até 1990 foram produzidas antes da mudança de paradigma. Como já se afirmou anteriormente, estes textos não contradizem o novo paradigma, mas

tratados e assuntos, mesmo apresentando uma teologia aberta e abordando criticamente a igreja. O próprio tema ecológico entrava como subtema dentro do processo sócio-histórico da libertação (“**Francisco de Assis: ternura e vigor**”; e breves inserções em temáticas da Graça, Cristologia ou Teologia da Libertação).

Em 1989, Boff fala sobre a trajetória de sua vida, sem a percepção bem definida da mudança que se abriria a partir da investigação sobre a Criação: “primeiro vem o entusiasmo pela ordem franciscana, depois o sacerdócio, em seguida, pela teologia; da teologia passei à Igreja, da Igreja ao povo; do povo aos pobres, dos pobres à humanidade; da humanidade ao mistério da criação. [...] A questão básica será então essa: como me torno mais humano e construo minha identidade com a inclusão dos outros, da criação, do feminino, do Deus-comunhão, do fenômeno cristão, do franciscanismo?.”¹⁰²⁹

De uma maneira simplificada, observam-se os seguintes temas abordados em seus livros antes da mudança de paradigma, explicitados pelos títulos:

- A Cristologia: *O Evangelho do Cristo cósmico; Jesus Cristo Libertador; A ressurreição de Cristo: a nossa ressurreição na morte; Paixão de Cristo, paixão do mundo; Encarnação – a humanidade e a jovialidade de nosso Deus;*
- A Vida Religiosa: *Vida religiosa e secularização; Vida religiosa e a Igreja no processo de libertação; Libertar para a Comunhão e participação;*
- A Mística e a oração: *A oração no mundo secular; A atualidade da experiência de Deus; O Pai-nosso – a oração da libertação integral; Francisco de Assis: ternura e vigor; Francisco de Assis: o homem do paraíso; Mestre Eckhart: a mística do Ser e de não Ter; Seleção de textos espirituais;*
- A Eclesiologia: *Die kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung; A mulher na Igreja, presença e ação hoje; Eclesiogênese – as CEBs reinventam a Igreja; O caminhar da Igreja com os oprimidos; Igreja: Carisma e Poder; E a Igreja se fez povo – eclesiogênese: a igreja que nasce da fé do povo; La misión del teólogo en la Iglesia;*
- A Escatologia: *Vida para além da morte; Como pregar a cruz hoje numa sociedade de crucificados; A via-sacra da Justiça; Via-sacra da Ressurreição;*
- A Antropologia teológica: *O destino do homem e do mundo; a Graça Libertadora no mundo; A fé na periferia do mundo;*

têm outra centralidade. Os livros **Seleção de textos espirituais** (1991) e **América Latina: da conquista à nova evangelização** (1992), ao final, começam timidamente a revelar a mudança, respectivamente, numa “entrevista” e “na última página”.

¹⁰²⁹ Cf. Leonardo BOFF et al. **O que ficou**, p. 24.

- A Libertação e a Teologia: Libertação de Jesus Cristo pelo caminho da opressão – uma leitura latino-americana; Teologia do Cativo e da Libertação; Da libertação – o teológico das libertações sócio-históricas; Do lugar do pobre; Teologia à escuta do povo; Teologia da libertação no debate atual; Como fazer teologia da libertação; La unidad de cristianos y marxistas: una utopía realizable?; Nova evangelização: perspectiva dos oprimidos; O Deus defensor dos direitos do pobre; Seleção de textos militantes; América latina: da conquista à nova evangelização;
- Os tratados sobre Deus, Espírito Santo e Trindade e o feminino: O Espírito Santo – Pessoa, presença e atuação; O rosto materno de Deus; Ave-maria: o feminino e o Espírito Santo; Vida Segundo o Espírito; A trindade, a sociedade e a libertação; A santíssima trindade é a melhor comunidade;
- Biografia: O que ficou...Balanço aos 50.

Por esta longa descrição, apenas de temas/títulos, reveladora de sua rica produção teológica até 1990, percebe-se que o eixo é cristológico-ecclesiológico, sob o corte antropoteológico e sócio-histórico, numa perspectiva de libertação. Os pressupostos e fundamentos estão sustentados numa profunda experiência mística, espiritual, alicerçada na Trindade.

Com a *mudança de paradigma*, os diversos temas ganharão outro enfoque. Há um processo de descontinuidade, mas também haverá continuidades, como se viu. Há uma nova ordenação, nova configuração e estruturação de sua produção teológica. Existe um novo eixo: a ecologia. A abordagem passa a ser *teoantropocósmica*, e não mais antropoteológica.

A crítica ao antropocentrismo, de todo matiz, bem como a ampliação do horizonte que a perspectiva ecológica propicia, seja sobre Deus, a espiritualidade, a ética, fará com que se recupere a Cristologia Cósmica, aprofunde-se a mística numa perspectiva pneumatológica, abra-se o tema da libertação incluindo a Terra e todos os seres. E ainda: que haja um diálogo *de princípio* com tudo e todos, especialmente com as diversas tradições religiosas.

Teologicamente, o centro passa a ser Deus, e não Cristo, por mais significativo que Cristo seja (particularmente para Boff, como se mostrou); o lugar teológico é a Terra-cosmos e não a Igreja; os sujeitos teológicos são todos referidos à terra-mãe, Gaia, mãe de todos os vivos, “sacramento da vida”: “tudo é caminho, e cada ser se faz sacramento e porta para o encontro com Ele”.¹⁰³⁰

¹⁰³⁰ Cf. Leonardo BOFF. *Ecologia, mundialização, espiritualidade*, p. 45.

A concepção do “ser humano como nó de relações” (1971)¹⁰³¹ ganha mais densidade a partir da nova cosmologia, com os conhecimentos da física quântica, da biologia, da química, das teorias do cérebro/mente,¹⁰³² surgindo a crítica ao antropocentrismo.

Nesse processo, observa-se que a reflexão sobre a Trindade será um ponto que delimita, um tema que faz uma fronteira, termo e início de um processo de transformação. Num primeiro momento, a Trindade está ligada à reflexão de um modelo eclesiológico – a Trindade mais como modelo de comunhão da Igreja, da sociedade, em vista da libertação. Depois, destaca-se, de forma mais acentuada, a Trindade cósmica como modelo de comunhão e tema central da nova *pericórese* teoantropocósmica.

Tudo isto revela que houve, efetivamente, uma *mudança de paradigma*. Não é possível concordar com a tese de Schaper sobre *mudança de epocalidade*.¹⁰³³ Ele afirma: “[...] a opinião deste trabalho é de que ‘paradigma’ tem o mesmo sentido que ‘epocalidade’”¹⁰³⁴.

Tal posição é extremamente questionável, especialmente porque este autor desconsidera a centralidade cristológica e eclesiológica do pensamento de Boff antes da mudança. A cristologia de Boff permanecerá durante muito tempo marcada, principalmente pela influência de Rahner e, mais especialmente ainda, por Schlette, pela idéia do “caminho ordinário” (as religiões) e do “caminho extraordinário” (a Igreja) da salvação. Sua tese de

¹⁰³¹ Tema apresentado pela primeira vez em 1971 e publicado pela **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 65, n.6, 1971, p. 481-82. Cf. tb. Leonardo BOFF. **O destino do homem e do mundo**. Petrópolis: Vozes, 1973.

¹⁰³² Cf. Hugo ASSMANN. Paradigmas ou cenários epistemológicos complexos?. In: ANJOS (org.) **Teologia aberta ao futuro**, p. 41-66. Assmann discute se há mudança de paradigma ou se deve falar em “novos cenários epistemológicos”. Ele diz que, nos últimos anos, a “convulsão paradigmática mais revolucionária já não se limita às novidades na Física e na Astrofísica [...]” (p.48). Em três áreas “entrou em ebulição o debate sobre a necessidade de novas configurações epistêmicas. São elas: 1) as Biociências e a nova Antropologia; 2) a Tecnocrônica (Informática Avançada, Realidade Virtual, Inteligência Artificial, Cibernética de Segunda e Terceira Ordem, Vida Artificial) e 3) a Complexidade e os sistemas Dinâmicos Complexos [...]” (p. 52).

¹⁰³³ Cf. Valério G. SCHAPER. **A experiência de Deus como transparência do mundo**, 1998.

¹⁰³⁴ Cf. Valério G. SCHAPER. **A experiência de Deus como transparência do mundo**, p. 225. Sobre esta temática é importante a leitura do artigo de Palácio: cf. Carlos PALÁCIO. Novos paradigmas ou fim de uma era teológica? In: ANJOS, **Teologia aberta ao futuro**, p. 77-97. Palácio faz exatamente esse questionamento: “novos paradigmas ou mudança epocal” (p. 78). Argumenta que o sentido ambíguo de paradigma, nascido no âmbito epistemológico das ciências, tem, nas suas raízes científicas, o modelo moderno de razão, o que torna problemática sua aplicação à teologia, a não ser como “simples sinônimo de *temas* ou *problemas* novos com os quais a teologia [...] tem de se enfrentar.” (p. 79) Para Palácio, que conhece a aplicação de Küng, usada aqui, a grande questão é “recuperar a autonomia da razão teológica” (p. 81) frente à razão ocidental moderna. Apesar destas observações de Palácio, considera-se, neste trabalho, que a visão de Küng busca oferecer cientificidade à razão teológica, num diálogo crítico com a racionalidade ocidental. BOFF, ao questionar o paradigma da razão instrumental-analítica, também realiza o mesmo, oferecendo uma razão dialógica, mais que dialética e que trabalha a dinâmica da complexidade/reciprocidade, numa perspectiva teoantropocósmica. Para uma excelente reflexão sobre o diálogo interdisciplinar entre ciência e teologia, conferir o artigo de João Batista LIBANIO. Teologia e interdisciplinaridade: problemas epistemológicos, questões metodológicas no diálogo com as ciências. In: SUSIN, Luiz Carlos (org.). **Mysterium creations: um olhar interdisciplinar sobre o Universo**. São Paulo: Soter/Paulinas, 1999. p. 11-43. Neste artigo, Libanio argumenta a favor do modelo da mediação, que supera os modelos da continuidade (elimina o adversário, não há reciprocidade, por não garantir a autonomia e a diferença) e da descontinuidade (radical autonomia que não produz diálogo, levando ao isolamento recíproco). A mediação busca uma instância crítica que seja mediadora, sem negar as autonomias (p. 36).

doutorado e a visão sobre o Cristianismo, presente no livro “**A graça libertadora no mundo**”,¹⁰³⁵ revelam isso de forma clara.

Defendendo a tese de uma unidade história-cosmos na síntese do “pensar sacramental” de Boff, Schaper não analisa que tal unidade tem um sentido *antes* e outro *depois*, redefinindo completamente a teologia. O “pensar sacramental”, em Boff, antes do paradigma ecológico, é marcado por uma cristologia numa perspectiva trinitária-reinocêntrica, que privilegia a dimensão eclesiológica, mas depois abre-se para uma concepção *teoantropocômica*.

Este autor também não trabalha com mais precisão o conceito *epocalidade*. E, quando se refere ao conceito de *paradigma*, sua pesquisa se limita a alguns aspectos das idéias de Kuhn, faltando-lhe uma referência mais explícita à aplicação desse conceito na teologia, em especial a Hans Küng, que se aprofundou bastante nesta temática teologicamente. O mesmo pode-se afirmar sobre Westphal, sendo que este ainda coloca um outro problema importante: “se a ruptura do paradigma também representa a ruptura com a teologia global, que está inscrita na comunidade dos teólogos que reflete a tradição.”¹⁰³⁶

Do ponto de vista dos critérios utilizados por Hans Küng sobre a mudança de *paradigma* na *teologia*, apresentados no início deste capítulo, a mudança teológica de Leonardo Boff satisfaz a todos eles e responde aos questionamentos de Schaper e Westphal.

Küng fala, primeiramente, em “comunidade determinada” (cf. 1.2.1) que partilha a “constelação de valores”. O paradigma ecológico surge timidamente na teologia através da obra de vários teólogos e vai se ampliando, envolvendo entidades religiosas, e hoje é assumida amplamente. Basta recordar alguns eventos e publicações importantes, inclusive numa

¹⁰³⁵ A tese de doutorado de Leonardo revela as grandes influências de Rahner e da teologia “da presença de Cristo nas religiões”, no contexto do Concílio Vaticano II e da teses de Heinz Schlette sobre os caminhos “ordinários” e “extraordinários” da salvação. Diz que “O *universale sacramentum salutis* está presente também nas religiões, atuante fundamentalmente através dos elementos de visibilidade, cuja plenitude se apresenta de modo **institucionalmente perfeito na Igreja**” (grifo nosso). Cf. Leonardo BOFF. A Igreja como Sacramento e as Religiões da Terra, p. 17. Como já se apresentou no capítulo primeiro, no livro **A graça libertadora no mundo**, Boff identifica o cristianismo como a “própria Vida divina penetrando a vida humana [...] Como grandeza histórica e fenômeno social a Igreja encarna o cristianismo [...]. É uma graça especial ser membro da Igreja Católica Apóstolica Romana.” (p. 148-9). No texto *Post Scriptum* (do artigo acima citado “A Igreja como Sacramento e as Religiões da Terra.”), sobre esse capítulo XV traduzido da sua tese de doutorado, Leonardo Boff diz que “Por mais que recolha o melhor das conquistas do Concílio Vaticano II com referência ao valor histórico-salvífico das religiões, esta reflexão fica ainda refém da visão católica, que historicamente mostrou traços monopolísticos e imperiais. Ela parte como dado não discutido que a Igreja detém, sozinha, a plenitude dos meios de salvação. Por isso, ela representa a culminância não ultrapassada e ultrapassável do desígnio de Deus. E assim iremos pelos séculos e pelos milhões de anos futuros que a Terra e a humanidade porventura terão até o juízo final.” (Nunem, Juiz de Fora, v. 5, n. 1, jan-jun 2002, p. 37). Fica bem clara com este texto, escrito em 2000, uma mudança total de paradigma. Ainda neste segundo capítulo será analisada, com mais profundidade, a mudança eclesiológica e sua abertura a uma teologia das religiões de corte pluralista. Também aparecerão outras indicações bibliográficas sobre essa questão.

¹⁰³⁶ Cf. Euler Renato WESTPHAL. **O Deus cristão**, p. 255.

perspectiva ecumênica:¹⁰³⁷ em 1988, o XVI Concílio Geral da IECLB (Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil) redigiu o “Manifesto em defesa da Amazônia”; o 12º Convento Nacional de Pastores da IECLB, em 1989, reflete sobre o tema: “Ecologia: modismo ou desafio evangélico?”; o primeiro número de 1990 da revista “Estudos Teológicos” (EST – Escola Superior de Teologia) dedica-se ao tema da Ecologia; também o primeiro número da Revista **Pro Mundi Vita** (fevereiro de 1990), tem o tema “*Los cristianos y la Consciencia Ecológica*”; a CNBB lança, em 1992, um livro do Setor de Pastoral Social com o título: “A Igreja e a questão ecológica. Leitura ético-teológica a partir da análise crítica do desenvolvimento”; a PUC-RIO promove, também em 1992, um seminário com o tema “Uma reflexão cristã sobre o meio ambiente”.

Dentre estes teólogos dessa “comunidade determinada”, podem ser citados alguns mais próximos: Moltmann (1985)¹⁰³⁸; Moser (1983)¹⁰³⁹; Garcia Rúbio (1989)¹⁰⁴⁰; Trigo (1988)¹⁰⁴¹; Fox (1988)¹⁰⁴²; Assmann (1991)¹⁰⁴³; Berry (1991)¹⁰⁴⁴; Toolan (1991)¹⁰⁴⁵, Adolphe

¹⁰³⁷ Cf. uma síntese do “Manifesto em defesa da Amazônia” em: Rudolf von SINNER; Rodrigo Gonçalves MAJEWSKI. A contribuição da IECLB para a cidadania no Brasil. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 45, n. 1, p. 47-8, 2005 (p. 32-61). Sobre as publicações cf.: 12º Convento Nacional de Pastores da IECLB. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 30, n. 1, p. 74-5, 1990; toda a revista **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 30, n. 1, 1990; a revista LOS CRISTIANOS Y LA CONSCIENCIA ECOLÓGICA. **Pro Mundi Vida Estudios**, Leuven (Bélgica), n. 13, fev. 1990; o livro Setor de Pastoral Social – CNBB. **A Igreja e a questão ecológica. Leitura ético-teológica a partir da análise crítica do desenvolvimento**. São Paulo: Paulinas, 1992; o livro “A. García RUBIO et al. **Reflexão cristã sobre o meio ambiente**. São Paulo: Loyola, 1992.

¹⁰³⁸ Moltmann é um dos primeiros grandes teólogos que destacam a questão da ecologia. Seu livro **Deus na criação: Doutrina ecológica da criação**, escrito em 1985 e publicado pela Vozes em 1992/93, tornou-se um clássico. Este autor diz, na introdução de seu livro, que “a crise do meioambiente não é somente uma crise do meio-ambiente natural da pessoa humana, mas uma crise dos próprios seres humanos [...] crise abrangente, irreversível [...] o princípio da luta pela vida ou morte da criação sobre a terra.”, Cf. Jurgens MOLTSMANN. **Deus na criação**, p. 10. Cf. tb. Jurgens MOLTSMANN. Direitos humanos, direitos da humanidade e direitos da natureza. **Concilium**. Petrópolis, v. 228, n. 2, p. 135-52, 1990.

¹⁰³⁹ Moser, frei franciscano e um dos moralistas de vanguarda, escreve, em 1983, um livro sobre ética e ecologia. Ele afirma que a “consciência ecológica [...] emerge, antes de tudo, de uma dura realidade, que ameaça derrubar todo um sonho acalentado durante séculos, mas sobretudo nos últimos decênios: o sonho de o homem enfim tornar-se o senhor de toda a criação”. Cf. Antônio MOSER. **O problema ecológico e suas implicações éticas**. Petrópolis: Vozes, 1983, p. 8. Em texto de 1997 (In: ANJOS, M.F. **Teologia aberta ao futuro**, p. 207-22), Moser, trabalhando a partir da aplicação de paradigma feita por Libanio desenvolve uma excelente reflexão crítica sobre o uso de paradigma. Fala em paradigma *holístico*, que seria mais abrangente que o paradigma ecológico, compreendendo-o.

¹⁰⁴⁰ García Rúbio observa que o antigo tratado da criação, nos últimos tempos, foi ganhando uma abordagem mais antropológica, porém de corte personalista, marcado pelo “subjetivismo individualista moderno”. A reação a isto foi a introdução da visão sociopolítica e, recentemente: “o desafio ecológico está levando a Antropologia Teológica a revalorizar a união entre o ser humano e o meioambiente [...] focalizando a pessoa humana em si mesma, na sua relação com Deus e com os outros seres humanos, bem como na sua relação com o cosmos.”, cf. Alfonso García RUBIO. **Unidade na pluralidade**. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 7. Em texto de 1997 (In: ANJOS, **Teologia aberta para o futuro**, p. 221-61), Rúbio utiliza uma terminologia de Küng e fala em “macroparadigma ecumênico, ecológico-holístico e integrado” (p. 259), o qual seria a orientação da teologia da libertação, em sua fidelidade e compromisso com a práxis libertadora latino-americana e como expressão de sua experiência mística e de fé em Jesus Cristo.

¹⁰⁴¹ Pedro Trigo é teólogo jesuíta da TdL, radicado na Venezuela, e em 1988 contribuiu para a coleção Teologia da Libertação com o livro Pedro TRIGO. **Criação e história**. Petrópolis: Vozes, 1988.

Gesché (1994)¹⁰⁴⁶. Assmann faz referência (apresentada já em nota) sobre como a questão ecológica já aparecia em Juan Luis Segundo, refletindo sobre Teilhard de Chardin.¹⁰⁴⁷

Pode-se citar ainda, o uma produção muito importante, o livro “*Mysterium creationis*”, que apresenta um “olhar interdisciplinar sobre o universo”, produzido a partir do Congresso de âmbito nacional da SOTER (Sociedade de Teologia e Ciências da Religião) e

¹⁰⁴² Matthew Fox escreve (1988) um livro, sobre cristologia cósmica, intitulado Matthew FOX. **A vinda do Cristo cósmico: a cura da mãe terra e o surgimento de uma renascença planetária.** Rio de Janeiro: Record, 1996. Hugo Assmann cita esse teólogo dominicano em relação à TdL: “A Teologia da Libertação esteve muitas vezes tão concentrada em sua agenda de urgências imediatas, isto é, a questão da pura sobrevivência nos países do Terceiro Mundo, que subestimou a importância moral e estratégica das questões feminista e ecológica, e sucumbiu, às vezes, àquilo que poderíamos chamar antropocentrismo patriarcal.”, cf. Matthew FOX. **Creation Spirituality.** São Francisco: Harper, 1990, p. XI. Apud Hugo ASSMANN. **Desafios e falácias,** p. 58-9.

¹⁰⁴³ Cf. Hugo ASSMANN. **Desafios e falácias:** ensaios sobre conjuntura atual. São Paulo: Paulinas, 1991. Nesta publicação, encontra-se uma conferência de Assmann, proferida em setembro de 1991, sobre “Ecoteologia e Eco-espiritualidade”. É o início de uma mudança teológica em Assmann. Depois de analisar o “judeo-cristianismo e a ecologia”, Assmann discute a “Teologia da Libertação e a Ecologia” e afirma que “o grande tema central da Teologia da Libertação, que é ‘a afirmação da vida’ e a luta contra ‘as forças da morte’ – o que é, sem dúvida, matriz de critérios apta a incluir plenamente a problemática ecológica – nem sempre adquiriu, na América Latina, os desdobramentos necessários em direção a uma explícita consciência ecológica.”, cf. p. 59. Seu texto sobre a avaliação da teologia da libertação (Teologia da libertação: olhando para a frente) revela também esta tese, não aparecendo, ainda, o novo paradigma: “já não é hora de linhas retas e pontos fixos. Ao menos para quem não adere, submisso ao excesso de certezas que se alardeiam pelo mundo. Para consolo e desafio, é na crise dos paradigmas das ciências puras que reaparece o imprevisível. Estruturas dissipativas, estados longe do equilíbrio... Nem a matéria, e muito menos a vida, se rege somente pela ordem e pelo equilíbrio.” (p. 69). Cf. tb. Hugo ASSMANN. Chaves para um Pensamento Transdisciplinar: Auto-Organização – Autopoiese – Complexidade. **Estudos Teológicos,** São Leopoldo, v. 36, n.3, p. 195-205, 1996. Assmann não escreve numa perspectiva teológica, mas trabalha os conceitos fundamentais do *paradigma ecológico*. Parece bastante plausível, mas foi possível uma investigação, levantar a hipótese da influência de Juan Luis Segundo e Gregory Batenson na mudança de Assmann. Guillermo Kerber parece indicar essa marca, cf. Guillermo KERBER. **O Ecológico e a teologia latino-americana,** p. 87-129.

¹⁰⁴⁴ Thomas Berry diz que as mudanças provocadas pelo homem nos últimos tempos “estão exigindo uma nova visão histórica para orientar e inspirar um novo período criador não apenas na comunidade humana, mas também no que se refere ao funcionamento da própria terra [...] a visão de que existe íntima relação entre todos os membros da comunidade da terra.”, cf. Thomas BERRY. **O sonho da terra.** Petrópolis: Vozes, 1991, p. 15-6.

¹⁰⁴⁵ Em 1991, David S. Toolan publica um artigo muito interessante sobre Cosmologia (Reflections on Cosmology in the Ecological Age), editado pela Loyola em 1994, reagindo ao apelo de 24 cientistas: **Preserving and Cherishing the Earth: na Appeal for Joint Commitment in Religion and Science** (Preservando e cuidando da Terra: Apelo a um compromisso conjunto na Religião e na Ciência). Cf. David S. TOOLAN. **Cosmologia numa era ecológica.** São Paulo: Loyola, 1994, p. 9.

¹⁰⁴⁶ Cf. Adolphe GESCHÉ. **O cosmo.** Sãmmf,20fE4.3(sd)4.3(o)4e305.1i305.1v.3(f)-r.4(2)7.7(f)-6.9(P(m)ún.9((P(m)r)0(n)4.0

que recebeu o Prêmio Jabuti de Literatura no ano 2000.¹⁰⁴⁸ Revela como a questão se faz presente na teologia.

Hoje, nenhum teólogo passa ao largo desta temática, ainda mais no atual contexto das previsões recentes (2007) sobre o futuro do planeta (relatório do IPCC – *The Intergovernmental Panel on Climate Change*). Pode-se citar, ainda, que essa “comunidade científica determinada”, os teólogos organizados em entidades como a Rede Latino-Americana Ameríndia, a Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo (ASETT/Eatwot), a SOTER (Sociedade de Teologia e Ciências da Religião), EST (Escola Superior de Teologia), dentre outras, começaram a promover a partir de 2005 o “Fórum Mundial de Teologia da Libertação – FMTL”, “inserindo-se no novo contexto mundial de sensibilidade ecológica, de pluralismo religioso, de movimentos sociais.”¹⁰⁴⁹

Além disso, este paradigma toma conta de todos os setores: política (partidos verdes, movimentos ecológicos, atitudes de gestores públicos),¹⁰⁵⁰ economia (sistema de gestão popular auto-sustentada; economia solidária),¹⁰⁵¹ religiões (encontros de oração, por exemplo, em Assis; movimentos e campanhas ecumênicas e inter-religiosas) etc.

Em segundo lugar, Küng se refere ao contexto maior no qual se situa o *paradigma* na teologia, questão facilmente identificável: globalização, crise ecológica mundial, mudanças políticas, econômicas, sociais e religiosas.

O terceiro ponto destacado diz respeito aos sujeitos e lugares teológicos. Em Leonardo, a mudança é nítida: o pobre e oprimido ganha uma nova significação, assim como

¹⁰⁴⁸ O Prêmio Jabuti de Literatura é oferecido pela Câmara Brasileiro do Livro desde 1959, sendo a mais tradicional e importante premiação literária no Brasil. Cf. Luiz Carlos SUSIN (Org.). *Mysterium creationis*. Um olhar interdisciplinar sobre o Universo. São Paulo: Paulinas/SOTER, 2000.

¹⁰⁴⁹ Cf. Luiz Carlos SUSIN. Introdução

parte-se do *lugar social* para o *lugar terra-cosmos*. Ambos, sujeito e lugar teológicos, não são negados ou esquecidos. O cuidado com a Terra e com a ecologia integral repercutem, principalmente, nos mais pobres, vítimas da crise ecológica e sujeitos da luta pela conquista de dignidade integral de tudo e todos. O sujeito teológico anterior (o pobre) e o lugar teológico (a igreja frente à catividade) pensados segundo a categoria da *história*, à luz da eclesiologia trinitária, mudam para outro sujeito – *teoantropocósmico* – e outro lugar – a *terra-cosmos*. Sua cristologia-reinocêntrica ou sua visão trinitária ganham maior acentuação *cósmica* e *teoantropocósmica*.

E também quanto ao último dos critérios de Küng, que trata do diálogo entre a ciência e a teologia, observa-se que é uma realidade que se aprofunda ainda mais no *paradigma ecológico*. O diálogo interdisciplinar e multidisciplinar com a física, as biociências, as ciências da terra, as tecnologias, a filosofia da mente, a economia, enfim, com todas as ciências contemporâneas é fundamental para se enfrentar os grandes desafios atuais. Leonardo afirma que “espiritualidade e ciência se implicam e se completam”.¹⁰⁵²

Igualmente, podem-se analisar ainda as cinco teses que Küng utiliza num paralelo entre ciência e teologia. A “teologia normal” é questionada por um novo paradigma: a ecologia (1ª tese). A “teologia normal”, no caso de Boff, é a teologia da libertação e todo o acento cristológico e eclesiológico. Seu sujeito e lugar teológicos são profundamente ampliados e transformados no *paradigma ecológico*. O questionamento de Westphal, apresentado anteriormente, pode aqui ser respondido. O que esse autor levanta é se há em Leonardo Boff um “afastamento da comunidade teológica que trabalha com o conceito de teologia (ciência) normal”, se não haveria um “afastamento da teologia qualificada como cristã”, aproximando-se de um “espiritualismo cosmológico”.¹⁰⁵³

Leonardo Boff é reconhecido pela comunidade teológica (normal) – a TdL; pela SOTER (Sociedade de Teologia e Ciências da Religião), tendo participado dos seus congressos e publicado em seus livros; e por tantas entidades como a ASETT (Associação dos Teólogos do Terceiro Mundo). Mas também é reconhecido pela teologia que se pratica em todo mundo (Europa, Ásia, África, EUA), como teólogo cristão. Continua publicando numa das mais respeitadas revistas teológicas internacionais, a Revista **Concilium**. O teólogo Rosino Gibellini, citado diversas vezes neste trabalho, conhecido por diversas obras como “**Teologia no século XX**” e “**Perspectivas teológicas para o século XXI**”, faz uma

¹⁰⁵² Cf. Leonardo BOFF. **Ecologia, Mundialização, Espiritualidade**, p. 45.

¹⁰⁵³ Cf. Euler Renato WESTPHAL. **O Deus cristão**, p. 257-8.

importante observação, que confirma o papel de vanguarda da TdL de Leonardo Boff, na perspectiva ecológica:

Se a teologia feminista assumiu desde o começo o tema ecológico como um dos seus temas principais, na grandiosa obra *Mysterium Liberationis* (1990), que apresenta em monografias temáticas os conceitos fundamentais da teologia da libertação, o tema ecológico praticamente ainda não aparece. É com a Conferência do Meio Ambiente, do Rio de Janeiro (1992), e com os ensaios reunidos no volume de Leonardo Boff, *Ecologia, Mundialidade, Mística. A emergência de um novo paradigma* (1993), que a teologia da libertação resolve assumir também o tema ecológico, com modalidade própria, e precisamente na perspectiva do Terceiro Mundo. A crise ecológica vem confirmar a teologia da libertação nas muitas diversas análises da crise de sentido profundo do nosso sistema de vida, do nosso modelo de sociedade e desenvolvimento [...]. O resgate da teologia da criação deve ir além do ambientalismo [...].¹⁰⁵⁴

Constata-se também que a receptividade à teologia de Leonardo Boff na Europa (Alemanha) foi e continua muito grande: “os livros do Boff eram recebidos como os carros-chefe da Teologia da Libertação. São também os únicos desse cunho teológico que, até hoje, são traduzidos com regularidade para o alemão e mantêm seu nível de venda no mercado.”¹⁰⁵⁵

A suspeita de “espiritualismo cosmológico” não pode ser verificada, como pode ser visto na discussão sobre produção sobre Deus, Trindade, Cristologia e Espiritualidade. Evidentemente, mudou o acento que dava antes de 1990/93, como se apresentou.

Clodovis Boff já fez um questionamento parecido à TdL (1978) não sobre sua filiação cristã, mas quanto à sua posição em relação à teologia global, à teologia “normal”. Ele falava do “aspecto setorial da TdL”. Questionava a pretensão dos teólogos em pensar a teologia (global) no horizonte da libertação: “estes [teólogos da libertação] se opõem a uma ‘teologia de genitivos’, para quem a ‘libertação’ não passaria de um ‘tema entre outros’. Eles pretendem, ao contrário, que a ‘libertação’ é como um ‘horizonte’ no interior do qual se lê toda a tradição da Fé.”¹⁰⁵⁶ Ele afirmava também que a “crítica não pede licença para se exercer contra a ideologia do consensualismo epistemológico, que ‘canoniza’ literalmente a

¹⁰⁵⁴ Cf. Rosino GIBELLINI. O debate teológico sobre a ecologia. *Concilium*, Petrópolis, n. 261, p. 161, 1995. Cf. tb. Rosino GIBELLINI. *Perspectivas teológicas para o século XXI*. Aparecida: Santuário, 2005, especialmente, p. 16-20.

¹⁰⁵⁵ Cf. Rudolf von SINNER. Leonardo Boff – um católico protestante, p. 154.

¹⁰⁵⁶ Cf. Clodovis BOFF. *Teologia e prática*, 1978, p. 33.

prática teórica de um grupo, pois é preciso confrontar os objetivos propostos com os resultados efetivos e a partir daí propor uma ‘teologia *normativa*’.”¹⁰⁵⁷

Para Libanio, “a TdL rompe esse monocentrismo [da teologia européia, considerada a “teologia normal”], ao surgir com uma teologia que estabelece suas próprias regras teológicas”.¹⁰⁵⁸ Também J. B. Metz diz o mesmo, afirmando que na TdL manifesta-se “a tensa transição de uma igreja ocidental mais ou menos homogênea em termos culturais e, nesse sentido, monocêntrica para uma igreja mundial com muitas raízes culturais e, nesse sentido, policêntrica.”¹⁰⁵⁹ E não o fez “retoricamente”, como Clodovis diz em sua tese, mas “analiticamente”, mostrando os “resultados efetivos” e mostrando-se “normativa”. O próprio Clodovis, em 1990, respondendo ao seu próprio questionamento de 1978, afirma que “a teologia da libertação se apresenta como uma teologia global: abarca a totalidade dos temas teológicos. [...] É *materialmente* global e *formalmente* particular”.¹⁰⁶⁰

Leonardo Boff já afirmava em 1975: “A teologia da libertação e do cativo, tal como se articula na América Latina, não quer ser uma teologia de compartimentos e de genitivos. [...] Quer apresentar-se, ao contrário, como uma maneira global de articular praxisticamente na Igreja a tarefa da inteligência da fé. É um modo diferente de fazer e pensar em teologia.”¹⁰⁶¹ Anos depois (2000), ele diz: “A Teologia da Libertação sempre esteve às voltas com a mudança de paradigma. [...] Agora a Teologia da Libertação se confronta com mais uma mudança paradigmática: como situar a reflexão teológica no contexto da nova imagem do mundo, que está surgindo das ciências da terra, da cosmologia contemporânea e da evolução ampliada?”¹⁰⁶²

Voltando aos argumentos de Hans Küng, em sua 2ª tese, ele coloca que a situação de crise, da realidade mundial e a biográfica, faz irromper *novo paradigma*, que atinge a sua

¹⁰⁵⁷ Cf. Clodovis BOFF. **Teologia e prática**, 1978, p. 33-4.

¹⁰⁵⁸ Cf. João Batista LIBANIO. **Teologia da libertação**, p. 170. Ver também a crítica de Gopegui a essa crítica de Clodovis: Juan A. Ruiz de GOPEGUI. **Conhecimento de Deus e evangelização**. Estudo teológico-pastoral em face da prática evangelizadora na América Latina. São Paulo: Loyola, 1977, p. 161. Também Ellacuría reage e não concorda em pensar a TdL como teologia do político, mas a considera uma teologia do Reino de Deus. Critica igualmente a distinção que Clodovis faz em T1 (Teologia 1, que trata dos temas clássicos como Deus, Cristo...) e T2 (Teologia 2, que aborda os temas humanos e políticos). Cf. Ignácio ELLACURÍA. *Historicidad de la salvacion cristiana*. In: Ignácio ELLACURÍA; Jon SOBRINO. **Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación**, p. 325 (p. 323-372).

¹⁰⁵⁹ Johan Baptist METZ. *Thesen zum theologischen Ort der Befreiungstheologie*. In: J. B. METZ (Ed.). **Die Theologie der Befreiung: Hoffnung oder Gefahr für die Kirche?** Düsseldorf: Patmos, 1986, p. 154. Apud Rudolf von SINNER. *Hermenêutica ecumênica para um cristianismo plural*, p. 32.

¹⁰⁶⁰ Cf. Clodovis BOFF. *Epistemologia y metodo de la teología de la liberación*. In: Ignácio ELLACURÍA; Jon SOBRINO. **Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación**, p. 79-80 (p. 79-113).

¹⁰⁶¹ Cf. Leonardo BOFF. *Que é fazer Teologia partindo de uma América Latina em cativo?*. **REB**, Petrópolis, v. 35, n. 140, p. 853, dez. 1975. (853-879).

¹⁰⁶² Cf. Leonardo BOFF. *O pobre, a nova cosmologia e a libertação*. Como enriquecer a Teologia da Libertação. In: Luiz Carlos SUSIN (Org.). **Sarça ardente**, p. 191-2.

perspectiva teológica. Há um contexto fortemente favorável à mudança, atingindo todos os setores.

Novo e velho paradigmas convivem, sendo que o novo busca substituir o antigo, fato verificável nas críticas e preconceitos surgidos em torno de Boff (3ª tese). É interessante observar que houve grande reação aos primeiros textos do *novo paradigma*, provocando grande impacto nos leitores.¹⁰⁶³

Tal mudança representa verdadeira conversão, uma mudança de horizonte, onde entram diversos fatores: racionais, espirituais, pessoais (4ª tese). O próprio Leonardo Boff assume estas transformações.¹⁰⁶⁴

E, finalmente, a reação à novidade expressa: resistência ou rejeição (as posições e reações de alguns teólogos em congresso),¹⁰⁶⁵ mas, por outro lado, pode expressar também aceitação (ampliação de leitores e ouvintes de Boff, não só entre cristãos ou religiosos, mas também entre cientistas, jornalistas, universitários e não-religiosos), confirmando, portanto, a 5ª tese.

Ainda na perspectiva de Küng, pode-se afirmar que a mudança em Boff é de *macroparadigma*; é o *paradigma geral* da teologia que muda. *Macroparadigma* foi definido, anteriormente, como “grandes paradigmas de época”, que incluem “também a economia, o direito e a política, a ciência, a arte e a cultura, toda a sociedade”.¹⁰⁶⁶ Em entrevista, em 2000 (em anexo), Leonardo considera que sua mudança foi de *macroparadigma* “mudou o paradigma central”.¹⁰⁶⁷ Por isso, nesta tese, tem-se a intenção de demonstrar a articulação entre TdL e TdPR em L. Boff, com a conseqüente perspectiva para o diálogo inter-religioso,

¹⁰⁶³ Do ponto de vista informal, ouvi diversas referências a Boff: “aburguesamento”, “Boff mais *light*”, “mudou para a *new age*”.

¹⁰⁶⁴ Leonardo fala sobre essa afetação: “o impacto das convulsões históricas acontecidas e sofridas que atingiram biograficamente também o autor”. Cf. Leonardo BOFF. **Ecologia, Mundialização, Espiritualidade**, p. 10.

¹⁰⁶⁵ O depoimento de um teólogo – Antonio Silva – e a relativa anuência de vários outros, no Congresso da Soter (Belo Horizonte, Julho de 2000), questionava a mudança de Leonardo, acusando-o de desviar-se da questão do pobre em favor da ecologia. Citando uma liderança leiga popular, esse teólogo dava um recado de sua parquiana para Leonardo: seus escritos tornaram-se mais difíceis, com uma linguagem mais complexa. Esse depoimento é um exemplo de contradição, revela o quanto é desprovido de razão tal queixa: tipograficamente, redacionalmente e também do ponto de vista teológico, seus últimos livros são escritos de forma muito mais acessível ao leigo do que antes. O “teologuês” dos primeiros textos da teologia da libertação (por exemplo: **Jesus Cristo Libertador, Graça Libertadora, Teologia do Cativo e da Libertação**) são incompreensíveis para a maioria dos leitores comuns. Por outro lado, o livro “**A águia e a galinha; uma metáfora da condição humana**. Petrópolis: Vozes, 1997”, é um dos maiores sucessos editoriais de Leonardo Boff e também da editora Vozes. Dois anos depois, no congresso da Soter 2004, questioneei o mesmo teólogo sobre suas posições em 2000. Para minha surpresa, a resposta foi: “eu estava enganado!”. Mas ainda permanece essa incompreensão. Em recente Simpósio na PUC Minas (2007) – “A banalização do mal”, ouviu-se, de outro teólogo importante – Queiruga –, que ele perdeu o interesse pela teologia de Leonardo Boff depois que este passou a dedicar-se à ecologia.

¹⁰⁶⁶ Cf. Hans KÜNG. **Teologia a caminho**, p. 243.

¹⁰⁶⁷ Cf. Leonardo BOFF. Entrevista, Araras, 13 de nov. de 2000, Anexo I, p. 409.

pois, no paradigma anterior, se havia um canal de diálogo no nível prático-ético (a libertação histórica) e diversas concepções teológicas abertas, ele não tematizava e nem concebia o diálogo, teologicamente, como princípio, em toda a sua profundidade, nem as perspectivas dialogantes que tivessem a centralidade fora do cristianismo. Isso só acontece, efetivamente, no *paradigma ecológico*: a grande questão atual, para Boff, é a sobrevivência do planeta e de todos os seres.

Da mesma forma carece de fundamento a possível análise de que em Boff houve apenas mudança de modelo (muda-se o modelo libertador sócio-histórico para o modelo ecológico), e não de *paradigma*. A ecologia oferece outro eixo de compreensão de tudo. Há uma descontinuidade: antropológica, eclesiológica, cristológica, como já se afirmou diversas vezes, em meio a continuidades nesses mesmos campos teológicos que têm nova perspectiva com a centralidade ecológica.

A condição da crise, fator determinante para a mudança de paradigma (Huhn e Küng), já referida inúmeras vezes, também se faz presente. Porém, tal mudança é fruto de transformações não só na “comunidade determinada” (teólogos, comunidade eclesial) e no contexto (ciências, sociedade e biografia), mas também na interação entre todos esses fatores, suscitando novos problemas e provocando a busca de solução para os novos “quebra-cabeças”.

Mesmo diante destas posições de Küng, há autores que têm sido céticos e críticos sobre a facilidade com que se articula, atualmente, “religião e ciência”, “física e religião”, “ciência e fé”, “espiritualidade e ciência” e quando se fala em mudança de paradigma. De certa maneira, pode-se questionar se a teologia de Leonardo Boff, sob o *paradigma ecológico*, não se enquadraria nessas críticas.

Mutschler, filósofo jesuíta, é um exemplo de pensador crítico desse processo, especialmente do uso e da apropriação de categorias científicas, que ele chama de híbridas, como tentativa de aproximar religião e ciência. Do ponto de vista religioso, essa proximidade parece se estabelecer mais com as religiões asiáticas orientais. O Cristianismo, dado o peso de sua reflexão sobre a história (história da salvação) e da fé pessoal, não desenvolveu tanto a perspectiva cosmológica como aquelas religiões.¹⁰⁶⁸ Teoricamente, uma visão cosmológica propiciaria melhor essa conexão. Mas, sob o olhar de H. Mutschler, essa relação se perde no vazio e mais parece uma moda¹⁰⁶⁹. Faz críticas “a atual atmosfera cultural antiintelectualista,

¹⁰⁶⁸ Cf. Hans-Dieter MUTSCHLER. *Physik und Religion. Perspektiven und Grenzen eines Dialogs*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005. Cf. tb. João Batista LIBANIO. Resenha: *Physik und Religion. Horizonte*, Belo Horizonte, v. 4, n. 7, p. 169-170, dez. 2006.

¹⁰⁶⁹ Cf. João Batista LIBANIO. Resenha: *Physik und Religion*, p. 169-170.

sincrética, arbitrária e exótica que favorece certa permeabilidade entre religiões orientais e física”.¹⁰⁷⁰ Não considera possível o encontro entre a física e a religião; sua posição central é mostrar a “distância” entre elas. Explica que tal situação leva ao “surgimento de ‘sistema de compensação’ de corte panteísta para abolir a tensão enquanto o Cristianismo a mantém”.¹⁰⁷¹

Outro crítico, teólogo jesuíta, François Euvé, fala dos novos paradigmas que destacam a visão ecológica, envolvendo a questão religiosa e teológica.¹⁰⁷² Nasce no contexto da crise de sentido, de um “mundo esfacelado e fragmentado [em busca de] uma visão global e holística, pondo em questão o próprio lugar do ser humano”.¹⁰⁷³ Sua crítica é muito parecida com a de H. Mutschler. Segundo Libanio, Euvé diz que “Novas teorias com a quântica apresentam caráter esotérico em apoio ao novo paradigma. Estamos entre extremos de uma rápida síntese híbrida e uma esquizofrenia epistemológica”.¹⁰⁷⁴ Sua conclusão é que não há convergência entre ciência e religião. Também a saída “sobrenaturalista” não é plausível. Por isso, é favorável à “distinção”, à autonomia das realidades terrestres. Considera importante recuperar a teologia cristã da criação e, diante da redução do ser humano pela biologia ou pela tecnologia (máquina), revalorizar a tradição antropológica bíblico-cristã.

Deve-se considerar que os teólogos em geral não cuidam muito da precisão conceitual quando saem do campo teológico. Já se observou neste trabalho, inclusive acrescentando posteriormente a crítica de Westphal, como o conceito *paradigma* foi apropriado de forma muito ampla, inclusive por Leonardo Boff. Por isso, percorreu-se o caminho da pesquisa de Hans Küng que aprofunda nessa temática.

Quanto a Leonardo Boff, o método utilizado se mantém, agora abrindo-se às demais ciências, especialmente as biociências, às ciências da Terra. Certamente, alguma imprecisão há, mas o objetivo é partir da “anti-realidade” (o pobre, a Terra) e pensá-la “à luz de Deus”, levando-se em conta as Escrituras e a tradição. Como se viu, Leonardo Boff, no novo paradigma, se coloca de forma mais crítica e aberta, relendo a tradição, mas indo além, abrindo-se às outras tradições religiosas, incluindo as orientais. Mas não deixa de fazer uma teologia cristã. Não entra num “espiritualismo cosmológico”, nem numa visão panteísta,

¹⁰⁷⁰ Cf. João Batista LIBANIO. Resenha: *Physik und Religion*, p. 170.

¹⁰⁷¹ Ibidem, p. 170.

¹⁰⁷² Cf. François EUVÉ. *Science, foi, sagesse. Faut-il parler de convergence?* Paris: Les éditions de l’Atelier/Ouvrières, 2004. Cf. tb. João Batista LIBANIO. Resenha: *Science, foi, sagesse. Horizonte*, Belo Horizonte, v. 4, n. 7, p. 167-9, dez. 2006.

¹⁰⁷³ Cf. João Batista LIBANIO. Resenha: *Science, foi, sagesse. Horizonte*, Belo Horizonte, v. 4, n. 7, p. 168, dez. 2006.

¹⁰⁷⁴ Ibidem, p. 168.

muito menos numa reflexão simplista e numa aproximação apressada. Procura mostrar os problemas que o cristianismo vive por não compreender o *novo paradigma* e oferece sua proposta teológica que responsabiliza e compromete o cristianismo e as demais religiões.

Quanto à relação entre ciência e religião, Leonardo sempre esteve às voltas com essa questão, desde o primeiro livro **“O Evangelho do Cristo cósmico”**. Pensa que a inteligência da fé deve dialogar com o pensamento vivo, não fazendo concessões fáceis, mas sendo-lhe crítica. Isto não significa que também não deva se abrir às novas perspectivas que ela oferece.

Mesmo com a apresentação e discussão do que mudou na teologia de Leonardo Boff, realizadas neste capítulo, é importante argumentar a partir de outro ocular. Adolphe Gesché é um autor que tem procurado fazer uma releitura dos grandes temas da teologia. Ao tratar da criação, diz que esta, “por ser uma noção evidentemente religiosa, institui um ‘afastamento’, uma ‘distância’ entre Deus e o cosmos, longe de toda imediatez irritante”.¹⁰⁷⁵ Leonardo Boff deixa a centralidade “eclesiológica” e passa, no final dos anos 80, a refletir justamente sobre o tema da criação. Como Gesché, Boff acolheu e se dedicou à “revolução antropológica” em sua teologia, mas também foi capaz de criticar o antropocentrismo. Não deixa e não concebe o ser humano, com isso, disperso no cosmos. Partilha essa visão de Adolphe Gesché: “O homem não se decifra apenas em relação a si mesmo, ou em relação aos outros, ou mesmo em relação a Deus ou aos deuses, mas também em relação ao cosmo. Temos de aprender de novo a olhar a água, o ar e o fogo”.¹⁰⁷⁶ Não cometeu o “pecado” de não saber “salvaguardar a especificidade do conceito de criação [confundindo-o] com o de causalidade, então determinante na concepção geral da natureza e na relação com ela”.¹⁰⁷⁷ Confirmando a posição desta tese de compreender a teologia de Leonardo Boff como *teoantropocósmica*, Gesché vê o “território” da teologia composto “em três grandes regiões: Deus, o homem e o universo (o cosmo, a natureza)”.¹⁰⁷⁸ Defende-se que Leonardo Boff oferece uma teologia que articula essas “três regiões” e o faz mostrando uma relação “pericorética” entre elas. Deus é o “Sujeito da salvação”. Não é mais possível pensá-la apenas em relação ao ser humano. Gesché faz pergunta e que serve também de resposta: “o cosmo não ofereceria nenhuma estrutura própria, que faria dele, ao lado da graça e de nossos ‘méritos’, uma verdadeira mediação de salvação?”.¹⁰⁷⁹

¹⁰⁷⁵ Cf. Adolphe GESCHÉ. **O Cosmo**. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 9.

¹⁰⁷⁶ Ibidem, p. 13.

¹⁰⁷⁷ Ibidem, p. 14.

¹⁰⁷⁸ Ibidem, p. 19.

¹⁰⁷⁹ Ibidem, p. 16.

Mais do que oportuna, saiu no Brasil neste ano (2007), a significativa obra de Hans Küng (2005) **“O princípio de todas as coisas”**, na qual se faz um debate entre “ciências naturais e religião”.¹⁰⁸⁰ Demonstra-se como a teologia pode trabalhar as categorias científicas, questionar-se e questionar a própria ciência.

Concluindo, pode-se afirmar que o *paradigma ecológico*, sendo um paradigma teologicamente interativo, amplia o significado da libertação, abrindo o diálogo da transformação histórico-social e da mudança econômico-política com a ecologia. E também interage com o *paradigma* da TdPR, pois seu fundamento é dialogal, integrador, é *teoantropocósmico* e busca a re-ligação de tudo e todos numa fraternidade cósmica, superando todo desrespeito à criação e à vida.

¹⁰⁸⁰ Cf. Hans KÜNG. **O princípio de todas as coisas**: ciências naturais e religião. Petrópolis: Vozes, 2007.

CAPÍTULO 3: A TEOLOGIA TEOANTROPOCÓSMICA EM LEONARDO BOFF: ARTICULAÇÃO ENTRE TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E TEOLOGIA DO PLURALISMO RELIGIOSO

A Teologia da Libertação representou e continua representando um horizonte fundamental na trajetória da teologia de Leonardo Boff. A partir de 1990/03 acontece uma mudança paradigmática em sua produção teológica: surge a Ecologia e ela passa a integrar esse horizonte. Mas a Ecologia tem uma significação muito mais ampla que a idéia de proteção ao meio ambiente. É um novo paradigma que transforma a sua perspectiva teológica. É uma dinâmica de “inter-retro-relacionamento” entre todos, pois “tudo o que existe coexiste. Tudo o que coexiste preexiste. E tudo o que coexiste e preexiste subsiste através de uma teia de infinitas relações omnicomprensivas”.¹⁰⁸¹ Tudo é relação. Essa concepção dá fundamento para que a teologia de Leonardo Boff, no *paradigma ecológico*, possa ser compreendida como *teologia teoantropocósmica*, estabelecendo o encontro entre TdL e TdPR, entre Libertação e Diálogo.

Este capítulo objetiva, como conclusão, apresentar as questões *teológicas* e *praxísticas* principais, coerente com o método teológico que acompanha Leonardo Boff, da articulação entre essas duas teologias, que, cada vez mais presentes, continuam a incomodar, provocar punições e suscitar interesse e expectativas.

Primeiramente, será abordado o conceito *teoantropocósmico* como explicitador da teologia de Leonardo Boff a partir do *paradigma ecológico*. Esta teologia, em suas próprias concepções fundamentais, que se compreendem como inter-relacionadas, oferece grandes perspectivas para a referida articulação. A abordagem teológica *teoantropocósmica* pode ser considerada, conceitual e praxisticamente, como *Teologia da Libertação* (TdL) e como *Teologia do Pluralismo Religioso* (TdPR) e será importante também classificá-la em relação à TdPR. Esta será a conclusão desta primeira parte.

A seguir, passa-se à análise da visão de *re-ligação* que Leonardo Boff produz, no *paradigma ecológico*, sobre as religiões e, especialmente, sobre o cristianismo e seu papel no contexto atual. A conclusão deste segundo tópico, preparando o tema do terceiro, tratará do significado do *encontro das religiões* frente aos desafios oferecidos pela realidade ecológica,

¹⁰⁸¹ Cf. Leonardo BOFF. *Ecologia, mundialização, espiritualidade*, p. 15.

propiciando o diálogo inter-religioso e o compromisso libertador. A concepção de *religação*, do ponto de vista teológico e da práxis, representa também outra forma de articulação entre libertação e diálogo.

Finalmente, o último tópico se dedicará a tratar da *práxis*, ou usando uma categoria trabalhada por Leonardo Boff: da *dialogação*. Em fidelidade à TdL e também à TdPR, a práxis libertadora e dialogal nascem de uma experiência espiritual, de uma mística. Essa experiência gera e quer provocar a fraternidade e a solidariedade entre os seres humanos, mas também entre a humanidade e sua casa-comum: a Terra. Se a mística e a fraternidade podem ganhar enorme perspectiva “pelo” e “no” diálogo inter-religioso, através da *religação*, do encontro das religiões, e numa nova atitude do cristianismo, elas alimentam também a práxis libertadora, que é construída a partir de uma nova ética. A mística, a fraternidade e a ética são, ao mesmo tempo, referências teológicas, de valores, e exercício de diálogo e libertação.

Os fundamentos teológicos *teoantropocósmicos*, a atitude dialogal da *religação* e a *dialogação* como práxis do diálogo e da libertação oferecem a explicitação da articulação entre TdL e TdPR, cumprindo o objetivo desta pesquisa, e também demonstram a atualidade e as perspectivas teóricas e praxísticas do pensamento de Leonardo Boff.

3.1 A Teologia Teoantropocósmica, a Libertação e o Diálogo inter-religioso

Na teologia, o diálogo inter-religioso e a libertação, para que aconteçam, necessitam, além de gestos expressivos, de mediações teóricas que ofereçam horizontes que os tornem presentes e atuantes e que não os reduzam a fenômenos passageiros, retóricos ou ocasionais.

A práxis do diálogo não pode ficar restrita à expressão de alguns gestos ou ações inter-religiosas. Mesmo cheios de densidade simbólica, os gestos e ações escondem opacidades, interesses e motivações que precisam ser explicitados. Isto não significa privilegiar a teoria em favor da práxis, mas articulá-los, para que se alimentem mutuamente, produzindo frutos perenes. Igualmente a práxis libertadora, enquanto práxis¹⁰⁸² e não apenas como “atividade caritativa”, promoção social, sob o risco de cair em ativismo “desinformado”, precisa ser pensada, necessita de mediações analíticas e hermenêuticas que a fundamente e, em articulação com a teoria teológica, envolva participação, organização, mobilização e avaliação, de forma a orientar a reflexão e retomar à ação “de liberdade” e de “diálogo”.

¹⁰⁸² Esse conceito já foi apresentado na nota 118, no primeiro capítulo. .

Assim como na TdL e no método da TdPR (p. ex. de J. Dupuis), também a teologia *teoantropocósmica* de Leonardo Boff, no *paradigma ecológico*, nasce da práxis, mas também de uma mística.¹⁰⁸³ Diante da realidade e iluminadas por mediações analíticas e hermenêuticas, científicas e religiosas, do VER místico-prático e do JULGAR dos textos sagrados e da tradição, procura ser eficaz na AÇÃO.¹⁰⁸⁴

A produção teológica de Leonardo Boff, a partir do *paradigma ecológico*, especialmente, oferece diversas formulações antropológicas, cosmológicas e teológicas, em seus diversos tratados, como já foi apresentado, que abrem o diálogo e mantêm a direção libertadora, pois se compreende numa perspectiva da *dialogação* inter-relacional *teoantropocósmica*. Por pretender o encontro e a integração de tudo e todos, ela se expressa como TdL e TdPR, propicia perspectivas em nível dialogal e libertador.

Sua mística, hoje, se defronta com a Terra e tudo que com ela interage, especialmente os pobres, que gritam por vida ao Senhor da Vida. Percebe a sabedoria e a ação do *Logos* presente desde o *Big-bang*, num crescente processo de se fazer consciente até chegar ao ser humano. E mais ainda: como Verbo que se encarna e, como Espírito, que tudo habita, inspirando o cuidado, a compaixão pela Vida.

A mística pode gerar uma práxis transformadora. Inicialmente, era uma práxis libertadora que se concentrava na luta contra a opressão e de tudo que produzia injustiça e miséria. A mística e a práxis provocavam a inteligência da fé a responder a essa realidade desafiante, interpretando-a à luz de Deus, dialogando com a tradição e a Escritura. Mas, hoje, a mística, a práxis e a teologia, que surgem no horizonte *ecológico*, mantendo-se fiéis a essa caminhada, ganham uma dimensão cósmica: salvaguardar a vida ameaçada do planeta, libertar os que mais sofrem e produzir uma efetiva fraternidade.

¹⁰⁸³ Para consulta sobre essa categoria, cf. nota 53. É bom destacar que para Leonardo Boff mística e experiência espiritual são realidades próximas e equivalentes: “A mística não é, pois, o privilégio de alguns bem-aventurados, mas uma dimensão da vida humana à qual todos têm acesso quando descem a um nível mais profundo de si mesmos; quando captam o outro lado das coisas e quando se sensibilizam diante do outro e da grandiosidade, complexidade e harmonia do universo. Todos, pois, somos místicos num certo nível.”, cf. Leonardo BOFF. Sentido religioso de mistério e mística. In: Leonardo BOFF; Frei BETTO. **Mística e espiritualidade**. Rio de Janeiro: Rocco, 1999, p. 17.

¹⁰⁸⁴ Sobre o método da TdL cf. Clodovis BOFF. **Teologia e Prática** (1993); Clodovis BOFF. *Epistemología y método de la teología de la liberación*. In: Ignácio ELLACURÍA; Jon SOBRINO. **Conceptos fundamentales de la teología de la liberación**, p. 79-113. João Batista LIBANIO. **Teologia da Libertação** (1987); Leonardo BOFF; Clodovis BOFF. **Da libertação** (1979). A TdL nasce “na” práxis e “da” práxis, e constrói sua “sintaxe”, suas regras, consciente de que o teólogo tem autonomia e sofre dependência, está num duplo lugar: epistêmico e social. A construção teológica, no nível teórico, enquanto teoria teológica, se produz com a hermenêutica da fé (à luz de Deus, JULGAR), que se dá a partir de uma experiência espiritual (o encontro com Deus no pobre, no oprimido) numa práxis libertadora de toda opressão (nível prático), um primeiro VER. Este continua analiticamente, provoca a reflexão teológica (hermenêutica) e leva novamente “à” práxis. É, portanto, uma teologia dinâmica, que se dá na, da, para e pela práxis. A práxis a cerca de toda forma, “de todos os lados”. Cf. a nota n. 1009 e 1013. Agora, no novo paradigma, ela é provocada a pensar e testemunhar o diálogo e sua articulação com a libertação sob o olhar ecológico.

Como formulação hermenêutica (a produção teológica propriamente dita), nascida da realidade (o defrontar-se espiritual e analítico com a dramática situação do pobre e da Terra), a teologia *teoantropocósmica*, sintetizando-a de forma simplificada, fundamenta-se numa cosmologia, numa antropologia e numa concepção de Deus (em sentido amplo, incluindo em seu conceito a Trindade e as pessoas trinitárias: Pai-criador, Cristo Cósmico e Ubiquidade do Espírito) que propugna por libertação e diálogo.

O mundo, especialmente a Terra, é um “superorganismo vivo” que revela e se expressa como “sacramento” do Criador: a relação, a fraternidade e a solidariedade cósmicas, o movimento-dança evolutivo e sua diversidade e biodiversidade. Essa realidade revela uma teologia da criação em íntimo diálogo com as ciências que, a partir dessa realidade observada e conhecida, criticamente, pergunta pelo sentido, por Deus, pelo papel do ser humano, sua missão e responsabilidade, sua natureza e história (*demens* e *sapiens*), a compreensão da dinâmica de sua vida e morte, e a práxis que pode e deve nascer nesta e desta reflexão.

A visão de ser humano reafirmada na teologia *teoantropocósmica* é coerente com a nova cosmologia. O ser humano é “nó de relações”, em todas as direções: o outro, a natureza e Deus. Se antes (TdL até 1990/93) se avançou enormemente com a compreensão de que o pobre é “teofania” e “cristofania”, essa mesma compreensão permanece vivamente e se amplia com a compreensão de que a Terra, o Cosmos também são “teofania”, “cristofania cósmica”, expressão sacramental, manifestação de Deus, da comunhão, da “Trindade cósmica”.

Este ser humano é sexuado e revela dois modos humanos de ser no mundo, duas maneiras inteiras de ser inacabado. A própria sexualidade é expressão e “responsável pela biodiversidade da natureza”.¹⁰⁸⁵ Produz a troca, a partilha, “daí surgem laços de sinergia, cooperação e convivência, o que reforça a lei básica do processo evolucionário, que é exatamente a pan-relacionalidade de todos com todos”.¹⁰⁸⁶ E é na articulação do feminino e do masculino, portanto, das diferenças, que avança em qualidade a vida humana: “na combinação de ambos aparece a vida em sua dinâmica, em sua ternura e em seu vigor.”¹⁰⁸⁷ A natureza mostra que o encontro não elimina a diferença e ambos dinamizam a vida.

¹⁰⁸⁵ Cf. Leonardo BOFF. *Masculino/Feminino: o que é ser humano?*. SOTER (Org.). **Gênero e teologia: interpelações e perspectivas**. São Paulo: Paulinas/Loyola/SOTER, 2003, p. 205.

¹⁰⁸⁶ Cf. Leonardo BOFF. *Masculino/Feminino: o que é ser humano?*, p. 205. Leonardo diz em outro livro que a sexualidade revela que “a vida é tecida de cooperação, trocas, de simbioses, muito mais do que de luta [...]. A sexualidade é o evento biológico onde esta lei universal da evolução se mostra mais explicitamente.”, cf. Leonardo BOFF. *A nova consciência*. In: Rose Marie MURARO; Leonardo BOFF. **Feminino e masculino: uma nova consciência para o encontro das diferenças**. Rio de Janeiro: Sextante, 2002, p. 31.

¹⁰⁸⁷ Cf. Leonardo BOFF. *Masculino/Feminino: o que é ser humano?*, p. 211.

Assim, compreende-se também Deus a partir do conceito *panenteísmo*: diferença e diálogo, uma unidade plural, Deus é Trindade e, por isso, é comunhão *teoantropocósmica*. Ele está em tudo, mas “tudo” não é Deus. Ele se faz presente na criação e no ser humano.

Do ponto de vista cristão, e esse é o lugar “epistêmico” e “social” de Leonardo Boff, a fé trinitária foi possível porque assim Deus se revelou na pessoa de Jesus. Leonardo diz que “Jesus foi contemplado (ungido) para ser o Filho de Deus encarnado. [...] [O Filho] se acercou com amor e simpatia pelo ser humano e o assumiu. A nossa humanidade começou a pertencer ao Filho que então se humanizou ou se encarnou.”¹⁰⁸⁸. Essa visão parte do “Verbo”, do “Filho”, é descendente. Do ponto de vista antropológico (ascendente), Leonardo Boff diz que o ser humano “é um projeto infinito e capaz de total abertura a Deus. Jesus se abriu de forma tão radical que o Filho se identificou com ele. Ele se sente o Filho ao chamar a Deus de Abba-Pai de bondade”.¹⁰⁸⁹

Essa visão cristológica leva a implicações antropológicas e teológicas importantes, especialmente em relação à TdPR e suscita nova práxis: “se Jesus se divinizou no Filho e se o Filho de humanizou em Jesus e esse Jesus é em tudo igual a nós, significa então que ser Filho humanado e homem divinizado está dentro das possibilidades da humanidade.”¹⁰⁹⁰ É uma concepção teologicamente aberta ao diálogo e, ao mesmo tempo, produtora de uma práxis dialógica.

Na visão teológica protestante, tais afirmações são problemáticas. Como Jesus “é em tudo igual a nós”? E o pecado? Esse otimismo não esconde as ambigüidades e ambivalências humanas? As críticas de Westphal e de von Sinner (2º capítulo) não teriam valência com mais razão agora? Estaria aqui um desafio para o diálogo teológico cristão.

Leonardo Boff é herdeiro da concepção integradora e acolhedora de Francisco de Assis e da visão também franciscana de Duns Scotto e Boaventura, sem esquecer suas raízes teilhardianas. É realmente uma visão otimista que integra o pecado e o mal na perspectiva do “fim bom”, a ressurreição. A cruz, a morte violenta, não era um caminho necessário, diferentemente do pensa a teologia agostiniana e protestante. A morte, sim, pois ela faz parte da vida; é uma invenção da vida. Mas como afirmava em **“Jesus Cristo Libertador”**: “O sem-sentido tinha para ele ainda um sentido secreto e último. O sentido universal da vida e da morte de Cristo está, pois, em que suportou até o fim o conflito fundamental da existência humana: de querer realizar o sentido absoluto deste mundo diante de Deus, a despeito do

¹⁰⁸⁸ Cf. Leonardo BOFF. **O Cristo cósmico** (no prelo), mimeo, 2007, capítulo: “É o Cristo cósmico maior que Jesus de Nazaré?”, tópico 4.

¹⁰⁸⁹ Idem.

¹⁰⁹⁰ Idem.

ódio, da incompreensão, da traição e da condenação à morte.”¹⁰⁹¹ Isto não significa que a cruz não faça parte da vida. Como se dizia na patrística, “o que não é assumido não é redimido” (Gregório Naziazeno): “Todos carregamos alguma cruz ou nas costas ou no coração. E toda cruz, por menor que seja, é onerosa. Ela pode ser vivida como tribulação ou como libertação. [...] Jesus transformou o castigo em benção. Assumiu a cruz como resgate e forma de ser solidário com todos os crucificados da história.”¹⁰⁹²

Leonardo, com seu otimismo, não nega a cruz, a maldade, a injustiça, o sofrimento, mas integra tudo isso numa perspectiva libertadora, agora reafirmando mais sua dimensão cósmica. Diz que “a queda não é só um fenômeno que aliena o ser humano de si mesmo na sua estrutura mais íntima, senão que afeta toda a criação, que, por isso, geme pela redenção (Rm 8,21), recebe, pois, a redenção de Cristo também cósmico. Ele é o Redentor que atrai a si as linhas divergentes da evolução, e as capitaliza para Deus”.¹⁰⁹³

Reeditando, em 2003, suas reflexões sobre “**A cruz nossa de cada dia**”, cita as milhares de mães que perdem seus filhos, cita Maria e todos os que estão “ao pé da cruz”, na diversidade de formas de sofrimento material, social, psíquico, existencial. E pergunta: “Que sentido dar a essa cruz”? Sua resposta é: “Tais situações e outras semelhantes nos convidam a falar sobre a cruz e sobre a morte de forma libertadora à luz daquele que carregou também a cruz, sofreu uma morte ignominiosa e, para surpresa geral, ressuscitou na plenitude da vida transfigurada: Jesus de Nazaré.”¹⁰⁹⁴ Ou de outra forma: “Através de sua Ressurreição, ganha seu corpo transfigurado uma dimensão cósmica, penetra todo o ser, e tem aí uma presença pneumática [...]”.¹⁰⁹⁵

Mas há implicações também inter-religiosas de sua cristologia, de sua cristologia cósmica, especialmente em suas últimas formulações. Na linha de Teilhard de Chardin, Leonardo Boff fala do “crístico”, que tanto o cosmos quanto a humanidade participam da “dimensão crística”. Em Jesus, na linguagem de Teilhard, o crístico “se transforma em ‘cristão’, que é o ‘crístico’ conscientizado, subjetivado e feito história”.¹⁰⁹⁶ E, então, Leonardo argumenta a partir de Agostinho (Epístola 102 e Retractationes I, 13,3). Este fala da “preexistência” da religião cristã, mas que passou a ser chamada assim quando “Cristo

¹⁰⁹¹ Cf. Leonardo BOFF. **Jesus Cristo Libertador**, 1972, p. 132.

¹⁰⁹² Cf. Leonardo BOFF. **A cruz nossa de cada dia**. Fonte de vida e de ressurreição. Campinas: Verus, 2003, p. 7-8. Este livro é um relançamento, com correções, inclusive nova apresentação, do livro “**Como pregar a cruz num mundo de crucificados**” (artigo em 1977, em Grande Sinal, e livro – Vozes – em 1984.)

¹⁰⁹³ Cf. Leonardo BOFF. **O Cristo cósmico**, (no prelo), 2007, mimeo, capítulo: “A derradeira fundamentação teológica do Cristo cósmico”.

¹⁰⁹⁴ Cf. Leonardo BOFF. **A cruz nossa de cada dia**, p. 9

¹⁰⁹⁵ Cf. Leonardo BOFF. **O Cristo Cósmico**, cap. “A derradeira fundamentação...”

¹⁰⁹⁶ Idem.

veio na carne”. E aqui, como já foi apresentado, Leonardo retoma a posição (também de Dupuis e Amaladoss) de que “o Jesus histórico não esgota em si todas as possibilidades contidas no crístico. O crístico pode emergir em outras figuras. Na verdade, emerge em cada pessoa humana, em todos os organismos vivos, em cada ser do universo, na matéria, no mundo sub-atômico, nas energias primordiais... O crístico se encontra na raiz de todo o ser”.¹⁰⁹⁷

A visão *panenteísta* está mais do que clara nesta passagem e revela também sua compreensão cristológica cósmica. Sua lógica, partindo do Jesus histórico, da antropologia e “de baixo”, é: “o homem Jesus se transformou em Cristo e o Cristo se transformou em Logos ou Filho de Deus. O Cristo se tornou assim a manifestação do Logos ou do Filho.”¹⁰⁹⁸ Essa mesma lógica pode ser aplicada a outras figuras religiosas: “Sidharta Gautama é uma manifestação do Cristo cósmico como Jesus de Nazaré. Ou Jesus de Nazaré é um ‘iluminado’ como Buda. Ambos foram ‘ungidos’ [significado de Cristo] para essa missão.”¹⁰⁹⁹ E Leonardo refere-se ainda a outros personagens como expressão “singular” do Cristo cósmico: Krishna, Francisco de Assis, Gandhi, João XXIII, dom Hélder, Luther King, Madre Teresa de Calcutá. Mas também fala da “Sabedoria”, presente em tantas tradições e povos.¹¹⁰⁰

Tal posição teológica abre, enormemente, a perspectiva do diálogo inter-religioso. É, sem dúvida, problemática diante da tradição cristológica. Quebra, de forma profunda, o cristomonismo e também questiona o cristocentrismo. Liberta o cristianismo de uma posição cristocêntrica fechada, afirmando, no conjunto do que se apresentou acima, que Cristo deve ser compreendido numa perspectiva trinitária e também cósmica. Essa cristologia cósmica insere-se numa visão trinitária: “pelo fato da criação *em* Cristo, pelo fato da redenção *por* Cristo e pelo fato da ubiqüidade cósmica do Cristo pneumático e ressuscitado no interior dos seres mesmos.”¹¹⁰¹ Dito de outra forma, a antropogênese já estava em germe na cosmogênese que, por sua vez, existia na cristogênese, fruto da pericórese trinitária.

A crítica pluralista poderia aqui argumentar que a categoria “crístico”, a cristologia cósmica, a visão trinitária, tudo isto é herança cristã e não assume o “teocentrismo”, ou, para falar numa categoria mais aceita, o “Real”, a “Realidade”. Efetivamente, não se pode negar o

¹⁰⁹⁷ Cf. Leonardo BOFF. **O Cristo cósmico** (no prelo), mimeo, 2007, capítulo: “É o Cristo cósmico maior que Jesus de Nazaré?”, tópico 4

¹⁰⁹⁸ Idem

¹⁰⁹⁹ Idem.

¹¹⁰⁰ É interessante sua reflexão sobre o legado dos povos indígenas: a sabedoria ancestral, a integração com a natureza, o respeito e a veneração, a liberdade, o poder com generosidade. Cf. Leonardo BOFF. Legado humanístico dos povos indígenas. **Amazônia IPAR**, Belém, v. 2, n. 3, p. 55-7, jul./dez. 2000.

¹¹⁰¹ Cf. Leonardo BOFF. **O Cristo cósmico**, (no prelo), 2007, mimeo, capítulo: “A derradeira fundamentação teológica do Cristo cósmico”.

lugar teológico cristão de Leonardo Boff. Há, nesses fundamentos, elementos que confirmem que Leonardo produz teologia cristã, mas o faz de forma crítica à tradição, especialmente, ao momento de “volta a grande disciplina”, tanto eclesial quanto teológica. Ele não é um típico “pluralista”. Há um “quê” de inclusivismo, um inclusivismo trinitário-cósmico, mas que se abre ao pluralismo, está na fronteira entre eles.

Insiste-se em afirmar que sua concepção de Deus é trinitária. E isto faz com que ele esteja na perspectiva cristã, seja aberto à compreensão da presença da trindade, especialmente como *Logos-Verbo*, *Christus-Filho* e *Spiritus-Paráclito*, na criação e na humanidade.

Para Boff, na perspectiva escotista, o “Pai não só gera o Logos, mas também *produz ativamente no Logos*.”¹¹⁰² O amor vivido na trindade, para fora, tem sua “máxima expressão e sacramentalização do Verbo” em Jesus de Nazaré, sua inserção na história, “no coração do mundo” e da matéria. Jesus é expressão daquilo “que surge quando Deus quer ser Deus ‘fora’ de Deus”.¹¹⁰³ Boff não nega a encarnação, essa afirmação dogmática da cristologia. Amparando-se em Rahner diz que Jesus não é “aparência de Deus”, mas a própria auto-revelação do *Logos*. A matéria ganha “transparência”, uma transparência crística. Está presente, então, no mundo e na humanidade: “cada pessoa individual e em sua singularidade é também um ‘ungido’, pois é chamado por Deus, por seu nome, e ocupa o seu lugar no desígnio divino.”¹¹⁰⁴

Concluindo, essas concepções cosmológicas, antropológicas e teológicas – a teologia *teoantropocósmica* – representam concepções propiciadoras de encontro e dialogação, e também de uma práxis libertadora, ainda mais porque são concebidas em suas próprias conceituações, como essencialmente integradas, articuladas, coerentes, portanto, com a práxis teórica de sua construção – no diálogo com a realidade – e a práxis que pretende produzir.

A partir dessa concepção teológica deve-se continuar refletindo sobre o próprio conceito *teoantropocósmico* (3.1.1) como teologia que surge em Leonardo Boff no *paradigma ecológico*. É necessário retomar a discussão conceitual para verificar se essa categoria atende a tudo isto que tem sido apresentado, como expressão da mudança paradigmática de Leonardo Boff. É uma avaliação conclusiva.

Num segundo momento, serão discutidas as perspectivas da *libertação* e do *diálogo* que se abrem nesta teologia (3.1.2). Finalmente, o último tópico avalia a possibilidade de se

¹¹⁰² Cf. Leonardo BOFF. **O Cristo cósmico**, (no prelo), 2007, mimeo, capítulo: “A derradeira fundamentação teológica do Cristo cósmico”.

¹¹⁰³ Idem.

¹¹⁰⁴ Idem.

afirmar que a teologia *teantropocósmica* articula, em nível da teoria teológica, a TdL e a TdPR e também como ela pode ser classificada segundo os paradigmas da TdPR (3.1.3).

3.1.1 A Teologia de Leonardo Boff no paradigma ecológico e o conceito teoantropocósmico

No capítulo segundo, apresentou-se o conceito *teoantropocósmico*. Defendeu-se a tese de que ele oferecia base teórica para que se pudesse compreender o pensamento ecológico de Boff. Na introdução desta primeira parte argumentou-se a partir dessa categorização. Pode-se verificar, agora, criticamente, se, efetivamente, ela se sustenta.

A inspiração do uso desse conceito nasceu na categoria “cosmoteândrica” de Panikkar, assumida terminologicamente, por razões já explicadas, como *teoantropocósmica*. Fazendo uma aproximação, observa-se que Panikkar, ao conceber esse conceito, parte de uma intuição, de uma mística, mais do que uma certeza analítica. Também Boff, ao formular sua teologia no novo paradigma – que ele chama de “ecológico” e que transforma sua teologia, nomeada aqui de *teoantropocósmica* –, afirma que esse paradigma é “fruto da crise” e de uma mística: “O fogo interior arde e indica a direção certa. Então já não precisamos mais de voz. Sabemos cantar também em silêncio. É a mística”.¹¹⁰⁵

Desta concordância inicial entre Panikkar e Boff surgem ainda outras proximidades. Para Panikkar, Deus, ser humano e mundo são três dimensões reais e diferentes que constituem a realidade, formando um todo orgânico, indivisível e diferenciado, uma unidade pericorética.¹¹⁰⁶ Leonardo pensa de forma próxima:

O discurso ecológico se estrutura ao redor da teia de relações, interdependências e inclusões que sustentam e perfazem nosso universo. Junto com unidade (um só cosmos, um só planeta Terra, numa só espécie humana, etc.) vigora também a diversidade (conglomerados galácticos, sistemas solares, biodiversidade e multiplicidade de raças, culturas e indivíduos). Esta coexistência entre unidade e diversidade nos abre um espaço para situarmos a compreensão trinitária e comunal da divindade. Pelo fato de se falar da Trindade em lugar de simplesmente Deus, se supõe uma ultrapassagem de uma visão monocórdica e substancialista da divindade. A Trindade nos coloca no centro de uma visão de relações, reciprocidades e inter-retro-comunhões.¹¹⁰⁷

¹¹⁰⁵ Texto de abertura: A crise é criativa e o sofrimento faz pensar. Cf. Leonardo BOFF. **Ecologia, mundialização, espiritualidade**, p.9.

¹¹⁰⁶ Cf. R. PANIKKAR. *La intuición cosmoteandrica*, p. 69.

¹¹⁰⁷ Cf. Leonardo BOFF. *Dignitas terrae*, p. 238. Defende-se a posição de que a concepção *teoantropocósmica* compreende que Deus, ser humano e cosmos como “ ‘dimensões reais’ e diferentes que constituem a realidade, formando um todo orgânico, indivisível e diferenciado, uma unidade pericorética”. Leonardo considera que tudo vive numa teia de relações e interdependências, ao mesmo tempo que mantém uma unidade e sua

Boff expressa essa mesma idéia de forma poética e mística da seguinte maneira:

No nível da emoção imediata, pouco se me dá a imensidão dos espaços cheios de grávitons, topquarks, quarks, elétrons e átomos, se meu coração não está satisfeito, se perdi o sentido do amor e não encontro um Útero que me acolha definitivamente assim como sou, isto é, se não me sinto encontrado por Deus e se não encontro Deus. Mas se O encontro, tudo ganha transparência. Tudo se re-liga, pois a emoção e a sensibilidade encontram suas raízes no universo. Elas emergem em nós como articuladoras de uma força de emoção tão ancestral quanto os elementos primordiais. Então até um topquark se transforma num sacramento, o universo das estrelas e das galáxias se transfigura numa dança celeste para o enponsal do amor humano e divino. Cada vibração traduz a mensagem inefável pronunciada por cada ser, captada como uma sinfonia de mil e um instrumentos. Como nos ritos do amor e da amizade, assim no universo, cada coisa tem seu sentido, ocupa o seu lugar e está relacionada com todo o ritmo da festa e do encontro. O universo inteiro se faz cúmplice da emoção, da comunicação, do êxtase que une dentro e o fora, o ínfimo com o máximo. Mas tal experiência é dada somente aos que mergulharem na profundidade espiritual do universo.¹¹⁰⁸

É esta concepção *teoantropocósmica* que, sem ser nomeada por ele, qualifica a produção teológica de Boff no *paradigma ecológico*. Deus (Teosfera), Ser que se faz imanente ao mundo, participa dele, revelando-se, encarnando-se e assumindo sua criação, mas, ao mesmo tempo, transparecendo-se nela, seu sacramento, e transcendendo-a em seu mistério. O mundo, obra de sua alteridade e absoluta liberdade, revelação da amorosidade crística (cristogênese), encarnada do mistério comunitário trinitário, em sua diversidade, complexidade e beleza denuncia seu Autor e seu Mistério. Esse mundo está num processo dinâmico, em cosmogênese. O ser humano, também criatura no mundo, em sua abertura e dinâmica evolutiva (antropogênese), expressa a complexificação do mundo que tem consciência de si (noosfera) e de ser a imagem e semelhança de seu Criador (projeto infinito). Essa obra-prima, no entanto, ganha densidade e máxima consciência e plenitude em Jesus de Nazaré, o próprio Deus-Mistério que se encarna (cristogênese).

diversidade e autonomia (“Junto com unidade [...] vigora também a diversidade [...]”). Essa unidade pericorética aponta para a compreensão da Trindade que é comunhão na diferença: “A Trindade nos coloca no centro de uma visão de relações, reciprocidades e inter-retro-comunhões”. Na citação de Boff aparece uma “proximidade” com o que se define como categoria “teo-antropo-cósmica”. Na seqüência de seu texto Leonardo diz que, “Se Deus é comunhão e relação, então tudo no universo vive em relação e tudo está em comunhão com tudo em todos os pontos e em todos os momentos [...]” (cf. Leonardo BOFF. *Dignitas terrae*, p. 240). É necessário afirmar aqui que tal visão *teoantropocósmica* não é panteísta, pois não se afirma uma identificação de essência, mas a percepção de que há uma unidade (um Sentido último) na diversidade entre Deus, ser humano e mundo. Leonardo Boff também não utiliza a categoria “dimensão”, mas pensa Deus, ser humano e natureza como realidades que se relacionam.

¹¹⁰⁸ Cf. Leonardo BOFF. *Dignitas terrae*, p. 58-9.

Cristogênese, cosmogênese, antropogênese, teosfera, biosfera e noosfera são conceitos que manifestam uma única e diversa realidade, a comunhão de diferentes que expressam a amorosidade da única e, ao mesmo tempo, diversa realidade *teoantropocósmica*. Revelam um conceito fundamental que oferece uma compreensão do que significa a *virada teológica* de Leonardo Boff.

Mas essa visão integrada que se revela no conceito *teo-antropo-cósmico*, apresentada na introdução deste tópico, também explicita, sem dizer, o conceito, “teo”, que é compreendido aqui como a trindade. Por isso, expressa uma concepção do *Logos*, do Filho que se revela em Jesus de Nazaré (Jesus histórico) e do Espírito que anima, inspira homens e mulheres e se revela e transparece na criação. Destacando a perspectiva do Espírito, Boff diz que “é a energia cósmica e transcósmica que tudo penetra, move, unifica, embeleza, ordena, dinamiza e faz convergir. [...] se mostra como entusiasmo nos seres humanos e como fogo que faz sempre suscitar novos sonhos, sonhar novas utopias e manter a marcha da história. [...] Espírito do cosmos, como Aquele que nele habita e tudo plenifica. Espírito que recria, em cada momento, nosso espírito com os elementos deste nosso cosmo, Espírito Santo [...]”¹¹⁰⁹

Portanto, pode-se avaliar que o qualificativo *teoantropocósmico* oferece inteligibilidade para se compreender a teologia de Leonardo Boff, produzida a partir do *paradigma ecológico*. A inspiração em Panikkar não significa assumir a visão teológica desse autor – já se discutiu, no capítulo segundo (2.3), também a diferença entre eles sobre o que é o momento “ecológico”. Mas apropria-se de seu conceito, assumindo-o como expressão da nova dinâmica construída teologicamente por Leonardo Boff.

Rudolf von Sinner, que também estudou a obra de R. Panikkar, considera-se “cético em relação à possibilidade de reconhecer a fé cristã em Deus Pai, Filho e Espírito Santo na intuição cosmoteândrica.”¹¹¹⁰ Uma das razões de seu ceticismo se fundamenta na “insuficiente vinculação de Cristo ao Jesus histórico.”¹¹¹¹ Isto não pode ser afirmado em relação a Leonardo Boff. Mesmo que se questione a sua concepção teilhardiana e escotista – o “crístico” se aproxima muito da categoria “cristofania” de Panikkar (Cristo seria um símbolo de mediação entre o mundo e Deus)¹¹¹² –, Leonardo construiu sua cristologia, que não foi negada por ele no *paradigma ecológico*, a partir do Jesus histórico. Em sua teologia *teoantropocósmica* – que dá grande espaço para a cristologia cósmica e, na concepção

¹¹⁰⁹ Cf. Leonardo BOFF. *Cosmologia contemporânea, ecologia e a questão de Deus*. In: Manfredo OLIVEIRA; Custódio ALMEIRA (Orgs.). **O Deus dos filósofos contemporâneos**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 246.

¹¹¹⁰ Cf. Rudolf von SINNER. *Hermenêutica ecumênica para um cristianismo plural*, p. 44.

¹¹¹¹ *Ibidem*, p. 47.

¹¹¹² *Idem*.

panenteísta, à trindade –, há sempre o cuidado e está sempre presente a consciência de que todo esse edifício teológico se constrói a partir de Jesus de Nazaré. Mas não se pode negar que Leonardo Boff se aproxima desta fronteira pluralista de Panikkar.

Em relação a Leonardo Boff, o próprio von Sinner expressa essa perspectiva *teoantropocósmica*, sem fazer nenhuma referência a esse conceito e nem a Panikkar, mas dizendo sobre sua visão: “uma comunhão planetária entre natureza e ser humano, de ser humano e ser humano, de ser humano e Deus [...]”.¹¹¹³

Se Panikkar concentra sua teologia na perspectiva cosmoteândrica, onde as religiões se encontram, pois em suas doutrinas, ritos elas são irreduzíveis (como religiões organizadas não se “aglutinam”, como na metáfora dos rios Jordão, Tigre e Ganges: só se encontram nas nuvens),¹¹¹⁴ esse encontro se dá num nível da experiência mística, na “conversão à realidade cosmoteândrica.”¹¹¹⁵ Essa realidade (não é a realidade empírica) é comum a todas, em suas distintas e diversas concepções. O acento de Panikkar se concentra na mística, especialmente, também, porque construiu sua teologia na Índia, no diálogo com as religiões asiáticas. Mas ele não acredita que as religiões possam oferecer saídas para os desafios atuais (nem teóricos e nem práticos): “o que Panikkar visa não é outra coisa do que a realidade cosmoteândrica e, portanto, o mais profundo que se pode encontrar.”¹¹¹⁶

Em Leonardo Boff, no *paradigma ecológico*, passa a ser muito importante a mística. Sua produção sobre “espiritualidade” cresceu muito. Mas há a práxis libertadora e, agora, também dialogal, começando esta pela sua própria visão teológica *teoantropocósmica*. Sinner encontra esse limite em Panikkar: “A preferência dada por Panikkar à experiência mística parece, de fato, contentar-se com isso.”¹¹¹⁷ No nível prático, leva à “confiança cósmica, da abertura fundamental para os outros e para a realidade. [...] diferente de ortopraxis no pensamento de Panikkar e na teologia da libertação: aquela está primordialmente voltada para a experiência da realidade cosmoteândrica e não, como esta, para a ação no mundo”.¹¹¹⁸ Não há tanto lugar em Panikkar para a ação política e ética, pensa Sinner.

Também surge na análise de Rudolf a observação sobre o otimismo, ou melhor, sobre a teologia “harmonizadora” (irênica) de Panikkar, sem lugar “para o sofrimento e as rupturas da vida humana”. É uma crítica parecida com sua posição sobre Boff e também

¹¹¹³ Cf. Rudolf von SINNER. *Hermenêutica ecumênica para um cristianismo plural*, p. 37.

¹¹¹⁴ *Ibidem*, p. 45. Sinner refere-se a uma metáfora de Panikkar, publicada em: R. PANIKKAR. *The Jordan, the Tiber, and Ganges. Three Kairological Moments of Christic Self-Consciousness*. In: John HICK; Paul KNITTER (Eds.). *The Myth of Christian Uniqueness*. London: SCM, 1988, p. 89-116.

¹¹¹⁵ Cf. Rudolf von SINNER. *Hermenêutica ecumênica para um cristianismo plural*, p. 46.

¹¹¹⁶ *Ibidem*, p. 47-8.

¹¹¹⁷ *Ibidem*, p. 48.

¹¹¹⁸ *Ibidem*, p. 52-3.

próxima das observações de Euler Westphal, discutidas no final do capítulo segundo. Utiliza o mesmo argumento: a “falta de uma teologia *crucis*”.¹¹¹⁹ Mas ele próprio reconhece que a “preocupação de Boff é inscrever constantemente o ser humano na totalidade da criação e na totalidade do mundo, na totalidade de sua origem e de seu futuro”.¹¹²⁰

Diante das questões colocadas sobre “Cristo”, uma análise mais detida, que não é o objetivo aqui, seria interessante: comparar e distinguir a visão de R Haight (“**Jesus, o símbolo de Deus**”), de J. Hick (“**A metáfora do Deus encarnado**”), de R. Panikkar (Cristofania), de J. Dupuis (a unidade relacional de Jesus Cristo) e de L. Boff (o crístico).

De tudo isto pode-se concluir que o conceito *teoantropocósmico* mantém sua significação e validade para qualificar a teologia de Leonardo Boff no *paradigma ecológico*, ocorrendo uma apropriação e um deslocamento semântico em relação ao significado dado por Panikkar, a despeito de algumas proximidades.

3.1.2 A Libertação e o Diálogo a partir da Teologia Teoantropocósmica

A teologia *teoantropocósmica* de Leonardo Boff, fruto da mudança propiciada pelo *paradigma ecológico*, nasce e é concebida numa compreensão dialogante entre Deus, mundo e ser humano. Por isso, ela abre perspectivas libertadoras e dialogais, ou melhor, ela pode ser compreendida, efetivamente, como TdPR e também manter-se como TdL.

Se a realidade é relacional, se há uma relacionalidade universal, a teologia, as religiões precisam estreitar sua comunicação para expressar e testemunhar o mistério de comunhão que rege a vida.

Numa cosmologia clássica, a compreensão limitada e mecânica da realidade não criava as condições favoráveis para a formulação de uma teologia e de uma práxis que fossem interativas, integradoras. Mas a nova cosmologia, a nova compreensão do ser humano, a concepção panenteísta de Deus, ao lado da percepção de uma triste realidade – a maioria que mais sofre, os empobrecidos; o planeta, com sua expoliação e as perspectivas catastróficas que se avizinham –, enfim, tudo isso favorece e é oportunidade para o encontro, o diálogo, a busca conjunta de soluções urgentes, de uma práxis libertadora.

A globalização ocasionada por diversos fatores (por exemplo: meios velozes de comunicação, relações comerciais, consciência planetária) cria as condições para que sejam quebradas as cristalizações ideológicas, mostrando que há uma imensa família, uma enorme

¹¹¹⁹ Cf. Rudolf von SINNER. *Hermenêutica ecumênica para um cristianismo plural*, p. 47.

¹¹²⁰ *Ibidem*, p. 36.

fraternidade que engloba seres humanos e toda a natureza. Dignidade e direitos são também concebidos para esse novo sujeito: a natureza.

Mas isto não acontece espontaneamente. Ao lado do sentimento de que estamos no mesmo barco, o estreito antropocentrismo e sua expressão individualista e andrógina correm atrás dos bairrismos e de toda forma de nacionalismo xenófobo, de total egoísmo. Empresas, estados e a maioria das pessoas têm ainda um horizonte muito limitado. Vivem envolvidos na dinâmica de tirarem para si a total e a maior vantagem possível e com a maior rapidez que puderem: tudo, hoje, agora! As contradições aumentam: cresce a violência vitimando os mais pobres e, dentre estes, os mais jovens: segundo dados do SIM (Sistema de Informações de Mortalidade) do Ministério da Saúde, de 1980 a 2000, a taxa de mortes por homicídio cresceu 130% (600.000 mortes) e, entre 1991 e 2000, houve o crescimento de 95% nas mortes de jovens de 15 a 24 anos.¹¹²¹ No Mapa da Violência de 2006, esse número ficou em 92,1%.¹¹²²

Apesar de tudo isso e reagindo a essa realidade, a teologia *teoantropocômica* oferece horizontes, abre caminhos para o diálogo, pode oferecer importante mediação de uma prática libertadora dialogante, especialmente pelo ressurgimento de nova sensibilidade religiosa na atualidade. Porém, ela precisa tocar os corações e convocar todos à grande conversão. Por sua concepção aberta, ela produz uma visão que favorece o diálogo não excluindo ninguém: ricos e pobres, ignorantes e cientistas, religiosos e ateus, minorias e majorias, enfim, todos, pois a ameaça à vida não faz distinção de classe, raça, religião ou posição ideológica. Do diálogo ela chama a todos a lutar em favor daqueles que são ameaçados, a criar outra lógica de organização das diversas relações baseada no *cuidado* e na *compaixão*.

Não parte de uma retórica vazia ou de reclames românticos ou espiritualizados. Os dados e as previsões, bem como seus efeitos, são conhecidos, estão acessíveis e são comunicados com frequência. E esses dados, antes de qualquer consideração teológica, já geram reações: movimentos ecológicos, mudança no estilo de vida, quebra de preconceitos, encontros internacionais para discutir o futuro e sua sustentabilidade (a terra consome 42,5% mais do que os recursos que possui),¹¹²³ negociações de paz entre nações, manifestações

¹¹²¹ Cf. DREANScanBE FOUNDATION. Alerta vermelho para o futuro do Brasil. Disponível no endereço: http://www.dreamscanbe.org/252?locale=pt_BR. Acesso em: 08 maio 2007.

¹¹²² Cf. Eliane Patrícia CRUZ. Números da violência no Brasil ainda são assustadores, diz diretor do Sou da Paz. Radiobrás, Agência Brasil. 06 mar 2007. <http://www.agenciabrasil.gov.br/noticias/2007/02/28/materia.2007-02-28.9654800056/view>. Acesso em 08 maio 2007.

¹¹²³ Segundo estudo da fundação não-governamental “WWF” (Fundo Mundial para a Natureza), o relatório Planeta Vivo 2000 “mostra que o uso de recursos pelo homem excedeu em 42,5% a capacidade de renovação da biosfera”. O estudo se baseou no consumo de uma população de 6 bilhões. Mas tal relatório já aponta seu limite: “é uma estimativa conservadora.” Não levaram em conta dois importantes dados: “consumo de água e a

contra a violência locais (“Viva Rio”, “Sou da Paz”) e internacionais (protesto mundial contra a invasão do Iraque), enfim, diversas formas de encontro, de práticas e de diálogo, a partir de visão da “Terra como pátria comum” e de que somos todos irmãos.

Especialmente o diálogo inter-religioso é favorecido por esta teologia. Mas as cristalizações religiosas são longas e espessas. Quebrá-las não é tarefa rápida e fácil. Em países e regiões em que o encontro de diferenças religiosas é uma realidade constante e é tematizada, avança-se mais nesta práxis: África e Ásia. Teologicamente, formulam-se concepções bastante avançadas que produzem questionamentos à fé cristã. Um exemplo é a declaração expressa pela 13ª. Reunião Anual da Associação teológica Indiana:

Queremos exprimir o que a pluralidade das religiões, que encontramos todos os dias nas nossas vidas na Índia, significa para nós, enquanto pessoas que crêem e que fazem experiências de si mesmas como que tocadas e revigoradas pelo mistério inefável da existência. Percebendo os sinais da Presença Absoluta na vida de nossos irmãos e irmãs que professam, à nossa volta, várias religiões, nos perguntamos, à luz da Verdade Divina, reveladora em si mesma, o que devemos afirmar destas religiões, e como devemos entender o objetivo e o significado da maravilhosa variedade religiosa que nos cerca, e o seu papel e função na obtenção da salvação? [...].¹¹²⁴

Também o Brasil e a América Latina e Caribe começam a caminhar nessa perspectiva. Boff expressa uma visão semelhante à posição indiana, ao analisar como determinados contextos e culturas favorecem o encontro. Ele apresenta diversas características de nossa realidade brasileira que podem dar grande contribuição à globalização. Dentre elas, ele fala de nossa “cultura multiétnica e multirreligiosa”: As religiões e as várias expressões místicas e espirituais convivem com relativa paz e tolerância. Nunca conhecemos guerras religiosas.[...] não somos fechados e dogmáticos, mas naturalmente abertos e ecumênicos na convicção de que todas as religiões são portadoras de uma bondade básica, vinda do próprio Deus e conduzindo para o coração de Deus.¹¹²⁵

liberação de poluentes tóxicos”. Cf. Folha Ciência. Folha de São Paulo, São Paulo, 21 out. 2000, p. A 18. O mesmo relatório em 2006 traz outros dados alarmantes: “Em 33 anos (entre 1970 e 2003), houve redução em um terço das populações de espécies de vertebrados analisados. [...] Em 30 anos, 55% das populações de espécies tropicais desapareceram por causa da conversão de habitats naturais em lavouras e pastagens. No mesmo período, as populações de espécies de água doce analisadas sofreram redução de 30%. Em apenas dez anos, metade dos manguezais da América Latina foi destruída (2 milhões de hectares).”, cf. WWF-Brasil. Relatório afirma que consumo humano supera capacidade de recuperação do planeta. 24 out. 2006. Disponível no endereço: <<http://www.wwf.org.br/index.cfm?uNewsID=4400>>. Acesso em 03 mai 2007.

¹¹²⁴ Texto da 13ª. Reunião anual da Associação Teológica Indiana, 1989: Rumo a uma teologia cristã-hindu do pluralismo religioso: nossa busca incessante, citado por Jacques DUPUIS. **Rumo a uma teologia cristã**, p. 26.

¹¹²⁵ Cf. Leonardo BOFF. **Depois de 500, que Brasil queremos?** Petrópolis: Vozes, 2000, p. 117.

No Brasil, isto foi favorecido pelo encontro e convivência religiosa de diferentes culturas nesses 500 anos de nação, apesar de toda tentativa de garantir a ortodoxia, desde a romanização católica, no final do século XIX, até os combates apologéticos deste século. A religiosidade popular revela um “cristianismo moreno” e original, na linguagem do historiador Eduardo Hoornaert,¹¹²⁶ expressão de encontro que transcende as diferenças, acolhendo-as e transformando-as. O sincretismo é sua marca e riqueza: “a tolerância, o respeito e a valorização de todas as expressões religiosas caracterizam a alma brasileira.”¹¹²⁷

Mas a Libertação continua a ser uma categoria teológica importante para Leonardo Boff na teologia *teoantropocósmica* e também a referência fundamental da sua práxis. Existe, segundo ele, uma “nova urgência da teologia da libertação”. No novo paradigma “a questão do pobre não é eliminada em nome da generalidade do problema da Terra e da humanidade, mas vem ressituada no seu interior, a partir de onde se vê a imbricação com todas as demais questões.”¹¹²⁸ A libertação se nutre da espiritualidade e com ela se articula. É importante observar que Leonardo está reeditando diversos artigos que tratam da temática libertadora, da Igreja popular, da teologia da libertação, de fé e política.¹¹²⁹ Isto mostra que essa questão continua no novo paradigma.

Neste sentido, Libertação e Diálogo se fazem presentes na teologia *teoantropocósmica*, pois essa é uma teologia que dialoga e tem grande tarefa libertadora a desempenhar no contexto mundial atual. As experiências inter-religiosas vivenciadas em diversos lugares (América Latina, Índia, África) refletem uma consciência deste tipo e pode avançar ainda mais na práxis libertadora e dialogal quando refletida.

3.1.3 A Teologia Teoantropocósmica como Teologia da Libertação e como Teologia do Pluralismo Religioso

No *paradigma ecológico*, a teologia de Leonardo Boff, considerada aqui como teologia *teoantropocósmica*, tem se revelado como uma Teologia do Pluralismo Religioso (TdPR), apesar de não ter sido construída, explicitamente, neste campo teológico.

Leonardo Boff parte do novo lugar teológico, o cosmos-terra-natureza, ampliando também o sujeito da teologia, que não é apenas o ser humano (o pobre, a mulher, o negro, o

¹¹²⁶ Cf. Eduardo HOORNAERT. **O cristianismo moreno do Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1991.

¹¹²⁷ Cf. Leonardo BOFF. Brasil de fé. In: Marisa SOBRAL; Luiz Antonio AGUIAR. **Para entender o Brasil**. São Paulo: Alegro, 2001, p. 193.

¹¹²⁸ Cf. Leonardo BOFF. **Ética e eco-espiritualidade**. Campinas: Verus, 2003, p. 51.

¹¹²⁹ Cf. Leonardo BOFF. **Novas fronteiras da Igreja: O futuro de um povo a caminho**. Campinas: Verus, 2004. Cf. tb. Pedro A. Ribeiro de OLIVEIRA (Org.). **Fé e política: fundamentos**. Aparecida: Idéias e Letras, 2004.

índio, o religioso...), mas que passa a ser a integração antropocósmica. Isto produz uma consciência teológica *teoantropocósmica*, que é, por princípio, pluralista. Daí decorre que a leitura e a interpretação da perspectiva religiosa, bem como de seu principal sentido – Deus-salvação-integração-libertação – são concebidas como acordes que se harmonizam numa única sinfonia divina. Vistas separadamente, as diversas experiências religiosas parecem destoantes e até contraditórias. Mas, em seus sentidos mais profundos e apesar de seus limites, elas compõem um verdadeiro espectro luminoso, que, em refração, revelam um arco-íris multicolorido. A unidade deste espectro é a luz que faz com que todos se sintam “ligados e re-ligados como filhos e filhas do arco-íris, que sobre todos se estende e a todos abraça e abençoa”.¹¹³⁰

Mas e as diferenças, as contradições e as irredutibilidades? A crítica de von Sinner, feita à Panikkar, se volta para Leonardo Boff: “Não existem vozes discordantes na orquestra da sinfonia”?¹¹³¹

Leonardo Boff se preocupa com o sentido final: libertar o pobre, os oprimidos, os excluídos e excluídas e salvaguardar a Terra. Essa práxis e essas metas podem e devem levar ao encontro inter-religioso e com aqueles que se percebem e têm a consciência de que tudo é relação, todos são irmãos, filhos da Mãe-Terra e devem ser solidários e fraternos. Para os que crêem, os cristãos sentem-se gerados no amor Trinitário, e cada tradição religiosa tem mil nomes e sentidos para o Mistério. Os que não crêem podem se abrir à realidade, na perspectiva da biologia de Maturana, e descobrir que a evolução caminhou graças à solidariedade, ao “amor”.

Por isso, pode-se afirmar que a teologia *teoantropocósmica* se expressa como TdPR. E, como tal, a Teologia *Teoantropocósmica do Pluralismo Religioso* revela uma concepção que pode ser compreendida como pertencente a um *pluralismo inclusivo*, que não pode ser considerado, redutivamente, como cristocêntrico e, portanto, muito menos cristomonista.

Mas é bastante problemática tal categorização. Na pesquisa realizada no mestrado, mesmo reconhecendo que não se podia fechar questão sobre isso, a conclusão foi classificá-la como “inclusivismo *sui generis*”. Parte da argumentação utilizada pode ser mantida e ampliada, mas a conclusão precisa ser mudada.

A teologia de Leonardo Boff se situa entre o inclusivismo e o pluralismo, assim como pode ser percebido na dificuldade de se classificar autores como Panikkar, Geffré, Küng, Amaladoss e mesmo Dupuis. Uma primeira aproximação é denominá-la de *pluralismo*

¹¹³⁰ Cf. Leonardo BOFF. **A voz do arco-íris**. Brasília: Letraviva, 2000, p. 207.

¹¹³¹ Cf. Rudolf von SINNER. *A hermenêutica ecumênica para um cristianismo plural*, p. 49.

inclusivo teoantropocósmico. Inclusivo, por partir da revelação e da experiência cristã: o *Verbo* que se faz *carne* e revela a *transparência* de *Deus*. Mas não é uma concepção que se enquadra numa clássica posição inclusivista. Leonardo não rompe com a cristologia, pois, para ele, a Ressurreição é das expressões da revelação divina a mais densa e profunda, sendo a grande e fundamental contribuição do cristianismo. Sua cristologia cósmica, integrada na trindade, também não permite separar Jesus Cristo e Reino, nem Jesus do Mistério de Deus Trindade. O Reino é o sentido da pregação e da vida de Jesus e transcende a Igreja, incluindo a todos. A Trindade integra Jesus, como Filho, revelando-se como *Logos* e Espírito, em formas e tempos diversos, na criação e na humanidade (panenteísmo). A pericórese presente na teologia *teoantropocósmica* rompe, portanto, com os paradigmas antropocêntricos, cristocêntricos e eclesiocêntricos, apresentando uma significação mais ampla que, efetivamente, inclui tudo e todos. Aqui está sua novidade.

Mas, na concepção *teoantropocósmica*, a salvação em Jesus Cristo tem uma significação profunda e aberta: ela é cósmica, não só para o cristão. Jesus Cristo não pode ser apresentado como único mediador, a não ser enquanto significa a emergência (ontológica) da dimensão crística:

Se imergiu a consciência crística e de filiação divina no cristianismo é porque esta consciência já estava sendo elaborada e preparada no conjunto de todo o processo universal. Ao descobrir-se a si mesmo como filho de Deus, Jesus abriu o caminho para que todos possam descobrir-se também filhos e filhas de Deus. Ele é o primeiro entre muitos irmãos e irmãs. [...] Ninguém pode pretender o monopólio da revelação do Supremo. Juntos captamos sinfonicamente sua presença e sua latência na história. [...] Todas as religiões elaboram o jogo de Deus com a humanidade e o universo, jogo de proximidade e de distanciamento. É mérito do cristianismo afirmar que Deus penetrou no mais profundo da realidade humana e cósmica, assumindo-a como sua, também seu silêncio na cruz e a transfiguração benaventurada do ser humano e do cosmos pela ressurreição. Esta positividade não afasta o cristianismo das outras religiões, mas, em sua intencionalidade profunda, se compõe com elas. A verdade não é monotônica, mas sinfônica. Todas [as religiões] revelam faces da Face inefável do Mistério divino.¹¹³²

Leonardo não nega, como se percebe, a centralidade de Jesus, nem a afirmação da consciência cristã de que nele Deus assumiu o homem e o mundo, fazendo a integração *teoantropocósmica*. Mas ele não “concentra” em Jesus toda a revelação e a expressão do

¹¹³² Texto escrito por Leonardo Boff como *Post Scriptum* sobre a tradução do XV da tese doutoral *Die Kirche ...*, (p. 426-441), *Numen*, Juiz de Fora, v. 5, n. 1, p. 39-40, jan./jun. 2002.

Mistério trinitário de Deus. Como se discutiu na introdução desta parte, o crístico vai além de Jesus, não é monopólio dele, se faz presente em outras “figuras” e também na “Sabedoria”.

Questionado sobre isto, em entrevista, Leonardo diz que a consciência não significa existência, ou seja, a chegada, por exemplo, de Cabral ao Brasil ou de Colombo na América não significa que o Brasil e a América passaram a existir naquele momento. Eles já existiam, mas não se tinha a consciência disto. Em relação à cristologia, “Cristo já estava aí. Só que não tínhamos condições, um ‘órgão’ para captá-lo. De repente, a graça divina suscitou em Jesus a consciência de que ele era Filho de Deus e isso abre a todos a condição de sermos filhos de Deus, que somos todos irmãos”.¹¹³³ Em sua cristologia cósmica, o

fenômeno cristão pertence ao mistério da criação. Ele é um dado da objetividade. Pouco importa os nomes que dou, se chamo Krishna, Cristo, Sofia, Sabedoria, há uma dimensão ali do sagrado, do divino, que vai se revelando cada vez mais até que irrompe na consciência de um marginal, no império romano, leigo – em Jesus – e irrompe na percepção de que ele se sente Filho. [...] E, aí, surge a consciência do crístico, o dado ontológico e subjetivo, vira o propósito da história, se cria uma comunidade ao redor disto [...]. Agora, o risco é que essa comunidade [...] pretenda o monopólio, que só ela tem o Cristo [...].¹¹³⁴

Para Leonardo, Cristo é maior do que Jesus e “há muitos Cristos”. E Cristo não é monopólio e propriedade privada do cristianismo. Há aqui uma posição *pluralista*, mas também não se rompe com a constitutividade de Jesus Cristo. Por quê? Leonardo, como Moltmann (“ressurreição é uma revolução na evolução”), pensa que “a evolução, de repente, dá um salto. Aquilo que poderia acontecer em milhões de anos de evolução, de vida, de repente se antecipa, dá uma pequena miniatura, que o fim é bom, e a matéria se transfigura: a matéria do corpo de Jesus, a matéria da Eucaristia, há uma semente no universo do novo. [...] [Jesus] historicamente tem o privilégio daquele no qual se irrompeu a consciência.”.¹¹³⁵ Leonardo Boff reafirma a significação profunda de Cristo, que introduz uma “revolução na evolução” através da ressurreição, mas não se pode, trinitariamente, “concentrar” toda a revelação nele.

Boff não pensa “Cristo” como nome, mas como uma “dimensão da criação boa de Deus. Esta dimensão ganha corpo e expressão em muitas figuras da história, em Jesus e em outros, mas nunca de forma exclusiva, para jamais impormos limites a Deus que conserva

¹¹³³ Cf. Leonardo BOFF. Entrevista. Belo Horizonte, 18 de set. 2006, Anexo II, p. 418.

¹¹³⁴ Ibidem, p. 426.

¹¹³⁵ Ibidem, p. 426-7.

sempre sua onipotência”.¹¹³⁶ Questionado sobre seu lugar de partida, permanecendo na perspectiva cristã, ele diz que “partiria hoje mais da dimensão comunal de Deus, Deus como comunhão”, ou seja, como Trindade.

Como se vê, é um pensamento complexo e não pode ser reduzido de forma simples às categorias “inclusivista” e “pluralista”. Está na fronteira, em quase “equilíbrio”. Para usar a metáfora da balança: há uma tendência maior entre esses dois “pesos”? A posição deste trabalho é afirmar o *pluralismo inclusivo*. É primeiramente pluralista, mas sob certa tensão “circular”, complexa, com um tipo de inclusivismo cósmico-trinitário.

Com o *paradigma ecológico* começa um processo de descentramento da eclesiologia e da interpretação cristã estrita, que privilegia Jesus Cristo como mediação e sentido do mistério salvífico. Por isso, Leonardo não se preocupa mais em discutir e se dedicar ao tema da *igreja*. Mesmo a discussão “teórica” sobre a religião é um caminho que para ele leva ao conflito e pode até levar à guerra. Diz então: “importa discutir a espiritualidade e suas múltiplas formas de expressão. É pela espiritualidade que encontramos Deus e falamos diretamente a Deus.”¹¹³⁷ Percebe-se, portanto, um posicionamento que supera o cristocentrismo, destaca a cristologia cósmica, a trindade, e ultrapassa a discussão eclesiológica.

Afirmar apenas a posição pluralista, teocêntrica, é negar suas *continuidades*, como se tentou demonstrar. Situá-lo, simplesmente, no inclusivismo é não perceber suas *descontinuidades*, sua mudança. Por isso, considera-se a expressão *pluralismo inclusivo* e o qualificativo *teoantropocósmico* como aproximações que buscam representar a sua mudança. Se há, porém, a afirmação *inclusivista*, deve-se insistir, ela não pode ser tomada como representação do *cristocentrismo*. Se há a presença da marca *pluralista*, não significa um rompimento absoluto com a perspectiva cristã, apesar de instaurar uma nova configuração que precisará ser mais refletida.

A teologia *teoantropocósmica* é uma teologia “em transformação”, como o próprio Leonardo Boff reconhece a sua dinâmica teológica. É um autor que tem coragem de tirar todas as conseqüências do método que utiliza, e do diálogo e as mediações com a ciência que estabelece. Um exemplo claro disto se encontra em recente livro sobre a figura de São José. Com um raciocínio teológico semelhante ao utilizado em “**O rosto materno de Deus**” e em “**Ave-Maria: o feminino e o Espírito Santo**”, que argumenta em favor da perspectiva

¹¹³⁶ Cf. Leonardo BOFF. Entrevista. Belo Horizonte, 18 set. 2006, Anexo II, p. 428.

¹¹³⁷ Cf. Leonardo BOFF, L. *Post Scriptum*, p. 39.

feminina de Deus-Trindade¹¹³⁸ e da entronização de Maria “no mistério da SS. Trindade”.¹¹³⁹ Boff trabalha São José como “personificação do Pai”.

Leonardo assume que se trata de um *teologúmenon* (teoria teológica) e faz um longo trabalho de pesquisa. Retoma a sua concepção trinitária, como se percebe – uma das mais caras em sua teologia – e, elaborando uma teologia do Pai para completá-la, discute a “personificação do Pai” na pessoa de José. O argumento é o seguinte: “[...] São José se relaciona de forma única e singular com as duas Pessoas divinas [...] ele começa a pertencer à ordem que é própria das divinas Pessoas. Sem José não há encarnação concreta assim como os evangelhos a testemunham. [...] O Pai, dizem os teólogos, foi quem enviou o Filho na força do Espírito Santo. [...] Semelhantemente ao Filho e ao Espírito Santo, o Pai também armou sua tenda entre nós, na pessoa de São José.”¹¹⁴⁰ Esta discussão procura demonstrar que a “Trindade inteira se autocomunicou, se revelou e entrou definitivamente em nossa história. A Família divina, num momento preciso da evolução, assumiu a família humana. O Pai se personificou em José, o Filho em Jesus e o Espírito em Maria.”¹¹⁴¹ Dizendo de outro modo: “A Trindade celeste do Pai, Filho e Espírito Santo se fez trindade terrestre de Jesus, Maria e José.”¹¹⁴²

Toda essa reflexão é possível, pois Leonardo compreende que a teologia tem uma dupla função: “resgatar as muitas vertentes da tradição [...] que é muito diversa” (são seis igrejas católicas, seis ritos e tradições) e “ser criativa”¹¹⁴³, ou, dizendo de outra forma,

é se interrogar sobre todas as coisas à luz de Deus, não apenas a partir dos textos bíblicos, das tradições herdadas e das doutrinas fixadas pelo magistério eclesiástico, pois eles não encapsulam Deus nem tolgem o âmbito da revelação. O Deus vivo continua se autocomunicando na história e, desse modo, é sempre maior, rompendo as barreiras das religiões, dos textos sagrados, das autoridades doutrinárias, das teologias e das cabeças das pessoas. Por isso, importa buscar Deus na criação como a entendemos hoje, como imenso processo de evolução ascendente, na história humana, na produção do próprio pensamento criativo.¹¹⁴⁴

¹¹³⁸ Cf. Leonardo BOFF. **O rosto materno de Deus**: ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas. Petrópolis: Vozes, 1979. Leonardo conclui seu livro falando da dupla relação de Maria: com o Verbo e o Espírito Santo, revelando a face feminina de Deus.

¹¹³⁹ Cf. Leonardo BOFF. **Ave-Maria**: o feminino e o Espírito Santo. Petrópolis: Vozes, 1980, p. 99

¹¹⁴⁰ Cf. Leonardo BOFF. **São José**: a personificação do Pai. Campinas: Verus, 2005, p. 25.

¹¹⁴¹ *Ibidem*, p. 25.

¹¹⁴² *Ibidem*, p. 29.

¹¹⁴³ Cf. Leonardo BOFF. Entrevista. Belo Horizonte, 18 set. 2007, Anexo II, p. 420.

¹¹⁴⁴ Cf. Leonardo BOFF. **São José**, p. 22-3.

Analisando a doutrina trinitária de Boff, Sinner percebe que, sob essa perspectiva, a “doutrina cristã só é possível na polaridade de contextualidade e catolicidade, de relevância local e coerência ecumênica”.¹¹⁴⁵ Pode-se aqui, na teologia *teoantropocósmica*, completar essa análise dizendo: com coerência inter-religiosa. Sinner considera que essa catolicidade “torna-se uma qualidade que ultrapassa as fronteiras da Igreja Católica Romana. Poder-se-ia dizer [...] que agora Boff é inclusive ‘mais católico’ do que antes [...]”.¹¹⁴⁶ Portanto, sua teologia é aberta ao ecumenismo e ao pluralismo religioso, construída na contextualidade, mas numa dimensão universal, católica: Boff salta “da concepção da Igreja Católica Romana, como possuidora da plenitude dos meios de salvação para a inclusão e a qualidade eclesial-católica do cosmo inteiro. As outras religiões são integradas nesse horizonte amplo e ‘católico’”.¹¹⁴⁷

Concluindo, sob a ótica da “comunidade determinada” dos teólogos, também pode-se avaliar o lugar de Leonardo Boff. Ele se situa na fronteira da TdL, ou seja, inaugura no *paradigma ecológico* uma mudança, que transforma-lhe a perspectiva, ocasionando, inicialmente, rejeição e incompreensão sobre sua nova teologia. Mas nunca houve uma exclusão, pelo contrário. Hoje é convidado, por exemplo, para fazer o “Prólogo” e produzir um artigo para o livro de cristologia em homenagem a Jon Sobrino: “*Bajar de la cruz a los pobres*”. Começa também a integrar a “comunidade determinada” dos teólogos da TdPR, especialmente, pelos teólogos da ASETT/EATWOT (Associação dos teólogos do terceiro mundo), tendo também prefaciado último livro¹¹⁴⁸. Suas posições teológicas, portanto, possibilitam afirmar que a teologia *teoantropocósmica* é Teologia da Libertação e Teologia do Pluralismo Religioso, ou seja, é *Teologia pluralista da libertação*, reconhecida pelas respectivas comunidades teológicas, continuando a sofrer rejeição por aqueles que não aceitam a TdL – inclusive por pastores católicos que anunciaram o seu ocaso e, paradoxalmente, combatem o defunto que criaram – e também aqueles que temem o pluralismo, simplificando-o como relativismo.

A teologia *teoantropocósmica* favorece o encontro pericorético de Deus, ser humano e cosmos e, como uma teologia *pluralista inclusiva teoantropocósmica*, situada epistêmica e socialmente como teologia cristã, articula TdL e TdPR, e abre grandes perspectivas praxísticas de libertação e de diálogo inter-religioso. Assim, deve responder ao desafio de

¹¹⁴⁵ Cf. Rudolf von SINNER. *Hermenêutica ecumênica para um cristianismo plural*, p. 36.

¹¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 39.

¹¹⁴⁷ *Idem*.

¹¹⁴⁸ Cf. Luiza E. TOMITA; José Maria VIGIL; Marcelo BARROS. (Orgs.) *Teologia latino-americana pluralista da libertação*. São Paulo: Paulinas/ASETT-EATWOT, 2006, p. 11-3.

pensar o cristianismo e as religiões diante do desafio do diálogo que contribui para a libertação e da práxis libertadora que favoreça o diálogo.

3.2 A Religação: o cristianismo e as religiões diante do desafio da libertação e do diálogo inter-religioso

Num contexto de conflitos de toda ordem, de violência sem medida, da consciência de que o futuro da Terra está em perigo e de crise de sentido, urge que se encontrem perspectivas de integração, de articulação e de solidariedade. Não seria a religião, justamente hoje em dia, um espaço para essa “construção” de unidade, de diálogo, de libertação, respeitando-se a diversidade e a pluralidade?

A história das religiões não registra um balanço tão favorável à práxis da paz.¹¹⁴⁹ Muitas guerras foram feitas em nome de Deus,¹¹⁵⁰ pronunciando seu nome “em vão”, nome que representa o Mistério, o “Inefável”, o “Inominável”.

A idéia de re-ligação marcou a etimologia do conceito “religião”. Tem sua matriz na visão judaica, que fala de uma nova aliança (mosaica), pois a primeira (na criação) foi rompida pelo pecado adâmico. O Cristianismo recupera esse sentido dando-lhe mais destaque: pelo processo da encarnação-morte-ressurreição de Jesus (o novo Adão) Deus restabeleceu a *nova aliança*, refez a ligação que o homem tinha rompido.

Lactâncio (260-340 dC.) é dos primeiros autores a expressar esta significação de *re-Ligação*.¹¹⁵¹ Leonardo recupera essa idéia, mas para destacar que a modernidade acabou rompendo aquilo que sempre foi ligado. A era do corpo (como ápice, a modernidade) cindiu

¹¹⁴⁹ Cf. Maria Clara BINGUEMER (Org.). **Violência e Religião: Cristianismo, Islamismo, Judaísmo** – três religiões em confronto e diálogo. São Paulo: Loyola, 2001.

¹¹⁵⁰ Cf. Karen ARMSTRONG. **Em nome de Deus**. O fundamentalismo no Judaísmo, no Cristianismo e no Islamismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

¹¹⁵¹ A palavra *religião* tem suscitado um grande debate na história. DefinI-la não é tarefa fácil. A origem etimológica da palavra tem sido referida ao termo *religio* Segundo a Enciclopédia Polis (CHORÃO, João Bigotte (dir.) **Polis – Enciclopédia Verbo da Sociedade e do Estado**. Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo, 1987, p. 336), pode-se relacionar *religio* com *relegere* (reler ou ter respeito aos deuses para Cícero), com *religere* (re-ligar a Deus para Lactâncio) ou, ainda, *reeligere* (escolher de novo a Deus, para Agostinho), cf. p. 334-369. Para Garcia Bazán, o termo *religião*, em português, tem sua origem em *religio*, substantivo latino, que Cícero e Áulio Gélio concebiam sua origem no verbo *relego* com o significado de reunir novamente, reler, “reunir escrupulosamente”, repetição submissa, conservação dos ritos. Com o advento do cristianismo, em articulação com a cultura greco-latina, aparece o termo *religiones*, significando “nós de palha”, gesto do sacerdote romano para atar as vigas de uma ponte, daí surgindo a idéia de *pontifex*. Também desenvolve-se, segundo Bazán, a idéia *threskéia-religio* – ritos, ensinamentos e normas para a salvação – e de *haíresis*, de seita. Daí surge o conceito *religatio*, com Arnóbio de Sicca e seu discípulo Lactânio, significando que “Deus se liga ao homem e o ata pela piedade” (Lactâncio, Instituições divinas I, 1; V, 19.), cf. Francisco García BAZÁN. **Aspectos incomuns do sagrado**. São Paulo: Paulus, 2002, p. 43-9. Para outro autor – M. Dhavamony – a etimologia de “Religião” tem sua origem em *religio*, “segundo a bem conhecida etimologia do termo de Cícero”, que deriva de *religere*: “estar atento, refletir, observar, manter unido, junto.” Tal significação se opõe à *negligere* (= negligenciar) e expressa

a ligação existente na era do espírito (culturas originárias e ancestrais). A nova era, a *era da vida*, busca unir o que antes já era unido:

A vida supõe a teia de interdependência em todo o universo e revela, objetivamente, a re-ligação dos seres vivos como os inertes, da biosfera com a hidrosfera, a atmosfera e a geosfera. Da biosfera surgiu a noosfera, a esfera especificamente humana, caracterizada pela consciência reflexa, pelo espírito responsável e pela co-pilotagem do processo evolucionário. Daí resulta um novo sentido do que significa o ser humano e sua função no universo. Tudo é sinérgico. Tudo é ecológico, expressão desta completa sinergia e pericórese. Finalmente, o ser humano está descobrindo seu caminho de volta rumo à grande comunidade dos viventes sob o arco-íris da fraternidade/sororidade cósmica.¹¹⁵²

Nesse processo, o judeu-cristianismo teve na história um grande papel, por ser raiz fundamental da civilização ocidental. Com sua visão de Deus, de ser humano e do mundo, favoreceu o surgimento da ciência moderna, pois “desdivinizou o mundo”, colocando o ser humano “a serviço do mundo”. Leonardo, baseando-se em F. Gogarten – teólogo protestante –, afirma que “é comum dizer-se que a secularização e o mundo da racionalização são uma consequência dos princípios judeu-cristãos”.¹¹⁵³ É claro que não se pode responsabilizar o Cristianismo por toda a crise ecológica que a modernidade desencadeou e que se aprofunda na atualidade. Mas também não se pode esquecer de que as igrejas cristãs “não viram, em tempo, a legitimidade da secularização [...]. Encastelaram-se numa concepção fixista do mundo que nem mais bíblica não era”.¹¹⁵⁴ Da visão de serem homens e mulheres “imagens” e “semelhanças” de Deus, guardiães da criação e seus administradores, predominou, nos últimos séculos, uma compreensão despótica: “dominador e escravizador das forças da

a idéia de “cumprimento consciente do dever, reverente temor do poder superior”. Já para Lactâncio (260-340 d.C.) religião deriva de *religare* (=ligar, manter junto). Dhavamony afirma que, “Embora não haja uma certeza no tocante à justeza destas derivações etimológicas, a segunda [Lactâncio] foi adotada por Agostinho e dominou as visões teológicas da Idade Média”. Cf. DHAVAMONY, M. Verbete Religião: I. Definição. In.: LATOURELLE, René, FISICHELLA, Rino. **Dicionário de Teologia**. Petrópolis-Aparecida: Vozes-Santuário, 1994, p. 746. Para uma significação fenomenológica da religião (R. Otto e sua tese sobre *mysterium tremendum et fascinosum* e Eliade sobre a *hierofania*). Cf. tb. SCHAEFFLER, Richard. **Filosofia da Religião**. Lisboa: Edições 70, 1983, p.83-8. Sobre definições sociológicas e abordagens antropológicas e históricas, cf. BAUM, Gregory. Definições de religião na sociologia. **Concilium**, Petrópolis, v. 156, n.6, p. 34-45, 1980 (todo esse número é dedicado ao tema da religião). Veja ainda o “Apêndice” do livro Giovanni FILORANO; Carlo PRANDI. **As ciências das religiões**. São Paulo: Paulus, 1999, p. 253-84. Porém, para o intento deste trabalho, é suficiente o sentido que Leonardo Boff utiliza: *re-ligar* (= tornar a ligar).

¹¹⁵² Cf. Leonardo BOFF. *Dignitas terrae*, p.122.

¹¹⁵³ Cf. Leonardo BOFF. Cristianismo fator de um humanismo secular planetário, p. 462.

¹¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 462.

natureza para o benefício individual e social”.¹¹⁵⁵ Tal passou a ser a interpretação do “subjugar e dominar [pois] foram lidas no contexto da modernidade”¹¹⁵⁶

Se o Cristianismo representou a abertura ao mundo como realidade autônoma e lugar do exercício da criatividade humana, compreendendo o ser humano como co-criador, o fixismo de sua doutrina, em diversos momentos da história, também possibilitou a reação do secularismo com conseqüências *teoantropocósmicas*: o ateísmo e o niilismo, o ser humano-objeto e a ameaça de destruição da casa-terra.¹¹⁵⁷

Leonardo Boff apresenta diversas questões teológicas que geraram muitas dificuldades e sofrimento: “a suspeita lançada sobre o corpo, o desprezo do mundo, a desconfiança acerca de todo prazer, da sexualidade e da feminilidade, o anúncio de um Deus desligado do mundo, o que favoreceu o surgimento de um mundo desligado de Deus. Tais elementos reforçaram a entrega do mundo à agressão humana.”¹¹⁵⁸ Mas ele também apresenta a positividade do cristianismo: “a afirmação da matéria por causa do mistério da encarnação, por causa dos sacramentos, especialmente da eucaristia; a ressurreição com transfiguração do mundo, da matéria e do corpo humano; a descoberta do caráter sacramental do cosmos, pois traz os sinais do próprio Deus; o mistério da criação que nos faz irmãos e irmãs de todos os seres, mística de confraternização emocionada vivida por São Francisco, Santa Clara e seus seguidores.”¹¹⁵⁹

Já em 1970, Leonardo profeticamente se perguntava: “Será o homem capaz de assumir o poder sobre tudo aquilo que ele mesmo criou e evitar uma catástrofe cósmica?”¹¹⁶⁰ Esta pergunta aparece no contexto da reflexão sobre o humanismo: no futuro, os traços da experiência cristã estariam presentes na concepção de ser humano? E ele, também profeticamente já afirmava: “Pela primeira vez na história, o conceito de escatologia foi secularizado. Não é só Deus que pode pôr fim ao mundo. O homem é também capaz disso”.¹¹⁶¹

O papel das religiões e também do cristianismo, então, passa a ser hoje fundamental, pois o resgate da dimensão divina presente na realidade – das coisas às pessoas – abre o caminho para valorizá-las, respeitá-las: “devemos resgatar a dimensão do sagrado que é a

¹¹⁵⁵ Cf. Leonardo BOFF. **Ecologia, mundialização, espiritualidade**, p. 46.

¹¹⁵⁶ Idem.

¹¹⁵⁷ Ibidem, p. 47.

¹¹⁵⁸ Idem.

¹¹⁵⁹ Idem.

¹¹⁶⁰ Ibidem, Cf. Leonardo BOFF. **Cristianismo fator de um humanismo secular planetário**, p. 461.

¹¹⁶¹ Idem.

dimensão divina das coisas [...]. Porque resgatando o divino, você alarga a experiência do humano e trabalha as atitudes humanas: a reverência, o cuidado”.¹¹⁶²

Do encontro e do diálogo entre as religiões pode surgir um novo horizonte que transforme as condições de vida e as perspectivas de um futuro melhor. Que mudanças na compreensão do cristianismo contribuiriam para esse processo? Que cristianismo seria universalizável na teologia *teoantropocômica*? Que compreensão da religião tornaria possível o encontro das religiões e a práxis libertadora e dialogal?

3.2.1 A mudança na compreensão do significado do Cristianismo

No pensamento de Leonardo Boff, como já foi apresentado, não se encontra um processo linear: há continuidades e descontinuidades. Seus primeiros textos estão marcados por grande influência do tema “secularização”, que pode ser compreendido pelo contexto do Concílio Vaticano II, em sua abertura ao mundo.

Nas primeiras formulações de Boff sobre o Cristianismo, observa-se essa presença forte da secularização. A contribuição do cristianismo, desta forma, não se reduziria à “cristianização metafísica” da sociedade, pelo contrário,

residiria em que conteúdos de sua vivência e fé fossem cada vez mais secularizados e vividos por todos, embora falte sua referência genética para com o cristianismo. Quando ela se dá, tanto melhor. O importante, porém, é que aquilo que o Cristo quis e o cristianismo testemunha seja vivido pelo maior número de homens possível; pouco importam suas cosmovisões e estatutos metafísicos. O cristianismo triunfará não quando a grande maioria utilizar a etiqueta cristã, mas quando grande número de homens viver, concretamente, mesmo sob a capa da secularização, a mensagem trazida por Cristo. [...] O Cristianismo, como humanismo, passará a existir fora dos limites cristãos. Ele poderá assumir seu contexto cultural e metafísico próprio. Poderá e deverá ser pluralista, sem com isso deixar de ser estrutural e secularmente cristão.¹¹⁶³

Percebe-se que Boff já assumia uma concepção bastante aberta do papel do Cristianismo na história. O que importa não é o cristianismo, mas a vida que ele gera. Numa linha parecida, situa-se a afirmação (1973) de que o cristianismo “anuncia o absoluto Futuro, Deus, como o mistério inefável que será sempre futuro porque jamais deixará de ser mistério”.¹¹⁶⁴ E sua missão “é ser um gérmen de esperança no mundo; é manter

¹¹⁶² Cf. Leonardo BOFF. Entrevista. Araras, 13 de novembro de 2000, Axeno I, p. 406.

¹¹⁶³ Cf. Leonardo BOFF. Cristianismo: fator de um humanismo secular planetário, p. 468.

¹¹⁶⁴ Cf. Leonardo BOFF. Cristianismo: Religião na qual a utopia se tornou topia, p. 36.

permanentemente a abertura para o Futuro absoluto. Nem o Papa, nem os Bispos, nem os Dogmas, nem a Escritura podem fechar essa abertura [...]”.¹¹⁶⁵

Tais afirmações podem perfeitamente ser mantidas na perspectiva do *paradigma ecológico*. Porém, parecem absolutamente contrastantes com outra afirmação da mesma época, apresentada no primeiro capítulo, que, tratando da “articulação institucional do cristianismo” (a Igreja Católica Apostólica Romana), diz: “ela não esgota a estrutura crística, nem se identifica pura e simplesmente com o cristianismo. Mas é sua objetivação e concretização *institucional* mais perfeita e acabada [...]”.¹¹⁶⁶ Essa afirmação seria impensável hoje no novo paradigma!

Em suas últimas reflexões sobre o Cristianismo, no *paradigma ecológico*, a tônica muda totalmente. O Cristianismo é relativizado em sua objetivação e tem nova missão: “é chamado, junto com outros, a salvar a humanidade sob grave ameaça de autodestruição.”¹¹⁶⁷ Para isso, “deverá, antes de mais nada, relativizar radicalmente sua inculturação Ocidental; somente assim é habilitado a se globalizar e ser aceito pelas culturas mundiais”.¹¹⁶⁸ *Descontinuamente*, tais posições parecem estar muito próximas de suas reflexões marcadas pelo tema da secularização, como vimos no início dessa unidade: um cristianismo “como humanismo”, fora dos “limites cristãos”.

A visão de Leonardo Boff sobre o Cristianismo, no *paradigma ecológico*, choca-se frontalmente com a visão apresentada, por exemplo, na Declaração *Dominus Iesus*, que busca fazer reviver o *extra ecclesiam [catholica] nulla salus*. Tal posição da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé revela que o “catolicismo romano constitui um corpo altamente hierarquizado, transnacionalizado e de pesada rigidez institucional”.¹¹⁶⁹ Porém, o Cristianismo possui outras formas de expressão eclesial. A visão oficial encontra-se “fortemente questionada por outra maneira de ser Igreja: a Igreja-rede-de-comunidades-de-base, que configura uma alternativa de organização e de poder na Igreja, um verdadeiro projeto popular de Igreja”.¹¹⁷⁰ Que papel essa forma eclesial tem a desempenhar no novo paradigma? Há chances de universalização e de globalização do cristianismo que não sejam continuação de uma forma “imperialista de missão”? E as religiões? Que papel podem ter nesse contexto? Como pensar o cristianismo e as religiões nessa nova teologia de Leonardo Boff?

¹¹⁶⁵ Cf. Leonardo BOFF. *Cristianismo: Religião na qual a utopia se tornou topia*, p. 40.

¹¹⁶⁶ Cf. Leonardo BOFF. *Jesus Cristo Libertador*, 1972, p. 279.

¹¹⁶⁷ Cf. Leonardo BOFF. *Ética da vida*, p. 210-1.

¹¹⁶⁸ Idem.

¹¹⁶⁹ Cf. Leonardo BOFF. *A voz do arco-íris*, p. 181.

¹¹⁷⁰ Ibidem, p. 181-2

3.2.2 O Cristianismo universalizável e as religiões na Teologia Teoantropocômica

Numa primeira expressão de sua mudança de paradigma, em 1992, aparecendo timidamente na última página do livro *América Latina: da conquista à nova evangelização*, Boff diz:

num mundo ameaçado ecologicamente, a questão não reside em decidir que futuro possui o cristianismo, mas em responder em que medida o cristianismo ajuda a salvaguardar o criado e garantir a vida em suas várias formas e em seu mistério. Se o cristianismo significar um serviço concreto à vida, ele terá sempre futuro. Entretanto, a preocupação não deverá ser com o seu futuro, mas com o futuro dos seres humanos e com a qualidade de vida do processo ecológico global.¹¹⁷¹

Articula-se, assim, a perspectiva do cristianismo com a missão de garantir a vida para todos, do mais ameaçado, que é o pobre, aos seres todos da natureza. Sem esta atitude diante dos atuais “sinais dos tempos”, o cristianismo perderá sua significação enquanto “sacramento” da presença de Deus.

Tal missão é concebida hoje em integração com todas as forças, religiosas ou não, que buscam preservar a vida. Leonardo diz que a “nova civilização incorpora e transfigura as contribuições de todas as culturas e das grandes tradições espirituais da humanidade no contexto de uma grande consciência planetária, de um novo tipo de cidadania, a cidadania terrenal e duma nova aliança com a natureza.”¹¹⁷²

Para que esta nova missão se realize, deverá o cristianismo superar sua tendência histórica, dentre as várias confissões, de ser um “cristianismo de conquista e dominação”.¹¹⁷³ Deverá resgatar sua expressão profética, o carisma do serviço e do cuidado com os últimos e os menores. Deverá ser um “cristianismo de libertação”, um cristianismo como “rede-de-comunidades”, pois este é um cristianismo “benfazejo à planetização porque renuncia aos mecanismos de dominação e valoriza cada expressão cultural [...]”.¹¹⁷⁴

É importante atentar para uma distinção que Leonardo postula: a fé cristã é universalizável, não a religião cristã! Esta distinção, segundo ele, tem sentido porque é

¹¹⁷¹ Cf. Leonardo BOFF. *América Latina: da conquista à nova evangelização*, p. 141. Como foi observado anteriormente, esse livro, em sua totalidade, não configura explicitamente uma posição no novo paradigma, apesar de não estar em contradição com ele. Na apresentação da visão da cultura começa um processo de transformação. Mas, apenas na última página, há uma referência direta ao processo ecológico.

¹¹⁷² Cf. Leonardo BOFF. *Nova era*, p. 49.

¹¹⁷³ Idem, p. 49.

¹¹⁷⁴ Cf. Leonardo BOFF. *Nova era*, p. 52. Cf. tb. Leonardo BOFF. *Ética da Vida*, p. 159-71 e p. 199-215; *A voz do arco-íris*, p. 181-202; *Depois de 500 anos*, p. 102, 104-7.

comum o processo de identificação da fé com a religião.¹¹⁷⁵ Quando isso acontece, surge a exclusão, a recusa dos que são diferentes, os conflitos e até guerras. Esquece-se de que a religião é “tradução”: “o que desagrega os homens/mulheres não é a fé (experiência do Mistério), mas as religiões (interpretações do Mistério) que se identificam com a fé”.¹¹⁷⁶ Estaria aqui a marca de Karl Barth, como se discutiu anteriormente?

Para Panikkar, mas também de Geffré, as religiões são incomensuráveis. Panikkar “leva a sério” essa irreducibilidade. Pensa ser possível o encontro “cosmoteândrico”. Mas há diferenças que são radicais. A crítica de “irenismo” de Sinner à Panikkar pode ser levantada também a Boff: “não se pode reduzir e limitar as pessoas de outra fé e cultura a minhas categorias de compreensão [...]”.¹¹⁷⁷ Surge, então, um questionamento radical: é possível o diálogo?

A resposta de Leonardo Boff é positiva, mas não na perspectiva de uma discussão puramente teórica, estritamente teológica, de comparação e avaliação de “metafísicas”. Ele não nega a religião, mas questiona as cristalizações que colocam em risco o diálogo. Não é uma posição barthiana. Ele pensa que cada tradição tem categorias que favorecem o diálogo. A partir delas pode-se dialogar e perceber como elas possibilitam alguma articulação. O cristianismo “possui categorias que lhe permitem alimentar uma atitude positiva em face do pluralismo religioso”.¹¹⁷⁸ E cita os significados dos primeiros capítulos do Gênesis, os “diferentes povos da Terra tidos como povos de Deus”, a categoria “Verbo”, as categorias de universalidade (o “oferecimento salvífico a todos, *mysterium salutis*), a categoria “Reino de Deus”. Mas a saída de Boff mais significativa para o diálogo é partilhar a experiência espiritual, a mística, a experiência de fé.

Então, se a fé abre a perspectiva globalizante, que elementos da concepção de fé, no caso, da fé cristã, são universalizáveis?

Leonardo chama a atenção para a *experiência originária*, que precisa ser resgatada. Primeiramente, a *utopia* como sentido global e último da realidade: “tudo está destinado a conservar-se no ser, a chegar a uma plena realização e a ser totalmente transfigurado.”¹¹⁷⁹ A ressurreição é a expressão dessa utopia e dessa esperança.

¹¹⁷⁵ Aqui aparece mais uma aproximação entre o pensamento de Boff e Panikkar. Cf. em R. PANIKKAR. *II dialogo intrareligioso*, p. 76.

¹¹⁷⁶ Cf. Leonardo BOFF. *Nova era*, p. 52.

¹¹⁷⁷ Cf. Leonardo BOFF. *Hermenêutica ecumênica para um cristianismo plural*, p. 44.

¹¹⁷⁸ Cf. Leonardo BOFF. Prefácio. In: Luiza E. TOMITA; José M. VIGIL; Marcelo BARROS (Orgs.). **Teologia latino-americana pluralista da libertação**. São Paulo: Paulinas/ASSET-EATWOT, 2006, p. 13.

¹¹⁷⁹ Cf. Leonardo BOFF. *Nova era*, p. 53.

Daqui nasce o significado da *aliança* que Deus estabeleceu com os homens desde a experiência judaica. O símbolo dela é o *arco-íris* e mostra a universalidade e a abertura à totalidade, sentido bem distinto da tão propalada e excludente idéia de *eleição*: “uma ideologia da eleição que, historicamente, justificou tantas exclusões e massacres de outros povos”.¹¹⁸⁰

Tal aliança, no cristianismo, foi expressa pela idéia de *Reino*, tema central da pregação de Jesus: “não é um território, mas um modo de ser ou uma situação na qual reina a justiça, vigora a misericórdia, impera o amor, triunfa a vida e floresce a interiorização de Deus nas pessoas e na criação.”¹¹⁸¹

O Reino de Deus surge onde a vida é defendida e promovida. É manifestação da utopia, do sonho, da total libertação, tanto daquilo que limita e impede o encontro e a aliança entre pessoas e seres quanto é libertação “*para* tudo o que resgata a direção originária e *para* tudo o que faz evoluir para os lados e para cima toda a criação”.¹¹⁸² E a *Ressurreição* é a esperança que alimenta esse sonho: “a plenificação e transfiguração de todos e cada um dos seres [...] e para a totalidade do universo”.¹¹⁸³

Se o cristianismo for expressão desta fé (utopia do Reino transfigurado), ele é universalizável, pois é capaz de se relativizar sempre. Esta é uma fé universalizável, pois “não exclui nada [...] em seu potencial de esperança e afirmação da criação e de suas possibilidades [...] afirma o sentido da existência, a complexidade e unidade do universo e a destinação suprema da vida na Vida do próprio Deus. Essa mesma fé se expressou em todas as culturas, na pluralidade de religiões e das experiências do Divino e do Sagrado”.¹¹⁸⁴

A originalidade do cristianismo revela-se, portanto, segundo Leonardo, no conceito de *transdescendência* – o processo de descida-encarnação-imanência e de subida-transfiguração-transcendência. Esse conceito e, ainda, o resgate da limitação e da fragilidade humana, desde o mais pobre até a plenificação de tudo e todos na ressurreição, apresentam-se como sentido da práxis libertadora, a qual transparece e se expressa também através do diálogo, do encontro, do acolhimento, do cuidado, da solidariedade e a sororidade, testemunhos do Deus vivo e expressão da Vida pelos seus filhos e filhas.¹¹⁸⁵

¹¹⁸⁰ Cf. Leonardo BOFF. *Nova era*, p. 53.

¹¹⁸¹ *Idem*.

¹¹⁸² *Ibidem*, p. 54.

¹¹⁸³ *Idem*.

¹¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 54-5.

¹¹⁸⁵ Cf. Leonardo BOFF. *Tempo de transcendência*. O ser humano como um projeto infinito. Rio de Janeiro: Sextante, 2000. Leonardo utiliza a palavra “transdescendência” para significar que Deus se encarna no mais pobre, desce aos infernos e se transfigura, transcende pela ressurreição. Mas, para o cristianismo, não é a transcendência nem a imanência que são importantes, é o testemunho da vida: “É a transparência, que é a

Se é possível perceber um “cristianismo universalizável” na teologia *teoantropocômica*, também as demais religiões podem cumprir, na compreensão desta teologia, um papel fundamental para que haja a *religação*.

Diferentemente da tese de Samuel P. Huntington (“**O choque das civilizações**”),¹¹⁸⁶ Leonardo pensa que o diálogo é possível. Concorde muito mais com Hans Küng, para quem não haverá paz no mundo se não houver paz e diálogo entre as religiões.¹¹⁸⁷ Esse diálogo deve ter como parâmetro alguns pontos fundamentais, nascidos justamente de um encontro inter-religioso: a Conferência Mundial das Religiões em Favor da Paz (1970): “a unidade fundamental da família humana”, “cada ser humano é sagrado e intocável”, “toda comunidade humana representa um valor”, “o poder não pode ser igualado ao direito”, “a fé, o amor, a compaixão, o altruísmo, a força do espírito e a veracidade interior são superiores ao ódio, inimizade e ao egoísmo”, “deve-se estar ao lado dos pobres, oprimidos e contra os seus opressores”, e “alimentamos profunda esperança de que no final a boa vontade triunfará”.¹¹⁸⁸

Leonardo considera que as religiões, teoantropocosmicamente, são importantes, pois “todas fornecem assim uma visão sobre Deus, sobre o céu, sobre quem é o ser humano e o que deve fazer neste mundo [...] apontam caminhos para a luz. [...] não anunciam só prédicas, elas acentuam as práticas. As religiões são fontes de ética, isto é, de comportamentos.”¹¹⁸⁹ Boff diz que é “próprio da religião trabalhar com grandes sonhos de salvação e de transfiguração do homem e do universo. A religião é sempre alimentadora do *princípio-esperança* que move a história e as pessoas. Cabe a ela projetar um *sentido transcendente* que confere sentido a nossos sentidos *físicos* à capacidade de dar significado às coisas do mundo”.¹¹⁹⁰

As religiões são também fonte de grande riqueza de ritos, de estética. E elas têm um papel a cumprir, especialmente, diante da realidade atual, dos conflitos, do desequilíbrio climático, de crescente desigualdade e violência: “Elas contêm o princípio de libertação e de superação dessas divisões humanas. Testemunham que somos todos imagem de Deus, que em nós, os seres humanos, o Supremo insuflou o espírito e que devemos ser um em relação ao

presença da transcendência dentro da imanência. Não é a epifania, o Deus que vem e se anuncia. É a diafania, o Deus que, de dentro, emerge para fora, de dentro da realidade, do universo, do outro e do empobrecido.”, cf. p. 80.

¹¹⁸⁶ Cf. Samuel P. HUNTINGTON. **O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

¹¹⁸⁷ Cf. Hans KÜNG. **Projeto de ética mundial: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana**. São Paulo: Paulinas, 1993.

¹¹⁸⁸ Cf. Leonardo BOFF. **Responder florindo: da crise da civilização a uma revolução radicalmente humana**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004, p. 40-1.

¹¹⁸⁹ Cf. Leonardo BOFF. **Espiritualidade: um caminho de transformação**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004, p. 16-2.

todo. Podem ajudar como nenhuma outra força histórica na criação da unidade dinâmica, complexa, fraterna e sinfônica da mundo.”¹¹⁹¹

Percebe-se uma avaliação positiva das religiões. Mas de que forma o encontro das religiões pode produzir, efetivamente, a re-ligação?

3.2.3 A Religação: a articulação da Libertação e do Pluralismo Religioso

As religiões, na concepção de Leonardo Boff, são metafísicas, projeções da insatisfação e da “protest-ação” humana, pois o ser humano não aceita a realidade tal qual ela é: “o que é não pode ser verdade.”¹¹⁹² São, talvez, as primeiras e mais arcaicas representações de nossas projeções.¹¹⁹³ Seu valor reside naquilo que apontam: a experiência originária. Essa experiência é a *ex-istência* em sua dinâmica imanente e transcendente, sempre em processo, enraizando-se e abrindo-se para cima e para os lados. No ser humano, essa *ex-istência* é consciente e reflexa: ele se sabe em antropogênese. Percebe sua finitude e a sua sede de infinito, de transcendência, seu desejo pelo Mistério.

É aqui que nascem as religiões, como resposta ao desejo de infinitude humana. Juan Arias, na abertura de seu livro “**Um Deus para 2000**”,¹¹⁹⁴ cita uma frase muito significativa de Saramago: “Deus é o silêncio do Universo e o homem é o grito que dá sentido a esse silêncio.” O ser humano grita por sentido, um sentido infinito, e Deus é sua resposta, como profundo e eloqüente silêncio, que reverbera tanto, a ponto de ser, talvez, a questão sobre a qual mais se falou e mais se escreveu, em todos os tempos.

Leonardo cita um belíssimo poema de Rumi, um místico sufi, considerado por ele como o maior “de todas as tradições religiosas do amor”, que revela esta busca permanente do ser humano pelo Mistério, pelo Amor Infinito:

*Teu amor chegou ao meu coração e partiu feliz.
Depois retornou e me colocou o gosto do amor.
Mas mais uma vez foi embora.
Timidamente lhe pedi que ficasse comigo alguns dias.
Então veio, sentou-se junto a mim e se esqueceu de partir.*¹¹⁹⁵

¹¹⁹¹ Cf. Leonardo BOFF. Prefácio. Atualidade da profecia. In: Roger GARAUDY. **Rumo a uma guerra santa?: O debate do século**. Rio de Janeiro: Zahar, 1995, p. 8.

¹¹⁹² Cf. Rubem ALVES. **O enigma da religião**, p. 18.

¹¹⁹³ Cf. Leonardo BOFF. **Tempo de transcendência**, p. 22-4. Para Leonardo Boff, essas interpretações, traduções ou “metafísicas são representações que têm valor, pois apontam para algo anterior a elas: a experiência originária, cf. p. 24-8.

¹¹⁹⁴ Cf. Juan ARIAS. **Um Deus para 2000**. Petrópolis: Vozes, 1999.

¹¹⁹⁵ Cf. Djalâl-od-Dîn RÛMÎ. **Rubâi'yât**. Paris: Albin Michel, 1989, p. 65. Cf. tb. Leonardo BOFF. **Tempo de transcendência**, p. 71. No texto de Boff, aparece essa citação depois de duas outras estrofes: “Quando estás comigo, o amor não me deixa dormir. E quando não estás comigo, as lágrimas não me deixam dormir”.

Todos os grandes místicos – São João da Cruz, Santa Teresa, Mestre Eckhart, São Francisco – expressam essa busca de forma semelhante. Deus é a resposta e o sentido que coloca em movimento tantas pessoas, em toda a história, faz surgir as diversas metafísicas, as múltiplas interpretações e traduções de uma experiência de encontro com o Mistério: as religiões.

A origem etimológica da palavra religião, já apresentada, aponta para um significado que expressa, de forma feliz, o sentido desta realidade para o *paradigma ecológico*: re-liquação.¹¹⁹⁶ Se hoje é fundamental falar em religação, isto se deve à “des-liquação” operada pela modernidade, que cindiu o que antes era ligado: Deus-homem-cosmos.

A função da religião, no contexto civilizacional atual, é oferecer as condições para o encontro, para que seja refeita a aliança *teoantropocósmica*: entre ser humano e Deus, entre os seres humanos e entre ser humano e natureza. O diálogo entre as religiões “abre espaço necessário para que a crise de civilização seja não uma tragédia, mas uma chance de crescimento”.¹¹⁹⁷ A religião tem um papel pedagógico fundamental: a sensibilização de todos para com sua responsabilidade pelo cuidado e a preservação da Vida e da Terra-casa-comum e pela defesa da dignidade de todos, começando pelos que mais sofrem: os pobres. Há uma realidade em que as “vítimas principais são os pobres, que compõem mais da metade da humanidade” e surge “a pergunta que nos desafia sempre: por que este desequilíbrio ecológico e esta injustiça social?”¹¹⁹⁸ Aqui começa uma práxis dialogal e transformadora. Leonardo diz que a

missão de uma religião ou de um caminho espiritual é manter viva a memória sagrada do elo que tudo liga e re-liqua; é realimentar a percepção de que as coisas não estão jogadas aleatoriamente, mas que tudo está interconectado formando um todo e uma história cósmica, terrena e humana; e, finalmente, é dar um nome à Fonte de ser e de sentido, origem de tudo, de onde tudo jorra e para onde tudo caminha, chamando-a por mil nomes ou simplesmente Deus.¹¹⁹⁹

Com essa compreensão e com uma práxis decorrente dela, as religiões podem se encontrar. Diante do Mistério de mil nomes, as diferenças e divisões podem se acolher

¹¹⁹⁶ Para um acompanhamento dessa temática em Boff, cf. Leonardo BOFF. *Nova era*, p. 71; *Dignitas Terrae*, p. 119-134; *A águia e a galinha*, 88-9; *O despertar da águia*, p. 25; *Oração de São Francisco*, 31-2; *Ethos mundial*, p. 127-134; e ainda: O magistério do universo In.; Zildo ROCHA (org.). *Hélder*, o Dom. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 161-2; Ecocídio e biocídio. In.: Emir SADER. *7 Pecados do Capital*. Rio de Janeiro: Record, 1999, p. 51-55.

¹¹⁹⁷ Cf. Leonardo BOFF. *Responder florindo*, p. 42.

¹¹⁹⁸ Cf. Leonardo BOFF. O corpo dos pobres: uma visão ecológica. SOTER (Org.). *Corporeidade e teologia*. São Paulo: Paulinas/SOTER, 2005, p. 130.

¹¹⁹⁹ Cf. Leonardo BOFF. *Oração de São Francisco*. Uma mensagem de paz para o mundo atual. Rio de Janeiro: Sextante, 2000, p. 32.

mutuamente. É um grande desafio. Nenhuma, sozinha, é ou pode se considerar a monopolizadora dessa experiência. Enquanto “tradução” ou interpretação de uma experiência, todas são relativas, irredutíveis, mas, ao mesmo tempo, podem estar abertas: “conhecendo e respeitando as diferenças, somos enriquecidos na identidade da fé comum que possui uma dimensão pessoal, comunitária, cósmica e divina.”¹²⁰⁰

A nova civilização que deve nascer da consciência ecológica será “religiosa ou não será”.¹²⁰¹ Ou será capaz de refazer a ligação *teoantropocósmica* ou se destruirá pela dinâmica da fragmentação, da reificação, da competição e da destruição dos liames que sustentam a Vida, tanto social quanto telúrica. Sem o respeito à natureza, o ser humano verá se esgotarem as condições que equilibram o tênue fio da vida. Rompido com o outro, especialmente os mais pobres, verá crescer a violência, a inveja e o egoísmo autodestrutivo. Sem Deus, sentido e razão da Vida, o ser humano verá crescer sua solidão e o absurdo, sua insatisfação jamais respondida.

Vivemos o momento de uma “perigosa travessia”. As religiões têm o potencial de serem agentes de uma conversão profunda. Elas podem levar o ser humano a descobrir a espiritualidade, a transcendência. A própria crise tem feito crescer o interesse pela religião, pelo espiritual. Mas o lado *demens* do ser humano é capaz de instrumentalizar isso, de explorar essa busca, transformando a “religação” em mercadoria.¹²⁰²

Leonardo Boff acredita que, mesmo no cenário mais catastrófico, social e ecológico, se abrirá “espaço para um novo rearranjo”.¹²⁰³ Uma nova sensibilidade nascerá; haverá uma nova articulação de pessoas, dos seres humanos com a natureza e com o Sentido Derradeiro:

O ser humano descobrirá o espiritual como dimensão objetiva do cosmos e de cada ser humano. É dimensão de interioridade e história inerente a cada coisa. É aquela consciência que se sente inserida num todo maior e percebe o fio secreto que perpassa tudo, formando uma incomensurável unidade dinâmica, diversa e convergente. Esse fio condutor vivo e irradiante será decifrado como Deus, que se revela em nosso coração com o entusiasmo de viver, de lutar, de criar e de plasmar a vida e a natureza consoante um propósito de sabedoria, de amorização e de beleza.¹²⁰⁴

¹²⁰⁰ Cf. Leonardo BOFF. *Nova era*, p. 55.

¹²⁰¹ Cf. Leonardo BOFF. Ecocídio e biocídio. In: Emir SADER. *7 Pecados do Capital*, p. 51.

¹²⁰² Cf. Leonardo BOFF. A religião da mercadoria. *Concilium*, Petrópolis, v. 241, n. 3, p. 3-9, 1992.

¹²⁰³ Cf. Leonardo BOFF. A perigosa travessia para a República Mundial. In: Washington ARAÚJO. *Quem está escrevendo o futuro?* 25 textos para o século XXI. Brasília: Letraviva, 200, p. 221.

¹²⁰⁴ Cf. Leonardo BOFF. A perigosa travessia para a República Mundial, p. 224.

Assim como a natureza produziu uma imensa e bela biodiversidade, a cultura humana produziu e continua produzindo uma pluralidade de expressões culturais e religiosas. Isso é uma riqueza que não pode ser limitada pela padronização: “vivemos em sociedade aberta e pluralista”.¹²⁰⁵ Tal realidade leva ao reconhecimento do outro, da alteridade e de um respeito incondicional por cada ser.¹²⁰⁶ O pluralismo faz parte do processo natural: “assim como existe a imensa biodiversidade na natureza como fato e como incomensurável valor que merece ser preservado, de forma semelhante existe a diversidade das religiões, que são fatos e valores a serem apreciados, pois são manifestações do humano e da experiência religiosa da humanidade.”¹²⁰⁷ O pluralismo é um valor criacional e teológico: “Não é justo pensarmos e dizermos que somente uma espécie deve prevalecer, mas, ao contrário, todas as espécies têm valor e juntas revelam as virtualidades do mistério da vida”.¹²⁰⁸ Leonardo Boff defende, portanto, um pluralismo de princípio: “não é justo afirmar que somente uma religião é verdadeira e as demais são decadência, pois todas revelam algo do mistério de Deus e as muitas formas de caminharmos em fidelidade e amor na direção de Deus.”¹²⁰⁹ Em sua leitura da experiência religiosa brasileira, Boff faz uma profecia: “O sincretismo, em seu sentido positivo, como amálgama criativo de elementos de muitas procedências religiosas, será possivelmente a religião hegemônica dos brasileiros.”¹²¹⁰

Na perspectiva da teologia *teoantropocósmica* Leonardo procura articular a libertação e essa realidade benfazeja do pluralismo religioso. Diz que “importa reconhecer a existência de muitas religiões [...] um dado e um valor. [...] As religiões são caminhos normais para Deus. Quer dizer: Deus visitou os povos e as pessoas por meio delas. Por isso nelas há santidade, graça e salvação”.¹²¹¹ Mas também deve-se perguntar: “em que medida as religiões, com base em seu capital espiritual e ético, constituem forças de mobilização e transformação social que restabeleçam a justiça e a paz violadas.?”¹²¹² O diálogo, então, como se afirmou antes, pode ser práxis de encontro e libertação.

A religião, portanto, tem um papel fundamental na sensibilização e na promoção da religião, tendo como horizonte a realidade do pluralismo e o desafio da libertação. Mas

¹²⁰⁵ Cf. Leonardo BOFF. Boff fala sobre Bento XVI, catolicismo no Brasil e Teologia da Libertação. Cosmo On line. Entrevista da Agência Brasil. Disponível em:

<http://www.cosmo.com.br/especial/papa2007/integra.asp?id=193744>. Acesso em 18 maio 2007;

¹²⁰⁶ Cf. Leonardo BOFF. **Virtudes para um outro mundo possível., vol. II: convivência, respeito, tolerância.** Petrópolis: Vozes, 2006, p. 54-68.

¹²⁰⁷ Cf. L. BOFF. Prefácio. In: L. TOMITA et al. **Teologia latino-americana pluralista da libertação**, p. 12.

¹²⁰⁸ Idem.

¹²⁰⁹ Ibidem, p. 13.

¹²¹⁰ Cf. L. BOFF. Brasil de fé, p. 193.

¹²¹¹ Cf. L. BOFF. Prefácio. In: L. TOMITA et al. **Teologia latino-americana pluralista da libertação**, p. 11-2.

¹²¹² Cf. L. BOFF. Prefácio. In: L. TOMITA et al. **Teologia latino-americana pluralista da libertação**, p. 11.

como isto poderá ser feito? Que práxis poderá nascer dessa teologia *teoantropocósmica* que efetivamente produza o diálogo-libertador e o encontro de todos com todos? Que perspectivas praxísticas a teologia *teoantropocósmica* de Leonardo Boff oferece?

3.3 A Dialogação: a Práxis Teoantropocósmica da Libertação e do Diálogo

O diálogo inter-religioso é um dos grandes desafios atuais. Impulsionada pelo Concílio Vaticano II, a reflexão teológica tem sido provocada a encontrar perspectivas dialogais que tornem essa realidade uma práxis. Seguindo as pegadas deixadas pelo Concílio, o Papa João Paulo II realizou muitos gestos significativos em favor do diálogo inter-religioso, como nenhum outro Pontífice: os encontros inter-religiosos pela Paz em Assis, a visita à Terra Santa, além de seus inúmeros discursos, homilias e documentos.¹²¹³

“Que todos sejam um”, a oração de Jesus ao Pai, no Evangelho de João (Jo 17,21), é o título de sua Carta Encíclica *Ut unum sint* na qual ele insiste no “empenho ecumênico” e no diálogo: “O diálogo é a passagem obrigatória do caminho a percorrer *para a auto-realização do homem*, tanto do indivíduo como de *cada comunidade humana*.”¹²¹⁴ E citando o Papa Paulo VI, em *Ecclesiam suam*, diz que o “diálogo não é apenas uma troca de idéias; de algum modo, é sempre um ‘*intercâmbio de dons*’.”¹²¹⁵

O diálogo como “intercâmbio de dons” deve produzir também uma práxis, uma práxis dialogal e libertadora. E ela se torna mais do que urgente, a cada dia, principalmente, diante de tantas mudanças, problemas, conflitos e desafios que o mundo está vivendo. Mas deve ser uma práxis fundada noutro *paradigma*, atingir e incluir tudo e todos, também as religiões, produzir verdadeiro diálogo inter-religioso.

A vida humana se faz no diálogo. A condição dialogante é das expressões mais genuínas do ser humano. Através do diálogo, o ser humano forja sua identidade. Martin Buber afirma que “O homem se torna EU na relação com o Tu”.¹²¹⁶ E nesta construção de identidade, o diálogo é fundamental. Mas diálogo não significa somente conversação, “falação”, expressão sonora de palavras, “tráfego” de palavras. Para Buber o diálogo verdadeiro é aquele em que acontece o encontro, que propicia o dialógico: “Cada um em sua alma voltou-se-para-o-outro de maneira que, daqui por diante, cada um, tornando o outro

¹²¹³ Cf. Faustino TEIXEIRA. Um peregrino no caminho da paz. *Convergência*, São Paulo, v. 35, n. 333, p. 314-20, 2000. Cf. tb. Faustino TEIXEIRA. Os 25 anos de pontificado de João Paulo II. Panorama 2004. São Paulo: BARSA Planeta Internacional, 2004.

¹²¹⁴ JOÃO PAULO II. *Ut unum sint*. São Paulo: Paulinas, 1995, p. 36.

¹²¹⁵ Idem.

¹²¹⁶ Cf. Martin BUBER. *Eu e Tu*. São Paulo: Cortez e Moraes, 1977, p. 32.

presente, falava-lhe e a ele se dirige verdadeiramente [...]. O dialógico não se limita ao tráfego dos homens entre si; ele é – é assim que demonstrou ser para nós – um comportamento dos homens um-para-com-o-outro, que é apenas representado no seu tráfego.”¹²¹⁷

Buber concebe três tipos de diálogo: o *autêntico*, o *técnico* e o *monólogo* disfarçado em diálogo. O primeiro, que de fato é o verdadeiro diálogo, é aquele no qual cada um “tem de fato em mente o outro ou os outros na sua presença e no seu modo de ser e a eles se volta com a intenção de estabelecer entre eles e si próprio uma reciprocidade viva”.¹²¹⁸

O diálogo técnico é aquele marcado pela “necessidade de um entendimento objetivo”¹²¹⁹, o que é imprescindível, mas que tem reduzido enormemente as perspectivas de comunicação humana. Acaba produzindo uma conversação meramente funcional, não o diálogo.

Já o “monólogo disfarçado de diálogo”, forte característica de nossa cultura atual, Buber o define como aquele no qual

dois ou mais homens, reunidos num local, falam, cada um consigo mesmo, por caminhos tortuosos estranhamente entrelaçados e crêem ter escapado, contudo, ao tormento de ter que contar apenas com os próprios recursos [...] [é aquele determinado] unicamente pelo desejo de ver confirmada a própria autoconfiança, decifrando no outro a impressão deixada, ou de tê-la reforçada quando vacilante; uma conversa amistosa, na qual cada um se vê a si próprio como absoluto e legítimo e ao outro como relativizado e questionável...¹²²⁰

O diálogo é, não só constituint, mas construtor do humano. O ser humano é ser dialogante por natureza, construindo-se na relação com o outro, na intersubjetividade, vivendo um “movimento básico dialógico [...] no voltar-se-para-o-outro”, mas podendo também negá-lo, através de um “movimento básico monológico [...]o dobrar-se-em-si-mesmo”¹²²¹.

Para que haja diálogo, para que a práxis dialogal aconteça são necessárias algumas condições. Segundo Faustino Teixeira, essas condições podem ser sintetizadas em cinco aspectos: “humildade, o reconhecimento do valor da alteridade, a fidelidade à tradição, a abertura à verdade e a capacidade de compaixão.”¹²²².

¹²¹⁷ Cf. Martin BUBER. **Do diálogo ao dialógico**. São Paulo: Perspectiva, 1982, p. 39-40.

¹²¹⁸ Ibidem, p. 53-4.

¹²¹⁹ Ibidem, p. 54.

¹²²⁰ Ibidem, p. 54.

¹²²¹ Ibidem, p. 56-7.

¹²²² Cf. Faustino TEIXEIRA. O diálogo inter-religioso na perspectiva do terceiro milênio. **Convergência**, São Paulo, v. 34, n. 325, p.440, set. 1999.

Sem uma atitude de abertura e acolhimento, expressão de *humildade* e afastamento de toda arrogância, prepotência ou presunção, o diálogo não é possível. Igualmente, sem o *reconhecimento do valor do outro*, do caráter inalienável da diferença, também toda forma de diálogo torna-se impossível.

Contudo, reconhecer a diferença não significa negar a própria identidade. É no encontro aberto das diferenças que se pode alcançar “um mais além”, *descobrir verdades* não percebidas ou compreendidas, crescer, aprofundar e des-velar verdades próprias e a verdade do outro. Para isto, cada tradição parte da *fidelidade aos seus valores* e suas concepções, porém sem fechar-se-sobre-si-mesma. E nisso, o diálogo inter-religioso conta com um pressuposto valioso: crer em Deus é apontar para o mistério, o verdadeiramente Outro que não pode se esgotar em categorias ou experiências humanas. Joseph S. O’Leary, citado por Teixeira, diz que “A verdade da religião não reside plenamente em nenhuma religião, mas somente na relação ecumênica das grandes tradições [...]. O lugar da verdade absoluta não se encontra numa só religião, mas no espaço do debate entre todas, debate suscitado e regrado pelo desejo desta mesma verdade.”¹²²³

Por fim, outra condição essencial para o diálogo é a *atitude compassiva*, uma “compaixão ativa”, um compartilhar de corações. Sem a empatia, a capacidade de se colocar no lugar do outro e com ele partilhar de suas razões e sentimentos, toda conversação não passa de monólogo, de afirmação das próprias convicções.

Criadas as condições, o diálogo pode acontecer de formas variadas. Segundo Teixeira, há três formas principais de diálogo: “cooperação religiosa em favor da paz”, “intercâmbios teológicos” e “diálogo da experiência religiosa”¹²²⁴. A primeira forma aponta para a ação, numa perspectiva ética. A segunda sinaliza para o encontro propriamente teológico, em que grandes questões são refletidas, buscando-se a troca de conhecimento, o aprofundamento e enriquecimento mútuos. A última forma convida ao encontro religioso, é o nível da oração e da mística. Aqui não é a razão ou os argumentos que falam, mas o silêncio, a sintonia dos corações seduzidos e encantados pelo encontro com o Indizível¹²²⁵.

¹²²³ Joseph S. O’Leary é filósofo e teólogo irlandês. Faustino Teixeira o cita para reafirmar que sua posição é igualmente partilhada por C. Geffré e E. Schillebeeckx. Cf. Faustino TEIXEIRA. O Diálogo Inter-religioso na perspectiva do Terceiro Milênio, p. 444.

¹²²⁴ Cf. Faustino TEIXEIRA. O Diálogo Inter-religioso na perspectiva do Terceiro Milênio, p. 446-7.

¹²²⁵ Pode-se expressar tal concretização do diálogo de outras maneiras. O documento Diálogo e Missão, n. 28-35, apresenta quatro formas, reassumidas pelo Documento Diálogo e Anúncio, n. 42: o diálogo da vida, o diálogo das obras, o diálogo dos intercâmbios teológicos e o diálogo da experiência religiosa. Nestas formas apresentadas, não se estabeleceu nenhuma ordem de prioridade. Todos se colocam num mesmo nível: o existencial (da vida: presença e testemunho); o ético (das obras: libertação e promoção do ser humano); o teológico (intercâmbio: enriquecimento e aplicação dos patrimônios religiosos); e o místico (da experiência religiosa: oração e contemplação). PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO.

A teologia teoantropocósmica de Leonardo Boff pode propiciar essa “dialogação”: no exercício da paz, no debate teológico e no encontro orante e místico. Suas concepções, como teologia cristã pluralista da libertação criam as condições teológicas e de uma práxis libertadora e dialogal.

A práxis é a ação que se faz iluminada pela razão. É um fazer reflexo, que é consciente da dialética pensar-agir. É a maneira como o ser humano expressa seu ser, se constrói.¹²²⁶ Ela é passo fundamental no método teológico inaugurado pela teologia da libertação na América Latina. E esse método teológico de Leonardo Boff não muda no novo paradigma, na teologia *teoantropocósmica*. A práxis é o momento teológico que busca a eficácia, que se encarna, que transparece na imanência da vida e da história. Por isso, como conclusão, não poderiam deixar de ser apresentadas as perspectivas praxísticas da teologia *teoantropocósmica*, explicitando também nesse nível a articulação entre libertação e diálogo em Leonardo Boff.

Portanto, a questão fundamental deste terceiro capítulo – a articulação entre TdL e TdPR em Leonardo Boff através de nova teologia que surge no *paradigma ecológico* – pode e deve ser mostrada em termos praxísticos. Quais são as perspectivas libertadoras e dialogais que surgem em sua teologia? Ou: Como a teologia *teoantropocósmica* de Leonardo Boff abre perspectivas para a libertação e o diálogo inter-religioso?

Primeiramente, aparecem a oração e a mística, elo inicial da religação que coloca os interlocutores abertos e acordes para sintonizar a sinfonia do Infinito. No encontro com o Mistério está a súplica, o louvor, a ação de graças ao Pai-Mãe ou ao Nome-Inominável que expressa o profundo objeto do desejo humano. Está o silêncio que tudo diz e tudo compreende no encontro com o Bem-Amado. Mas, se estão no início, também estão no meio e no fim. A mística perpassa toda a dinâmica de quem dialoga se compromete na libertação. Ela propicia o encontro da experiência singular com a máxima Alteridade.

A dialogação espiritual e mística propiciam a dialogação fraterna, o real encontro dos diferentes, a busca da unidade na pluralidade infinita de seres e formas, da imensa biodiversidade que cerca a todos e também fundamenta e provoca a práxis libertadora. É o segundo momento da reflexão conclusiva.

E a fraternidade e sororidade, nascidas de um sentido místico, transparecem em ações, numa nova ética, a ética da vida, expressão de uma verdadeira religação cósmica que

Diálogo e Anúncio. São Paulo: Paulinas, 1996, p.35. Cf. também Roberlei PANASIEWSCZ. **Diálogo e Revelação**. Belo Horizonte: Arte, 1999, p. 54.

¹²²⁶ No início deste capítulo, em nota, aponta-se para essa fundamentação.

se concretiza efetivamente numa práxis democrática e integradora, numa democracia cósmica, que será o terceiro e último item.

Mas tudo isso se retroalimenta novamente na Fonte inesgotável que interconecta tudo e todos: para dentro, para baixo, para os lados e para cima. E é cultivada pela atitude de dialogação orante, pela experiência espiritual.

3.3.1 A Dialogação Espiritual: a Oração e a Mística como Práxis da Libertação e do Diálogo

O tema da oração se faz presente na obra de Leonardo Boff desde cedo. Como se apresentou no capítulo primeiro (1.2.5), no primeiro ano da publicação de seus livros, 1971, Leonardo Boff aborda, ao lado de “**Evangelho do Cristo cósmico**” e de “**Vida religiosa e secularização**”, essa temática em “**Oração no mundo secular: desafio e chance**”. E relaciona a oração com a abertura a Deus e com o amor: oração “é um abrir o coração a Deus [...] um dialogar com Deus” ou “Orar é uma das formas de amar. Amar é buscar unidade”.¹²²⁷

A oração brota de um encontro, um encontro amoroso que busca fazer unidade com Deus “não ao lado, dentro ou acima do mundo, mas justamente com o mundo”.¹²²⁸ Desde o início de suas reflexões teológicas, Leonardo Boff chama a atenção para a questão da dialética encarnatória: transdescendência-imanência-transparência: o mergulho-descida imanente, o sobrevôo transcendente, mas que se deixa novamente transparecer. A oração deve estar integrada nessa dinâmica e numa práxis libertadora. Leonardo diz que “Toda verdadeira libertação, na perspectiva cristã, arranca de um profundo encontro com Deus que nos lança à ação comprometida”.¹²²⁹

Mas outra distinção aparece cedo e ganha mais destaque no *paradigma ecológico*: a realidade do Mistério e as representações ou traduções-imagens que se fazem deste Mistério. As diversas religiões elaboraram na história múltiplas imagens, mediações importantes, mas que não são o Mistério. Todas elas são relativas e “nenhuma delas detém o monopólio da experiência e de sua expressão”.¹²³⁰ As religiões não se identificam necessariamente com a espiritualidade: “a espiritualidade não configura monopólio das religiões, embora sejam

¹²²⁷ Cf. Leonardo BOFF et al. **Oração no mundo secular**, p. 26.

¹²²⁸ Cf. Leonardo BOFF. **Atualidade da experiência de Deus**. Rio de Janeiro: CRB, 1974, p. 83.

¹²²⁹ Cf. Cláudia ZARVOS et al (Comp.) **Seleção de textos espirituais**, p. 101. Este texto foi originalmente publicando em Leonardo BOFF. **Pai-nosso**, a oração da Libertação integral, p. 16.

¹²³⁰ Cf. Leonardo BOFF. **Nova era**, p. 55.

campo privilegiado de sua emergência e expressão.”¹²³¹ Elas “não são o espiritual. Espiritualidade é outra coisa.”¹²³² Espiritualidade leva à transformação, não uma transformação superficial e exterior, mas aquelas “capazes de dar novo sentido à vida e de abrir novos campos de experiência e de profundidade rumo ao próprio coração e ao mistério de todas as coisas”.¹²³³

Como então é possível o encontro em nível da oração, como práxis da libertação e do diálogo inter-religioso, se as representações religiosas são tão diferentes?

A sua obra “**Atualidade da experiência de Deus**” (analisada no tópico 1.2.5) é um exemplo de visão aberta quanto à experiência espiritual, que alimenta a práxis, e indica que há um processo de busca (a necessidade de dar nome à experiência), de crise das representações (a desidentificação) e de retomada mais livre e profunda das cristalizações e identidades religiosas. Ensina a tradição zen: “Se encontrares o Buda, mata-o.”¹²³⁴ São três momentos ou passos da dinâmica da experiência espiritual. O último passo provoca o retorno ao primeiro passo.

Leonardo diz que chegamos a Deus “por muitos caminhos: o da umbanda, do candomblé, do zen-budismo, dos protestantes, dos católicos, da secularização [...]”.¹²³⁵ Essa posição aparece na obra que Leonardo escreve com Frei Betto, em 1994, “**Mística e espiritualidade**”, dando um passo a mais em sua caminhada dialogal. Para Leonardo Boff, não são as mediações que contam, que são mais importantes, mas o que elas propiciam: o deleite de estar diante do Amado. Percebe-se aqui, com mais razão, a avaliação realizada sobre a “relativização” da eclesiologia e mesmo do cristianismo que se desenvolve no *paradigma ecológico*. Observa-se que o centro mudou. Em vista da salvaguarda do planeta, do diálogo e do encontro inter-religioso, da libertação, a prioridade não pode ser a simples afirmação da identidade cristã, nem católica. Deve-se pensar de forma mais ampla. A crítica de Sinner sobre isso é que “as diferenças específicas ameaçam desaparecer em sua grande

¹²³¹ Cf. Leonardo BOFF. Espiritualidade: espiritualidade e ecologia. In: André TRIGUEIRO (Coord.). **Meio ambiente no século 21**, Rio de Janeiro: Sextante, 2003, p. 37 (p. 35-43).

¹²³² Cf. Leonardo BOFF. **Espiritualidade**, p. 28.

¹²³³ Ibidem, p. 17-8. Leonardo diz também que “espiritualidade é uma nova experiência do ser, o irromper de um novo sonho, o vislumbrar de uma outra ordem, capaz de ordenar o caos que se instalou.”, cf. Leonardo BOFF. Espiritualidade: espiritualidade e ecologia, p. 36.

¹²³⁴ Cf. Leonardo BOFF. **Atualidade da experiência de Deus**, p. 84

¹²³⁵ Cf. Leonardo BOFF. **A Deus se chega por muitos caminhos**. In: Leonardo BOFF; Frei BETTO. **Mística e espiritualidade**, p.85-6. Sobre a mística, este livro apresenta uma boa reflexão. Cf. tb. as págs. 52, 66, 84, 89, 93, 134 e 140.

síntese e a necessária cautela na aproximação entre confissões, religiões e culturais é precipitadamente omitida”.¹²³⁶ Há esse risco.

Mas Leonardo Boff acredita que no nível da espiritualidade, da oração, existe o encontro entre as pessoas e as religiões. Ele afirma que “Grande parte da humanidade encontra na religião alimento para sua vida. [...] a oração é a alma e a respiração de toda religião. [...] A humanidade orante sai da oração mais leve e livre, mas fortalecida em sua vontade de viver e mais aberta ao Absoluto que relativiza os dramas existenciais e torna pequeno até o imenso universo. Na oração todas as religiões se encontram”.¹²³⁷

João Paulo II testemunhou isto. Não discutiu teologia nos encontros inter-religiosos que promoveu, não debateu as diferenças. Encontraram-se para orar diante dos grandes desafios que afetam a todos. Em sua “peregrinação” à Terra Santa (2000), segundo Faustino Teixeira, aparecem três objetivos: João Paulo II buscava o “enriquecimento espiritual” ao buscar ali a origem da fé, a reconciliação entre Judaísmo, Cristianismo e Islamismo, e “uma afirmação no caminho da paz”.¹²³⁸

A práxis do diálogo inter-religioso pelo caminho da oração tem, nas idéias de Boff, um precioso itinerário. Na dinâmica da experiência espiritual apresentada, mostra, como *primeiro passo*, a necessidade de se *criar condições* para que as pessoas se coloquem diante da experiência de Deus. E a mediação teológica oferecida pela visão *teoantropocósmica* de Leonardo apresenta uma visão aberta que favorece o resgate das grandes expressões religiosas. E o faz com *total respeito e liberdade*, pois aponta para o cerne, o centro, a fonte que gera o valor de toda a vida, seja humana, seja da natureza (*segundo passo*). E também ela sensibiliza para o *resgate do cuidado* que essa valorização desencadeia, em cada código religioso singular: a atitude acolhedora, compassiva diante dos que sofrem; a contemplação do belo, da beleza da biodiversidade e da multiplicidade de formas que encantam todos os sentidos; enfim, de todos os valores que promovem, louvam e elevam a vida, pessoal, social e cósmico-natural (*terceiro passo*).

¹²³⁶ Cf. Rudolf von SINNER. *Hermenêutica ecumênica para um cristianismo plural*, p. 38. A crítica deste autor alerta para o risco de se “apagar diferenças intracristãs e inter-religiosas”, diz ele, mesmo “que eu compartilhe a esperança de uma unidade última da humanidade em Deus, considero teologicamente problemático”, cf. p. 40.

¹²³⁷ Cf. Leonardo BOFF. **O Senhor é meu Pastor**: consolo divino para o desamparo humano. Rio de Janeiro: Sextante, 2004, p. 15.

¹²³⁸ Cf. Faustino TEIXEIRA. *Um peregrino do caminho da paz*, p. 314-5. Cf. tb. as homilias e discursos de João Paulo II nesta visita. No Monte Sinai, em 26 de fevereiro de 2000, na Celebração da Palavra: JOÃO PAULO II. Celebração da Palavra. Mosteiro de Santa Catarina. 26 fev. 2000. Disponível no endereço: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/travels/documents/hf_jp-ii_hom_20000226_sinai_po.html>. Acesso em: 10 maio 2007. Veja também o discurso em aeroporto de Israel: JOÃO PAULO II. Discurso do Santo Padre na Cerimônia de Boas-vindas no aeroporto internacional “Bem Gourioun”. Telavive. 21 mar. 2006. Disponível no endereço: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/travels/documents/hf_jp-ii_spe_20000321_israel-arrival_po.html>. Acesso em 10 mai. 2007.

Em entrevista, Leonardo diz que o diálogo inter-religioso deve partir do princípio “desconstrutivo, onde as religiões buscam a fonte originária delas. E quando [se está] na Fonte, o que conta é o testemunho de cada um. Cada qual testemunha o Inefável”.¹²³⁹ E, em diversas palestras, ele cita a experiência de diálogo de Thomas Merton: na primeira vez em que Merton fez essa experiência no Oriente, percebeu uma total divisão entre as pessoas, pois cada uma queria apresentar sua concepção como a mais perfeita e verdadeira. Em sua segunda ida ao Oriente, teve uma experiência completamente diferente: prevaleceu o testemunho da experiência originária e uma enorme fraternidade entre todos; houve uma imensa celebração, uma grande experiência de oração.

Leonardo expressa essa mesma idéia de uma outra forma: “a oração não é o primeiro ato que um homem faz. Antes da oração, há um choque existencial. Só então eclode a oração como consequência [...]”¹²⁴⁰. A teologia de Leonardo Boff, no *paradigma ecológico*, quer ser o grito profético que denuncia o des-ligamento do ser humano com Deus e o cosmos, e suas contradições, mas também o anúncio de um horizonte de encontro e libertação. A realidade denunciada fala por si; basta ver os jornais: a fome, a miséria de milhões, o aquecimento global, a falta de água, os desequilíbrios climáticos, o surgimento de doenças e epidemias desconhecidas etc. A crise já produz o crescimento da sensibilidade religiosa. E a globalização possibilita que nos sintamos verdadeiramente numa grande família, participando das alegrias e sofrimentos, “online”. Ajuda o “encontro das tradições espirituais e religiosas [...], permite descobrir outras *vertebrações* (griffo nosso) do crístico [...]”¹²⁴¹

Mas o choque existencial que, certamente, mais provoca o ser humano na atualidade é a falta de *paz*. Guerras, atentados terroristas, ameaça de explosões, insegurança, medo, egoísmo e inveja, desrespeito e toda forma de violência, tudo isso gera um sentimento, hoje globalizado, de *falta de paz*. Leonardo apresenta três razões que estão na raiz desta falta de paz¹²⁴²:

- a *rivalidade e a inveja*: nascidas pela dinâmica do desejo, de um “desejo mimético” (na linguagem de René Girardi). Esse processo faz surgir o “bode expiatório” como mecanismo para a descarga da frustração e numa forma mais elaborada transforma-se em leis e códigos de controle, os quais, para conter a violência, excluem e mantêm a dinâmica violenta;

¹²³⁹ Cf. Leonardo BOFF. Entrevista, Araras, 13 nov. 2000, p. 404.

¹²⁴⁰ Cf. Leonardo BOFF. **O pai-nosso**. A oração da libertação integral, p. 21.

¹²⁴¹ Cf. Leonardo BOFF. *El Cristo cósmico*, p. 137.

¹²⁴² Cf. Leonardo BOFF. **A Oração de São Francisco**, p.33-43.

- o *desencontro entre a consciência e a morte*: a luta entre *eros* e *thanatos* (na linguagem psicanalítica). As forças de morte buscam dominar a vida, gerando o medo e toda a cadeia de reações egoístas, possessivas, agressivas e violentas;

- a *perda de re-ligação com a Fonte originária*: aqui está uma raiz que se *aprofunda* muito hoje e encontra diversas respostas através das experiências religiosas. O trauma que o choque existencial provoca pela falta de paz pode ser sanado pelo encontro espiritual, com a experiência mística, com o esforço de acolhimento do Mistério que tem mil nomes e se expressa de mil formas no cosmos e nas pessoas. Ali está a paz verdadeira que responde às suas diversas aproximações: tranquilidade da ordem, equilíbrio de movimento, expressão da justiça, da concórdia e cordialidade.¹²⁴³ Resgatar isso é o desafio das religiões, e caminhar nessa estrada é a perspectiva que se abre a cada um e às comunidades humanas de todo lugar. Francisco de Assis é aqui uma referência ecológica e também “transreligiosa” importante: vai ao encontro do outro e dialoga (em 1219 com o sultão Melek-el-Kamel), celebra a vida em todos os lugares e situações (crises, sofrimentos, alegrias, na contemplação da natureza) e, até na hora da morte, se sente reconciliado com esse derradeiro limite, chamando-a de irmã.¹²⁴⁴

Ao se analisar a caminhada espiritual da humanidade, simplificada, podem-se destacar duas grandes linhas: ocidental e oriental. A primeira, segundo Boff, caracteriza-se pelo “caminho pessoal de comunhão com Deus que é o todo”, pela relação eu-Tu, pela palavra que estabelece essa relação de encontro amoroso. Sua patologia, no entanto, pode se dar na exclusividade e na exclusão das outras formas de encontro.¹²⁴⁵

A experiência oriental pode ser caracterizada pelo “caminho de comunhão com o Todo que é Deus”, percebe a realidade como totalidade e, apesar de milenar, mostra-se afinada com as últimas concepções da ciência. Aqui há lugar para a contemplação, o silêncio, o mergulho na totalidade divina. A patologia pode se revelar no misticismo, nas construções metafísicas descoladas do real.¹²⁴⁶

Mas tais tradições, que se rivalizaram na história e que ainda hoje são motivo de disputa, podem também ser ocasião de complementação: “O abraço do Oriente com o Ocidente permite a emergência de uma espiritualidade que tudo engloba e faz convergir as

¹²⁴³ Cf. Leonardo BOFF. **A Oração de São Francisco**, p. 44-59. Leonardo reflete sobre o que é a paz. Depois de passar por diversas aproximações daquilo que se almeja como sendo a paz, ele conclui com “a vossa paz”, a paz de Deus, que acolhe, cuida, perdoa, ama gratuitamente tudo e todos.

¹²⁴⁴ Cf. Leonardo BOFF. **São Francisco de Assis**, p. 147. Cf. tb. Leonardo BOFF. *Natureza e Sagrado*. In: Nancy M. UNGER. **Fundamentos filosóficos do pensamento ecológico**, p. 75-80; Leonardo BOFF. **Dignitas terrae**, p. 309-333; Leonardo BOFF. *As etapas do itinerário espiritual de São Francisco de Assis*. In: J. LELOUP; Leonardo BOFF. **Terapeutas do deserto**, p. 27-47.

¹²⁴⁵ Cf. Leonardo BOFF. *Formas de experimentar Deus hoje*. **Vida Pastoral**. Deus: Pai e Mãe (I), São Paulo, Ano XL, n. 207, p. 23, jul/ago. 1999.

¹²⁴⁶ Cf. Leonardo BOFF. *Formas de experimentar Deus hoje*, p. 24.

diferenças”.¹²⁴⁷ As duas podem propiciar a experiência mística, diversamente, ser espaço de diálogo. É o encontro do profeta e do místico que propicia “uma experiência mais global do humano e também do Divino de todas as coisas”,¹²⁴⁸ um encontro *teoantropocósmico*.

Para Leonardo Boff, a práxis da oração é o caminho “imprescindível no sentido de inaugurar ou pelo menos reforçar um novo paradigma civilizatório mais espiritual, mais compassivo, mais terno e fraterno [...] garantir um futuro promissor [...]”.¹²⁴⁹ Mas esse caminho necessita de um itinerário. Boff aponta cinco etapas que podem ajudar no crescimento e na “alimentação” da vida espiritual:

1º.) *Reservar tempo para a contemplação e a meditação*. É preciso achar o centro, saborear e “captar todas as energias interiores e sintonizá-las com as experiências e até intimidações que vêm do real”.¹²⁵⁰ O conteúdo desta meditação é a própria vida, mas pode ser estimulado por leituras de clássicos espirituais. Boff cita a *Bíblia* (livros sapienciais, salmos), *A via de Chuang-Tsu*, o *Tao-te-King*, *I Ching*, *Imitação de Cristo*, *Liberdade de um cristão* (Lutero), *Meio divino* (Teilhard de Chardin), mas diz também que muitos preferem o silêncio.¹²⁵¹ Leonardo diz que, se “reservarmos em nossa vida um pouco de espaço para a espiritualidade, ela vai nos transformar, pois este é o condão da espiritualidade: produzir uma transformação interior.”¹²⁵²

2º.) *Criação de um aparelho de conversa*. A importância do grupo, da comunidade com a qual se partilham as idéias, os valores, na qual são questionadas as experiências e pode-se comunicá-las.

3º.) *Ter um lugar explícito para a oração*. Neste ponto, Boff não aprofunda muito o que ele entende por “lugar”, mas deixa claro que é preciso que as pessoas se sintam livres para se expressar: alegrarem-se, cantarem, chorarem, encherem-se de interrogações, saborearem o amor, sentirem-se plenificados.¹²⁵³

4º.) *Celebrar*. Na celebração, há a união da pessoa e a comunidade; é o lugar da festa, do corpo, do encontro do “interior e o exterior, o sonho e a realidade, o distante e o próximo, o mundo e Deus”.¹²⁵⁴

5º.) *Viver tempos fortes e referenciais*. Descobrir e resgatar a dimensão sacramental do tempo, das coisas, das circunstâncias e dos ambientes: “tempos-experiências valem como

¹²⁴⁷ Cf. Leonardo BOFF. *Formas de experimentar Deus hoje*, p. 26.

¹²⁴⁸ Idem.

¹²⁴⁹ Idem.

¹²⁵⁰ Cf. Leonardo BOFF. **Ecologia, mundialização, espiritualidade**, p. 157.

¹²⁵¹ Idem.

¹²⁵² Cf. Leonardo BOFF. **Espiritualidade**, p. 86.

¹²⁵³ Cf. Leonardo BOFF. **Ecologia, mundialização, espiritualidade**, p. 157.

¹²⁵⁴ *Ibidem*, p. 158-9.

fontes que alimentam de húmus e seiva os dias áridos da rotina e dos afazeres da vida [ajudam a] manter a memória viva do mistério presente [...]”¹²⁵⁵

É um rico itinerário que pode fazer com que essa “espiritualidade tão esquecida”,¹²⁵⁶ “dimensão esquecida, mas necessária”,¹²⁵⁷ responda à pergunta: Será o “Século XXI o século da espiritualidade?”¹²⁵⁸ e que a mística seja a força “que salva o povo”¹²⁵⁹, a “condição para uma vida integrada e singelamente feliz”,¹²⁶⁰ um momento fundamental da práxis do diálogo inter-religioso *teoantropocósmico* e da luta pela libertação.

3.3.2 A Dialogação Fraternal: a fraternidade como práxis libertadora e dialogal

O exercício da fraternidade é outro grande desafio para a práxis da libertação e do diálogo. A dialogação fraternal nasce com a consciência de que se vive numa imensa pluralidade e biodiversidade: natural, cultural, social, política e religiosa. Essa realidade se revela bela, enquanto nos extasia diante de sua grandiosidade e criatividade, mas também se mostra trágica, quando a diversidade é desrespeitada pela lógica da “estardização”, da padronização, da eliminação do diferente. É mais trágica ainda quando ela é pensada e querida como forma de garantir o privilégio de uns poucos, à custa do sofrimento e carência da maioria.

A mística pode produzir um sentimento de encontro, de fraternidade. A própria mística, enquanto experiência espiritual, é um diálogo e um encontro com o Mistério. E quem experimenta esse Mistério se transforma, transforma suas relações. Leonardo pensa que o diálogo inter-religioso começa pela mística e continua no “estar-com-o-outro”: “é resgatando o divino que você alarga a experiência do humano e trabalha com atitudes humanas: a reverência, o cuidado”.¹²⁶¹

Vivendo na mesma casa-comum, interconectados e em interação constante, todos são filhos e filhas da mesma Fonte, todos são irmãos. Na experiência de tantos místicos – Buda, Jesus, Francisco, Rumi, Eckhart, Gandhi – encontra-se a práxis da amizade, da fraternidade

¹²⁵⁵ Cf. Leonardo BOFF. **Ecologia, mundialização, espiritualidade**, p. 159.

¹²⁵⁶ Cf. Leonardo BOFF. Espiritualidade: dimensão esquecida mas necessária. **Vida Pastoral**. Fascínio do Sagrado (I), São Paulo, Ano XLI, n. 212, p.25, mai/jun., 2000.

¹²⁵⁷ Cf. Leonardo BOFF. **Ecologia, mundialização, espiritualidade**, p. 23-5.

¹²⁵⁸ Cf. Leonardo BOFF. Século XXI: Século da Espiritualidade? **Vida Pastoral**. Fascínio do Sagrado (III), São Paulo, Ano XLI, n. 214, p. 22-4, set/out., 2000.

¹²⁵⁹ Cf. Leonardo BOFF. **A voz do arco-íris**, p. 157-64.

¹²⁶⁰ Cf. Leonardo BOFF. Espiritualidade: dimensão esquecida mas necessária. **Vida Pastoral**. Fascínio do Sagrado (I), São Paulo, v. 16, n. 212, p. 25, mai/jun. 2000. Cf. tb. Leonardo BOFF. Espírito e Saúde. In. Lise M.A. LIMA (Org.). **Espírito na Saúde**. 2ª. ed. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 21-9.

¹²⁶¹ Cf. Leonardo BOFF. Entrevista. Araras, 13 nov. 2000, Anexo I, p. 406.

universal e da compaixão.¹²⁶² De Buda herdaram-se inúmeros valores, como a compaixão; Jesus testemunha com a própria vida a máxima entrega e o amor incondicional e misericordioso; Francisco foi a irrupção “da ternura e do vigor” que vivia a *fraternura* com todos; Rumi é o místico do amor; Eckhart conclamava ao total desprendimento como caminho para a unidade; Gandhi teceu os encontros, os laços que desuniam os povos indianos, libertando-os dos seus interesses menores e do jugo inglês. A mística, pois, é ocasião para o encontro de irmãos e irmãs, de tudo e de todos.

A razão e o sentir, que fundam a dinâmica da complexidade que sustenta a vida, revelam essa perspectiva dialógica e inclusiva: “Tudo que existe coexiste. Tudo o que coexiste preexiste. E tudo o que coexiste e preexiste subsiste através de uma teia infindável de relações inclusivas”.¹²⁶³

Mas não é essa lógica que vigora nas relações da civilização com Deus e com o mundo. A sociedade mundial atual, com exceção das poucas comunidades que ainda mantêm suas tradições mais antigas, abertas e integradas à Transcendência e à natureza, construiu-se “contra a natureza” e gerou um enorme abismo entre classes, gêneros, raças e até culturas e religiões.¹²⁶⁴

O símbolo da fraternidade é a comunhão, é a união das diferenças que, sem se negar, dão passos em direção ao encontro. Para Leonardo Boff, a expressão máxima da comunhão chega ao ser humano na revelação da Trindade. Deus é comunidade, “a melhor comunidade”: “Se Deus significa três pessoas divinas em eterna comunhão entre si, então devemos concluir que nós também, seus filhos e filhas, somos chamados à comunhão. Somos imagem e semelhança da Trindade [...] somos convidados a manter relações de comunhão com todos

¹²⁶² Cf. Leonardo BOFF. **Princípio de compaixão e cuidado**. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 15-7. Para Leonardo, a compaixão é o centro da visão moral de Schopenhauer, o “princípio gerador de um sentido global da vida [...], a contribuição maior que o budismo ofereceu à humanidade. [...] virtude máxima [...] de Siddharta Gautama, o Buda. ”, cf. p. 15. No Budismo, ela (Karuna, segundo Leonardo) representa o encontro do desapego e do cuidado (p. 15-6). No Hinduísmo aparece, segundo Boff, com o nome de *ahimsa* que significa “não machucar [...] atitude de não-violência [...]” (p. 16). Boff faz uma referência importante sobre Gandhi: “foi o gênio moderno da ‘ahimsa, mostrando sua eficácia nos processos de luta contra a opressão [...] como forma de fazer política, atitude amorosa para com o povo [...]”. Na tradição judaico-cristã, o termo que expressa compaixão é *rahamim* (misericórdia). Boff diz que esse termo “em hebraico significa ‘ter entranhas’ [...] sentir a realidade do outro, particularmente do que mais sofre [...]” (p. 16). Considera que é a misericórdia “a característica básica da experiência espiritual de Jesus. Ele unia a paixão por Deus à com-paixão pelos pobres. [...] A partir de sua experiência de Deus Pai-Mãe misericordioso, Jesus fundamenta sua ética de misericórdia.” (p. 16-17).

¹²⁶³ Cf. Leonardo BOFF. *Ecologia, Mundialização, Espiritualidade*, p. 19.

¹²⁶⁴ Cf. Leonardo BOFF. *Dignitas terrae*, p. 101-34. Cf. tb. F. TURNER. **O espírito ocidental contra a natureza**. Rio de Janeiro: Campus, 1990. Pode-se lembrar aqui que a atitude “contra a natureza”, mas também “contra os homens” é uma das críticas de Gregory Bateson.

[...] construindo uma convivência rica, aberta, respeitadora das diferenças e benéfica para todos.”¹²⁶⁵

Se para o Cristianismo a Trindade é expressão comunal de Deus, na linguagem moderna da ciência, que compreende a vida como totalidade-diversidade, interdependência-religação, complementaridade-reciprocidade e complexidade, a realidade também revela comunhão, uma imensa fraternidade.

As místicas orientais são experiências religiosas que sempre destacaram essa visão de totalidade e de comunhão de tudo: “o tu pode se unir a todas as coisas. E voltar a ser um com elas”.¹²⁶⁶ E as descobertas da ciência, a cada dia, sintonizam-se com a grande sabedoria milenar que aponta para a fraternidade cósmica. Há uma unidade na totalidade pluriforme dos seres. Mas esta unidade não nega a pluralidade e a imensa biodiversidade. A vida revela-se numa dinâmica na qual a totalidade interage com a diversidade. Os religiosos chamam a isso de Deus. Outros se extasiam diante deste Mistério e não têm um nome para Ele.

Isto tem provocado os próprios pesquisadores e cientistas, levando-os a relativizarem a visão reducionista que tem prevalecido na ciência, seja de corte positivista ou materialista. Não é mais possível pensar o mundo de forma utilitarista, como um objeto independente e fechado. O cosmos está vivo, a terra é um organismo biodiverso, resistente, mas sensível e limitado, mostrando-se cada vez mais limitada pela lógica predatória humana.

A concepção de Deus que transparece das pesquisas cosmológicas e ecológicas e das outras ciências encontra, na idéia de comunhão, sua melhor expressão. Vale a pena retomar uma citação de Leonardo já apresentada: “Difícilmente algum ecólogo moderno poderia expressar melhor este jogo de relações, já que ele constitui a lógica básica da cosmogênese. Se Deus é comunhão e relação, então tudo no universo vive em relação e tudo está em comunhão com tudo em todos os pontos e em todos os momentos [...]. Pois é isso que os físicos quânticos, os representantes das ciências da terra no-lo repetem continuamente.”¹²⁶⁷

Curiosamente, o fundamento biológico da “persistência da vida”, contra todas as formas de catástrofes, segundo Maturana, foi a fraternidade, a solidariedade, a cooperação. Analisando a vida “social” dos insetos, Maturana tira conclusões importantes para o ser humano: nosso existir está fundado na “colaboração e compartilhamento [...] a aceitação do outro como legítimo outro na convivência.”¹²⁶⁸ Leonardo diz isto com outras palavras: “Não

¹²⁶⁵ Cf. Leonardo BOFF. A Santíssima Trindade é a melhor comunidade, p. 25-6.

¹²⁶⁶ Cf. Leonardo BOFF. Formas de experimentar Deus hoje, p. 24.

¹²⁶⁷ Cf. Leonardo BOFF. *Dignitas terrae*, p. 240.

¹²⁶⁸ Cf. Humberto MATURANA. **Emoções e linguagem na educação e na política**. Belo Horizonte: Ed. UFMF, 1998, p. 26.

foi a luta pela sobrevivência do mais forte que garantiu a persistência da vida e dos indivíduos até os dias de hoje, mas a cooperação e a co-existência entre eles.¹²⁶⁹ E o fundamento antropológico desta concepção da *dialogação fraterna*, como práxis dialógica, é conceber o ser humano como um ser de abertura: ele é “um ser concreto, situado, mas aberto. É um nó de relações, voltado para todas as direções”.¹²⁷⁰ Um “nó de relações que, de círculo em círculo, abarca todo o universo”.¹²⁷¹ E este “nó” só se realizará “na medida em que ativar todas as suas capacidades de comunicação, de relação e de re-ligação”,¹²⁷² pois, “não existimos, co-existimos, com-vivemos e co-mungamos com as realidades mais imediatas. Sentimos nossa ligação fundamental como a totalidade do mundo”.¹²⁷³

Não há *relição*, nem *dialogação fraterna*, encontro entre as religiões e nem *práxis de libertação e de diálogo*, se não existe um processo formativo e pedagógico que leve à educação de valores e à criação de um novo *ethos*. Numa de suas últimas obras – uma trilogia – Leonardo Boff oferece uma reflexão fundamental para o efetivo exercício da fraternidade que se revela profundamente dialogal-libertador: **“Virtudes para um outro mundo possível”**. Trabalha a hospitalidade, a convivência, o respeito, a tolerância, a comensalidade (comer e beber juntos) e a paz (viver em paz). Estabelecendo uma conexão entre essa reflexão sobre a *dialogação fraterna* e o próximo tópico, a *dialogação ética*, vale a pena um sobrevôo, mesmo sintético, para mostrar suas implicações praxísticas.

Leonardo começa com a seguinte pergunta: “Que virtudes são minimamente necessárias para garantir um rosto humano à globalização?”.¹²⁷⁴ Partindo da situação de crise em que vive a sociedade mundial, ele considera que esse momento é oportuno para se construir algo novo, uma mudança de cosmovisão: “a construção de uma geossociedade humana una em sua substância e diferente em suas manifestações”.¹²⁷⁵

Para isso é fundamental a virtude da “Hospitalidade” e Leonardo recorre à tradição grega, ao mito de Báucis e Filêmon, narrado pelo poeta Públio Ovídio (43-37 d.C.). Mas, antes de apresentar o mito e refletir sobre ele, Boff lança o olhar para o passado. Compara o paradigma “do inimigo”, marcado pela definição da identidade segundo a tradição (religião, costumes, heróis, valores...), e o novo paradigma, o “paradigma do hóspede e da aliança” – “a

¹²⁶⁹ Cf. Leonardo BOFF. **Saber cuidar**, p. 111. Cf. tb. p. 110-112 e **Ecologia, Mundialização, Espiritualidade**, p. 87.

¹²⁷⁰ Cf. Leonardo BOFF. **Tempo de transcendência**, p. 36.

¹²⁷¹ Cf. Leonardo BOFF. **A ressurreição de Cristo**, p.91-2.

¹²⁷² Cf. Leonardo BOFF. **O despertar da águia**, p. 160.

¹²⁷³ Cf. Leonardo BOFF. **Saber cuidar**, p. 118. Cf. tb. no capítulo VIII, o tópico “A convivialidade necessária”, p.123-6.

¹²⁷⁴ Cf. Leonardo BOFF. **Virtudes para um outro mundo possível. Vol I: hospitalidade: direito e dever de todos**. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 9

¹²⁷⁵ *Ibidem*, p. 9.

fase planetária”: vivemos juntos numa mesma “nave” – a Terra, e com limitados recursos.¹²⁷⁶ Leonardo refaz uma longa história: da Terra, do surgimento da vida, do ser humano, das civilizações, até chegar à globalização, em seus diferentes formatos históricos: a era de ferro, a idade humana e a idade ecológica.¹²⁷⁷

Mas a referência fundamental é o mito. Ele narra a história de Báucis e Filêmon, um casal de velhos que vivia de forma muito simples e que recebem, sem saber, duas divindades travestidas de pobres: Júpiter e seu filho Hermes. Oferecem o melhor que têm, suas últimas provisões e até a própria cama. E são surpreendidos pela revelação da verdadeira identidade dos forasteiros: a choupana se transforma em templo e os pedidos de Báucis e Filêmon são atendidos: servir aos deuses no templo e morrer juntos. E a lição da hospitalidade desse casal ficou como referência para a cultura: “quem hospeda forasteiros, hospeda a Deus”.¹²⁷⁸ Isto traz muitas conseqüências em termos inter-religiosos. A acolhida da diferença, do estranho, do estrangeiro, valor presente em muitas culturas (judaísmo, culturas indígenas, no cristianismo). É um gesto radical de fraternidade.

A partir da interpretação deste mito da hospitalidade e, especialmente, de suas diversas dimensões, Leonardo analisa as sociedades modernas, procurando o equilíbrio entre a visão “pura”, incondicional, e as limitações necessárias e condicionantes da hospitalidade. Sob esse critério, aponta “as faltas de hospitalidade” na história e os diversos sujeitos excluídos: a mulher, os homossexuais, os enfermos, o jovem e o idoso, o iletrado, a exclusão entre classes sociais (a exclusão social), o estranho e o estrangeiro.¹²⁷⁹

Se nas sociedades ocidentais encontramos uma trágica história de “falta de hospitalidade”, também encontramos respostas significativas no acolhimento ao outro. Leonardo destaca, então, a tradição judaico-cristã da hospitalidade: a aliança entre Deus os seres humanos, a exigência da justiça, o amor a Deus e ao próximo, indissociável e incondicional. Também refere-se à caminhada ocidental pelos direitos humanos e pela paz. Por fim, fala do valor da democracia “como remédio contra toda exclusão e falta de hospitalidade”.¹²⁸⁰

Finalmente, respondendo à questão sobre como se pode viver “a hospitalidade no contexto da globalização”, Boff apresenta rica reflexão sobre “atitudes e comportamentos” e sobre “políticas possíveis” de hospitalidade. Dentre as atitudes encontramos: a boa vontade

¹²⁷⁶ Cf. Leonardo BOFF. **Virtudes para um outro mundo possível. Vol I: hospitalidade**, p. 21-35.

¹²⁷⁷ Ibidem, p. 37-69.

¹²⁷⁸ Ibidem, p. 84.

¹²⁷⁹ Ibidem, p. 115-26.

¹²⁸⁰ Ibidem, p. 147-59.

incondicional, a acolhida generosa, a escuta atenta, o diálogo franco, a negociação honesta, a renúncia desinteressada, a responsabilidade consciente, a relativização corajosa e a transfiguração inteligente. Com uma nova consciência coletiva, na perspectiva “planetária”, a cultura da paz poderá se consolidar.¹²⁸¹ As políticas possíveis, e são possíveis para não se cair num idealismo inseqüente, indicam condições sobre como a hospitalidade pode ser exercida: a justiça mínima em todos os níveis, os direitos humanos a partir das maiorias, a Democracia aberta e perfectível e a Interculturação.¹²⁸² E Leonardo termina esse livro com uma profissão de fé que provoca a mudança: a “hospitalidade congira assim o humano e o divino e pode garantir o fundamento para uma convivência minimamente terna e fraterna de todos dentro da mesma Casa comum: o planeta Terra”.¹²⁸³

Além da hospitalidade, é necessário enfrentar o desafio de conviver, respeitar, refletir, compreender e exercer a tolerância. Tanto o respeito quanto a tolerância estão contidos na virtude da convivência.¹²⁸⁴ Não faltam situações e pessoas que possam servir de exemplo de acolhida ao outro e da capacidade de conviver. Leonardo se detém na vida das Irmãzinhas de Jesus, seguidoras do Irmão Charles de Foucauld, especialmente da experiência da convivência que tiveram com os índios tapiparé, ameaçados de desaparecimento: “Em 50 anos elas não converteram sequer um membro da tribo. Conseguiram muito mais: fizeram-se parteiras de um povo [...]”.¹²⁸⁵ Depois de recolher a passagem evangélica do “Bom Samaritano”,¹²⁸⁶ Boff mostra como o conceito convivência ganhou perspectivas importantes no Brasil com Paulo Freire e nas CEBs.¹²⁸⁷ E conclui refletindo sua dimensão psicossocial e cósmica.¹²⁸⁸

Para apresentar a outra virtude – Respeito – Leonardo começa com uma parábola: o relato de Atos dos Apóstolos 10, 9-16, a visão de Pedro diante da crise entre seguir a tradição e receber um pagão, um oficial romano de nome Cornélio.¹²⁸⁹ Diversas “lições” são tiradas desse relato: a “centralidade fundamental” da busca de sentido de vida; as religiões são “esforços de tradução do encontro com Deus [...] sujeitas às mudanças históricas”; Deus é encontrado onde “houver reverência diante dele e se praticar a justiça” (At 10,35); não se pode monopolizar o Espírito; e a religião do Espírito (“que sopra para onde bem entende” – Jo

¹²⁸¹ Cf. Leonardo BOFF. **Virtudes para um outro mundo possível. Vol I: hospitalidade**, p. 164-74.

¹²⁸² *Ibidem*, p. 174-94.

¹²⁸³ *Ibidem*, p. 199.

¹²⁸⁴ Cf. Leonardo BOFF. **Virtudes para um outro mundo possível. Vol II: convivência, respeito e tolerância**. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 7.

¹²⁸⁵ *Ibidem*, p. 12-4.

¹²⁸⁶ *Ibidem*, p. 17-26.

¹²⁸⁷ *Ibidem*, p. 26-38.

¹²⁸⁸ *Ibidem*, p. 39-44.

¹²⁸⁹ *Ibidem*, p. 47-52.

3, 8) tem seus seguidores em diversos lugares e religiões (em Jerusalém ou no monte Garizim).¹²⁹⁰ Aqui se encontra outra reflexão importante em termos inter-religiosos e para o exercício da *relição fraterna*. Questiona o monopólio “eclesiocentrado” ou “religiocentrado”. Mas não existe respeito se não forem atendidas, segundo Leonardo, algumas condições fundamentais: o reconhecimento do outro; o respeito incondicional à consciência; o respeito à laicidade do Estado e o valor intrínseco de cada ser.¹²⁹¹

Mais problemática e desafiante é a virtude da Tolerância. Boff começa também com uma parábola: o Semeador (Mt 13, 24-30).¹²⁹² Tal parábola tem uma perspectiva antropológica e também cósmica. Caos e ordem se entrelaçam, são dinâmicas complexas. Por isso existe a Tolerância: “a capacidade de manter, positivamente, a coexistência difícil e tensa dos dois pólos, sabendo que eles se opõem, mas que compõem a mesma e única realidade.”¹²⁹³

Existem dois tipos de tolerância: passiva – indiferença, comodidade – e ativa, em diversos níveis.¹²⁹⁴ Também há os limites da tolerância: deve-se tolerar o sofrimento do outro, a indignidade, a destruição do planeta? Devem-se tolerar o fundamentalismo e o terrorismo? São questões desafiadoras e que encontram uma reflexão muito significativa de Leonardo Boff.¹²⁹⁵ Dentre elas interessa aqui sua visão sobre a tolerância e o diálogo inter-religioso.

Leonardo começa essa discussão com o reconhecimento do pluralismo de princípio: “Primeiramente importa reconhecer o pluralismo religioso de fato. O fato é inegável; basta constatá-lo. [...] Mas importa defender o direito à pluralidade.”¹²⁹⁶ Isto significa que, na perspectiva da biodiversidade, de uma ecologia integral “quanto mais religiões e igrejas existirem mais se pode vislumbrar a riqueza de Deus e do legado de Jesus.”¹²⁹⁷ Sua conclusão retoma a tese de Hans Küng: “Não haverá paz entre as nações, se não existir paz entre as religiões. Não haverá paz entre as religiões, se não existir diálogo entre as religiões. Não haverá diálogo entre as religiões, se não existirem padrões éticos globais. Nosso planeta não irá sobreviver, se não houver um *ethos* mundial, uma ética para o mundo inteiro.”¹²⁹⁸ O

¹²⁹⁰ Cf. Leonardo BOFF. **Virtudes para um outro mundo possível. Vol II: convivência**, p. 53-4.

¹²⁹¹ *Ibidem*, p. 54-68.

¹²⁹² *Ibidem*, p. 76-7.

¹²⁹³ *Ibidem*, p. 79.

¹²⁹⁴ *Ibidem*, p. 81-8.

¹²⁹⁵ *Ibidem*, p. 89-107.

¹²⁹⁶ *Ibidem*, p. 109-10.

¹²⁹⁷ *Ibidem*, p. 111.

¹²⁹⁸ *Ibidem*, p. 118. Cf. tb. Hans KÜNG. **Projeto de Ética Mundial**: uma moral ecumênica em visa da sobrevivência humana. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 186; Hans KÜNG. **Uma ética global para a política e a economia mundiais**. Petrópolis: Vozes, 1999; Hans KÜNG. **Religiões do mundo**: em busca dos pontos comuns. Campinas: Verus, 2004, p. 17.

diálogo, a convivência e a tolerância ativa inter-religiosa revelam, além da capacidade de abertura do ser humano, a “riqueza do único e mesmo Mistério Fontal”.¹²⁹⁹

O encontro entre essas três virtudes – Convivência, Respeito e Tolerância e a sua articulação efetiva – deve produzir a paz – “anseio maior da humanidade atual”. Paz que significa, na feliz expressão da Carta da Terra, “a plenitude que resulta das corretas relações consigo mesmo, com outras pessoas, com outras culturas, com outras vidas, com a Terra e com o Todo maior do qual somos parte”.¹³⁰⁰ Essas três virtudes, tendo como pressuposto a capacidade de acolher o outro, a hospitalidade, são fundamentos da práxis dialogal que promove de paz.

No último livro da trilogia, Leonardo Boff nos oferece uma conclusão muito significativa sobre “as virtudes mínimas indispensáveis” para a convivência fraterna da humanidade e o exercício de uma práxis libertadora. Toca dois pontos fundamentais, duas realidades básicas da vida humana: “comer e beber juntos” e “viver em paz”. Para uma “nova globalização”, um “outro mundo possível”, é indispensável criar as condições para que metade da humanidade possa ter garantias de viver dignamente. A fome é um problema “ético e político” e a paz é um sonho cada vez mais desejado pelo mundo inteiro.¹³⁰¹

Leonardo considera que a comensalidade é a culminância tanto da “hospitalidade” quanto da “convivência, respeito e tolerância”. Como “narrativas da comensalidade”, apresenta o texto sobre o Reino de Deus e o banquete (Mateus, 22, 2-3, 9-10) e a lenda oriental de comensais de arroz.¹³⁰² Discute depois como se deu a passagem da animalidade à humanidade através da comensalidade.¹³⁰³ E diversos temas abordam grandes desafios contemporâneos do “comer e beber”: a fome como problema ético e político, o “comércio da fome”, a polêmica questão dos transgênicos, da agricultura orgânica, da água e do consumo responsável e solidário.¹³⁰⁴ Apresenta ainda algumas condições fundamentais, alguns valores para que a comensalidade seja garantida: o cuidado, o respeito e a reverência, a cooperação, a justiça societária, a solidariedade e a compaixão, a justiça medida e a autocontenção.¹³⁰⁵ A conclusão dessa unidade se realiza na reflexão sobre a comensalidade de Jesus e o Reino de Deus: “A mesa está posta. E todos serão saciados. E não haverá mais fome, nem sede e

¹²⁹⁹ Cf. Leonardo BOFF. **Virtudes para um outro mundo possível. Vol II: convivência**, p. 120.

¹³⁰⁰ Ibidem, p. 126. Deve ficar registrado que Leonardo Boff foi um dos membros do grupo que redigiu a “Carta da Terra”.

¹³⁰¹ Cf. Leonardo BOFF. **Virtudes para um outro mundo possível. Vol III: comer e beber juntos e viver em paz**. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 8.

¹³⁰² Ibidem, p. 12-3.

¹³⁰³ Ibidem, p. 15-24.

¹³⁰⁴ Ibidem, p. 24-48.

¹³⁰⁵ Ibidem, p. 50-1.

qualquer outra carência. Porque Deus mesmo servirá a todos com os bens do universo e será a alegre plenitude de todos.”¹³⁰⁶

A segunda parte dedica-se a refletir sobre a paz: “cultura da paz num mundo em conflito”. Questões como a agressividade, o pacifismo, a conflitividade, a violência (pessoal, de gênero, política, econômica, cultural, cósmico-ecológica) e, por fim, a paz oferecem um panorama bastante interessante do problema da paz, tocando as principais situações que causam tanta angústia atualmente. Não poderia faltar, ao final, as indicações de uma “estratégia eficaz para construir a paz”.¹³⁰⁷ A figura de Francisco de Assis aparece novamente. Leonardo destaca, ainda, a ética do cuidado e da justiça universal e, amparando-se no legado de Kant, apresenta o “paradigma ético-político para a paz mundial”.¹³⁰⁸ Kant diz que “A cidadania mundial não é uma visão de fantasia, mas uma necessidade imposta pela paz duradoura” e não haverá paz se ela não resultar da “vigência do direito, da cooperação jurídica ordenada e institucionalizada entre todos os estados e povos.”¹³⁰⁹

Para Leonardo Boff não haverá paz se ela também não estiver fundada numa espiritualidade que é “poder sentir tais dimensões do humano radical. O efeito é uma profunda e suave paz. Paz que, como Jesus dizia, ‘o mundo não pode dar’ (Jo 14, 27). É a paz de Deus.”¹³¹⁰

A conclusão final do livro, mas que representa a conclusão da triologia, é um hino belíssimo na modalidade das bem-aventuranças, “As bem-aventuranças das virtudes”. E vale a pena citar seu último parágrafo: “Bem-aventurados os que se entregarem ao estudo das *virtudes* que podem garantir *um outro mundo possível*, não para ficarem simplesmente mais ilustrados, mas para poderem viver melhor e fazerem-se pessoas virtuosas. Estes inauguram a nova era da ética planetária com a cultura do cuidado, da responsabilidade, da compaixão e do amor: bases da paz duradoura.”¹³¹¹

Outro hino, desta vez sobre a paz, encontra-se em Leonardo Boff, no livro “**A oração de São Francisco: uma mensagem de paz para o mundo atual**”. É um hino à dialogação fraterna. É uma grande meditação tratando da paz (em diversos de seus matizes: na comunidade de irmãos, na sociedade de desiguais, com a natureza); da “con-cór-dia” e “cordialidade” (como “*sin-fonia* dos corações”); do amor (e da gratuidade de dar); da união; da

¹³⁰⁶ Cf. Leonardo BOFF. **Virtudes para um outro mundo possível. Vol III: comer e beber juntos**, p. 67.

¹³⁰⁷ Ibidem, p. 73-110.

¹³⁰⁸ Ibidem, p. 114-22.

¹³⁰⁹ Ibidem, p. 121.

¹³¹⁰ Ibidem, p. 125.

¹³¹¹ Ibidem, p. 134-5.

solidariedade (na tristeza e na alegria); da consolação; da compreensão; do perdão; enfim, da oração que suscita a *fraternura* e a dialogação.

Concluindo, merece ser citada uma passagem que traduz de forma lapidar a unidade e a pluralidade do cosmos, do ser humano e de Deus num imenso encontro:

Os seres humanos devem sentir-se filhos e filhas do arco-íris, os que traduzem essa aliança divina com Gaia e com todos os seres que nela existem e vivem, mediante relações novas de benevolência, compaixão, solidariedade cósmica e de profunda veneração pelo mistério que cada qual porta e revela. Só então o ser humano e a Terra, se reconciliarão e viverão libertados. E em vez do grito do pobre e do grito da Terra haverá a celebração comum dos redimidos e dos libertos, os seres humanos em sua casa de origem, na boa, grande e generosa Mãe Terra.¹³¹²

A fraternidade cósmica nascida do encontro que a mística propicia, como práxis dialógica nutrida pelo Mistério que é Unidade-Comunhão, o Sentido Último, é também práxis libertadora e precisa se realizar como um novo *ethos*, uma nova ética. Precisa informar os princípios, os critérios da ação que transformem as relações e a estrutura da civilização para que haja verdadeira re-ligação e uma democracia cósmica. Que ética é possível na teologia *teoantropocósmica*? Como a ética pode significar uma nova práxis que opere o encontro entre Libertação e Diálogo?

3.3.3 Dialogação Ética: o ethos do cuidado e da compaixão como práxis dialógica e libertadora

A ética é um tema sempre presente na teologia de Leonardo Boff. É a ética que irrompe enquanto indignação diante da miséria e do empobrecimento da maioria dos povos e que leva à ação libertadora. A Teologia *teoantropocósmica*, enquanto TdL e TdPR, quer unir dois olhares: a fé e a práxis libertadora e dialogal. Ilumina-se pelo ver, com os dados da realidade e da “anti-realidade” e das mediações das diversas ciências, julga essa realidade, interpretando-a à luz da fé, e busca ser eficaz numa ação transformadora.¹³¹³ Mas esta ética nasce de uma mística: “o encontro com o Senhor no pobre que hoje é toda uma classe de marginalizados e explorados [...]”¹³¹⁴ e que agora também compreende a mãe-vítima da lógica

¹³¹² Cf. Leonardo BOFF. **Teologia da Libertação**. Balanço e perspectivas, p. 128.

¹³¹³ Cf. os livros de Leonardo Boff: **Teologia do Cativo e da Libertação** e **A fé na periferia do mundo**.

¹³¹⁴ Cf. Leonardo BOFF; Clodovis BOFF. **Da libertação**; Cf. tb. **Como fazer Teologia da Libertação**. Petrópolis: Vozes, 1986.

consumista – a Terra. Boff considera que a religião é uma das fontes da ética. As religiões são “nichos de valor privilegiados para a maioria da humanidade.”¹³¹⁵

Leonardo Boff é citado no livro “**Éticas da mundialidade**: o nascimento de uma consciência planetária”, no capítulo sobre as “Teologias para uma mundo reconciliado”,¹³¹⁶ ao lado de autores como: Hans Küng, Jürgen Moltmann, Raimon Panikkar e Armido Rizzi. Destaca-se a sua obra, dando-lhe o seguinte título: “ecologia da libertação”. A práxis desta “ecologia da libertação”, segundo o livro, deve ser mística: “a necessidade da mística como práxis política libertadora”.¹³¹⁷

A práxis libertadora-diálogal, na perspectiva da teologia *teoantropocósmica*, deve fundar-se na ética, numa nova ética. Já se fez longa introdução dessa fundamentação nas virtudes para um “outro mundo possível”.

Não só o empobrecimento hoje gera o choque da indignação. O pobre continua a ser a maior vítima e quem precisa ser urgentemente libertado, mas essa sua condição é mantida ao lado da expolição das condições básicas da vida na Terra. E o desequilíbrio ecológico, no seu sentido mais amplo, atinge primeiro aqueles que mais são vitimados pelo sistema antropocêntrico, andrógino, utilitarista, expoliador e excludente: os pobres e miseráveis, as mulheres, os negros, os doentes, as pessoas com deficiência.

A ponte entre a mística e a práxis pode ser indicada por um princípio: o *princípio com-paixão*. Para Leonardo, há três razões para se considerar a *com-paixão* um princípio de grande importância atual: “os milhões de pessoas vitimadas pela cruel competição do mercado globalizado; a crescente pobreza e exclusão social em nível mundial, e a sistemática agressão ao sistema Terra, que põe em risco o futuro da biosfera.”¹³¹⁸ Segundo Boff, Tomás de Aquino considera a compaixão a virtude mais humana, pois “não somente abre a pessoa para a outra, mas porque a abre também para a mais fraca e mais necessitada de ajuda. Neste sentido, constitui uma característica essencial da Divindade.”¹³¹⁹

Em seu livro “**Saber cuidar**”, Leonardo desenvolve uma longa e profunda reflexão sobre os fundamentos da nova ética. E um outro princípio importantíssimo aparece: o

¹³¹⁵ Cf. Leonardo BOFF. **Ética e moral**, p. 28.

¹³¹⁶ Cf. R. MANCINI et al. **Éticas da mundialidade**, o nascimento de uma consciência planetária. São Paulo: Paulinas, 1999.

¹³¹⁷ Ibidem, p. 102.

¹³¹⁸ Cf. Leonardo BOFF. **Princípio de compaixão e cuidado**. Colab. Werner Müller. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 7.

¹³¹⁹ Ibidem, p. 10. Leonardo encontra essa posição em Tomás de Aquino na “Suma teológica II-II. Q.30 a. 4c.”. Veja o belíssimo livro de Leonardo: “**Brasas sob cinzas**”.

cuidado.¹³²⁰ A nova ética deve ser construída a partir de um “novo *ethos* que permita uma nova convivência entre os humanos com os demais seres da comunidade biótica, planetária e cósmica [...]”.¹³²¹ A consciência nascida dessa ética gerará um “novo encantamento” diante da Vida.

O *cuidado* com fundamento ético articula um encontro *teoantropocósmico*: a terra (“dimensão material e terrenal da existência); o céu (“dimensão espiritual e celestial da existência”) e a história-utopia (“condição humana fundamental”).¹³²² E ele se expressa como amor (o sentido de Deus para o Cristianismo, base da vida e da sobrevivência), como ternura (o afeto que une), a carícia essencial (a acolhida que gera confiança, integração), a cordialidade fundamental (o espírito de finura que une corações), a convivialidade (a capacidade de articular “efetividade e compaixão”), a compaixão radical (grande virtude budista que une desapego e cuidado, fazendo a re-ligação) e uma regra fundamental – a justa medida (também forte na tradição budista), a busca do equilíbrio, “o *ótimo relativo*”.¹³²³

Para Leonardo, o cuidado funda o novo *ethos* e é a condição imprescindível para a nova civilização que está por vir, pois é ele que

Salvará o amor, a vida, a convivência social e a Terra. O novo milênio somente será inaugurado quando triunfar a ética do cuidado essencial, mesmo no século XXI adentro. Ao redor dos valores da justa medida, e do cuidado essencial, costurar-se-ão os pactos sociais e ecológicos que assentarão em bases firmes a nova

¹³²⁰ Leonardo trabalha esse conceito a partir das idéias de Martin Heidegger (1889-1976). Citando o livro **Ser e tempo**. 9 ed. Petrópolis: Vozes, 2000, cap. 6, parágrafos 39-44, p. 243-300, Boff diz que, para Heidegger, “Em sua essência [...] ser-no-mundo é cuidado”, parágrafo 41. Destaca, ainda, a seguinte passagem: “Do ponto de vista existencial, o cuidado se acha *a priori*, antes de toda atitude e situação do ser humano, o que sempre significa dizer que ele se acha em toda atitude e situação de fato”, cf. parágrafo 41. Cf. tb. **Saber cuidar**, p. 34. Boff utiliza a fábula 220 de Hígino, bastante analisada por Heidegger, que aborda justamente o tema do *cuidado*. Cf. **Saber cuidar**, 45-68. O livro **Princípio de compaixão e de cuidado** tb. aborda essa questão, cf. p. 13-5.

¹³²¹ Cf. Leonardo BOFF. **Saber cuidar**, p. 27. Para Leonardo, *ethos*, “no sentido originário grego, significa a toca do animal ou casa humana [...] aquela porção do mundo que reservamos para organizar, cuidar, fazer o nosso habitat.” E ele continua: “Temos que reconstruir a casa humana comum – a Terra – para que nela todos possam caber [...]. A casa humana hoje não é mais o estado-nação, mas a Terra como pátria-comum da humanidade” (p. 27). É importante apresentar, ainda, a definição que ele faz de moral: são “formas concretas pelas quais o *ethos* se historiciza; as morais são diferentes por causa das culturas e dos tempos históricos diferentes. Mas todas as morais remetem ao *ethos* do humano fundamental que é um só”, (p.197). Num livro anterior, **A águia e a galinha**, Leonardo apresenta uma reflexão muito interessante sobre a “unidade complexa ética-moral”. Ali aparecem definições mais extensas e a distinção entre esses conceitos (cf. p. 90-6). Cf. tb. o excelente texto em que Boff apresenta os diversos sistemas universalizantes da ética: cf. Leonardo BOFF. **Ethos mundial**, p. 33-48; e nesta mesma linha, cf. Leonardo BOFF. **Ética mundial e processo de mundialização**. In: Leda Miranda HÜHNE (Org.). **Ética**. Rio de Janeiro: UAPÊ/SEAF, 1997, p. 69-98. Ainda podem ser citados: Leonardo BOFF. **Ética e eco-espiritualidade**. Campinas: Verus, 2003 (especialmente os cap. 1, 2, 3, 5, 6 e 13); Leonardo BOFF. **Ética e moral: a busca dos fundamentos**. Petrópolis: Vozes, 2003 (reúne diversos artigos publicados na internet e jornais, mais trabalhados). Para maior aprofundamento sobre ética e moral, cf. tb. o clássico livro: Henrique Cláudio de Lima VAZ. **Escritos de Filosofia II**. Ética e cultura. São Paulo: Loyola, 1988.

¹³²² Cf. Leonardo BOFF. **Saber cuidar**, p. 71-83.

¹³²³ *Ibidem*, p. 109-28. Cf. o capítulo VI, p. 71-83.

sociedade mundial emergente. Ela está em dores de parto, forcejando para nascer em todas as partes do mundo. Um pouco mais, mais um pouco e nascerá, cheia de vida e de esperança.¹³²⁴

Urge estabelecer entre os seres humanos e a natureza uma comunicação que produza vida e vida de qualidade. Precisamos compreender a realidade não só intelectualmente, mas também com o coração e, aí, cuidar dela: “cuidar da comunidade de vida com compreensão”, com compaixão, com amor, só assim se “garantirá a sustentabilidade do sistema-Terra com todos os seres da comunidade de vida entre os quais se encontra o ser humano.”¹³²⁵

A idéia de Deus como comunhão, como Totalidade que transparece na pluralidade de seres, oferece um modelo que representa o princípio da compaixão, do cuidado e do amor. Na teologia *teoantropocósmica*, a ética não se desvincula da mística. Na perspectiva ecológica, ela precisa “encontrar outra centralidade. Deve ser ecocêntrica, deve visar ao equilíbrio da comunidade terrestre”.¹³²⁶ Deve refazer a re-ligação com a Fonte, de onde tudo jorra. Leonardo adverte que se a nova ética não se ligar a essa Fonte ela pode degenerar em legalismo, moralismo: “se por detrás da ética não existe uma mística, uma espiritualidade, quer dizer, um novo acordo do ser humano para com todos os demais seres, fundando uma nova re-ligação (donde vem religião), há o risco de que esta ética degenerar em legalismo, moralismo e hábitos de comportamento de contenção, e não de realização jovial da existência em relação reverente e terna para com todos os demais seres.”¹³²⁷

Na visão de Leonardo, para que a ética faça essa re-ligação, é importante o papel das diversas culturas e tradições religiosas. Ele cita, como exemplos, o Hinduísmo, o Budismo, as tradições do Oriente e também o grande patrono da ecologia: Francisco de Assis. Outros personagens também são citados: Schopenhauer, Albert Schweitzer e Chico Mendes. Essas referências produziram, segundo Boff, uma “ética da compaixão universal”. O valor desta ética é “a harmonia, o respeito e a veneração entre todos os seres, e não a vantagem do ser humano. Tudo o que existe merece existir e coexistir pacificamente. O princípio norteador

¹³²⁴ Cf. Leonardo BOFF. A perigosa travessia para a república mundial, p.226.

¹³²⁵ Cf. Leonardo BOFF. Comunicar-nos com a natureza com compreensão, compaixão e amor. In: José Maria VIGIL; Pedro CASALDÁLIGA. **Agenda latino-americana 2006**. São Paulo: Loyola, 2006, p. 92-3. Sobre o tema do “cuidado da vida”, cf. Leonardo BOFF. Cuidar da vida e da criação. In: José Oscar BEOZZO. **Curso de Verão Ano XVI. Saúde: cuidar da vida e da integridade da criação**. São Paulo: Paulus, 2002, p. 89-108. Sobre esse cuidado aplicado à relação entre ética e ciência, veja essa importante reflexão: Leonardo BOFF. A Ética da Ciência, Bioética e o Projeto Genoma. In: Fátima BAYMA; Istvan KASZNAR. **Saúde e previdência social: desafios para a gestão no próximo milênio**. São Paulo: MAKRON Books, 2001, p. 181-91.

¹³²⁶ Cf. Leonardo BOFF. **Ecologia, mundialização, espiritualidade**, p. 35.

¹³²⁷ Cf. Leonardo BOFF. *Dignitas Terrae*, p. 24.

desta ética é : ‘bom é tudo o que conserva e promove todos os seres, especialmente os vivos e, dentre os vivos, os mais fracos; mau é tudo o que prejudica, diminui e faz desaparecer os seres’. Ética significa a ‘ilimitada responsabilidade por tudo o que existe e vive’.¹³²⁸ Há desafios urgentes na agenda da nova ética. Ela exige novas atitudes diante da crise que se vive. Boff apresenta seis aspectos “fulcrais” para que haja uma “atitude ética responsável”.¹³²⁹

1º.) *Humanização mínima*: garantir o direito de o ser humano ter uma vida digna, acesso aos serviços e necessidades fundamentais;

2º.) *cidadania*: gerar pessoas conscientes, que se organizem e lutem pelos seus direitos, tornando a sociedade democrática e participativa, sem exclusão, capaz de respeitar e se enriquecer com a pluralidade das idéias e das maneiras de ser humanas;

3º.) *justiça societária*: a construção do sonho da igualdade, garantindo a contribuição do cidadão e os frutos para ele e a sociedade;

4º.) *bem-estar humano e ecológico*: o cuidado com a qualidade de vida para todos e a liberdade. A integração teoantropocósmica que restabeleça a aliança de Deus, ser humano e cosmos;

5º.) *respeito às diferenças culturais*: garantir que todos possam interpretar o mundo, se expressar e comunicar a riqueza de sua criatividade, levando ao crescimento coletivo;

6º.) *reciprocidade e complementaridade cultural*: além de respeitar e acolher o outro, é preciso saber partilhar, trocar experiências e colher os frutos da fantástica capacidade de criação humana.

Esses seis pontos sintetizam bem os “requisitos” mínimos para que se criem condições éticas para serem enfrentados os grandes desafios atuais, fundamentando a práxis libertadora e dialogal. Sem humanização, cidadania, justiça e condições básicas de sobrevivência digna e respeito à alteridade, a liberdade é negada. Sem a reciprocidade e a partilha, há fechamento (fundamentalismo) ou indiferença (nihilismo), não há o diálogo. Sem a consciência da reciprocidade e complementaridade, há espaço para reações prepotentes e que buscam reificar ou tomar a cultura como realidade imutável e fixista. Quando isso acontece, mantêm-se a dominação e o desrespeito pela alteridade.

Leonardo identifica três questões principais que precisam ser repensadas com urgência: “a crise social, a crise do sistema de trabalho e a crise ecológica, todas de dimensões

¹³²⁸ Cf. Leonardo BOFF. **Ecologia, mundialização, espiritualidade**, p. 35.

¹³²⁹ Ibidem, p. 128-30 e **Ética da vida**, p. 90-3.

planetárias”¹³³⁰. E apresenta seis tipos de respostas éticas que têm uma pretensão universal e que podem oferecer uma resposta planetária: o utilitarismo social, as éticas do discurso comunicativo e da justiça, a ética baseada na natureza, a ética das tradições religiosas, a ética fundada no pobre e no excluído e a ética da dignidade da Terra.¹³³¹

Em todas essas concepções éticas ele encontra valores e patologias. Não cabe aqui trazer essa minuciosa análise. Como conclusão, ele afirma que todas contêm verdades, porém não se esgotam em si mesmas: são limitadas. Por isso, a importância do grande “diálogo de todos com todos”, pois aí acontece, no conjunto, a complementação.¹³³²

Cuidado, solidariedade, responsabilidade, diálogo, compaixão-libertação e integração são “imperativos mínimos para uma ética mundial”;¹³³³ mesmo dando nomes próprios a diversas éticas, esses imperativos não podem ser vistos separadamente. Em síntese, “tudo se resume na busca ansiada da paz”,¹³³⁴ que é sinônimo de integração, justiça, respeito “com as outras pessoas, outras culturas, outras vidas, com a Terra e com o grande Todo do qual somos parte”.¹³³⁵

A libertação e o diálogo inter-religioso devem se realizar enquanto práxis dialógica ética. Diante dos desafios globais, mas que atingem cada comunidade, urge dar um passo em direção ao encontro, ao diálogo com o outro, que, em sua diferença, é importante elo de complementaridade. Leonardo diz que o diálogo é “obrigatório de todos com todos”:

Essa unidade complexa, ao ser pensada e construída como projeto coletivo, não pode ter como referência única o modelo do ser humano ocidental, branco, adulto, científico-técnico, cristão, secularizado, mas deve incorporar outros elementos civilizacionais, como o multiétnico, o multirreligioso, o feminino, os vários estados etários, entre outros. Mas fundamentalmente deve dar centralidade à questão ética e moral, pois, como vimos, a Terra está ameaçada em seu equilíbrio ecológico (ecologia ambiental) e a maioria da humanidade sofre sob pesadas injustiças sociais (ecologia social). Importa construirmos uma civilização planetária que consiga inserir a todos, que impossibilite a bifurcação da humanidade (ecologia integral) e que mantenha unidos, conscientemente, os pólos da unidade e da diversidade como valores complementares (ecologia mental).¹³³⁶

¹³³⁰ Cf. Leonardo BOFF. **Ethos mundial**, p. 13-21.

¹³³¹ *Ibidem*, p. 49-100.

¹³³² *Ibidem*, p. 98.

¹³³³ *Ibidem*, p. 107-125.

¹³³⁴ *Ibidem*, p. 100..

¹³³⁵ Carta da Terra. Cf. Leonardo BOFF. **Ethos mundial**, p. 162.

¹³³⁶ *Ibidem*, p. 29.

O horizonte utópico que se descortina da nova ética, nascida da mística e construída na *diálogo* fraterna, é a democracia cósmica, expressão do grande encontro de todos com todos – entre humanos, entre humanos e a natureza – e com o Todo – seres humanos com a natureza e com Deus. Essa democracia “ecológico-social” é “enriquecimento necessário da democracia clássica em tempos de nova consciência ecológica e de responsabilidade pelo futuro comum da Terra e da Humanidade”.¹³³⁷

Boff conclui um de seus livros, “**Tempo de transcendência**”, dizendo que, “quando acorrer, então ter-se-á inaugurado o novo milênio e nós, que tivemos participado das revoluções moleculares, surgiremos como cidadãos de um novo tempo, para a consciência, para a humanidade, para a própria Mãe-Terra.”.¹³³⁸

Essa participação nas “revoluções moleculares”, no *paradigma ecológico*, resgata a opção pelos pobres da Teologia da Libertação, dando-lhe uma dimensão integral: “todos os pobres com todos os seus distintos rostos, e o grande pobre que é a Terra como Gaia, Pachamama e Grande Mãe.”¹³³⁹ Leonardo conclama a todos a lutar por essa libertação e aponta suas urgências e prioridades: libertar a terra, transformando o relacionamento para com ela; garantir a vida humana; combater o empobrecimento e a pobreza injusta, criando novas formas de sociabilidade que garantam a suficiência e a decência de todos; salvar a biodiversidade e garantir o equilíbrio e a sustentabilidade dos sistemas de vida; e garantir uma vida de qualidade a “toda a comunidade de vida (seres humanos e outros organismos vivos que constituem a comunidade biótica) no sentido de garantir o patrimônio natural e cultural comum para as gerações presentes e para as gerações futuras”.¹³⁴⁰

Há duas utopias urgentes para a teologia que sintetizam as diversas questões já discutidas: garantir a vida ameaçada em nossa casa-comum e a unidade da família humana. O novo século está ainda em seu início: “Se nossa teologia não nos ajudar a sonhar esse sonho e não levar as pessoas a vivê-lo, não teremos cumprido a missão que o Criador nos reservou no conjunto dos seres, que é a de sermos o anjo bom, e não o Satã da Terra, nem teremos escutado e seguido aquele que disse: ‘Vim trazer a vida e vida em abundância’.”¹³⁴¹ A teologia *teoantropocósmica* oferece condições para cumprir esse desafio. Deve continuar a

¹³³⁷ Cf. Leonardo BOFF. Democracia ecológico-social. In: José Maria VIGIL; Pedro CASALDÁLIGA. **Agenda latino-americana 2007**. São Paulo: Loyola, 2007, p. 65 (p. 64-5).

¹³³⁸ Cf. Leonardo BOFF. **Tempo de transcendência**, p. 93.

¹³³⁹ Cf. Leonardo BOFF. O pobre, a nova cosmologia e a libertação, p. 203.

¹³⁴⁰ Ibidem, p. 203-6

¹³⁴¹ Cf. Leonardo BOFF. Duas utopias urgentes para o século XXI. In: Luiz Carlos SUSIN. **Teologia para outro mundo possível**. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 244 (p. 239-44). Cf. tb. sua discussão sobre o futuro do Brasil: Leonardo BOFF. Como vejo o Brasil Futuro. Exercício de pensamento utópico. **Comunicação & Política**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 2, p. 143-55, mai./ago 2005.

sensibilizar e articular, organizar e mobilizar pessoas e grupos e se efetivar como práxis. E Leonardo Boff não se esquiva de discutir, de opinar, de analisar a realidade, de apresentar propostas e de atuar para a sua transformação.¹³⁴²

A libertação “representa o que deve ser. E o que deve ser tem força intrínseca como a força do amor. Por isso, no seu termo, nada resiste ao anseio de libertação e ao amor”.¹³⁴³ Mas também o diálogo, ao lado e em articulação com a libertação, promovendo a *relição*, é um desafio e um sonho: “O sonho de um diálogo de todos com o seu Ser profundo, de onde nos vêm inspirações de benquerença, de cooperação e de amorosidade. O sonho da re-relição de todos com a Fonte originária, de onde promanam os seres, dando-nos o sentimento de acolhida num derradeiro Útero no qual todas as nossas contradições serão resolvidas e onde todas as lágrimas serão enxugadas.”¹³⁴⁴

Este é um sonho que a vida e a obra de Leonardo Boff, de forma contínua e descontínua, mas sempre transformada no *paradigma ecológico*, buscam inaugurar: o grande diálogo libertador *teoantropocósmico* que terá, no arco-íris, um sinal que iluminará os caminhos daqueles que ousam voar como águias. Águias livres que ajudam águias transformadas em galinhas a alçar as alturas, se libertar, mirar o novo horizonte e mergulhar de volta para cuidar do ninho-nicho que garante a Vida e torna todos irmãos, filhos do mesmo Mistério que alimenta a esperança da total transfiguração “do nó-de-relações-com-o-universo [...] na consumação do mundo. Só então Deus e Cristo serão tudo em todas as coisas (Col. 3, 11; 1 Cor 15, 28) [...]”.¹³⁴⁵

¹³⁴² Em artigos semanais discute os grandes e desafios problemas nacionais, internacionais, eclesiológicos, religiosos e ecológicos. A bibliografia ao final, como anexo, mostra a relação e extensão de seus artigos. Pode-se exemplificar aqui: Leonardo BOFF. PT: alargar a plataforma. ALAINET. 07 outubro 2005. Disponível no endereço: <<http://alainet.org/active/9401&lang=es>>. Acesso 08 maio de 2007. Cf. tb. Leonardo BOFF. Uma plataforma para a utopia. Entrevista com Juarez Guimarães. In: Juarez GUIMARÃES (Entr.). **Leituras da crise**: diálogos sobre o PT, a democracia brasileira e o socialismo. Marilena Chaui et al. São Paulo: Perseu Abramo, 2006, p. 201-39.

¹³⁴³ Cf. Leonardo BOFF. **A força da ternura**. Rio de Janeiro: Sextante, 2006, p. 73.

¹³⁴⁴ Ibidem, p. 80.

¹³⁴⁵ Cf. Leonardo BOFF. O sentido antropológico da morte. **REB**, Petrópolis, v. 31, n. 122, p. 331, jun. 1971.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa teve como objetivo demonstrar a *articulação* entre TdL e TdPR na teologia de Leonardo Boff. Realizou-se em continuidade crítica à investigação do mestrado, que defendeu a mudança de paradigma (ecológico) em sua teologia, a partir de 1990/93. O *paradigma ecológico* transformou sua produção, abrindo-a à Teologia do Pluralismo Religioso e, por sua perspectiva “inter-relacional”, foi denominada de *Teologia Teoantropocósmica*.

Os resultados daquela investigação foram assumidos e ampliados na tese, criticamente, complementando-os e transformando algumas de suas conclusões, como a classificação da teologia de Leonardo Boff pelos paradigmas da TdPR, não mais considerando-a um “inclusivismo”, mas como sendo um *pluralismo inclusivo*.

Para alcançar o objetivo da pesquisa, trabalhou-se toda a obra de Leonardo Boff. Se no mestrado houve a concentração em sua produção a partir de 1990/93, agora foi necessário conhecer a totalidade dos textos para avaliar sua dinâmica teológica e verificar a existência de articulação entre as duas teologias.

O capítulo primeiro dedicou-se a refletir sobre o período que vai até 1990/93, quando ocorre a referida mudança. Seu objetivo foi verificar limites e aberturas na teologia de Leonardo Boff em relação ao diálogo inter-religioso. Com o pressuposto da mudança de paradigma, intentou-se investigar se havia mesmo, em sua produção na TdL, elementos que favoreciam ou limitavam a acolhida do pluralismo religioso e do diálogo.

Constatou-se que, até 1973, a teologia de Leonardo Boff não podia ser considerada tipicamente como Teologia da Libertação. Depois dessa data, sim, Boff passa a trabalhar metodologicamente segundo a TdL e sua produção teológica caminha nas trilhas da teologia latino-americana, sendo reconhecido por periódicos internacionais como a Revista Concilium, e tendo atuação significativa em Congressos Internacionais da TdL.

Dentre os diversos temas desenvolvidos pelo autor foram destacados limites em sua cristologia, eclesiologia e antropologia. Porém, de forma mais profunda, a questão não se prendia a esse ou àquele tratado, mas à pertinência da teologia de Leonardo Boff. E esta não tinha como centro o diálogo. A centralidade de sua teologia e da teologia latino-americana, bem como a própria maneira de qualificar e fundar esta teologia (“da libertação”), indicava o

olhar, o objetivo, o método e suas implicações teológicas e praxísticas. Mesmo assim, foi possível, sem anacronismo, verificar limites e também aberturas.

Leonardo Boff sempre cuidou muito de manter o equilíbrio em sua formulação das pessoas trinitárias. Isto, porém, não evitou que, em diversos momentos, aparecessem afirmações cristocêntricas. Ele não foi cristomonista, mas o seu cristocentrismo demonstrado em diversas citações, sob o olhar do pluralismo religioso, não poderia ser avaliado senão como limitação ao diálogo. Jesus Cristo tem um lugar fundamental em razão da ressurreição. Ela inaugura uma mudança cósmica. Essa razão “ontológica” lhe dá uma perspectiva que faz destacar Jesus em relação às outras figuras religiosas, mesmo com a atenuação de que ele “é o primeiro dentre muitos”. Há uma constitutividade que faz a diferença e torna Jesus singular e único. Evidentemente, sendo uma teologia cristã, é natural seu “cristocentrismo”, mas ele é problemático em termos de pluralismo religioso. Apresenta uma limitação. Tal percepção só fica demonstrada quando, a partir do paradigma ecológico, surgem novas formulações sobre Deus e mesmo da cristologia, recuperando e avançando na linha da cristologia cósmica.

Também a sua eclesiologia registrou momentos “eclesiocentrados”. Esse é outro campo que Leonardo investiu muito, ocupando um lugar de destaque e dos mais significativos em sua obra. A idéia de “sacramento” foi uma categoria fundamental (continua sendo). E justamente por seus escritos eclesiológicos – **“Igreja, carisma e poder”** – Leonardo sofre a punição de um “silêncio obsequioso”. Verificaram-se, no entanto, evolução e crescimento em termos de abertura eclesiológica, especialmente nas proximidades dos anos 90. Mas, anteriormente, o tema da igreja tinha uma forte centralidade, mesmo sacramental, que, juntamente com a visão sociológica crítica da ambivalência da religião, representava uma limitação ao diálogo.

A antropologia de Leonardo Boff foi analisada, principalmente, através da categoria “libertação”. E a prioridade foi o destaque sociopolítico-econômico. As questões da subjetividade, bem como do diálogo inter-religioso, não apareciam como significativos. Sua teologia apresentou, inicialmente, uma antropologia relacional: o “homem” como *nó-de relações*. Mas tais relações ficaram reduzidas pelo contexto, e as urgências, ditadas por esse destaque.

Por outro lado, se houve limitações ao diálogo, foram encontrados muitos elementos de abertura, fazendo a “balança” pender para o horizonte dialogal de sua teologia. Porém, tal constatação não foi suficiente para considerar a teologia de Leonardo Boff como TdPR. Ela apresentava “virtualidades”, mas só encontraram espaço adequado para florescer no paradigma ecológico.

A própria pesquisa sobre Teilhard de Chardin e o primeiro livro de Leonardo Boff – **“O evangelho do Cristo cósmico”** – mostravam um sinal de abertura, indicando o interessante campo da cristologia cósmica, especialmente sobre a reflexão quanto à unidade da realidade. Era um elemento importante para o diálogo. Mencionou-se já outra pista teológica significativa na afirmação de que Jesus foi “o primeiro dentre muitos”.

O acento dado ao Espírito Santo na eclesiologia e à categoria sacramento também representaram avanços importantes. Limitou-se o cristocentrismo, valorizou-se o carisma, ao mesmo tempo em que relativizou-se a igreja, apontando um caminho ao lado e adiante, em relação à preocupação encarnatória. Ali começava também uma abertura através da reflexão sobre o sincretismo. Os temas da cultura e da evangelização também propiciaram outro avanço, às vésperas do novo paradigma, valorizando a religião e a religiosidade popular.

A concepção de Deus sempre foi uma questão importante para o diálogo inter-religioso. Leonardo Boff, com sua reflexão sobre a trindade, abriu um caminho de grande abertura dialogal, resgatando esse dogma fundamental da fé cristã. Deus é relação, Deus é comunhão, Ele não é solidão, mas a comunhão de três amores, uma unidade na diversidade. No paradigma ecológico, tal concepção de Deus ganhará uma perspectiva muito importante, especialmente articulada com a nova cosmologia. Mas ela nasce destacando a trindade como referência fundamental para a eclesiologia e a sociedade.

A antropologia da concepção do ser humano como “nó-de-relações” já foi apresentada como significativa. Revelou-se redutiva ao destacar mais o aspecto social, político e econômico, mas manteve-se como categoria de grande impacto dialogal. Mais significativa foi a compreensão do pobre como “teofania” e “cristofania”. É uma concepção que poderia ter sido trabalhada na perspectiva do diálogo. Guardou, porém, sua virtualidade de abertura.

Também não se pode deixar de destacar que a libertação também foi uma temática fundamental. Do ponto de vista da práxis, representou um espaço de diálogo, mais na linha do “ecumenismo de missão”. Articulou-se com o tema da graça, da ressurreição e do Reino. Em que pese seu acento na dimensão encarnatória, segundo as históricas e corajosas opções da teologia latino-americana, não deixou, porém, de representar um elemento de diálogo, retomado no paradigma ecológico.

Finalmente, a conclusão dos elementos de abertura apontou ainda para a espiritualidade. As raízes de Teilhard, Francisco de Assis, Mestre Eckhart se fizeram presentes. A idéia de “transparência”, como articulação da transcendência e da imanência; a fraternidade e a solidariedade com todos os seres; a busca de unidade, o desapego e a inserção

no mundo, uma mística que “não conhece confissões”; enfim, a espiritualidade de Leonardo Boff até 1990/93 revelava fundamentos inter-religiosos importantes e se abriu ainda mais, incluindo outras tradições espirituais.

A hipótese central da tese – a articulação entre TdL e TdPR em Leonardo Boff – começou a ser avaliada, no final do primeiro capítulo, em relação ao período em que Leonardo produzia segundo a dinâmica da TdL. A conclusão foi que havia mais elementos de abertura do que limites ao diálogo, mas eles eram não suficientes para considerar sua teologia como TdPR. Porém, concluiu-se também que alguma articulação existia, mesmo que ainda virtual. Tal argumento se sustenta na compreensão de que a mudança de paradigma não foi uma ruptura abruptada na teologia de Leonardo Boff. Houve uma descontinuidade fundamental, mas também continuidades. A descontinuidade do paradigma ecológico é coerente e está articulada com a continuidade de suas virtualidades teológicas de abertura dialogal. Da mesma forma, ocorre uma descontinuidade de parte de sua visão cristológica, eclesiológica e antropológica que se mostrava limitada ao diálogo inter-religioso.

Foi importante, ainda, ao final do balanço crítico dos “limites e aberturas”, a interlocução com a antropologia, especialmente a crítica de Marcos Pereira Rufino. Jogou luz para se compreender a redução antropológica do sujeito da TdL – o pobre-empobrecido, o oprimido. Essas categorias limitaram a teologia a perceber as “faces” diversas dos sujeitos latino-americanos, de confrontar-se com a sua efetiva alteridade. Nessa linha, a religião e o religioso só começaram a ser acolhidos com a introdução de uma teologia da inculturação. E isto, às vésperas do que se definiu como o período da mudança de paradigma.

Considera-se que a pesquisa realizada neste primeiro capítulo ofereceu sua contribuição para o conhecimento do pensamento teológico de Leonardo Boff. Metodologicamente, procurou-se seguir a cronologia dos seus textos. Nem todas as implicações foram ressaltadas, em razão do volume e da riqueza de questões. A perspectiva de leitura foi a preocupação com o diálogo inter-religioso. Mas os dados levantados nas diversas citações podem oferecer outras leituras e conexões. É possível, inclusive, uma leitura sobre a evolução de algumas de suas idéias. A maior consequência da investigação, porém, foi verificar que alguma articulação se fazia presente, pois havia muitos elementos de abertura ao diálogo inter-religioso em sua teologia. Essa constatação sobre a teologia de Leonardo Boff, mesmo não a considerando como TdPR, também serviu para confirmar a sua mudança de paradigma (objetivo demonstrado no mestrado) e registrar as virtualidades da abertura que ganharão significação dialogal a partir de 1990/93, quando ela passa a reunir condições para ser avaliada na linha do Pluralismo Religioso.

O segundo capítulo retomou a pesquisa do mestrado, reorganizando e ampliando os temas e a bibliografia, incluindo a reflexão sobre paradigma na TdL. Discutiu-se, primeiramente, o próprio conceito “paradigma”. A partir da história e da semântica, buscou-se refletir sobre a dinâmica de mudança de paradigma e sua utilização e aplicação no campo teológico. A pesquisa de Hans Küng sobre esse tema foi fundamental neste processo. Ofereceu inteligibilidade para aplicar, criticamente, o conceito, pois houve um “trânsito” em relação à sua utilização e ao seu lugar de origem. Thomas Kuhn era físico e historiador da ciência. Küng apresenta critérios de análise sobre as mudanças, estabelece articulação entre os domínios da teologia e da ciência, além de aplicar o conceito ao campo teológico.

Apresentou-se ainda a discussão sobre paradigma na TdL e TdPR. Refletiu-se também sobre diversas classificações, além das clássicas “exclusivismo, inclusivismo e pluralismo”, e sobre os autores que tratam desta questão. De forma breve, houve referências à J. Dupuis, J. Hick, P. Knitter, R. Panikkar, dentre outros. Novas articulações surgiram entre as categorias, como o “pluralismo inclusivo”, que se mostrara importante para a avaliação da teologia de Leonardo Boff. Também apropriou-se de uma terminologia de R. Panikkar – cosmotêndrica –, inspirando a sua utilização para qualificar a nova teologia de Leonardo Boff no paradigma ecológico, teologia que foi assumida pela tese como *teoantropocósmica*. Essa classificação paradigmática e a utilização-inspiração terminológica de Panikkar foram questões discutidas e avaliadas no último capítulo.

Essa reflexão conceitual foi necessária, na primeira parte do segundo capítulo, para que se avaliasse a mudança ocorrida na teologia de Leonardo Boff. A categoria *paradigma* foi considerada plenamente adequada para demonstrar essa transformação teológica.

Além de alguns elementos históricos bibliográficos e biográficos, a segunda parte discutiu a mudança e seu processo, apresentou as bases fundamentais do novo paradigma e suas dimensões, bem como as raízes espirituais desse paradigma em Leonardo Boff (Teilhard de Chardin, Francisco de Assis e Mestre Eckhart). Sua conclusão foi que houve uma mudança de paradigma, de macroparadigma na teologia de Leonardo Boff.

As descobertas na física, na biologia, na química e nas ciências da terra revolucionaram a teoria da ciência. As anomalias, os “quebra-cabeças” não resolvidos provocaram o surgimento de novas soluções. Isso afetou outros campos, inclusive a filosofia e a teologia. A situação de crise ambiental também foi fator fundamental para o surgimento de uma nova consciência. Enfim, um conjunto de fatores científicos, filosóficos e históricos criou as condições para que houvesse uma nova visão de mundo, uma nova cosmologia que fizesse surgir novo paradigma: a ecologia.

Nessa conjuntura histórica, com reflexos sobre a sociologia do conhecimento, Leonardo Boff vivia teologicamente um deslocamento de interesse – da temática eclesiológica para a teologia da criação – e também mudanças biográficas. Com essas condições, ao final dos anos 80 e início da década de 90 (anos 90-93), houve o início de uma mudança em sua teologia. Suas pesquisas não abordavam mais apenas a área das ciências socioanalíticas. Boff amplia seu diálogo com as ciências da terra e, na esteira e sob a influência de pensadores como Bateson e Guattari, concebe a ecologia em diversas dimensões: ambiental, social, política, mental, além de uma mística e uma ética ecológicas.

Outra preocupação fundamental deste capítulo foi identificar as mudanças teológicas que ocorreram em Leonardo Boff. Optou-se por apresentar as primeiras e mais significativas mudanças: cosmologia, antropologia, Deus (Deus, Espírito Santo, Cristo e Trindade) e eclesiologia.

Essas mudanças tiveram início com a nova cosmologia, pensada a partir da idéia de relação, especialmente com as descobertas da física, da química e da biologia. Tudo se relaciona com tudo. Tal concepção afetou a antropologia teológica – o ser humano como “nó-de-relações”, em todos os sentidos. Gerou enorme significação na concepção de Deus: levando Leonardo Boff a recuperar o conceito panenteísta. Ele passa, então, a dar grande destaque novamente à pericórese trinitária, à ubiquidade do Espírito, à cristologia cósmica. Passa a questionar de modo ainda mais radical (vai à raiz) a eclesiologia, relativizando o cristianismo enquanto monopólio do mistério salvífico e dizendo que a grande questão atual é “salvaguardar a terra” sob séria ameaça de sobrevivência. Questiona a matriz cristocêntrica da eclesiologia que não dá importância ao carisma, ao Espírito, ao centro da pregação de Jesus que foi o Reino. Provocado pela Declaração *Dominus Iesus* retoma sua análise sobre o *subsist in*, questionando fortemente a arrogância da eclesiologia oficial em fazer renascer uma postura exclusivista, que não acolhe a pluralidade de culturas e de religiões, manifestações do mistério salvífico de Deus.

Na conclusão deste capítulo houve a avaliação do processo de mudança e foram apresentadas diversas provocações críticas à teologia de Leonardo Boff sob no novo paradigma. Destacam-se as críticas de Valério Schaper, Euler Westphal e Rudolf von Sinner, interlocuções importantes de pesquisadores da teologia de Leonardo Boff. Também houve a presença discreta de questionamentos mais gerais e não específicos à Leonardo Boff (Clodovis Boff, François Euvé, Adolphe Gesché e H. Mutschler) que ajudaram a avaliar e promover uma reflexão crítica sobre esse processo de transformação teológica, sobre a teologicidade e a apropriação pela teologia de categorias e da linguagem científica.

Recuperaram-se, nessa discussão, os critérios de Küng apresentados no início do capítulo, oferecendo plausibilidade e sustentação da tese da mudança de paradigma. Ao final, enunciam-se, brevemente, num parágrafo, as teses fundamentais que demonstram a articulação em TdL e TdPR em Leonardo Boff. Tais afirmações basearam-se nas discussões realizadas nos dois capítulos, ao mesmo tempo em que lançaram os temas a serem avaliados com mais profundidade no último capítulo.

A grande contribuição da discussão realizada até aqui, especialmente neste segundo capítulo, foi trabalhar uma categoria – *paradigma* – e, com este instrumental teórico, realizar a discussão sobre o pensamento de Leonardo Boff, estabelecendo interlocuções críticas, ficando atento à teologicidade e à apropriação de categorias e sua utilização no campo teológico. Com esse pressuposto demonstrado e confirmado – a mudança –, tornou-se possível empreender a conclusão da tese – último capítulo –, que apresentou a articulação entre TdL e TdPR, entre Libertação e Diálogo, na teologia que surge no paradigma ecológico, a teologia teoantropocósmica.

Como momento finalizador da tese, julgou-se importante avaliar a categoria inspirada em Panikkar – teoantropocósmico. Concluiu-se, a partir do trabalho de von Sinner, que “teoantropocósmico” não tem o mesmo sentido dado por Panikkar em “cosmoteândrico”, pois em Leonardo Boff há uma teologia que articula Cristo e o Jesus histórico, o que não acontece em Panikkar, na avaliação de Sinner. Há proximidades como a mística que inspira o conceito, uma sensibilidade trinitária, mas em Panikkar não se produz uma teologia que compreende a articulação teológica entre Deus-ser humano-mundo com implicações praxísticas, ao mesmo tempo libertadoras e dialogais. Com a consciência de que se fez um deslocamento semântico e a avaliação de outro pesquisador sobre o conceito, argumentou-se e confirmou-se a tese da pesquisa realizada no mestrado sobre a categoria *teoantropocósmica*. Ela continuou oferecendo inteligibilidade para a compreensão da teologia de Leonardo Boff no paradigma ecológico, e como denominação de uma teologia “relacional” é um conceito importante para expressar a articulação entre Libertação e Diálogo.

Ainda na primeira parte deste capítulo, discutiu-se justamente “Libertação e Diálogo na teologia teoantropocósmica”, duas urgências e dois desafios teológicos que provocam a resposta da teologia contemporânea. Se Deus é relação e comunhão amorosa, o ser humano, sua imagem e semelhança também é “nó-de-relações”, e o mundo-natureza é criatura de Deus e condição de vida do ser humano, sacramento de Deus e participante da natureza humana (teofania e cristofania como o pobre), essa dinâmica relacional é inspiração teológica e desafio para a práxis do diálogo. Mas também essa dinâmica revela-se negativamente: é

denúncia da crise de Sentido, da negação da dignidade humana, especialmente dos mais pobres, e de destruição da sustentabilidade do planeta, fonte de vida para todos os seres que nele vivem. Tudo isto clama por libertação. A teologia teoantropocósmica é uma resposta articulada que integra Libertação e Diálogo, não só teórica, mas também como práxis.

E um momento importante desta primeira parte foi sua conclusão: “A teologia teoantropocósmica como TdL e TdPR.” Considerou-se que a teologia de Leonardo Boff continuou TdL e também se tornou TdPR no paradigma ecológico. Ela continua sendo uma teologia cristã libertadora e pluralista, um pluralismo inclusivo teoantropocósmico. Não pode ser vista como um simples pluralismo em razão de sua concepção cristológica. Mas, por esse mesmo motivo (cristologia cósmica), concebe que “Cristo” não é monopólio do cristianismo. Além de Jesus não esgotar Cristo, há muitos Cristos. Se Jesus é o “primeiro dentre muitos” – já se afirmava isso no antigo paradigma –, agora Leonardo fala de outras “expressões singulares” de Cristo, não só no cristianismo ou nas religiões. Por isso Leonardo Boff não pode ser “enquadrado” no inclusivismo pura e simplesmente. Não há, porém, a negação da constitutividade de Jesus, nem de sua singularidade. A ressurreição é a razão de Boff garantir essa unicidade de Jesus Cristo. Mas não é uma unicidade exclusiva, mas relativa, próxima da posição de J. Dupuis. É um inclusivismo plural, trinitário, cósmico ou teoantropocósmico.

Por isso, a contribuição da tese nesse aspecto foi considerar a teologia de Leonardo Boff como um *pluralismo inclusivo teoantropocósmico*. Mas não houve um rompimento com a TdL. Ampliou-se o método, especialmente o VER, os sujeitos, incluindo o religioso e a Terra (além do pobre, do oprimido, do índio, do negro, da mulh

B o s (

libertação, enquanto práxis, torna-se presente nessa luta contra tudo que mantém essa ameaça. O cristianismo tem, então, grande contribuição a dar, como já o fez no passado. Possui categorias dialogais significativas como Trindade, Espírito, Reino de Deus, Mistério universal de salvação. Sua fé é universalizável, mas não suas inculturações históricas. Essas precisarão se abrir e realizar sua “catolicidade”. Também as demais religiões têm seu papel importante nesse processo, ainda mais quando dialogam, encontram-se e assumem as prioridades e os desafios do mundo contemporâneo, quando compreendem o significado do pluralismo religioso e se comprometem no diálogo e na práxis libertadora.

Se a “relição” entre as religiões pode ser considerada mediação e exercício dialogal libertador, realizando a articulação entre TdL e TdPR – tema da segunda parte do capítulo –, também a práxis da teologia teoantropocósmica deve realizar tal articulação. Para Leonardo Boff essa práxis é denominada de “dialogação”.

A última parte abordou os três momentos que explicitavam a práxis da teologia teoantropocósmica: a dialogação espiritual, a dialogação fraterna e a dialogação ética. Coerente como método da TdL, Leonardo pensa que a teologia nasce da mística. Não só do grito do pobre, mas também do grito da Terra. Ambos gemem em dores de parto que podem significar a libertação-salvação ou perdição.

A práxis da oração é um lugar de diálogo e de libertação. “Orar é uma forma de amar”, diz Leonardo; é “intercâmbio de dons”, nas palavras de Paulo VI e João Paulo II. E Boff também diz que toda “verdadeira libertação [...] arranca de um profundo encontro com Deus” e lança à ação transformadora. A oração não é lugar de disputa teológica, de metafísicas. É o encontro com o Mistério que irmana. As diferenças, mesmo que fundamentais, são relativizadas. Busca-se unidade. E, fazendo relação da oração com o amor, Boff afirma que “amar é buscar unidade”.

A mística é práxis e também fundamento do exercício de convivência fraterna, da dialogação fraterna. Há relação circular entre a mística e a vivência. Antes do ato orante há o “choque existencial”. Esse choque, na atualidade, cresce a cada momento, seja nas relações humanas ou nas conseqüências da intervenção do ser humano na natureza. Ele pode e deve mobilizar as pessoas para o exercício da hospitalidade, da convivência, do respeito, da tolerância, da comensalidade e da paz. São virtudes que devem ser cultivadas como práxis dialogal-libertadora.

Mas, na dialética da práxis, enquanto fazer reflexo, reflexão-ação, a práxis deve ser informada por uma ética e traduzida em ações éticas. As referências fundamentais dessa ética são o cuidado, como modo de ser, e a compaixão, o sentir-com. Elas realizam, de forma

teoantropocósmica, as condições para que haja comunhão na humanidade e garantia da vida na Terra: dois grandes desafios atuais.

Desta forma, o terceiro capítulo concluiu a discussão sobre a articulação entre Libertação e Diálogo, demonstrando que também em nível da práxis a teologia teoantropocósmica de Leonardo Boff realiza o encontro entre TdL e TdPR.

Sobre as críticas a Leonardo Boff, no decorrer da tese foram apresentadas diversas objeções teóricas às suas posições teológicas que foram discutidas e respondidas. Defendeu-se que a articulação teoantropocósmica em Leonardo Boff mantém o equilíbrio entre as três realidades distintas que se relacionam. Também procurou-se demonstrar esta teologia no paradigma ecológico garante a unidade dessa diversidade. Se antes falou-se dos limites “antropológicos”, deve-se agora afirmar, em relação a Leonardo Boff, o cuidado ou o risco do “ecocentrismo”, no sentido de se privilegiar a natureza, pelas óbvias razões da realidade atual, em detrimento do ser humano, apesar de não se ter verificado isto na investigação. Uma outra observação crítica que se pode fazer a Boff, apresentada já nas notas, é sobre a mudança de suas últimas produções que não trazem mais a sistematização e a riqueza de indicações bibliográficas e de notas de rodapé, muito ricas até 1990/93.

Analisando o conjunto da obra de Leonardo Boff, esta tese procurou demonstrar seu objetivo: a articulação realizada pela teologia teoantropocósmica. E considera que essa hipótese se verificou. Porém, tem-se a consciência que, com um objeto tão amplo (toda a obra de Boff), muitos aspectos certamente não puderam ser analisados, abrindo-se espaço para a continuidade de investigações. Diferentemente de outras pesquisas que se debruçaram em algum aspecto (Pensar sacramental, em Schaper; trindade em Westphal), esta investigação tem limitações decorrentes de sua amplitude. Mas acredita-se que trouxe sua contribuição, oferecendo uma análise de conjunto e apresentando um olhar inédito ainda não conhecido sobre o pensamento de Leonardo Boff, qual seja, sua perspectiva no campo da Teologia do Pluralismo Religioso, e, mais ainda, sua articulação entre Teologia da Libertação e Teologia do Pluralismo. Considera-se, assim, que a *teologia teoantropocósmica* de Leonardo Boff é uma *teologia cristã pluralista da libertação*.

Referências

I. Leonardo Boff

BOFF, Leonardo (Coord.). **Mestre Eckhart**; A mística do Ser e de não Ter. Petrópolis: Vozes, 1983.

BOFF, Leonardo (Org.). **Teologia da Libertação**: balanço e perspectivas. São Paulo: Ática, 1996.

BOFF, Leonardo et al. **A mística do Animador popular**. São Paulo: Ática, 1996.

_____. **O franciscanismo no mundo de hoje**. Petrópolis: Vozes, 1981.

_____. **O que ficou... Balanço aos 50**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1989.

_____. **Oração no mundo secular: desafio e chance**. 3 ed. (1 ed. 1971) Petrópolis : Vozes, 1975, p.13-53.

BOFF, Leonardo. **A águia e a galinha**; uma metáfora da condição humana. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **A cruz nossa de cada dia**. Fonte de vida e de ressurreição. Campinas: Verus, 2003.

_____. A Era do Espírito Santo. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 26, p. 723-33, 1972.

_____. A Era do Espírito Santo. In: GUIMARÃES, Almir Ribeiro (Org.). **O espírito Santo: Pessoa, presença**, atuação. Petrópolis: Vozes, 1973, p. 143-57.

_____. A Ética da Ciência, Bioética e o Projeto Genoma. In: BAYMA, Fátima; KASZNAR, Istvan. **Saúde e previdência social**: desafios para a gestão no próximo milênio. São Paulo: MAKRON Books, 2001, p. 181-91.

_____. **A fé na periferia do mundo**. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. A fé na ressurreição de Jesus em questionamento. **REB**, Petrópolis, v. 30, n. 120, p. 871-895, 1970.

_____. **A força da ternura**. Rio de Janeiro: Sextante, 2006.

_____. **A graça libertadora no mundo**. Petrópolis: Vozes, 1976.

_____. A hermenêutica da consciência histórica da libertação. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 28, n. 1, p. 33-47, jan./fev. 1974.

_____. A Igreja como Sacramento e as Religiões da Terra. Trad. Dr. Eduardo Gross. **Numen**, Juiz de Fora, v. 5, n. 13-40, jan-jun. 2002.

_____. A Igreja no processo de libertação. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 28, n. 10, p. 758-75, dez. 1974.

_____. A Igreja Sacramento do Espírito Santo. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 26, p. 323-336, jun.1972.

_____. A Igreja Sacramento do Espírito Santo. In: GUIMARÃES, Almir Ribeiro (Org.). **O Espírito Santo**. Pessoa, Presença, Atuação. Petrópolis: Vozes, 1973, p. 108-25.

_____. A libertação em Puebla. In: BOFF, Leonardo. **Puebla**. Análise, perspectivas, interrogações. São Paulo: Paulinas, 1979, p. 35-58.

_____. A manipulação biológica do homem. Tentativa de uma reflexão teológica. **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 65, n. 8 p. 631-41, out. 1971;

_____. A Mensagem da Bíblia Hoje, na Língua Secular. **REB**, Petrópolis, v. 32, n. 128, p. 842-854, dez. 1972.

_____. A não-modernidade de São Francisco – a atualidade do modo de ser de S. Francisco face ao problema ecológico. **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 69, p. 335-48, 1975.

_____. A necessidade da Igreja oficial de se deixar evangelizar. In: SOARES, Sebastião; BOFF, Leonardo. Avaliação teológico-crítica. **REB**, Petrópolis, v. 36, n. 141, p. 265-71, mar. 1976.

_____. A nova evangelização: irrupção da nova vida. **Concilium**, Petrópolis, v. 232, n. 6, p. 128-37, nov. 1990.

_____. A opção preferencial pelos pobres e a pobreza franciscana. In: BOFF, Leonardo et al. **O franciscanismo no mundo de hoje**. Petrópolis: Vozes, 1981.

_____. **A oração de São Francisco**: uma mensagem de paz para o mundo atual. Rio de Janeiro: Sextante, 1999.

_____. A perigosa travessia para a República Mundial. In: Washington ARAÚJO. **Quem está escrevendo o futuro?** 25 textos para o século XXI. Brasília: Letraviva, 2000, p. 217-26.

_____. A pobreza franciscana no contexto do Terceiro Mundo. In: BOFF, Leonardo; BÜHLMANN, Walbert. **Os Franciscanos ante os desafios do Terceiro Mundo**. Petrópolis: Vozes/CEFEPAL, 1983.

_____. A pobreza no mistério do homem e de Cristo. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 28, p. 163-83, abr. 1974.

_____. A realização da utopia: o homem sob o signo do *novissimus* Adam. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 30, p. 643-51, 1976.

_____. A religião da mercadoria. **Concilium**, Petrópolis, v. 241, n. 3, p. 3-9, 1992.

_____. A Santíssima Trindade é a melhor comunidade. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 41, n. 4, p. 417, jul./ago. 1987.

_____. **A Santíssima Trindade é a melhor comunidade**. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. A teologia da pequena libertação. **Tempo e Presença**, Rio de Janeiro, n. 229, p. 20-1, abr. 1988.

_____. A teologia no Terceiro Mundo. **REB**, Petrópolis, v. 46, n. 184, p. 847-51, dez. 1986.

_____. **A Trindade, a Sociedade e a Libertação**. Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. A utopia missionária franciscana na América Latina como impulso para a nova evangelização inculturizada. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 45, p. 541-75, 1991.

_____. **A Vida Religiosa e a Igreja no processo de libertação**. Petrópolis: Vozes/CRB, 1975.

_____. A visão inacabada do Vaticano II: Ekklesia – hierarquia ou povo de Deus?, **Concilium**, Petrópolis, v. 281, n. 3, p. 40-9, 1999.

_____. **A voz do arco-íris**. Brasília: Letraviva, 2000.

_____. **América Latina: da conquista à nova evangelização**. São Paulo: Ática, 1992.

_____. Apreciação Teológica da Renovação Carismática Católica analisada sociologicamente. In: OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de et al. **Renovação Carismática Católica: uma análise sociológica, interpretações teológicas**. Petrópolis: Vozes, 1978, p. 155-98.

_____. As eclesiologias presentes nas Comunidades eclesiais de base. **SEDOC**, Petrópolis, v. 7, p. 1191-1198, mai. 1975.

_____. As eclesiologias presentes nas Comunidades Eclesiais de base: In: **COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE: uma igreja que nasce do povo** (Encontro de Vitória – E.S.). Petrópolis: Vozes, 1975, p. 201-10.

_____. As etapas do itinerário espiritual de São Francisco de Assis. In: LELOUP, Jean Yves; BOFF, Leonardo. **Terapeutas do deserto**. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 27-47.

_____. As imagens de Cristo presentes no cristianismo liberal no Brasil. In: BOFF, Leonardo et al. **Quem é Jesus Cristo no Brasil?** São Paulo: Aste, 1974, p. 11-38.

_____. **Atualidade da experiência de Deus**. Rio de Janeiro: CRB, 1974.

_____. **Atualidade da experiência de Deus**. Rio de Janeiro: CRB, 1974.

_____. **Ave-Maria: o feminino e o Espírito Santo**. Petrópolis: Vozes, 1980.

_____. Bibliografia de Leonardo Boff. Disponível em: <http://leonardoboff.com/site/publica/bibliografia-completa.doc>. Acesso em: 28 maio 2007.

_____. Boff fala sobre Bento XVI, catolicismo no Brasil e Teologia da Libertação. Cosmo On line. Entrevista da Agência Brasil. Disponível no endereço: <http://www.cosmo.com.br/especial/papa2007/integra.asp?id=193744>. Acesso em 18 maio 2007.

_____. **Brasas sob cinzas**: estórias do anti-cotidiano. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 1997.

_____. Brasil de fé. In: SOBRAL, Marisa; AGUIAR, Luiz Antonio. **Para entender o Brasil**. São Paulo: Alegro, 2001, p. 192-8.

_____. Ciência e Técnica modernas e pensar teológico. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 29, p. 243-59, 1975.

_____. **Civilização planetária**: desafios à sociedade e ao cristianismo. Rio de Janeiro: Sextante, 2003.

_____. Como celebrar a Eucaristia num mundo de injustiças. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 37, p. 439-55, 1983.

_____. Como vamos chamar Jesus Cristo hoje? **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 24, n. 9, p. 662-78, nov. 1971.

_____. Como vejo o Brasil Futuro. Exercício de pensamento utópico. **Comunicação & Política**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 2, p. 143-55, mai./ago 2005.

_____. Comunicação, libertação e direitos humanos: releitura do discurso da Igreja no Brasil; In: PUNTEL, Joana P. et al. **Direitos Humanos**: um desafio à comunicação. São Paulo: Paulinas, 1983.

_____. Comunicar-nos com a natureza com compreensão, compaixão e amor. In: VIGIL, José Maria; CASALDÁLIGA, Pedro. **Agenda latino-americana 2006**. São Paulo: Loyola, 2006, p. 92-3.

_____. Comunidades Eclesiais de Base: povo oprimido que se organiza para a libertação. **REB**, Petrópolis, v. 41, n. 162, p. 312-20, jun. 1981.

_____. Conceitos de Inspiração ao Tempo do Vaticano II. **REB**, Petrópolis, v. 23, n. 1, p. 104-121, março 1963.

_____. Concílio Vaticano II: Igreja-Sacramento-Primordial. **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 58, p. 881-914, dez. 1964.

_____. Constantes antropológicas e revelação. **REB**, Petrópolis, v. 32, n. 125, p. 27-8, mar. 1972.

_____. *Contemplativus in Liberatione*. Da espiritualidade da libertação à prática da libertação. **REB**, Petrópolis, v. 39, n. 156, p. 571-80, dez. 1979.

_____. Cosmologia contemporânea, ecologia e a questão de Deus. In: OLIVEIRA, Manfredo; ALMEIDA, Custódio (Orgs.). **O Deus dos filósofos contemporâneos**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 246 (p. 222-47).

_____. Cristianismo: fator de um humanismo secular planetário. **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 64, n. 6, p. 461-8, ago. 1970.

_____. Cristianismo: religião na qual a utopia se tornou topia. **Revista de Cultura Vozes**, n. 67, p. 35-40, 1973.

_____. *Cristologia a partir del Nazareno*. In: VIGIL, José Maria (Org.) **Bajar de la cruz a los pobres: cristología de la liberación**. 2 ed. ASETT/EATWOT. Edición digital. Disponível no endereço: www.servicioskoinonia.org/LivrosDigitales. Acesso em 11 maio 2007, p. 29-34.

_____. Cuidar da vida e da criação. In: BEOZZO, José Oscar (Org.). **Curso de Verão Ano XVI. Saúde: cuidar da vida e da integridade da criação**. São Paulo: Paulus, 2002, p. 89-108.

_____. *De la espiritualidad de la liberación a la práctica de la liberación*. In: BONNÍN, Eduardo. **Espiritualida y Liberación en América Latina**. São José: DEI, 1982, p. 49-59.

_____. Democracia ecológico-social. In: VIGIL, José Maria; CASALDÁLIGA, Pedro. **Agenda latino-americana 2007**. São Paulo: Loyola, 2007, p. 64-5.

_____. Depoimento, Balanço aos sessenta: entre a cátedra de Pedro e a Cadeira de Galileu Galilei. **Numen**, Juiz de Fora, v. 2, n.2, p. 141-56, jul-dez, 1999.

_____. **Depois de 500, que Brasil queremos?** Petrópolis: Vozes, 2000, p. 117.

_____. **Despertar da águia**. O dia-bólico e o sim-bólico na construção da realidade. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. Deus na perspectiva da moderna cosmologia. **Notas. Jornal de Ciências da Religião**. São Bernardo do Campo, n. 1, p. 10-17, 1994.

_____. Dez anos de teologia na CRB. **Convergência**. São Paulo, v. 17, n. 151, p. 155-167, 1982.

_____. *Die Kirche als sakrament im horizont der welterfahrung. Versuch einer Legimitation und einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschlub an das II Vatikanische Konzil*. Paderborn: Verlag Bonifacius – Druckerei Paderborn, 1972 (A Igreja como sacramento no horizonte da experiência do mundo: tentativa de uma legitimação e de uma fundamentação estrutural-funcionalista da Igreja a partir do Concílio Vaticano II).

_____. **Dignitas Terrae**, Ecologia: grito da terra, grito dos pobres. São Paulo: Ática, 1995.

_____. Direitos dos pobres como direitos de Deus. In: Soares, Ismar O.; PUNTEL, Joana P.; FLEURI, R.M. **Direitos Humanos: um desafio à comunicação**. São Paulo: Paulinas, 1983.

_____. **Direitos humanos, direitos dos pobres**. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. **Do lugar do pobre**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1984.

_____. Duas utopias urgentes para o século XXI. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). **Teologia para outro mundo possível**. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 239-44.

- _____. **E a Igreja se fez povo. Eclesiogênese:** a Igreja que nasce da fé do povo. Petrópolis: Vozes, 1986.
- _____. E o povo estava em ansiosa expectativa. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 25, p. 41-51, 1971.
- _____. **Eclesiogênese.** As comunidades eclesiais de base reinventam a Igreja. Petrópolis: Vozes, 1977.
- _____. Ecocídio e biocídio. In.: Emir SADER. **7 Pecados do Capital.** Rio de Janeiro: Record, 1999, p. 51-55.
- _____. **Ecologia, Mundialização, Espiritualidade.** A emergência de um novo paradigma. São Paulo: Ática, 1993.
- _____. Ecologia: Política, Teologia e Mística. In: José Oscar BEOZZO (org.). **Curso de Verão VI.** São Paulo: CESEP/Paulinas, 1992, p. 83-120.
- _____. *El Cristo Cósmico: La superación del antropocentrismo*, **Numen**, Juiz de Fora, v.2 . n.1, p. 125-39, 1999.
- _____. **Encarnação:** a humanidade e a jovialidade de nosso Deus. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1976.
- _____. Espírito e Saúde. In. Lise M.A. LIMA (Org.). **Espírito na Saúde.** 2ª. Ed. Petrópolis, Vozes, 1997. p. 21-9.
- _____. Espiritualidade: dimensão esquecida mas necessária. **Vida Pastoral.** Fascínio do Sagrado (I), São Paulo, v. 16, n. 212, p. 25, mai/jun. 2000.
- _____. Espiritualidade: espiritualidade e ecologia. In: TRIGUEIRO, André (Coord.). **Meio ambiente no século 21**, Rio de Janeiro: Sextante, 2003, p. 35-43.
- _____. **Espiritualidade:** um caminho de transformação. Rio de Janeiro: Sextante, 2001.
- _____. **Ethos mundial.** Petrópolis: Vozes, 2000.
- _____. **Ética da vida.** Brasília: Letraviva, 1999, p. 25.
- _____. **Ética e eco-espiritualidade.** Campinas: Verus, 2003.
- _____. **Ética e moral:** a busca dos fundamentos. Petrópolis: Vozes, 2003.
- _____. Ética mundial e processo de mundialização. In: HÜHNE, Leda Miranda (Org.). **Ética.** Rio de Janeiro: UAPÊ/SEAF, 1997, p. 69-98.
- _____. Evangelização e promoção humana. **Atualização**, Belo Horizonte, v. 25/26, p. 58-78, jan./fev. 1972.
- _____. **Experimentar Deus.** A transparência de todas as coisas. Campinas: Verus, 2002.
- _____. Formas de experimentar Deus hoje. **Vida Pastoral.** Deus: Pai e Mãe (I), São Paulo, Ano XL, n. 207, p. 23, jul/ago. 1999.

_____. *Grandes Entrevistas 1ª Edição*: Leonardo Boff. **Caros Amigos**, set. 1998. Disponível em: http://carosamigos.terra.com.br/outras_edicoes/grandes_entrev/boff.asp. Acesso em 07 nov. 2006.

_____. **Igreja: carisma e Poder**. Ensaio de Eclesiologia Militante. São Paulo: Ática, 1994.

_____. **Igreja: carisma e poder**. Ensaio de eclesiologia militante. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

_____. Igreja: Carisma e Poder. Uma justificação contra falsas leituras. **REB**, Petrópolis, v. 42, n. 166, p. 227-59, junho de 1982.

_____. Imagem e semelhança de Deus: o homem criado criador. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 30, p. 413-21, 1976.

_____. Indignação e ternura. In: NIEMEYER, Oscar et al. **A sedução**. Rio de Janeiro: Terceira Margem, 1989, p. 38-47.

_____. Jesus Cristo Libertador: a mais importante obra de Leonardo Boff. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 36, n. 5, p. 327-56, jun. 1982.

_____. **Jesus Cristo Libertador**: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo. 18 ed.. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. **Jesus Cristo Libertador**: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo. Petrópolis: Vozes, 1972.

_____. Jesus Cristo Libertador: uma visão cristológica a partir da periferia. **REB**, Petrópolis, v. 37, n. 147, p. 501-24, set. 1977.

_____. Jesus Cristo, Libertador da condição humana. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 24, n.2, p. 99-110, mar. 1971.

_____. Jesus Cristo, Verdadeiro Deus e Verdadeiro Homem. **REB**, Petrópolis, v. 32, n. 127, p. 515-39, set. 1972.

_____. Jesus de Nazaré e Francisco de Assis: articulações diferentes de um mesmo mistério. In. NEOTTI, Clarêncio (Coord.). **Nosso irmão Francisco de Assis**. Petrópolis: Vozes, 1975, p. 111-35.

_____. Joseph Card. Ratzinger: exterminador do futuro?. **RELaT** n. 233 (01 de nov. 2000). Disponível no endereço: <<http://www.uca.ni/koinonia/relat/233p.htm>>. Acesso em 27 jan. 2006.

_____. *La espiritualidad franciscana frente al desafío del desequilibrio ecológico*. **Vida Espiritual**, Bogotá, n. 50, p. 50-62, enero-marzo 1976.

_____. *La misión del teólogo en la Iglesia*. Estella (Navarra_): Verbo Divino, 1991.

_____. Legado humanístico dos povos indígenas. **Amazônia IPAR**, Belém, v. 2, n. 3, p. 55-7, jul./dez. 2000.

_____. Leigos e ministérios. In: BEOZZO, José Oscar (Org.). **Curso de Verão Ano I**. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 1988, p. 123-38.

_____. Liberdade e Libertação: ponto de contato e de atrito entre o I e o II mundos. **REB**, Petrópolis, v. 47, n. 188, p. 839-59, dez. 1987.

_____. Libertação como teologia. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 28, n. 3, p. 200-208, abr. 1974.

_____. Libertação de Jesus Cristo pelo caminho da opressão. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 28, n. 8, p. 589-615, out. 1974.

_____. **Libertar para a comunhão e participação**. Rio de Janeiro: CRB, 1980.

_____. Lutero e a Teologia da Libertação: um desafio recíproco. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 37, n. 9/10, p. 751-80, nov./dez. 1983.

_____. Lutero entre a Reforma e a Libertação. **REB**, Petrópolis, v. 43, n. 172, p. 714-36, dez. 1983.

_____. Martírio: tentativa de uma reflexão sistemática. **Concilium**, Petrópolis, v. 18, n. 183, p. 273-80, mar. 1983.

_____. Masculino e feminino: o que é? Fragmentos de uma ontologia. In: TIERNY, Jeanne Marie et al. **A mulher na Igreja: presença e atuação**. Petrópolis: Vozes, 1976.

_____. Masculino/Feminino: o que é ser humano?. SOTER (Org.). **Gênero e teologia: interações e perspectivas**. São Paulo: Paulinas/Loyola/SOTER, 2003, p. 203-16.

_____. Mestre Eckhart: a mística da total disponibilidade e da libertação. In: BOFF, Leonardo (Coord.). **Mestre Eckhart**. A Mística de Ser e de não Ter. Petrópolis: Vozes, 1983, p. 9-48.

_____. Notas teológicas da Igreja na base. In: TORRES, Sérgio. **A Igreja que surge da base**. Ecclesiologia das comunidades cristãs de base. São Paulo: Paulinas, 1982, p. 207-35.

_____. **Nova era: a civilização planetária**. Desafios à sociedade e ao Cristianismo. 3 ed. São Paulo: Ática, 1998.

_____. **Nova evangelização: perspectiva dos oprimidos**. Petrópolis: Vozes, 1990.

_____. **Novas fronteiras da Igreja: O futuro de um povo a caminho**. Campinas: Verus, 2004.

_____. **O caminhar da Igreja com os oprimidos**. Do vale de lágrimas à Terra Prometida. Rio de Janeiro: Codecri, 1980.

_____. O conflito dos modelos de evangelização para a América Latina: Reflexões a propósito dos 500 anos. **REB**, Petrópolis, v. 52, n. 206, p. 344-63, jun. 1992.

_____. O corpo dos pobres: uma visão ecológica. SOTER (Org.). **Corporeidade e teologia**. São Paulo: Paulinas/SOTER, 2005, p. 130.

_____. O Cristão Secularizado. **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 54, n. 8, p. 651-2, out. 1970.

_____. **O Cristo cósmico** (no prelo), mimeo, 2007, capítulos: “É o Cristo cósmico maior que Jesus de Nazaré” e “A derradeira fundamentação teológica do Cristo cósmico”.

_____. O debate em Puebla e na Igreja. **Convergência**, Rio de Janeiro, v. 12, p. 284-9, 1979.

_____. **O destino do homem e do mundo**. Ensaio sobre a vocação humana. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. **O destino do homem e do mundo**. Introdução à teologia da vocação. Rio de Janeiro: CRB, 1972

_____. O Deus defensor dos direitos do pobre. In: ALDUNATE, José. **Direitos Humanos, Direitos do Pobres**. São Paulo: Vozes, 1991.

_____. O Dogma da Santíssima Trindade na Sagrada Escritura. **Sponsa Christi**, Petrópolis, v. 19, p. 264-9, jun. 1965. Esta revista passará a chamar-se **Grande Sinal** a partir de 1967.

_____. **O Evangelho do Cristo Cósmico**. A realidade de um mito. O mito de uma realidade. Petrópolis: Vozes, 1971.

_____. O futuro do cristianismo na América Latina: um novo desafio teológico-religioso. In: MOREIRA, Alberto; ZICMAN (Orgs.). **Misticismo e novas religiões**. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 141-61.

_____. O homem com um nó de relações. **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 65, n. 6, p. 481-2, ago. 1971.

_____. O Jesus Histórico e a Igreja. **Perspectiva Teológica**, São Leopoldo, v. 5, n. 9, p. 157-71, jul./dez. 1973.

_____. O magistério do universo In: ROCHA, Zildo (org.). **Hélder**, o Dom. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. **O Pai-nosso**: a oração da libertação integral. Petrópolis: Vozes, 1979.

_____. O Pensar Sacramental: sua estrutura e articulação (I). **REB**, Petrópolis, v. 35, n. 139, p. 515-41, set. 1975.

_____. O Pensar Sacramental: sua fundamentação e legitimidade (II). **REB**, Petrópolis, v. 36, n. 142, p. 365-402, jun. 1976.

_____. O pobre, a nova cosmologia e a libertação. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.) **Sarça Ardente**: teologia na América Latina – prospectivas. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 189-207.

_____. O que é propriamente processo de libertação. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 28, n. 4, p. 281-301, mai. 1974.

_____. O que significa propriamente Sacramento? **REB**, Petrópolis, v. 34, n. 136, p. 860-95, dez. 1974.

_____. **O rosto materno de Deus**: ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas. Petrópolis: Vozes, 1979.

_____. O sacerdócio da mulher. **Convergência**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 65/66, p. 663-87, jan./fev. 1974.

_____. O São Francisco que mora dentro de cada um de nós. In: QUEIROZ, Paulo e Lúcia Victória Peltier de; BOFF, Leonardo (Coords.). **Burle Marx**. Homenagem à natureza. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 17-34.

_____. O São Francisco que mora dentro de cada um de nós. In: Leonardo BOFF et al. **Roberto Burle Marx**, homenagem à natureza. Petrópolis: Vozes, 1981, p. 17-34.

_____. **O Senhor é meu Pastor**: consolo divino para o desamparo humano. Rio de Janeiro: Sextante, 2004.

_____. O Sentido Antropológico da Morte e da Ressurreição. **REB**, Petrópolis, v. 31, n. 122, p. 306-22, jun. 1971.

_____. O sobrenatural e a objeção de consciência. **Convergência**, Rio de Janeiro, v. 18, p. 433-48, 1983.

_____. O sofrimento que nasce da luta contra o sofrimento. **Concilium**, Petrópolis, v. 11, n. 120, p. 982-93, out. 1976.

_____. Opção pelos pobres, Teologia da Libertação e socialismo hoje. In: VIGIL, José Maria (Coord.). **Opção pelos pobres**. São Paulo: Paulinas, 1992.

_____. **Oração de São Francisco**. Uma mensagem de paz para o mundo atual. Rio de Janeiro: Sextante, 2000, p. 32.

_____. **Paixão de Cristo, paixão do mundo**. Petrópolis: Vozes, 1977.

_____. Pelos pobres contra a pobreza. **Convergência**, v. 12, n. 122, p. 232-237, maio 1979.

_____. **Pelos pobres contra a pobreza**. Teófilo Otoni: Centro Povo Atualizado, 1983.

_____. *Pobreza, obediência y realización personal en la vida religiosa*. Bogotá: CLAR, 1975.

_____. *Post Scriptum*. **Numen**, Juiz de Fora, v. 5, n.1, p. 37-40, jul./dez. 2002.

_____. Prefácio. Atualidade da profecia. In: GARAUDY, Roger. **Rumo a uma guerra santa?**: O debate do século. Rio de Janeiro: Zahar, 1995, p. 7-9.

_____. Prefácio. In: TOMITA, Luiza E.; VIGIL, José M.; BARROS, Marcelo (Orgs.). **Teologia latino-americana pluralista da libertação**. São Paulo: Paulinas/ASSET-EATWOT, 2006, p. 11-3.

_____. Prefácio: Viver uma atitude ecológica. In: Nancy Mangabeira UNGER: **O Encantamento do Humano**: Ecologia e Espiritualidade. São Paulo: Loyola, 1991, p. 11-4.

_____. Primeira Semana Teológica de Petrópolis. **REB**, Petrópolis, v. 31, n. 121, p. 95-7, mar. 1971.

_____. **Princípio de compaixão e cuidado**. Colab. Werner Müller. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. **Princípio-Terra**, a volta à nossa pátria comum. São Paulo: Ática, 1995.

_____. Problemas pastorais da Una Catholica. **REB**, Petrópolis, v. 23, n.3, p. 718-40, set. 1963.

_____. *Prólogo. Bajar de la cruz a los pobres: cristologia de la liberación*. In: José Maria VIGIL (Org.) *Bajar de la cruz a los pobres: cristología de la liberación*. 2 ed. ASETT/EATWOT. Edición digital. Disponível no endereço: www.servicioskoinonia.org/LivrosDigitales. Acesso em 11 maio 2007, p. 11-2.

_____. PT: alargar a plataforma. ALAINET. 07 outubro 2005. Disponível no endereço: <<http://alainet.org/active/9401&lang=es>>. Acesso 08 maio de 2007.

_____. Puebla, uma obra verdadeiramente de Deus. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 33, n. 4 , p. 243-81, maio 1979.

_____. Que é fazer teologia partindo de uma América Latina em cativeiro?. **REB**, Petrópolis, v. 35, n. 140, p. 853-879, dez. 1975.

_____. Que eclesiologia corresponde à realidade latino-americana?. In: SCHWANTS, Milton et al. **Dor, resistência e esperança cristã na América Latina**. Memória de um seminário da Federação Luterana Mundial. São Leopoldo: Sinodal, 1989, p. 47-76.

_____. Que significa teologicamente Povo de Deus e Igreja Popular? **Concilium**, Petrópolis, v. 196, n.6, p. 123-5, 1984.

_____. Quem subverte o Concílio?. **RELaT n. 236p (11 de nov. 2000)**, 13p. Disponível no endereço: <<http://www.uca.ni/koinonia/relat/236p.htm>>. Acesso em 27 jan. 2006.

_____. Ratzinger: exterminador do futuro? (I, II e III). **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 04, 05 e 06 out. 2000, (s.p.).

_____. Refundação da dignidade humana a partir da nova cosmologia. **Cadernos Fé e Política**, Petrópolis, v. 7, p. 37-54, 1992.

_____. Religião, justiça societária e reencantamento. **Comunicações do ISER**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 43, p. 4-15, 1992.

_____. Religiosidade popular e política. **Convergência**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 128, p. 618-20, dez. 1979.

_____. **Responder florindo**: da crise da civilização a uma revolução radicalmente humana. Rio de Janeiro: Garamond, 2004, p. 40-1.

_____. **Ressurreição de Cristo**: a nossa ressurreição na morte. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 1980.

_____. Romero, Bispo e Mártir. **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 74, p. 234-5, 1980.

_____. **Saber cuidar**, Ética do humano. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. Salvação em Jesus Cristo e processo de libertação. **Concilium**, Petrópolis, v. 96, n. 6 p. 753-64, jun. 1974.

_____. São Francisco de Assis, a libertação pela bondade. **Convergência**, Rio de Janeiro, v. 17, p. 31-51, 1982.

_____. **São Francisco de Assis: Ternura e Vigor**. Uma leitura a partir dos pobres. Petrópolis: Vozes, 1981.

_____. **São José: a personificação do Pai**. Campinas: Verus, 2005, p. 25.

BOFF, Leonardo. Século XXI: Século da Espiritualidade? **Vida Pastoral**. Fascínio do Sagrado (III), São Paulo, Ano XLI, n. 214, p. 22-4, set/out., 2000.

_____. Sociedade de Sustenção da Vida. **Adital**. Agência de Informação Frei Tito para a América Latina, 27 jan. 2006. Disponível em: <<http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=20800>> Acesso em 27 jan. 2006.

_____. **Tempo de transcendência**. O ser humano como um projeto infinito. Rio de Janeiro: Sextante, 2000.

_____. Tentativa de Solução Ecumênica para o Problema da Inspiração e da Inerrância. **REB**, Petrópolis, v. 30, n. 119, p. 648-67, set. 1970.

_____. Teologia como libertação. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 28, n. 2, p. 107-121, mar. 1974.

_____. **Teologia do cativo e da libertação**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1980.

_____. Teologia sob o signo da transformação. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). **O mar se abriu**. Trinta anos de teologia na América Latina. São Paulo: Loyola, 2000, p. 233-40.

_____. Trindade. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon. **Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación**. Madrid: Trotta, 1990, p. 513-30.

_____. Uma Espiritualidade da Esperança: Saborear Deus na Fragilidade Humana e Festejá-lo na Caducidade do Mundo. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 27, p. 403-13, 1973.

_____. Uma irmã de Francisco: a morte. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 36, p. 451-64, 1982.

_____. Uma plataforma para a utopia. Entrevista com Juarez Guimarães. In: GUIMARÃES, Juarez (Entr.). **Leituras da crise: diálogos sobre o PT, a democracia brasileira e o socialismo**. Marilena Chaui et al. São Paulo: Perseu Abramo, 2006, p. 201-39.

_____. **Via-sacra da ressurreição**. Petrópolis: Vozes, 1982.

_____. **Vida para além da morte**. Petrópolis: Vozes, 1973.

- _____. Vida religiosa e secularização. **REB**, Petrópolis, v. 31, n. 123, p. 561-80, set. 1971.
- _____. **Vida Religiosa e Secularização**. Rio de Janeiro: CRB, 1971.
- _____. Vida Religiosa no processo de libertação. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 98, n. 9, p. 686-98, nov. 1974.
- _____. **Virtudes para um outro mundo possível. Vol I: hospitalidade: direito e dever de todos**. Petrópolis: Vozes, 2005.
- _____. **Virtudes para um outro mundo possível. Vol II: convivência, respeito e tolerância**. Petrópolis: Vozes, 2006.
- _____. **Virtudes para um outro mundo possível. Vol III: comer e beber juntos e viver em paz**. Petrópolis: Vozes, 2006.
- BOFF, Leonardo; BETTO, Frei. **Mística e Espiritualidade**. 2 ed. São Paulo: Rocco, 1999.
- BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. **Como fazer Teologia da Libertação**. Petrópolis: Vozes, 1985.
- _____. **Da libertação**. O teólogo das libertações sócio-históricas. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1980.
- _____. Igreja, Reino de Deus e Cebes. In: BEOZZO, José Oscar (Org.). **Curso de Verão Ano II**. 4 ed. São Paulo: Paulinas, 1988, p. 65-98.
- _____. **Teologia da libertação no debate atual**. Petrópolis: Vozes, 1985.
- BOFF, Leonardo; ELIZONDO, Virgil. Editorial. A teologia a partir da ótica dos pobres. **Concilium**, Petrópolis, v. 207, n. 5, p. 3-6, 1986.
- BOFF, Leonardo; KRENAK, Ailton. Natureza e sagrado: a dimensão espiritual da consciência ecológica. In: UNGER, Nancy Mangabeira (Org.). **Fundamentos filosóficos do pensamento ecológico**. São Paulo: Loyola, 1992, p. 75-84.

II. Outros autores

ALBERIGO, Giuseppe (Org.). *Storia del Concilio Vaticano II*. Bologna: Il Mulino, 1999, v. 4.

ALMEIDA, Maria da Conceição de. Um itinerário do pensamento de Edgar Morin. **Caderno IHU Idéias**, São Leopoldo, v. 2, n. 18, 2004. Disponível no endereço: <<http://www.unisinos.br/ihu/uploads/publicacoes/edicoes/1163186600.42pdf.pdf>>. Acesso em 04 abril 2007.

ALVES, Rubem. **Filosofia da Ciência**. 18 ed. São Paulo: Brasiliense, 1993.

_____. **O enigma da religião**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1979.

_____. **O que é religião**. São Paulo: Paulus, 1999.

AMALADOSS, Michael. O pluralismo das religiões e o significado de Cristo. In: Faustino TEIXEIRA (Org.). **Diálogo de Pássaros: nos caminhos do diálogo inter-religioso**. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 89-109.

_____. *Vivre em liberté*. Paris: CERF, 1997.

AMATO, A. Gesù e le religioni non cristiane. Una sfida all'assolutezza salvífica del Cristianesimo. In: FARINA, M.; MAZZARELA, M. L. (org.). **Gesù è il Signore**. La specificità di Gesù Cristo in un tempo di pluralismo religioso. Roma: LAS, 1992.

ANDRADE, William César de (Org.). **O código genético das CEBs**. 2 ed. São Leopoldo: Oikos, 2006.

ANJOS, Márcio Fabri (Org.). **Teologia aberta para o futuro**. São Paulo: Soter/Loyola, 1997.

_____. **Inculturação: desafios de hoje**. Petrópolis: Vozes/Soter, 1994.

ANTOINE, Charles. **L'Eglise et le pouvoir au Brésil**. Paris: Desclée, 1971.

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. Considerações sobre o termo "paradigma". In: ANJOS, Márcio Fabri. (coord.). **Teologia e novos paradigmas**. São Paulo: Loyola, 1996, p. 15-33.

ARIAS, Juan. **Um Deus para 2000**. Petrópolis: Vozes, 1999.

ARMSTRONG, Karen. **Em nome de Deus**. O fundamentalismo no Judaísmo, no Cristianismo e no Islamismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

ARRUDA, Marcos; BOFF, Leonardo. **Globalização: desafios socioeconômicos, éticos e educativos**. Petrópolis: Vozes, 2000.

ASSMANN, Hugo. A Cristologia de J. L. Segundo. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, n. 36, p. 223-259, 1983.

_____. Chaves para um Pensamento Transdisciplinar: Auto-Organização – Autopoiése – Complexidade. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 36, n.3, p. 195-205, 1996.

_____. Paradigmas ou cenários epistemológicos complexos? In: ANJOS (Org.). **Teologia aberta ao futuro**. São Paulo: Soter/Loyola, 1997, p. 41-66..

_____. **Teología desde la praxis de la liberación**: ensayo teológico desde la América dependiente. Salamanca: Sigüem, 1973.

_____. **Desafios e falácias**: ensaios sobre conjuntura atual. São Paulo: Paulinas, 1991.

AUGÉ, Marc. **Não-lugares**. Introdução a uma antropologia da supermodernidade. 3 ed. Campinas, SP: Papirus, 1994.

BARREIRO, Álvaro. **Comunidades Eclesiais de Base e evangelização dos pobres**. São Paulo: Loyola, 1977.

BARROS, Marcelo. El Salvador: Somos todos pecadores. **ADITAL**. 13 mar. 2007. Disponível no endereço: <<http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=26688>>. Acesso em: 04 abril 2007.

BATESON, Gregory. **Pasos hacia una ecologia de la mente**. Buenos Aires: Lohlé, 1985.

BAUM, Gregory. Definições de religião na sociologia. **Concilium**, Petrópolis, v. 156, n.6, p. 34-45, 1980.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e Ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

BAZÁN, Francisco García. **Aspectos incomuns do sagrado**. São Paulo: Paulus, 2002.

BECK, Ulrich. **O que é globalização**. Equívocos do globalismo. Respostas à globalização. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

BEOZZO, José Oscar (Org.). **A Igreja latino-americana às vésperas do Concílio**: história do Concílio Ecumênico Vaticano II. São Paulo: Paulinas, 1993.

_____. **A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II**. 1959-1965. São Paulo: Paulinas, 2005.

BERGER, Peter. **O dossel sagrado**. São Paulo: Paulinas, 1985.

BERNA, Vilmar Sidnei Demamam. **Pensamento ecológico**. Reflexões críticas sobre meio ambiente, desenvolvimento sustentável e responsabilidade social. São Paulo: Paulinas, 2005.

BERNARDI, OrlandoI. **REB**, Petrópolis, v. 36, n. 144, p. 1001-2, dez. 1976.

BERRY, Thomas. **O sonho da terra**. Petrópolis: Vozes, 1991.

BETTO, Frei. Emaús, itinerários. **Adital**, 18 jun. 2004, Disponível no endereço: <http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=12695>. Acesso em 13 fevereiro 2007.

BÍBLIA Sagrada. N. T. **Evangelho segundo João**. São Paulo: Paulinas, 2000, CD-ROM Bíblia Pastoral, Jô 3, 18.

_____. **Evangelho segundo Mateus**. São Paulo: Paulinas, 2000, CD-ROM Bíblia Pastoral, Mt. 10,7-10.

BINGUEMER, Maria Clara L. (Org.). **Violência e Religião: Cristianismo, Islamismo, Judaísmo – três religiões em confronto e diálogo**. São Paulo: Loyola, 2001.

BOFF, Clodovis. A teologia da libertação e a crise de nossa época. In: BOFF, Leonardo et al. **A teologia da libertação: balanço e perspectivas**. São Paulo: Ática, 1996, p. 98-113.

_____. As religiões do povo. **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 63, n. 2, p. 99-116, fev. 1969.

_____. *Epistemologia y metodo de la teología de la liberación*. In: Ignácio ELLACURÍA; Jon SOBRINO. **Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación**. Madrid: Trotta, 1990, p. 79-113.

_____. Retorno à arché da teologia. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). **Sarça ardente: Teologia na América Latina – prospectivas**. São Paulo: Paulinas, 2000.

_____. Teologia e Prática. **REB**, Petrópolis, v. 36, n. 144, p. 789-810, dez. 1976.

_____. **Teologia e Prática**. Teologia do político e suas mediações. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. **Teologia e Prática**. Teologia do político e suas mediações. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. **Teoria do método teológico**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

BOUBLIK, V. **Teologia delle religioni**. Roma: Studium, 1973, publicada em 1973.

BRAHIC, André et. **A mais bela história da Terra**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

BUBER, Martin. **Do diálogo ao dialógico**. São Paulo: Perspectiva, 1982.

_____. **Eu e Tu**. São Paulo: Cortez e Moraes, 1977.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Sombras na Catedral: a influência New Age na Igreja Católica e o Holismo da Teologia da Libertação de Leonardo Boff e Frei Betto. **Numen**, Juiz de Fora: UFJF, v. 1, n.1, p. 85-125, jul-dez 1998

CANONICO, Marco Aurélio. Pobres já pagam a conta do clima, diz Painei. **Folha de São Paulo**, São Paulo, Ciência, 07 abril 2007. Disponível no endereço: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ciencia/fe0704200701.htm>>. Acesso em 03 maio 2007.

CARDEAL SCHERER, Dom Vicente. Cardeal critica livro de Padre Franciscano. **Correio do Povo**, Porto Alegre, 29 de ago. 1972, [s.p.]. Apud BOFF, Leonardo. Jesus Cristo, Verdadeiro Deus e Verdadeiro Homem. **REB**, Petrópolis, v. 32, n. 127, p. 515, set. 1972.

CARIELLO, Rafael. Chega de modernidade. **Folha de São Paulo**, São Paulo. Ilustrada, E, Sábado 27 jan. 2007. Disponível no endereço: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq2701200707.htm>>. Acesso em 27 mar. 2007.

CARNAP, Rudolf. **Pseudoproblemas na Filosofia**. Lisboa: Cotovia, 2002.

CELAM. Conselho Episcopal Latino-Americano. **A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio**. Conclusões de Medellín. Petrópolis: Vozes, 1969.

CHARDIN, Pierre Teilhard de. *La mia fede. Scritti teologici*. Brescia: Queriniana, 1993.

_____. **Meio divino** Lisboa: Presença, (s.d.).

CHENU, Marie-Dominique. *Pour un oecuménisme planétaire. L'actualité religieuse dans le monde*, Paris, v. 38, 21-23, 1986.

CHORÃO, João Bigotte (dir.) **Polis – Enciclopédia Verbo da Sociedade e do Estado**. Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo, 1987.

CÍCERO, Antonio. 'Há uma ofensiva reacionária no país'. **Folha de São Paulo**, São Paulo, Ilustrada, E, p. E16, Sábado 03 mar. 2007.

CNBB - Setor de Pastoral Social. **A Igreja e a questão ecológica**. Leitura ético-teológica a partir da análise crítica do desenvolvimento. São Paulo: Paulinas, 1992.

COE, Shoki. Contextualization as the Way Toward Reform. In: ELWOOD, D. J. **Asian Christian Theology**. Emerging themes. Philadelphia: Westminster Press, 1980.

COENEN, Lothar (Ed.). *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Tomo IV. Salamanca: Sígueme, 1980.

COMBLIN, José. **O povo de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2002.

COMISSÃO ARQUIDIOCESANA PARA A DOUTRINA DA FÉ. A Trindade, a Sociedade e a Liberdade. **Communio**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 31, p. 69-97, jan./fev. 1987.

CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. **Evangelização no presente e no futuro da América Latina**. Conclusões de Puebla. São Paulo: Loyola, 1979.

CONGAR, Yves. *Ecclesia ab Abel*. In: REDING, M.; ELFERS, H.; HOFMANN, E. (Eds.), *Abhandlungen über Theologie und Kirche in Festschrift K. Adam*. Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1952, p. 79-108.

COSTA, Jurandir Freire. Estratégia de Avestruz. **Folha de São Paulo**, São Paulo, Caderno. Mais!, 23 mar.1999.

CRUZ, Eliane Patrícia. Números da violência no Brasil ainda são assustadores, diz diretor do Sou da Paz. Radiobrás, Agência Brasil. 06 mar 2007. <http://www.agenciabrasil.gov.br/noticias/2007/02/28/materia.2007-02-28.9654800056/view>. Acesso em 08 maio 2007.

DANIÉLOU, Jean. **Théologie du Judéo-Christianisme**. Tournai: Desclée, 1957.

DE MASI, Domênico. **A sociedade pós-industrial**. 3 ed. São Paulo: SENAC, 2000.

DELLA CAVA, Ralph. Catholicism and society in twentieth century Brazil. **Latin American research review**, Austin, v. 11, n. 2, p. 7-50, 1976.

DEMARCHI, F.; ELLENA, A. **Dizionario di sociologia**, Milão, Paoline, 1976.

DHAVAMONY, M. Verbete Religião: I. Definição. In.: LATOURELLE, René, FISICHELLA, Rino. **Dicionário de Teologia**. Petrópolis-Aparecida: Vozes-Santuário, 1994.

DREANScanBE FOUNDATION. Alerta vermelho para o futuro do Brasil. Disponível no endereço: http://www.dreamscanbe.org/252?locale=pt_BR. Acesso em: 08 maio 2007.

DUPUIS, Jacques. El pluralismo religioso en el plan divino de salvación. **Selecciones de Teología**, Barcelona, v. 38, n. 151, p. 241-53, jul./set. 1999.

_____. **O cristianismo e as religiões**. Do desencontro ao encontro. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. **Rumo a uma teologia cristão do pluralismo religioso**. São Paulinas, 1999.

_____. Verbete: Teologias – Da libertação. In: LATOURELLE, René; FISICHELLA, Rino. **Dicionário de Teologia Fundamental**. Petrópolis-Aparecida: Vozes-Santuário, 1994.

_____. **Introduzione alla cristologia**. 3 ed. Casale Monferrato: Piemme, 1996.

DUQUOC, Christian. **Creo em la Iglesia**. Santander: Sal Terrae, 2001.

_____. **L'unique Christ. La symphonie différée**. Paris: CERF, 2002.

_____. **Um Dio diverso. Saggio sulla simbolica trinitaria**. 2 ed. Bréscia: Queriniana, 1985.

DUSSEL, Enrique. **Teologia da libertação**. Um panorama de seu desenvolvimento. Petrópolis: Vozes, 1999.

ELLACURIA, Ignacio. **Conversion de la Iglesia al Reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo em la historia**. Santander: Sal Terrae, 1984.

_____. Ignacio. **Historicidad de la salvacion cristiana**. In: ELLACURÍA; Jon SOBRINO. **Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación**. Madrid: Trotta, 1990, p. 323-372.

ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon. **Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación**. Madrid: Trotta, 1990, p. 513-30.

ESTUDOS TEOLÓGICOS. São Leopoldo, v. 30, n. 1, 1990.

EUVÉ, François. **Science, foi, sagesse. Faut-il parler de convergence?** Paris: Les éditions de l'Atelier/Ouvrières, 2004.

FAUS, José Ignacio Gonzáles. **Desafio da pós-modernidade**. São Paulo: Paulinas, 1995.

FERREIRA, Aurélio B. de Holanda. **Novo Dicionário Aurélio**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.

FIESP. Globalizando a democracia e democratizando a globalização. Capítulo Brasileiro do Clube de Roma. 29 ago 2005. Disponível no endereço: http://www.fiesp.com.br/download/acao_politica/clube_roma.pdf. Acesso em 04 abril 2007.

FILORANO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As ciências das religiões**. São Paulo: Paulus, 1999.

FOLHA CIÊNCIA. Folha de São Paulo, São Paulo, 21 out. 2000, p. A 18.

FOX, Matthew. **A vinda do Cristo Cósmico**: a cura da mãe terra e o surgimento de uma renascença planetária. Rio de Janeiro: Record, 1996.

FRISOTTI, Heitor. Excomunhão anunciada. **Sem Fronteiras**, n. 249, p. 36, abr. 1997, Disponível no endereço: <http://209.85.165.104/search?q=cache:ic1XsSZ-APEJ:ospiti.peacelink.it/zumbi/news/semfro/249/sf249p36.html+Tissa+Balasuriya+te%C3%B3logo&hl=pt-BR&ct=clnk&cd=1&gl=br>, Acesso em 13 fev. 2007.

GEFFRÉ, Claude. **Croire et interpréter**. Paris: Ed. Du Cerf, 2001.

_____. **De Babel à Pentecôte**. Paris: Ed. Du Cerf, 2006.

_____. Le Coran, une parole de Dieu différente?. **Lumière et Vie**, Bruxelles, v. 32, n.163, p. 21-32, 1983.

_____. O lugar das religiões no plano da salvação. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). **O diálogo inter-religioso como afirmação da vida**. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 111-37.

_____. Para uma nova teologia das religiões. In: Rosino GIBELLINI (Ed.). **Perspectivas teológicas para o século XXI**. Aparecida: Santuário, 2005, p. 319-36.

_____. *Un nouveau chapitre de la théologie; la théologie des religions*. **Unité des chrétiens**, Paris, n. 90, p. 25-30, 1993.

GELOT, Joseph. *Vers une théologie chrétienne des religions non chrétiennes*. **Islamochristiana**, Roma, n. 2, p. 1-57, 1976.

GESCHÉ, Adolphe. **O cosmo**. São Paulo: Paulinas, 2004.

_____. O cristianismo e as outras religiões. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). **Diálogo de Pássaros**. Nos caminhos do diálogo inter-religioso. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 35-59.

GIBELLINI, Rosino. **A teologia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998.

_____. **Perspectivas teológicas para o século XXI**. Aparecida: Santuário, 2005.

_____. O debate teológico sobre a ecologia. **Concilium**, Petrópolis, n. 261, p. 151-162, 1995.

GIDDENS, Anthony. **As Conseqüências da Modernidade**. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

GONÇALVES, Paulo S. Lopes; BOMBONATTO, Vera Ivanise (Orgs.). **Concílio Vaticano II – análise e perspectivas**. São Paulo: Paulinas, 2004.

GOPEGUI, Juan A. Ruiz de. **Conhecimento de Deus e evangelização**. Estudo teológico-pastoral em face da prática evangelizadora na América Latina. São Paulo: Loyola, 1977.

GROSS, Eduardo. **A concepção de fé de Juan Luis Segundo**. São Leopoldo: Sinodal, 2000.

GUATTARI, Félix. **As três ecologias**. 17 ed. Campinas: Papirus, 2006.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **A força histórica dos pobres**. Petrópolis: Vozes, 1981.

_____. A irrupção do pobre na América Latina e as comunidades cristãs populares. In: TORRES, Sergio. **A Igreja que surge da base**. Eclesiologia das comunidades cristãs de base. IV Congresso Internacional Ecumênico de Teologia (São Paulo, 1980. São Paulo: Paulinas, 1982, p. 186-206.

_____. Apuntes para una teología para la liberación. **Cristianismo y Sociedad**, v. 8, p. 21-2, 1970.

_____. **Pobres e libertação em Puebla**. São Paulo: Paulinas, 1980.

_____. **Teologia da Libertação: perspectivas**. Petrópolis: Vozes, 1975.

_____. **Teología de la libertación**. Lima: CEP, 1971.

_____. Teología e momento histórico. In: **A ESPERANÇA DOS POBRES VIVE: coletânea em homenagem aos 80 anos de José Comblin**. São Paulo: Paulus, 2003, p. 485-93.

HAIGHT, Roger. **Jesus, símbolo de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2003.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 6 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

HAWKING, Stephen; MLODINOW, Leonard. **Uma nova história do tempo**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005.

HEDSTRÖM, Ingemar . *Volverán las golondrinas? La reintegración de la creación desde una perspectiva latinoamericana*. São José (Costa Rica): DEI, 1990.

_____. *Somos parte de un gran equilibrio*. São José (Costa Rica): DEI, 1988.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. 9 ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

HEISENBERG, Werner. **Mas alla de la física**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1974.

HICK, John. **A metáfora do Deus encarnado**. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*. New Haven: Yale University Press, 1993.

_____. O caráter não absoluto do cristianismo. **Numen**, Juiz de Fora, v. 1, n. 1, p 11-44, jul./dez.1998.

_____. **Teologia cristã e pluralismo religioso**. O arco-íris das religiões. São Paulo: Attar/PPCIR, 2005.

HOBBSAWM, Eric J. **Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOORNAERT, Eduardo. **O cristianismo moreno do Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1991.

HORTAL, Jesus. Catolicismo brasileiro hodierno: posições e tendências. In: ALTMANN, Walter; WEBER, B. (Ed.). **Desafio às igrejas**. Diálogo ecumênico em tempos de mudança. São Paulo/São Leopoldo: Loyola/Sinodal, 1976, p. 29-48.

HUNTINGTON, Samuel P. **O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

IBPS. Meio Ambiente - História, desafios e possibilidades. Disponível no endereço: <<http://www.ibps.com.br/index.asp?idnoticia=1996>> Acesso em: 04 abril 2007.

IECLB - 12º Convento Nacional de Pastores da IECLB. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 30, n. 1, p. 74-5, 1990.

INSTITUTO FE Y SECULARIDAD. **Fé cristã e transformação social na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 1977.

JEANROND, Werner G. *Introduction à l'herméneutique théologique*, Paris: Cerf, 1995.

JOÃO PAULO II. **Carta Encíclica Redemptoris Missio**. Sobre a Validade permanente do mandato missionário. São Paulo: Paulinas, 1991.

_____. Celebração da Palavra. Mosteiro de Santa Catarina. 26 fev. 2000. Disponível no endereço: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/travels/documents/hf_jp-ii_hom_20000226_sina_i_po.html>. Acesso em: 10 maio 2007.

_____. Discurso do Santo Padre na Cerimônia de Boas-vindas no aeroporto internacional "Bem Gourion". Telavive. 21 mar. 2006. Disponível no endereço: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/travels/documents/hf_jp-ii_spe_20000321_israel-arrival_po.html>. Acesso em 10 mai. 2007.

_____. *Ut unum sint*. São Paulo: Paulinas, 1995.

JOÃO XXIII, RADIOMENSAGEM para o II Concílio Vaticano. **REB**, Petrópolis, v. 22, n. 3, p. 726, 1962.

JOSGRILBERG, Rui de Souza. A fé em busca da Teologia. In: Jaci MARASCHIN (Org.). **Teologia sob limite**. São Paulo: Aste, 1992.

KERBER, Guillermo. **O ecológico e a teologia latino-americana: articulação e desafios**. Porto Alegre: Sulina, 2006.

KLOPPENBURG, Boaventura. Apreciações. *Die Kirche als sakrament im horizont der welterfahrung*. **REB**, Petrópolis, v. 32, n. 127, p. 748-50, set. 1972.

_____. Apreciações. O Evangelho do Cristo Cósmico. **REB**, Petrópolis, v. 31, n. 121, p. 240-1, mar. 1971.

_____. **O Cristão Secularizado: o humanismo do Vaticano II.** Petrópolis: Vozes, 1972.

KNITTER, Paul. A teologia católica das religiões numa encruzilhada. **Concilium**, Petrópolis, v. 203, n. 1, p. 105-114, 1986.

_____. **No Other Name?** New York: Orbis Book, 1996.

_____. Religiões, Misticismo e libertação. Um diálogo entre a teologia da libertação e a teologia das religiões. In: TOMITA, Luiza E; BARROS, Marcelo; VIGIL, José Maria. **Pluralismo e libertação.** Por uma teologia Latino-Americana Pluralista a partir da Fé Cristã. São Paulo: Loyola, 2005, p. 89-105.

_____. O Cristianismo como religião verdadeira e absoluta? **Concilium**, Petrópolis, v. 156, n. 6, p. 19-33, 1980.

KOSIK, K. **Dialética do concreto.** 2. Ed. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1976.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas.** 5 ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.

KÜNG, Hans **A Igreja.** Lisboa: Moraes, 1969.

_____. **Existe dios?.** Madrid: Cristandad, 1979.

_____. **O princípio de todas as coisas: ciências naturais e religião.** Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. **Projeto de Ética Mundial: uma moral ecumênica em visa da sobrevivência humana.** São Paulo: Paulinas, 1993.

_____. **Religiões do mundo: em busca dos pontos comuns.** Campinas: Verus, 2004.

_____. **Teologia a caminho: fundamentação para o diálogo ecumênico.** São Paulo: Paulinas, 1999.

_____. *Theologie im Aufbruch.* München: R. Piper GmbH & Co. KG, 1987.

_____. **Uma ética global para a política e a economia mundiais.** Petrópolis: Vozes, 1999.

LAGO, Antonio; PÁDUA, José Augusto. **O que é ecologia.** São Paulo: Brasiliense, 1984.

LÉON-DUFOUR, Xavier. **Vocabulário de teologia bíblica.** 6 ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

LERCARO, Giacomo. **Per la forza dello Spirito.** Bologna: Ed. Dehoniane, 1984.

LIBANIO, João Batista. A trinta anos do encerramento do Concílio Vaticano II – chaves teológicas de leitura. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 27, n. 73, nov.-dez. 1995.

_____. Apreciações. Vida para além da morte. **REB**, Petrópolis, v. 33, n. 130, p. 506-8, jun. 1973.

_____. **Concílio Vaticano II.** Em busca de uma primeira compreensão. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. Diferentes paradigmas na história da teologia. In: ANJOS, Márcio Fábri dos (coord.)

- LUTZENBERGER, J. **Gaia**, o planeta vivo. Porto Alegre: L &PM, 1990.
- LYON, David. **Pós-modernidade**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2005.
- MAGRO, Cristina et al. (org.). **A ontologia da realidade**. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 1997.
- MANCINI, R. et al. **Éticas da mundialidade**, o nascimento de uma consciência planetária. São Paulo: Paulinas, 1999.
- MANIFESTO DO I ENCONTRO DA ASEMBLÉIA DO POVO DE DEUS (Quito, Equador, 1992). In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). **O diálogo inter-religioso como afirmação da vida**. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 147-151.
- MARGULIS, L. **Quatro bilhões de anos de evolução microbiana**. Lisboa: Ed. 70, 1990.
- MARICONDA, Pablo R. (Org.). **Coletânea de textos: Moritz Schlick, Rudolf Carnap**. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores).
- MATURANA, Humberto. **Emoções e linguagem na educação e na política**. Belo Horizonte: Ed. UFMF, 1998.
- MEADOWS, Dennis L. et al. **The Limits to Growth**. New York: Universe Books, 1972.
- MERTON, Thomas. **A via de Chuang-Tzu**. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 1984.
- METZ, Johan Baptist. *Thesen zum theologischen Ort der Befreiungstheologie*. In: J. B. METZ (Ed.). *Die Theologie der Befreiung: Hoffnung oder Gefahr für die Kirche?* Düsseldorf: Patmos, 1986, p. 154. Apud Rudolf von SINNER. *Hermenêutica ecumênica para um cristianismo plural. Reflexões sobre contextualidade e catolicidade*. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 44, n. 2, p. 26-57, 2004.
- MIRES, F. *El discurso de la naturaleza. Ecología y política en América Latina*. São José (Costa Rica): DEI, 1990.
- MOLTMANN, Jürgen. *La Chiesa nella forza dello Spirito*. Brescia: Queriniana, 1976.
- _____. **Deus na criação**. Doutrina ecológica da Criação. Petrópolis: Vozes, 1993.
- _____. Direitos humanos, direitos da humanidade e direitos da natureza. **Concilium**, Petrópolis, v. 228, n. 2, p. 135-52, 1990.
- _____. **O caminho de Jesus Cristo**. Petrópolis: Vozes, 1993.
- MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia**, 5 ed. Madrid: Alianza Editorial, 1984.
- MORAES, Maria Cândida. **Pensamento eco-sistêmico**. Petrópolis: Vozes, 2004.
- MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. 4. ed. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.
- _____. **O método I – A natureza da natureza**. 2. ed. Lisboa: Publicações Europa-América, 1977.

_____. **O paradigma perdido: a natureza humana.** 4. ed. Lisboa: Publicações Europa-América, 1973.

MOSER, Antonio. In: ANJOS, Márcio Fabri dos. **Teologia aberta ao futuro.** São Paulo: Loyola/SOTER, 1997, p. 209-22.

_____. **O problema ecológico e suas implicações éticas.** Petrópolis: Vozes, 1983.

MURARO, Rose Marie; BOFF, Leonardo. **Feminino e masculino: uma nova consciência para o encontro das diferenças.** Rio de Janeiro: Sextante, 2002.

MUTSCHLER, Hans-Dieter. *Physik und Religion. Perspektiven und Grenzen eines Dialogs.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005.

NEUTZLING, Inácio. **Reino de Deus e os pobres.** São Paulo: Loyola, 1986.

NIEBUHR, H.R. **Crist and Culture.** New York: Harper and Row, 1951.

OLIVEIRA, Manfredo A. A mudança de paradigma nas ciências contemporâneas. In: ANJOS, Márcio Fabri dos. São Paulo: Loyola/SOTER, 1997, p.21-39.

_____. A. Ampliação do sentido de libertação. **Perspectiva Teológica,** Belo Horizonte, v. 30, , p. 281, 1998.

_____. **Desafios éticos da globalização.** São Paulo: Paulinas, 2001.

_____. **Ética e práxis histórica.** São Paulo: Ática, 1995.

_____. Globalização, ética e justiça. In: SANCHEZ, Wagner Lopes. **Cristianismo na América Latina e no Caribe.** Trajetórias, diagnósticos, perspectivas. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 272-304.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro (Org.). **Fé e política: fundamentos.** Aparecida: Idéias e Letras, 2004.

_____. Para um modo de produção ecológico-social. **Adital.** Disponível no endereço:<<http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=26812>>. Acesso em: 26 mar. 2007.

OLIVEIRA, Pedro Rubens F. de; PAUL, Cláudio. **Karl Rahner em perspectiva.** São Paulo: Loyola, 2004.

OLIVEROS, Roberto M. Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión (1966-1976). **CEP,** Lima, n. 17, fev. 1977.

OUTHWAITE, W.; BOTTOMORE, T. **Dicionário do pensamento social do século XX.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

PACE, Enzo. Religião e Globalização. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). **Globalização e religião.** 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 25-42.

PALÁCIO, Carlos. Da polêmica ao debate teológico. **REB,** Petrópolis, v. 42, n. 166, p. 261-88, jun. 1982.

_____. **Deslocamentos da teologia, mutações do cristianismo.** A teologia aos 40 anos do Vaticano II. São Paulo: Loyola, 2001.

_____. Novos paradigmas ou fim de uma era teológica? In: ANJOS, Márcio Fabri dos. **Teologia aberta ao futuro.** São Paulo: Loyola/SOTER, 1997, p. 77-97.

PANASIEWSCZ, Roberlei. **Diálogo e Revelação.** Belo Horizonte: Arte, 1999.

_____. Resenha: Os constituintes da Ciência da Religião. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 4, n. 8, p. 165-8, dez. 2006.

PANIKKAR, Raimon. **La nueva inocencia.** Estela: EVD, 1993

_____. **Cristofania.** Bologna: EDB, 1994.

_____. **La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad.** Madrid: Ed. Trotta, 1999.

_____. **La vision cosmoteándrica: el sentido religioso emergente del tercer milênio. Selecciones de Teología.** Barcelona, v. 32, n. 125, p. 69, jan./mar. 1993.

_____. **The Jordan, the Tiber, and Ganges. Three Kairological Moments of Christic Self-Consciousness.** In: HICK, John; KNITTER, Paul (Eds.). **The Myth of Christian Uniqueness.** London: SCM, 1988, p. 89-116.

_____. **Il dialogo intrareligioso.** Assisi: Cittadella Editrice, 1988.

PASQUINELLI, Alberto. **Carnap e o Positivismo Lógico.** Lisboa: Edições 70, 1983.

PASTOR, Félix Alejandro. Teologia e modernidade: alguns elementos de epistemologia teológica. In: TRASFERETTI, José; GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. **Teologia na pós-modernidade.** Abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 71-101.

PAULO VI. **Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi.** 12 ed. São Paulo: Paulinas, 1976.

PELIZZOLI, M. L. **A emergência do paradigma ecológico.** Reflexões ético-filosóficas para o século XXI. Petrópolis: Vozes, 1999.

PENA-VEJA, Alfredo. **O despertar ecológico.** Edgar Morin e a ecologia complexa. Rio de Janeiro: Garamond, 2003.

PENA-VEJA, Alfredo; NASCIMENTO, Elimar Pinheiro do. **O pensar complexo.** Edgar Morin e a crise da modernidade. 2 ed. Rio de Janeiro: Garamond, 1999.

PERROT, Etienne. Ambigüidades da globalização. **Concilium**, Petrópolis, v. 293, n. 5, p. 14-23, 2001.

PETERSON, Erik. **Theologische Traktate.** Munique: Kosel, 1957.

_____. **Tratados teológicos.** Madrid: Crisandad, 1966.

PETRELLA, Ricardo. A urgência de um contrato social mundial face aos desafios da mundialização atual: para além das lógicas bélicas. In: OSOWSKI, Cecília; MÉLO, José Luiz Bica de. **O ensino social da Igreja a globalização**. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

PIERIS, Aloysius. *El rostro asiático de Cristo*. Notas para una teología asiática de la liberación. Salamanca: Sigueme, 1991.

POLITI, Marco. Bento XVI arquiva o diálogo teológico com os muçulmanos . Disponível em: http://www.unisinos.br/ihu/index.php?coming_from=noticias&dest=781. 01 de maio de 2006.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. **Diálogo e Anúncio**. São Paulo: Paulinas, 1996.

POPPER, Karl. **A lógica da pesquisa científica**. 11 ed. São Paulo: Cultrix, 2004.

PORTO, Nelson; BOFF, Leonardo. **Francisco de Assis: o homem do paraíso**. Petrópolis: Vozes, 1985.

PRIGOGINE, Ilya. **A nova aliança; Metamorfose da ciência**. Brasília: Universidade de Brasília, 1990.

_____. **O fim da certeza; tempo, caos e as leis da natureza**. São Paulo: UNESP, 1996.

PRIGOGINE, Ilya; STENGERS, Isabelle. **Entre o tempo e a eternidade**. Lisboa: Gradiva, 1990.

PROCLAMAÇÃO DO II ENCONTRO DA ASSEMBLÉIA DO POVO DE DEUS (Cachipay, Colômbia, 1996). In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). **O diálogo inter-religioso como afirmação da vida**. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 153-55.

QUATRA, Miguel Marcelo. *Regno di Dio e missione dela Chies nel contesto asiatico. Uno studio sui documenti della FABC*. 1998 595f. *Dissertatio ad Doctoratum, Facultate Missilogias, Pontificae Universitatis Gregoriana*, Roma.

QUEIRUGA, Andrés Torres QUEIRUGA. *Juan Luis Segundo: una teología verdadera. Misión de Fe y Solidaridad*, Montevideo, n. 62/63, p. 13, jun./jul. 1996.

RAHNER, Karl. Chrétiens anonymes. In: **IDOC** internacional, Paris, n. 20, p. 77-93, 1970.

_____. **Curso Fundamental da Fé**. São Paulo: Paulinas, 1989.

RATZINGER, Joseph. **Introdução ao cristianismo**. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. **O Novo Povo de Deus**. São Paulo: Paulinas, 1974.

RATZINGER, Joseph. et al. O destino de Jesus e a Igreja. In: RATZINGER, Joseph. et al. **A Igreja em nossos dias**. São Paulo: Paulinas, 1969, p. 9-29.

REEVES, Hubert et al. **A mais bela história do mundo**. Petrópolis: Vozes, 1998.

RICHARD, Pablo. **A força espiritual da Igreja dos pobres**. Petrópolis: Vozes, 1989.

_____. **Morte das cristandades e nascimento da Igreja.** São Paulo: Paulinas, 1982.

RICOEUR, Paul. **Interpretação e ideologias.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

ROMER, D. Karl Josef et al. Declaração da Comissão Arquidiocesana para a Doutrina da Fé sobre o livro de Fr. Leonardo Boff, *A Trindade, a Sociedade e a Libertação*, Petrópolis, Vozes, 1986. **Communio**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 31, p. 69-97, jan./fev. 1987.

ROMER, Karl Josef. Apreciações. Jesus Cristo Libertador. **REB**, Petrópolis, v. 32, n. 126, p. 490-3, jun. 1972.

RÚBIO, Alfonso. García et al. **Reflexão cristã sobre o meio ambiente.** São Paulo: Loyola, 1992.

RUBIO, Alfonso García. Prática de teologia em novos paradigmas. In: ANJOS, Márcio Fabri dos. **Teologia aberta para o futuro.** São Paulo: Loyola/SOTER, 1997, p. 221-61.

_____. **Teologia da libertação: política ou profetismo?** 2 ed. São Paulo: Loyola, 1983.

_____. **Unidade na pluralidade.** São Paulo: Paulinas, 1989.

RUFINO, Marcos Pereira. O código da cultura: o CIMI no debate da inculturação. In: Paulo MONTERO (Org.). **Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural.** São Paulo: Globo, 2006, p. 235-275.

RŪMÎ, Djalâl-od-Dîn. **Rubâi'yât.** Paris: Albin Michel, 1989.

SAGAN, Carl. **Pálido ponto azul.** Uma visão do futuro da humanidade no espaço. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Declaração Dominus Iesus,** sobre a unicidade e universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja. São Paulo: Loyola, 2000.

SANDER, Luis Marcos. **Jesus, o Libertador.** A Cristologia da Libertação de Leonardo Boff. São Leopoldo: Sinodal, 1986.

SANTA ANA, Júlio H. de. **Ecumenismo e libertação.** Reflexões sobre a relação entre a unidade cristã e o Reino de Deus. Petrópolis: Vozes, 1987.

SANTOS, Boaventura Sousa. **Democratizar a democracia;** os caminhos da democracia participativa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

SCHAEFFLER, Richard. **Filosofia da Religião.** Lisboa: Edições 70, 1983

SCHAPER, Valério Guilherme. **A experiência de Deus como transparência do mundo.** O "Pensar Sacramental" em Leonardo Boff entre História e Cosmologia. 1998. 468f. Tese (Doutorado) – Escola Superior de Teologia, Instituto Ecumênico de Pós-graduação em Teologia, São Leopoldo.

SCHINELLER, J. P. Christ and Church. A Spectrum of Views. **Theological Studies,** Hanover, v. 37, n. 4, p. 545-566, set. 1976.

SCHLETTE, Heinz Robert. **Die Religionen als Thema der Theologie: Überlegungen zu einer Theologie der Religionen.** Freiburg: Herder, 1964.

_____. **As religiões como tema da Teologia.** Tradução de Helmuth Alfredo Simon. São Paulo: Herder, 1969.

SECERTARIA DE ESTADO DO MEIO AMBIENTE E DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL DO AMAZANOS. Disponível em: <<http://www.sds.am.gov.br/>>. Acesso em 29 abr. 2007

SEGUNDO, Juan Luis. **De la Sociedad a la Teologia.** Buenos Aires: Calos Lohle, 1970.

_____. *Libertad y liberación.* In: Ignácio ELLACURÍA; Jon SOBRINO. **Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación.** Madrid: Trotta, 1990, p. 373-91.

_____. **Libertação da Teologia.** São Paulo: Loyola, 1978.

_____. **O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré.** Tomo II/II. Cristologia. São Paulo: Paulinas, 1985.

_____. **Que mundo? Que homem? Que Deus?** Aproximações entre ciência, filosofia e teologia. São Paulo: Paulinas, 1995.

SESBOÜÉ. Bernard. **Karl Rahner: itinerário teológico.** São Paulo: Loyola, 2004.

SINNER, Rudolf von. Hermenêutica ecumênica para um cristianismo plural. Reflexões sobre contextualidade e catolicidade. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 44, n. 2, p. 26-57, 2004.

_____. Leonardo Boff – um católico protestante. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 46, n. 1, p. 152-173, 2006.

SINNER, Rudolf von; MAJEWSKI, Rodrigo Gonçalves. A contribuição da IECLB para a cidadania no Brasil. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 45, n. 1, p. 32-61, 2005.

SNOEK, C. Jaime. Terceiro Mundo, Revolução e Cristianismo. **Concilium**, Petrópolis, n.1, p. 27-43, jan. 1966.

SOBRINO, Jon. **Cristologia a partir da América Latina.** Petrópolis: Vozes, 1980.

_____. **Jesus, o Libertador.** Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. Redenção da globalização: As vítimas. **Concilium**, Petrópolis, v. 293, n. 5, p. 114-24, 2001.

_____. Teologia e realidade. In: SUSIN, Luiz Carlos. **Terra prometida – movimento social, engajamento cristão e teologia.** Petrópolis: Vozes/Soter, 2001.

SOUZA, Luiz Alberto Gomes de. **Do Vaticano II a um novo Concílio?** O olhar de um cristão leigo sobre a Igreja. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. “Eles nos abriu grandes horizontes”. Entrevista com Luiz Alberto Gómez de Souza. **IHU On-Line**, São Leopoldo, v. 2, n. 46, p. 11-2, 9 dez. 2002. Disponível em:

<http://www.unisinos.br/ihuonline/uploads/edicoes/1161290142.31word.doc>. Acesso em 13 fevereiro 2007.

_____. **A JUC: os estudantes católicos e a política**. Petrópolis: Vozes, 1984.

SUESS, Paulo. Fé universal e cultura local. **Redes**, Vitória, v. 1, n.1, p. 13-29, jul. 2003.

_____. *Inculturación*. In: Ignácio ELLACURIA; Jon SOBRINO. **Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación**. Madrid: Trotta, 1990, p. 377-422.

SUSIN, Luiz Carlos (org.). **Mysterium Creations**: um olhar interdisciplinar sobre o Universo. São Paulo: Soter/Paulinas, 1999. p. 11-43.

_____. Introdução. Um fórum mundial para a teologia da libertação global. In: Luiz Carlos SUSIN (Org.). **Teologia para outro mundo possível**. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 9-11.

TEIXEIRA, Faustino. **A gênese das CEBs no Brasil**. Elementos explicativos. São Paulo: Paulinas, 1988.

_____. A teologia do pluralismo religioso em questão. **REB**, Petrópolis, v. 59, n. 235, p. 589-99, set. 1999.

_____. Do diálogo ao anúncio; reflexões sobre a Declaração Dominus Iesus. **REB**, Petrópolis, v. 60, n. 240, p. 879-908, dez. 2000.

_____. Karl Rahner e as religiões. In: OLIVEIRA, Pedro Rubens F. de; PAUL, Cláudio. **Karl Rahner em perspectiva**. São Paulo: Loyola, 2004, p. 243-262.

_____. Karl Rahner e as religiões. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 36, n. 98, p. 55-74, jan-abril 2004.

_____. O Concílio Vaticano II e o diálogo inter-religioso. In: GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes; BOMBONATTO, Vera Ivanise. **Concílio Vaticano II: análise e perspectivas**. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 273-91.

_____. O desafio do pluralismo religioso para a teologia latino-americana. In: DAMEN, Franz et al. **Pelos muitos caminhos de Deus**. Goiás: Rede, 2003, p. 65-84.

_____. O diálogo inter-religioso face ao desafio da responsabilidade global. **Numen**, Juiz de Fora, v. 2, n.1, P. 155-70, jan-jun 1999.

_____. O diálogo inter-religioso na perspectiva do terceiro milênio. **Convergência**, São Paulo, v. 34, n. 325, set. 1999.

_____. O diálogo inter-religioso na perspectiva do terceiro milênio. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 2, n.3, p. 27-33, 2 sem 2003.

_____. O pluralismo inclusivo de Jacques Dupuis. 2007, mimeo (artigo no prelo).

_____. Os 25 anos de pontificado de João Paulo II. Panorama 2004. São Paulo: BARSA Planeta Internacional, 2004.

_____. Panorâmica das abordagens cristãs sobre as religiões. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, n. 30, 1998.

_____. **Teologia das religiões**. Uma visão panorâmica. São Paulo: Paulinas, 1995.

_____. **Teología de las religiones. Una visión panorámica**. Quito: Editorial Abya Yala, 2005.

_____. Teologia do pluralismo religioso em Claude Geffré. **Numen**, Juiz de Fora, v. 1, n. 1, p. 45-83, jul-dez, 1998

_____. Um peregrino no caminho da paz. **Convergência**, São Paulo, v. 35, n. 333, p. 314-20, 2000.

_____. Uma declaração de amor à Teologia e à vida. Entrevista com Faustino Teixeira. **Amai-vos**, 13 mar. 2006, Disponível no endereço: http://amaivos.uol.com.br/templates/amaivos/amaivos07/noticia/noticia.asp?cod_noticia=6537&cod_canal=41. Acesso em 13 fevereiro 2007.

TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. 5 ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

TOOLAN, David S. **Cosmologia numa era ecológica**. São Paulo: Loyola, 1994.

TOULMIN, Stephen. **Kritik der Kollektiven Vernunft**. Frankfurt: Suhrkamp, 1978.

TRANSFERETTI, José; GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes (Orgs.). **Teologia na pós-modernidade**. Abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática. São Paulo: Paulinas, 2003.

TRIGO, Pedro. **Criação e história**. Petrópolis: Vozes, 1988.

TURBANTI, Giovanni. A atitude da Igreja em face do mundo moderno, durante o Concílio e no pós-Concílio. **Concilium**, Petrópolis, v. 244, n. 6, p. 87-96, 1992.

TURNER, F. **O espírito ocidental contra a natureza**. Rio de Janeiro: Campus, 1990.

UNGER, Nancy Mangabeira (Org.). **Fundamentos filosóficos do pensamento ecológico**. São Paulo: Loyola, 1992.

USARSKI, Frank. **Os constituintes da Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2006.

VASQUEZ, A. S. **Filosofia da práxis**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima et al. Igreja reflexo vs. Igreja fonte. **Cadernos Brasileiros**, Guanabara, n. 46, p. 17-22, mar./abr. 1968.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia II**. Ética e cultura. São Paulo: Loyola, 1988.

_____. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. **Escritos de Filosofia III**. Filosofia e Cultura. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. **Universo Científico e Visão Cristã em Teilhard de Chardin** . Questões abertas n. 4. Petrópolis: Vozes, [1967].

_____. Religião e modernidade filosófica. **Síntese Nova Fase**, v. 18, n. 53, p.147-65, 1991.

VIER, Frei Frederico (coord.). **Compêndio do Vaticano II**, constituições, decretos, declarações. Petrópolis: Vozes, 1983.

VIGIL, José Maria. Mudança de paradigma na Teologia da Libertação?. **REB**, Petrópolis, v. 58, n. 230, p. 311-28, jun. 1998.

_____. O Concílio Vaticano II e sua recepção na América Latina. **REB**, Petrópolis, v. 66, n. 262, p. 370-95, abril 2006.

WANDERLEY, Luiz Eduardo W. Globalização, religiões, justiça social: metamorfoses e desafios. In: SANCHEZ, Wagner Lopes (Coord.). **Cristianismo na América Latina e no Caribe**. São Paulo: Paulinas, 2003.

WESTPHAL, Euler Renato. **O Deus cristão**: um estudo sobre a teologia trinitária em Leonardo Boff. 1997. 332f. Tese (doutorado). EST – Escola Superior de Teologia, Instituto Ecumênico de Pós-graduação em Teologia, São Leopoldo.

WWF-Brasil. Relatório afirma que consumo humano supera capacidade de recuperação do planeta. 24 out. 2006. Disponível no endereço: <http://www.wwf.org.br/index.cfm?uNewsID=4400>>. Acesso em 03 mai 2007.

ZARVOS, Cláudia et al. (comp.). **Leonardo Boff. Seleção de textos espirituais**. Petrópolis:Vozes, 1991.

_____. **Leonardo Boff. Seleção de textos militantes**. Petrópolis:Vozes, 1991.

ANEXO I

ENTREVISTA COM LEONARDO BOFF

2000

A mudança de paradigma na Teologia de Leonardo Boff e o Diálogo inter-religioso.

Entrevista com Leonardo Boff - 2000

BAPTISTA, Paulo N. A mudança de paradigma na Teologia de Leonardo Boff e o Diálogo inter-religioso. Entrevista com Leonardo Boff, Araras, 13 nov. 2000.

A obra de Leonardo Boff, pela riqueza e volume de sua produção e repercussão nacional e internacional, sempre suscitou debates e investigações. A pesquisa sobre as perspectivas de seu pensamento para a importante questão do Diálogo inter-religioso levou-me a realizar essa entrevista, muito significativa para a dissertação que estava redigindo, concluída e defendida na UFJF, em Ciência da Religião, em fevereiro de 2001: “Diálogo e ecologia: a teologia teoantropocósmica de Leonardo Boff.” Temas como a mudança de seu paradigma teológico, o Cristianismo e o Diálogo inter-religioso, o significado de Jesus Cristo para a salvação, a Ressurreição, dentre outros interessantes e elucidativos, foram abordados numa conversa muito acolhedora, acontecida em Araras (RJ), sua residência. Ainda inédita, sua publicação, como “Anexo 1” desta Tese, torna-se importante para que se conheça um pouco mais sobre sua reflexão, especialmente sobre o tema do Diálogo inter-religioso, ainda pouco desenvolvido em seus textos. Participou também da entrevista José Ayrton N. Baptista (Psicólogo). Fica registrado um profundo agradecimento a Leonardo Boff e Márcia Miranda, pela disponibilidade e fraterna acolhida.

Juiz de Fora, 15 de maio de 2007.

Paulo Agostinho: Leonardo, estou quase ao final do trabalho dissertativo sobre o tema Diálogo e Ecologia, na área do diálogo inter-religioso, e considero importante essa conversa sobre alguns pontos importantes da reflexão que tenho realizado sobre sua obra. Uma das intuições fundamentais desse trabalho foi encontrada em Raimon Panikkar, através do conceito cosmoteândrico. Eu utilizo uma outra expressão para esse conceito (teoantropocósmico), tirando o aspecto andrógino que a palavra “cosmo-te-ândrica” carrega. Fiz essa mudança depois de participar do Congresso da Soter, em julho de 2000, em Belo Horizonte. Foi uma reação acolhedora à crítica da teologia feminista.

Leonardo Boff: Sim.

Paulo: Não sei se você conhece o livro de Panikkar, que trata desse tema *La intuición cosmoteándrica: las tres dimensiones de la realidad*. É um livro muito interessante. Considero o pensamento de Panikkar muito importante para essa reflexão. É um autor instigante.

Leonardo Boff: Sim. Conheço essa idéia de Panikkar. Panikkar é catalão e a mãe dele é indiana. Ele viveu muito tempo entre Índia e Espanha. Era de uma família riquíssima. O pai era grande industrial do aço. Doutorou-se primeiro em Química, depois em Filosofia e em Teologia. E chegou a fazer parte da Opus Dei. Estive recentemente na Espanha e estava lecionando na Universidade de Girona, perto de onde Panikkar mora.

Paulo: Eu tomei esse conceito de Panikkar, pois a primeira intuição que tive, quando comecei a reler sua obra sob o paradigma ecológico, é que essa *pericórese* – esse encontro de Deus, homem e cosmos – é a visão que perpassa o seu trabalho na mudança de paradigma. O único conflito que encontrei entre a visão de Panikkar e a sua, em relação a essa temática, é que Panikkar chama de “período ecológico” o interlúdio entre o “período econômico” (a modernidade) e o “período cosmoteândrico” (momento atual), e não o considera o momento da consciência que faz a grande mudança. Eu penso que o período cosmoteândrico da consciência se equívale àquilo que você chama de paradigma ecológico. Já Panikkar acredita que a crise ecológica expressa esse interlúdio entre os dois períodos da consciência. A minha crítica ao Panikkar é a seguinte: ele parece limitar a ecologia a uma perspectiva ambiental apenas. Esse é um limite que percebo na visão dele. Ele toma um conceito restrito de ecologia. Mas no restante – essa interpenetração constante de Deus, Homem e Cosmos – concordo com ele e vejo que é uma visão próxima ao conceito “teoantropocósmico” que você passa o tempo inteiro em sua obra. Então, há essa novidade na dissertação: chamar a sua teologia no paradigma ecológico de uma “teologia teoantropocósmica”.

Leonardo Boff: Sim

Paulo: Depois, quando entro na discussão sobre o conceito de paradigma, base para se falar do paradigma ecológico, uma questão suscitou verdadeira crise. Ela surgiu ao ler o trabalho de doutorado de Valério G. Schaper, “A experiência de Deus como transparência do mundo: o ‘pensar sacramental’ em Leonardo Boff entre história e cosmologia”.

Leonardo Boff: Sim, foi um trabalho defendido no sul, em São Leopoldo.

Paulo: Exato. O Valério G. Schaper mora em Belo Horizonte, mas fez seu doutorado na Escola Superior de Teologia em São Leopoldo (EST). O que eu queria discutir com você é que ele afirma que não houve uma mudança de paradigma na sua obra, mas apenas uma mudança de epocalidade. Um primeiro limite que notei: ele toma o conceito de paradigma estritamente de Thomas Kuhn. Já você não fica preso a essa visão; você toma paradigma num sentido mais sociológico do que filosófico.

Leonardo Boff: Sim

Paulo: Coloco essa observação na dissertação. Mas, sob o ponto de vista de Hans Küng, que também partiu do conceito de Kuhn, você atende a todos os critérios utilizados para se analisar uma mudança de paradigma. Dentre eles, Küng fala de um que considero fundamental para se compreender a mudança de sua obra: a questão da continuidade e da descontinuidade. Percebe-se claramente que alguns dos temas que você trabalha têm “continuidade” e alguns sofrem “descontinuidade”. Por quê? Porque houve mudança de paradigma. Então, essa é a primeira crítica que faço à tese de Schaper e que gostaria de saber sua posição. A segunda crítica é que ele não trabalhou com nenhum teólogo que aplica o conceito paradigma; não utilizou o trabalho com Hans Küng, que aplica de forma muito interessante esse conceito ao campo teológico. O próprio Thomas Kuhn chama a atenção sobre isto no posfácio de seu livro. Considera que não se pode tomar o conceito sem matizar sua utilização. Não se pode tirar o conceito do âmbito das ciências e aplicá-lo sem algumas ponderações.

Leonardo Boff: Sobre essa questão do paradigma faço uma aplicação meio *soft*, digamos assim, de paradigma. Trabalho com a visão de um conjunto de idéias, uma confluência de mil coisas. Mas existe também uma aplicação mais científica, no sentido de um trabalho científico.

Paulo: É a questão que Kuhn coloca sobre a “anomalia” e a ciência normal. E aí, Leonardo, entra a teologia, a teologia normal. Na sua trajetória era a teologia da libertação. Ela muda. Há um contexto de crise – a anomalia, que gera um processo de mudança. Não muda totalmente, absolutamente. Por exemplo: considero que você se mantém fiel ao método que

sempre utilizou. Parte do ver, do diálogo com a ciência, com a biociência, as ciências da terra, as ciências humanas, julga teologicamente isto e parte para um agir ético. Eu penso que seu método continua.

Leonardo Boff: É, o método continua o mesmo. Inclusive quando eu pego a realidade eu a trabalho a partir da experiência originária. Tem que se ver qual é a experiência que está por detrás – a experiência originária. Todo pensamento é uma forma de tematização; a opção pelos pobres nasce de uma experiência originária.

Paulo: Mas essa experiência originária é mística.

Leonardo Boff: É um ver. O primeiro ver é global. Depois, o julgar já começa a introduzir as categorias. Então esse é o método que desde jovem eu utilizo.

Paulo: Achei interessante outro encontro entre seu pensamento e o de Panikkar. A compreensão que ele tem sobre as dimensões da consciência, pois esse processo não nasceu de uma lógica, mas de uma intuição, de uma mística, de um olhar global.

Leonardo Boff: Sim. Há um suíço da Universidade de Basel, Rudolf von Sinner, que está fazendo uma tese de doutorado comparando minha teologia com a teologia de Panikkar. Há muitas afinidades.

Paulo: Outra questão. Na sua consciência, quando começa a mudança de paradigma? Para você, quando começa o processo de mudança em sua teologia?

Leonardo Boff: Há até uma data: 1984. Quando o Vaticano me envia uma carta através do Cardeal Casaroli, Secretário de Estado, dizendo que eu devia estudar, me dedicar à diocese, mudar minha teologia. Aí, quando me dei conta, já vinha a idéia de dar seguimento ao meu primeiro trabalho de teologia, que foi sobre a cristologia cósmica. E aí eu comecei a entrar fortemente na leitura .

Paulo: Da teologia da criação?

Leonardo Boff: Sim. E aí eu tive aquela crise dos paradigmas. Você lê aquela quantidade de dados e informações entrecruzados e de repente você não entende mais nada. Porque o velho paradigma morreu e o novo ainda não nasceu, você fica num embaralhamento total. Então, a força de você refletir, ler e experimentar novas coisas aparece sob nova arquitetura, ao ponto de você, então, começar a falar sem pensar no paradigma. O novo paradigma já começa a funcionar.

Paulo: Num texto de 1989, “Balanço aos 50”, na realidade, escrito em 1988, você fala que foi a partir de 1984/85 que você começou a estudar a teologia da criação. Investigando sua bibliografia concluí que o primeiro texto sob o novo paradigma foi fruto de uma palestra, em 1990, no Centro João XXIII, que a Nancy Mangabeira Unger publicou “Natureza e Sagrado: a dimensão espiritual da consciência ecológica”. Um ano depois (1991) você faria o prefácio “Viver uma atitude ecológica”, de outro livro da Nancy Unger. Depois você publica o texto “Refundação da dignidade humana a partir da nova cosmologia”, que foi uma palestra sua em Brasília, no ano de 1992.

Leonardo Boff: Para mim, o texto que marca a minha mudança foi uma homenagem a Burle Max, em 1979, que tratou do tema “São Francisco e a não-modernidade”. É o primeiro trabalho meu nessa perspectiva “O São Francisco que mora em cada um de nós”. Nesse artigo, analiso os dois paradigmas: o modo de ser da modernidade “estar sobre as coisas” e o modo arcaico de “estar com as coisas”, o casamento de *eros* com *ágape*.

Paulo: Essas idéias voltam no livro “São Francisco: ternura e vigor”, de 1981.

Leonardo Boff: Sim. Boa parte dessas idéias estão no livro “São Francisco: ternura e vigor”.

Paulo: Gostaria de lhe colocar outra questão. Em minha dissertação, formulei a idéia de que o eixo de seu pensamento antes da mudança era “cristológico-eclesiológico”. O tema da Igreja é muito forte em sua obra.

Leonardo Boff: É sim, é o tema de minha tese doutoral.

Paulo: O corte da leitura cristológico-eclesiológica que você faz é, primeiramente, antropológico, por exemplo, “Jesus Cristo Libertador”. Ele é marcado por grande influência

do pensamento de Heidegger. Do corte antropológico passa-se para uma visão sociopolítica, numa perspectiva mais dialética. Libanio faz uma análise desse tipo em seu livro “20 anos de teologia na América Latina”. Você concorda com essa compreensão? A centralidade é Cristológico-ecclesiológica antes da mudança?

Leonardo Boff: Sim. Para mim, em termos de se buscar mais fundo, o importante mesmo é o “Evangelho do Cristo Cósmico”. Aquela visão mais global de Cristo.

Paulo: Mas houve um corte. Depois do “Evangelho do Cristo Cósmico” essa idéia só volta no paradigma ecológico.

Leonardo Boff: Ele está presente em todo lado. É uma coisa estrutural.

Paulo: Mas o acento se desloca. Ele volta no tema da Trindade. Mas mesmo a Trindade tem dois momentos: o modelo que você apresenta antes do paradigma ecológico é o modelo da comunhão para a Igreja e para a Sociedade. No paradigma ecológico a Trindade passa a ser um modelo teoantropocósmico.

Leonardo Boff: Aí, sim. Por exemplo, no início da reflexão sobre a Trindade, o cosmos entra muito pouco, não é ainda uma visão ecológica.

Paulo: Quanto à sua visão antropológica há uma análise do Libanio, sobre o seu livro “Vida para além da morte”, na qual ele afirma que sua visão é marcadamente antropocêntrica. Como você se situa em relação à antropologia antes da mudança? É marcadamente antropocêntrica?

Leonardo Boff: É e não é! Quando abordo a questão do feminino, mesmo sobre a ressurreição na morte, penso o ser humano numa perspectiva relacional. Ele não ressuscita, ou melhor, não acabou de ressuscitar porque o cosmos não ressuscitou ainda, só termina o processo dele quando todos o fizerem. Até digo que o próprio Cristo não acabou de ressuscitar ainda. Ele também ainda não completou sua obra até em termos pessoais. Só o núcleo dele o fez. Mas enquanto seus irmãos, nós e o universo não nos transfigurarmos, ele não está pronto. Esta visão sempre está presente, eu nunca a abandonei. Mas é até importante situar em termos biográficos as duas fontes que estão na raiz de minha visão. Primeiro é a

espiritualidade franciscana de linha scotista, Duns Scotus é estratégico na minha formação teológica. Duns Scotus coloca radicalmente a questão, depois reassumida por Teilhard de Chardin, explicitamente influenciado pelo teólogo franciscano medieval: o plano de Deus é criar um ser – a criatura humana – que pudesse amar a Deus de forma absoluta como Deus mesmo se ama. Mas como a criatura não consegue ser absoluta pelo fato de ser criatura, então Deus mesmo se encarna nela para conferir o caráter absoluto a essa criatura e assim poder amar a Deus como Deus se ama. E isto se dá em Jesus Cristo. Então, o centro é Jesus. Em função de Cristo o universo funciona como um nicho que vai acolher essa criatura. Essa era a visão mais escolástica, mais franciscana que se estudava na filosofia e na teologia. E a segunda fonte é Teilhard de Chardin, que, no seminário aqui em Petrópolis, eu lia, estudava, pois tínhamos a obra completa dele. E como ele era proibido, o Vaticano havia proibido sua leitura; todos os livros ficavam guardados num armário com chave. Todos os livros que estavam condenados ficavam guardados e só o diretor da biblioteca tinha acesso. E como eu era bibliotecário tinha a chave e pegava os livros. Onde nasceu o livro “O evangelho do Cristo Cósmico”, já quase pronto antes de ir para a Europa. E lá, aos sábados, para me divertir e descansar, trabalhava nesse livro. E eu o trouxe pronto em 1970. Mas num português tão horrível que ninguém conseguia entender, pois foram cinco anos falando alemão. Mas esse é o lastro cristológico, o fundo que nunca perdi.

Paulo: Mas por que não foi dada uma continuidade nessa reflexão? Foram as urgências, ou como afirma Schaper, as epocalidades? Foram as urgências que fizeram você trabalhar outros temas?

Leonardo Boff: Não. Lendo as minhas obras percebe-se que sempre tenho esse *tonus rectus*, cristológico-cósmico, sempre com aquela mentalidade globalizadora.

Paulo: Há continuidades e discontinuidades. Mas de repente houve a necessidade de uma mudança. Ela foi mais cosmológica?

Leonardo Boff: A mudança não ocorreu por intuição. Ela ocorreu quando, ao me aprofundar na cosmologia contemporânea, me dei conta de que deveria redizer o discurso da fé no formato oferecido por esta cosmologia. Ai sim mudou muita coisa em meu pensamento e nos conteúdos teológicos.

Paulo: Você considera que ela é mais marcadamente da cosmologia do que da antropologia?

Leonardo Boff: Sim. É na cosmologia e se reflete na antropologia. Eu não publiquei, mas eu tenho um tratado de antropologia que tenho gosto de publicar onde trabalho radicalmente a antropologia cósmica. Agora, sobre a interrupção ou a falta de seqüência, muita coisa se deve àquele rodízio do ensino da teologia. Num semestre você leciona Trindade, noutro Sacramentos, no outro Escatologia, e assim por diante. A minha produção está muito ligada também a isto. É um sistema: você tem que dar aulas, você prepara, pensa questões novas a partir dos cursos que tem que administrar.

Paulo: Mesmo depois da mudança, uma coisa que observei, você publicou alguns outros textos, por exemplo, sobre evangelização, que não foram escritos sob a ótica do novo paradigma. Não são contraditórios com sua nova visão, mas percebe-se que não expressam a mudança de paradigma. Há textos assim que, apesar de saírem publicados em 1992, estão numa produção teológica anterior. O livro “Ecologia, mundialização, espiritualidade – a emergência de um novo paradigma” (concluído em outubro de 1992 e lançado em 1993) é a primeira publicação mais definidora do novo paradigma. Mas o primeiro capítulo deste livro saiu antes, 1992, com o título “Ecologia: política, teologia e mística”, sendo o curso que você lecionou no Cesepe, nos Cursos de Verão (Curso de Verão VI). Observei que nessa primeira versão não aparece a expressão “novo paradigma”. E mesmo quando se publica o livro “Ecologia, mundialização, espiritualidade”, a expressão “novo paradigma” só aparece na introdução do primeiro capítulo, não entra no corpo do texto. Apenas em 1995, quando saem publicados “Dignitas terrae – Ecologia, grito da terra, grito dos pobres” e “Princípio-terra: a volta à terra como pátria comum”, discute-se a questão do “paradigma”.

Leonardo Boff: Sabe por que só aí entrou a questão do paradigma? A Uerj fez um debate com Pinguelli Rosa sobre “Ecologia e novo paradigma” e pediram para que eu abordasse a questão do paradigma na nova visão de mundo. Aquele primeiro capítulo foi justamente a palestra que dei para aquele debate: o Princípio-terra. O processo não é linear. Ele é complexo.

Paulo: Para quem está analisando uma obra, sem ter acesso a esses dados biográficos, muita coisa é percebida, mas é interessante checar depois tudo isto com a história da construção do texto, a história de vida.

Leonardo Boff: O livro ao qual você se referiu sobre a evangelização, “América Latina: da conquista à nova evangelização” (1992), foi escrito e publicado por ocasião dos 500 anos da América, no contexto da polêmica com o Vaticano, reação à aquela visão fechada. Não sei se coloquei alguma coisa na perspectiva ecológica. Agora, a primeira coisa mesmo que publiquei no novo paradigma, o primeiro escrito que vai bem nessa linha foi aquela palestra mimeografada em São Paulo sobre Ecologia (o curso de verão do Cesep): “Ecologia: política, teologia e mística”. Virou o livro do Curso de Verão VI. E eu, de certa maneira, considero-o melhor do que os outros porque foi uma palestra no fogo da expressão, tem a força da coisa falada. Ela é meio rotunda. Aquilo circulou pelo Brasil inteiro, pelo pessoal das cidades, das periferias, ainda mimeografado. Eles fizeram o *copydesk* mudando só algumas coisas. Depois eu o retomei.

Paulo: Voltando ainda à questão das “continuidades e discontinuidades”. Quando, por exemplo, você fala sobre o ser humano no livro “O destino de homem e do mundo”, colocando-o como senhor da natureza, por mais que você fale da inter-relação do ser humano com o mundo, com a natureza, a expressão ainda é da cosmologia antiga, percebe-se que o paradigma é outro.

Leonardo Boff: Eu, por exemplo, se fosse escrevê-lo novamente, não colocaria o ser humano como senhor que domina a natureza, que submete tudo. Isto é antiecológico.

Paulo: Eu sintetizei, Leonardo, a primeira parte de sua obra nos seguintes temas: a cristologia, a vida religiosa, a mística e a oração, a eclesiologia, a escatologia, a antropologia teológica, a libertação e a teologia, os tratados sobre Deus, Trindade, o Espírito Santo e o Feminino. Nessa síntese, o eixo é cristológico-eclesiológico, sob o corte antropológico e sociopolítico.

Leonardo Boff: Fundamentalmente.

Paulo: Outra questão, Leonardo. Você falou das suas raízes: Francisco e Teilhard de Chardin. Mas também há outros místicos como Mestre Eckhart. Inclusive, eu levanto uma hipótese sobre Mestre Eckhart: se você tivesse escrito sobre ele depois do paradigma ecológico, certamente não teria dado tanta ênfase na questão da mística da libertação, mas na unidade, na mística da unidade. Eu levanto essa hipótese. Mas como a emergência da

temática libertadora no contexto latino-americano é muito forte e significativa, naquele contexto, ela se destacou.

Leonardo Boff: Se fosse escrito hoje o acento não seria aquele; daria acento à unidade, à experiência mais oriental.

Paulo: Sobre seu pensar sacramental. Penso que antes ele era cristológico, agora ele passa a ser teoantropocósmico. O pensar sacramental transcende a perspectiva histórica.

Leonardo Boff: Inclusive, quando eu tento trabalhar o sacramento, parto de uma abordagem mais histórica e filológica, buscando rastrear os vários caminhos que a palavra *sacramentum/mysterium* percorreu no Ocidente cristão. Aí, há uma pesquisa extremamente detalhada e diria até erudita. Aí, me dou conta de que não se trata de palavras, mas de todo um modo de ver a realidade. É um pensar sacramental, que precisa ser legitimado hoje. Por isso, na segunda parte eu tento fundamentar tal visão do mundo em diálogo com a racionalidade moderna e até com as conquistas da nova física. Quanto a isso, lembro-me de um fato hilário, mas carregado de sentido: eu estava chegando atrasado na universidade quando estava na Alemanha. Estava correndo e aí fui de encontro a um poste e desmaiei. E tenho a marca e o corte até hoje. Então, vi que o mundo não é só símbolo. Primeiramente, é uma realidade material que faz resistência e pode te derrubar. Aquilo foi importante para mim, porque a partir daí eu sempre acentuo que o símbolo só é símbolo a partir de uma base material. Não se sustenta por si mesmo. Pão tem que ser pão primeiro, depois ele vira corpo de Cristo. Luz tem que ser luz que queima, que ilumina, depois torna-se símbolo de Deus e de Cristo. Mas isto veio a partir de uma pancada na cabeça. Coisas desse gênero te fazem pensar.

Paulo: Leonardo, entrando agora na questão do diálogo. Que tipo de diálogo inter-religioso você vê como possível? Esse não é um tema que você tem tratado de forma mais explícita. Que tipo de diálogo você acha possível entre as religiões?

Leonardo Boff: Eu não tematizei muito esta questão por escrito, embora em minhas palestras é o tema que eu mais gosto de responder. Porque eu acho que as religiões, como religiões, geram guerras entre elas, guerras dogmáticas, guerras de liturgias etc., são guerras metafísicas, do mundo das representações. Então, a minha tese, que está nos meus textos, é

que a religião vive de algo prévio, de uma espiritualidade. E quando os seres humanos se encontram nesse mundo espiritual, mergulham nesse mistério, nessa coisa pré-institucional, nessa verdade; ali os caminhos se encontram. Então, na origem está um choque existencial, está uma experiência, um mergulho no Mistério, num encontro com Deus.

Paulo: Então, você acha que o diálogo inter-religioso deve partir do encontro existencial, de um “estar com o outro”? É o que você afirma num dos seus últimos livros: “Ethos mundial”.

Leonardo Boff: Sim. Mas também em outros lugares, de forma até mais específica, quando abordo, por exemplo, a religião no livro “Ecologia, mundialização, espiritualidade”. Há um capítulo longo sobre a religião. É um tema recorrente. E fundamentalmente existe aquele texto – “Experimentar Deus hoje”, que considero teologicamente mais profundo, porque lá eu faço isto. Desconstruir as religiões, os códigos, surpreender a experiência. Porque a experiência você pode identificar. Então, acho que a partir da experiência as religiões se encontram. E aí há o diálogo. Não o diálogo que só você testemunha, mas onde cada um tem que desconstruir seu processo e identificar a experiência-fonte. O Budismo, por exemplo, eles fazem isso: Buda é aquele ser histórico, o Sidharta, que virou Buda. Então, também

Paulo: Há um texto seu de 1977, sobre o sincretismo, que para a época representou uma visão bastante avançada. Ali você coloca uma questão sobre o risco de se ficar só na fé, no purismo da fé e não entrar na questão da religião. Você vê, apesar deste diálogo que parte da espiritualidade, esse risco hoje, de ficar no purismo da fé, sem entrar na questão da religião, na encarnação histórica da fé?

Leonardo Boff: Creio que primeiro deve-se fazer esse mergulho. A partir daí você tem critérios para ver as encarnações culturais, a pluralidade religiosa como riqueza, como tentativa de dizer da experiência. E, aí, depende dos códigos culturais. E eles fundamentalmente são legítimos. E aí vale, eu acho, muito atrito. Porque há formas de tradição que são contra a natureza, ou então têm uma carga virtual tal que gera opressão.

Paulo: Você acha que esse encontro pára no nível existencial ou chega no nível teológico?

Leonardo Boff: Ele chega no nível teológico como um passo segundo e aí, sim, acho que cabe a disputa, a emulação entre as várias teologias e doutrinas para ver quais delas, em primeiro lugar, é mais adequada ao fenômeno do sagrado. Em segundo lugar, qual delas é mais adequada à dimensão do humano, à dimensão da liberdade. Se ela tolhe a liberdade e enquadra, limita o ser humano. Porque a liberdade é uma definição do ser humano.

Paulo: Mas se o encontro começa existencialmente, você acha que o segundo passo, o teológico, é possível?

Leonardo Boff: Sim. Mas se você começa teologicamente, ou mostrando que as tradições não respeitam os direitos humanos etc., aí dá briga, morte, ódio...

Paulo: Se não me engano, Gandhi dizia que foi graças ao Cristianismo que a tradição hindu deixou de cremar as mulheres vivas junto com os corpos dos maridos que haviam morrido. O encontro cultural com o cristianismo trouxe, neste ponto, um ganho de qualidade.

Leonardo Boff: É a descoberta da subjetividade. Cada pessoa humana vale não só como sujeito corporativo, como no exemplo: quando há um chefe e todos súditos e mulheres dele são parte dele, se ele morre, todo mundo tem que morrer. O cristianismo resgata a subjetividade.

Paulo: Você acha que teologicamente o diálogo deveria se concentrar em Deus, no mistério de Deus, ou primeiramente na questão antropológica? Ou deveria se dar ainda numa articulação teoantropocósmica? Se a temática fosse o mistério de Deus, não haveria o risco de se cair no apofatismo?

Leonardo Boff: Eu hoje acho, mas sempre pensei nisto, que primeiro devemos resgatar a dimensão do sagrado, que é a dimensão divina das coisas, até chegar à personalização do divino. Porque você resgatando o divino, primeiro você alarga a experiência do humano e trabalha com atitudes humanas: a reverência às coisas, o cuidado. E aí engloba muita gente que não quer dar um passo metafísico decisivo, não se entrega, como Einstein. Ele tinha uma reverência pela religião cósmica. Não aceitava um Deus pessoal. Mas aceitava uma reverência como atitude fundamental face ao Universo e aos mistérios da vida.

Paulo: Em seu texto “*El Cristo cósmico: la superación del antropocentrismo*” (Numen, v. 2, n. 1, , p. 137, 1999) você fala, ao final do artigo, que “*el encuentro de las tradiciones espirituales y religiosas que la globalización propicia, permite descubrir otras vertebraciones de lo ‘crístico’ (aún bajo otros nombres) en figuras ejemplares que animaron a tantos y a enteros pueblos en su camino hacia Dios.*” Essa é a dimensão crística, a dimensão Cristo, que é uma intuição fundamental da cristologia cósmica, é ela que se historiciza, se encarna em Jesus de Nazaré, mas não se esgota nele.

Leonardo Boff: A teologia indiana toda também pensa assim. É aquilo que Ratzinger chama de teologias não-calcedônicas. Calcedônia é exaltar: só Jesus é Deus encarnado, como um fato pontual. Os orientais vêem um processo que engloba todas as pessoas e o próprio universo.

Paulo: Você faz uma releitura de Calcedônia?

Leonardo Boff: Sim. Utilizo categorias do personalismo contemporâneo que permitem resgatar as intuições de Calcedônia. E aí percebo que a tradição oferece materiais para esse resgate quando se refere à dimensão cósmica da encarnação e da teologia da graça como *incarnatio diminuta* como prolongamento da encarnação.

Paulo: A base bíblica é a Carta de São Paulo aos Colossenses.

Leonardo Boff: Mas quem viu claro isto, deu uma arquitetura, uma articulação, foi Teilhard de Chardin. Ele é insuperável. Eu tento mostrar isto no meu livrinho “O evangelho do Cristo cósmico” (1971). Eu acho que isto é a porta do cristianismo para poder dialogar com as outras religiões. Cristo, Krishna, carisma, carma são palavras de origem sânscritas, que mostram o elo que unifica a experiência de base, que reside na palavra sânscrita *kri* e aparentados, que significa purificar, transfigurar .

Paulo: Nesse sentido, no diálogo inter-religioso, Jesus Cristo tem um papel importante, fundamental?

Leonardo Boff: A minha conclusão é que Jesus chegou à consciência de ser Filho de Deus. Uma vez que despertou a consciência, ela vira coletiva e cada um se descobre filho e filha de Deus. Agora, nele irrompeu a consciência clara de Filho de Deus. O mérito de Jesus foi se entender como Deus e o defeito dos cristãos foi entender que só ele é o Filho de Deus. Eu acho que a contribuição que ele dá é que todo mundo é filho e filha de Deus, que nós devemos tratar os filhos de Deus por igual, sem discriminações. Eu acho isso uma contribuição da consciência, da dimensão ontológica do ser humano. O ser humano é filho de Deus, a gente sabe disto pela teologia, pela ordem universal da criação. Mas pode ser que tal fato não chegou à consciência. Uma coisa é o ser, outra coisa é a consciência do ser. Acho que em Jesus houve esse salto que Teilhard elabora bem: a consciência crística. Cristo pertence à história e ao mistério da própria criação. O histórico é Cristo e o criacional é o crístico.

Paulo: Mas o cristão que vai para o diálogo com essa teologia não poderia assumir uma atitude prepotente, por ter a consciência dessa revelação? Não houve esse um problema na história do Cristianismo?

Leonardo Boff: Há o risco de ele dizer que, por ter a consciência, ele é mais e melhor do que os outros. Mas ele tem que perceber que essa consciência é a consciência de uma realidade coletiva. Digamos, por exemplo, Colombo descobre a América, mas não é porque ele descobre a América Latina que ela começou a existir. Ela existiu sempre. Só que a partir de Colombo ela entrou na consciência.

Paulo: É aqui que entra de forma importante a questão da Trindade. Quem acentua Cristo, só o cristomonismo, esquece o Logos, esquece o Espírito, quebra essa dimensão. A própria

dimensão Cristo já coloca a questão da *kénosis*, do rebaixamento, está lá a morte. Não é o argumento da prepotência, mas da humildade, daquele que se rebaixa, que se coloca como o último.

Leonardo Boff: Exatamente. Não há espaço para a arrogância. A arrogância é repulsiva a todos nós, pois só se consegue afirmar a identidade liquidando com todos os outros: “você não tem fé, você só tem crença; eu tenho fé.” Mas mesmo essa cristologia cósmica é perigosa, pois você faz o budista ser cristão.

Paulo: Pois é! Sempre criticaram muito a tese de Rahner do cristão anônimo como um desrespeito às outras religiões. Mas será que Rahner não coloca isto numa perspectiva ontológica?

Leonardo Boff: Lógico. Seguramente, para Rahner, esta é uma questão ontológica. Sabemos que toda a vida, tanto animal, vegetal quanto a nossa, tem 20 aminoácidos e 5 bases fosfatadas. Não é porque você descobriu tal fato que só você é portador de vida. Todos e todos os seres vivos são portadores. Agora, a planta não sabe nada disto. Aí está a singularidade do humano, a capacidade de conscientizar. Isto funda o princípio antrópico, quer dizer, o processo do conhecimento concede um privilégio ao ser humano pelo fato de ser portador de consciência reflexa e por isso de ser um conhecer elaborado. Mas não dá para identificar a consciência com a realidade. A imagem que tenho de Deus não é Deus. É a idolatria que faz isto: pecar contra o segundo mandamento. Uma coisa é a imagem de Deus, outra coisa é Deus. Uma coisa é a imagem que tenho de mim mesmo, outra coisa sou eu, como eu sou. Às vezes os outros sabem mais do que eu sobre mim mesmo.

Paulo: Há uma afirmação sua, no livro “Teologia do cativo e da libertação”, que reflete bem aquela tese da “continuidade e da descontinuidade”, em relação à visão teoantropocósmica. Você diz que “o homem nunca pode se auto-realizar sem o mundo, mas sim com ele, porque o mundo não é outra coisa que o próprio homem distendido e encarnado na matéria”. Acho interessante esta sua frase que está presente em 1976, pois revela que em seu pensamento não há essa linearidade. Traços do novo paradigma já estão lá.

Leonardo Boff: Eu mesmo lendo textos meus antigos, dos anos 70, me pergunto: como eu escrevia isto? Porque aquilo que estou dizendo agora de forma explícita está lá, às vezes

numa pequena frase, num pequeno toque, embora sem centralidade. Então, eu acho que são níveis de emergência. Estão lá, mas de forma seminal. Depois está na forma de tronco, de fruto, de árvore. Há uma continuidade e uma descontinuidade. Eu chamaria isto de “lógica do complexo”. A lógica linear é a matemática. Já a lógica do complexo, não; é circular, vai, vem. Dizer dialética é dizer pouco, porque a dialética trabalha com dois termos. A complexidade trabalha com todos os termos. No complexo, o não-é pertence ao é, tem virtualidades, desafios que o levam a reagir, inquirir, emergir. A emergência, às vezes, não vem nem por uma lógica interna, vem por uma ligação de fora, por processo de transformação. Às vezes, se lança uma pergunta, surge um tema e a partir daí emerge algo novo ou diferente.

Paulo: Entrando em outra questão. Hans Küng, ao abordar a questão do paradigma, fala em macro, meso e microparadigma. Por exemplo: entre o paradigma helenista e o medieval há uma mudança de macroparadigma. Mas dentro do helenismo existem vários microparadigmas, como as diversas cristologias. Você considera que o paradigma ecológico representa uma mudança de macroparadigma? Ou entre a teologia da libertação e o paradigma ecológico mudou só o modelo da libertação, ampliando o horizonte da libertação? Há uma mudança de macroparadigma, especialmente propiciada pela nova cosmologia?

Leonardo Boff: Mudou o paradigma central. E foi no debate no último Congresso da Soter, em Belo Horizonte, em julho último (2000). É a questão da urgência, que arranca do pobre, pois a fome não pode esperar e é preciso fazer uma teologia em cima da urgência. Isto é um problema.

Paulo: Mas por que alguns teólogos reagiram com certa resistência à sua visão, naquele debate da Soter?

Leonardo Boff: É porque não se movem no âmbito de um paradigma holístico que tudo engloba, mas não de qualquer jeito, mas a partir de realidades fundamentais que funcionam como base para as outras, tudo sendo interligado com tudo.

Paulo: Muitos teólogos lá presentes escrevem também sobre a ecologia. Mas ela não representa um novo paradigma na obra deles.

Leonardo Boff: Muitos fazem toda a argumentação e acrescentam a ecologia. Não percebem que a ecologia explode o sistema todo. Tem que reescrever tudo.

Paulo: Antes da sua mudança, a ecologia era um subtema dentro da libertação.

Leonardo Boff: Sim. Era um subtema. Não era definidor. Hoje vejo claro isto. E até em termos políticos. Enquanto não colocarmos a terra, a Gaia, o planeta no centro não tem muito sentido. Estaremos afundando.

Paulo: Leonardo, eu coloco no meu trabalho que sua teologia, sob o paradigma ecológico, a teologia teoantropocósmica, é verdadeira teologia das religiões. Como você reage a essa posição?

Leonardo Boff: Eu acho que sim. É uma velha idéia minha e é um dos temas que desde jovem trago por influência de casa. Meu pai sempre nos ensinou a respeitar a todos os credos e a detestar toda forma de autoritarismo. Tratava a todos igualmente. Para mim, o quadro teórico é de um grande diálogo, a partir de uma experiência espiritual, de encontro com o Mistério. Depois, ao construir as formas de tradução, você está construindo metafísicas e edifícios religiosos. O que é metafísica? São representações da experiência originária. As religiões são as primeiras metafísicas que a humanidade construiu, são as mais arcaicas que existem. Mas são uma projeção, ancoradas numa experiência originária, na experiência do mistério de Deus. Se se faz esse percurso, os seres humanos se reencontram na experiência fontal, comum a todos, e respeitam as várias formas de sua tradução cultural. Há sempre algo comum e algo diferente.

Paulo: Eu defendo a idéia de que sua teologia teoantropocósmica se apresenta como verdadeira teologia das religiões.

Leonardo Boff: Como uma delas, como uma proposta de dialogar. Quando participo de encontros, como, por exemplo, no Conselho da Carta da Terra, e tenho que falar, o meu discurso é compreendido por todos por causa daquilo que ele expressa de comum. Até os indígenas percebem que a fala não é apenas intra-sistêmica ou cristã. Acho que é um discurso que permite a cada um se identificar, a partir de sua experiência originária.

Paulo: Leonardo, agora gostaria de colocar uma questão, que para mim é importante, apesar de sua formulação parecer simplificadora, tendo em vista a lógica do seu pensamento. Diante dos paradigmas da teologia das religiões, como sua teologia teoantropocósmica se situa?

Leonardo Boff: No conjunto da teologia?

Paulo: Sim, mas especificamente na teologia das religiões. Na minha interpretação, às vezes, percebo traços de uma concepção inclusivista, mas um inclusivismo *sui generis* que rompe com os esquemas mais comuns; ele é trinitário, cósmico, teoantropocósmico. Em outros momentos, parece que você se coloca numa postura mais pluralista. É uma posição que se situa entre o inclusivismo e o pluralismo. É claro que essas classificações simplificam muito e podem reduzir a dinâmica de um pensamento numa categorização, numa forma. Mas como você se situa dentro desse quadro, dentro do debate da teologia das religiões?

Leonardo Boff: Eu nunca tematizei isto porque não construí algo específico, pronto. Está diluído. Seria uma das tarefas, quem sabe depois do seu trabalho eu me coloco diretamente a questão. Talvez eu me definindo mais pela filosofia, conseguiria me expressar melhor, pois a teologia já vem com as categorias prontas. Porque é a distinção entre pensamento originário e metafísico, entre pre-socráticos e Sócrates e os grandes mestres da filosofia. Antes você tem a experiência originária que é um viver, estar em contato, conviver. E eu procuro me situar sempre muito nisto. Então, eu diria que me situo numa teologia em grau zero. Uma teologia dos prolegômenos. Uma teologia fundamental. Há autores que ficaram só no horizonte. Não escreveram uma eclesiologia, uma cristologia, só o horizonte. Eu sempre procuro me situar numa teologia em grau zero, que está ligada à experiência, aos relatos fundadores, ao discurso dos místicos. E, depois, às categorizações, ao afunilamento, as traduções. Nesse nível das traduções vêm as tematizações. Você cria uma doutrina, então surge uma dogmática, projeta uma forma de viver, então surge uma ética. Cria uma celebração, então surge uma liturgia. Cria uma estética como forma de expressão nos templos, na plástica, na pintura. São formas de expressão religiosa até mais universalizantes que os discursos. Se você contempla uma catedral gótica se confronta com uma suma teológica, tal é a riqueza de sua expressão, ou mesmo a arte religiosa renascentista de uma Capela Sistina. São formas mais convincentes que a produção argumentativa dos teólogos. É a mesma experiência que você tem indo para a Índia, para a China, para o México indígena.

Paulo: Você considera que Jesus Cristo tem uma centralidade, é constitutivo nesta sua teologia teoantropocósmica?

Leonardo Boff: Para mim, Jesus Cristo é constitutivo por causa da Ressurreição. Para explicar tal evento de superação da morte e plenificação do ser humano, elaboraram-se cristologias e projetaram-se os títulos de Jesus, que vão desde Mestre, Filho de Deus até Deus encarnado.

Paulo: Nesse ponto há grande diferença entre seu pensamento e o de Moltmann, que fica muito na paixão de Deus na cruz.

Leonardo Boff: Eu vejo o caráter cósmico da ressurreição. É uma revolução na evolução. De repente você tem um fenômeno inaudito: a nossa humanidade ser definitivamente intronizada em Deus, no mistério da SS. Trindade. Agora estamos radicalmente salvos e feitos Deus por participação. Para mim, isto é o fundamental da mensagem do cristianismo.

Paulo: Esta “revolução na evolução” transforma tudo. E ela não deveria começar por transformar a própria Igreja, apesar de sua história de 2000 anos?

Leonardo Boff: Começando com a Igreja. Mas como um evento para todo mundo, que irrompeu com Jesus. E Mateus acena para esse lado coletivo, ao dizer que por ocasião da ressurreição de Jesus muitos em Jerusalém também ressuscitaram. Quer dizer, começou o fim bom da história, a morte é vencida e triunfa a vida. Como disse, a cristologia começou como esforço de entender o significado da ressurreição. Os evangelhos começaram a ser escritos a partir da ressurreição. Foi a ressurreição que deslanchou todo esse processo que nos atinge a nós hoje. Sem a ressurreição Jesus seria um herói a mais no panteão dos heróis religiosos da humanidade. Mas com a ressurreição muda tudo. Como expressar esse evento bem-aventurado? É a luta das linguagens que se nota no próprio Novo Testamento. São Paulo fala do *novissimus Adam*, do corpo espiritual do Ressuscitado. Nós falamos hoje da realização da utopia humana em Jesus, da plena realização de suas virtualidades em Deus. O projeto infinito do ser humano ganha sua expressão infinita.

Paulo: É a idéia, que aparece em diversos de seus textos, de que a ressurreição ainda não terminou, porque não ressuscitou o cosmos todo.

Leonardo Boff: É um sistema aberto. E as Igrejas não podem engessar o processo ainda em curso.

José Ayrton: O próprio Budismo tibetano apresenta uma idéia assim: o voto do Bodhisatva que o Lama faz de voltar para que todos se recuperem, todos se salvem.

Leonardo Boff: E ele o faz por generosidade. Ele não precisava voltar. Volta por compaixão. Pede para voltar. Talvez Jesus se insira dentro deste tipo de tradição.

Paulo: Foi muito esclarecedora e significativa esta conversa para o trabalho que estou realizando. Gostaria muito de agradecer sua acolhida e atenção.

Leonardo Boff: Bom trabalho de pesquisa!

ANEXO II

ENTREVISTA COM LEONARDO BOFF

2006

Teologia da Libertação e Teologia do Pluralismo Religioso.

Entrevista com Leonardo Boff – 2006

BAPTISTA, Paulo Agostinho N. Teologia da Libertação e Teologia do Pluralismo Religioso. Entrevista com Leonardo Boff. Belo Horizonte, 18 de setembro de 2006.

Em continuidade da investigação sobre a obra de Leonardo Boff, agora buscando verificar a articulação entre a TdL (Teologia da Libertação) e a TdPR (Teologia do Pluralismo Religioso) em seu pensamento, houve uma segunda entrevista (a 1ª aconteceu em 2000), que foi uma rica conversa, para continuar a aprofundar questões sobre sua TdL na perspectiva do paradigma ecológico e do diálogo: a libertação, o ecumenismo, as religiões e o diálogo inter-religioso, a cristologia cósmica, a trindade, a eclesiologia, o diálogo com as ciências, enfim, uma riqueza de temas, possível pela erudição e profundidade de Leonardo Boff. Mais uma vez fico muitíssimo grato a Leonardo e sua esposa Márcia, que acompanhou a entrevista, pela acolhida e disponibilidade. Os esclarecimentos foram importantes e de enorme contribuição para a pesquisa.

Juiz de Fora, 15 de maio de 2007.

Paulo Agostinho: Leonardo! Quero começar nossa conversa com o tema da TdL. Hugo Assmann, em seu livro “Crítica à Lógica da exclusão”, faz diversas observações à TdL e, dentre as críticas, uma delas foi assumida pelo professor da EST Rodolfo von Sinner, que fez uma tese sobre o seu pensamento teológico e o de Raimon Panikkar. Trata-se da visão de que no início da TdL ela foi mais ecumênica, tinha a presença de muitos protestantes e, com o tempo, ficou mais católica. Você concorda com essa posição? Houve esse fenômeno?

Leonardo Boff: Considero que é importante frisar que a TdL nasceu ecumênica, com Rubem Alves, com o exegeta e teólogo argentino Jose Miguez Bonino e tantos outros. O ponto de união era o serviço aos pobres, era a missão, um ecumenismo de missão. E aí desapareciam as diferenças eclesiológicas. À medida que grupos católicos foram assumindo a TdL ganharam a hegemonia numérica, a Igreja Católica é maioria em todo o continente latino-americano. Ela ganhou mais proeminência. Mas o ponto fundamental, também, considero que foi Medellín. A opção pelos pobres e a perspectiva da Libertação foi uma

opção da Igreja. De repente nós ganhamos o aval institucional e podíamos seguir adiante. E aí ela ganhou hegemonia. Mas ela nunca deixou de incorporar, de ser aberta e dialogar ecumenicamente. Nos congressos sempre havia a presença de diversas confissões.

Paulo: Pode-se dizer, então, que a questão ecumênica e dialogal, para a TdL, não era um problema teórico, mas prático, que o importante era a práxis ecumênica, especialmente a práxis da libertação?

Leonardo Boff: Na América Latina se inaugurou um outro tipo de ecumenismo. O ecumenismo clássico discute as diferenças doutrinárias, procura buscar convergências. Aqui deixamos para trás a discussão doutrinária, histórica, ideológica, pois colocamos todo esforço na luta pela justiça social, no serviço dos pobres. É um ecumenismo de missão. A missão unifica. Você faz uma ocupação, faz um mutirão, ali estão católicos, protestantes, umbandistas, espíritas, está todo mundo. Inclusive nas celebrações se procura evitar que haja alguma coisa que crie dificuldade inter-religiosa. Mas mesmo assim, em algumas comunidades com a participação de protestantes, davam grande importância a Maria, a Maria libertadora; ela é a profetiza, disse que os pobres serão exaltados, entravam com a estátua de Maria. É um ecumenismo latino-americano que dá uma contribuição ao ecumenismo mundial. É a missão que une e não tanto a teologia.

Paulo: Continuando com essa reflexão sobre o diálogo, em sua tese de doutorado, você defende a idéia de que as religiões são caminhos ordinários da salvação, enquanto o cristianismo é o caminho extraordinário. Essa visão foi corrigida pelo papa Paulo VI, na Encíclica EN (*Evangelii Nuntiandi* nº 80). O que significa afirmar que o cristianismo é caminho “extraordinário”? É no sentido de ter um privilégio?

Leonardo Boff: Parto de duas colocações de base. Primeiramente, em Jesus houve a total autocomunicação do Filho e aí tem um fato escatológico: Deus se deu totalmente, sem reservas nessa pessoa, embora em todos eles Ele se dá, mas se dá numa linha sacramental. Como o sacramento pode ganhar densidades maiores ou menores, em Jesus, e é o testemunho dos cristãos, Deus se deu totalmente. E, em segundo, e aí eu o diferencio de Sócrates, de Buda e outros, pois Jesus ressuscitou. A ressurreição é também um fato escatológico, o universo ganhou um fim bom, é uma antecipação, é uma miniatura do que será o universo, é a realização do Reino na pessoa de Jesus, *auto basiléia tou theou*. É nesse sentido que falo que

Jesus é extraordinário, mas não à custa de diminuir os outros. Esse movimento global ganha uma culminância com Jesus e nós a testemunhamos. Mas, hoje, eu já não insistiria muito nisso. Diria que todos participam da ressurreição, com distintos níveis de visibilidade. Em nós é uma coisa expressa. Em Buda ele continua como presente, como também nas religiões. Em Buda há três dimensões, como nós também distinguimos em Cristo: Gautama, como homem, que teve iluminação e se tornou Buda e revelou a “budeidade”. “Budeidade” é a divindade, como a cristofania. E ele está vivo, animando as comunidades budistas do mundo inteiro, com sua mensagem, só que eles não explicitaram isto em termos de ressurreição. Jean Yves Leloup, que conhece bem o budismo, diz que para o Budismo o termo de tudo é a ressurreição, e não os sucessivos renascimentos. Então, importa ver a mesma intuição e verdade e não ficar preso às diferentes linguagens para expressar a mesma coisa.

Paulo: Ultimamente, você tem afirmado que Jesus foi o primeiro a ressuscitar dentre muitos irmãos. Não é o único. É o primeiro que abre o caminho.

Leonardo Boff: Jesus é o primeiro em visibilidade. A ressurreição pertença à morte, a morte pertence à vida.

Paulo: A ressurreição é uma questão fundamental em sua teologia e aqui está a originalidade de Jesus, como você diz, o primeiro dentre muitos irmãos. Em outro momento já o entrevistei questionando, do ponto de vista da classificação quanto à Teologia do Pluralismo Religioso – sempre muito relativa – como você se coloca, em qual posição: inclusivista ou pluralista, ou ainda um inclusivismo pluralista ou um pluralismo inclusivo. Inclusivismo, em razão de sua posição sobre a ressurreição de Jesus, evento ontológico. Pluralista, por dizer atualmente que Jesus é o primeiro dentre muitos, não fechando a questão em Jesus.

Leonardo Boff: É como no ser humano. Num primeiro ser humano irrompeu a consciência e a razão. Por que a consciência passa a ser monopólio desse primeiro ser humano? De repente todo o *fillo*, toda a espécie *homo* passa a participar da consciência. Em Jesus irrompeu a ressurreição e de repente todo mundo se dá conta: somos filhos queridos de Deus, nós somos Cristo, cada um a sua maneira. Por exemplo: Colombo descobriu a América Latina, então ela começou a existir. É equivocado dizer isso. Não, ela entrou na consciência, mas já existia antes, já estava lá, só que ninguém sabia. Ao ser descoberta pelos europeus ela entrou na consciência deles, começou a existir na consciência, ela virou uma dimensão

fenomenológica, mas já era um fenômeno ontológico. E, assim, a Cristologia. Cristo já estava aí. Só que não tínhamos condições, um “órgão” para captá-lo. De repente, a graça divina suscitou em Jesus a consciência de que ele era Filho de Deus e isso abre a todos a condição de sermos filhos de Deus, que somos todos irmãos. E o fato da ressurreição é que legitima isso. E ainda temos que ser bem cautelosos, porque a primeira interpretação das comunidades não era a ressurreição, era a elevação junto de Deus, ele fora arrebatado. Só depois, quando há o confronto com a cultura grega, que nega o corpo, surge uma alternativa, *anastasis*, a ressurreição, a transfiguração do corpo. Mas é um segundo estágio da reflexão. Para o cristianismo é a expressão de um fenômeno de quem foi derrotado, crucificado, abandonado por Deus, é resgatado e levado à plenitude da vida. É um avanço para o próprio cosmo, da evolução, do mistério da vida que alcançou um fim bom.

Paulo: Libanio e, mais recentemente, Faustino Teixeira levantam a hipótese de que a TdL acabou acolhendo em parte a visão de Karl Barth, relativizando de certa forma a religião, privilegiando a fé, a graça. Você considera que a TdL sofreu essa influência?

Leonardo Boff: Certamente muitos de nós leram, estudaram Barth, mas o caminho nosso não foi mediado por teólogos como Barth, por elaborações teóricas prévias; ele surgiu em confronto com a realidade. Em nossa realidade se percebia, primeiramente, que a religião tinha duas vertentes, bem analisadas por Marx e Weber. Ela pode servir de legitimação dos poderosos e de resignação e aceitação dos pobres. Esse processo produz a opressão. Por isso é importante o resgate do Jesus Histórico. Ao resgatar o Jesus Histórico se percebe uma religião libertadora. O pobre não quer a pobreza, não quer a injustiça, ele tem a centralidade no Reino. Então, o importante não era a religião. É nesse sentido que a TdL pensa a questão da religião; não tem nada a ver com Marx, com Barth. Pelo contrário, acho que nem aceitaríamos essa visão que é absolutamente anticatólica. O católico valoriza o religioso. Em sua história, o cristianismo incorporou diversas tradições. O catolicismo é fruto de grande sincretismo: greco-romano, bárbaro, anglo-saxão; ele incorporou todos esses elementos. Ele é tolerante nesse sentido. Só a partir do século XIX, com o crescimento das igrejas da reforma, ele se tornou intolerante; antes, ele não era assim.

Paulo: Você considera que, em razão da urgência libertadora, da dimensão encarnatória, houve um privilégio da pessoa de Jesus Cristo entre as pessoas da Trindade? A perspectiva encarnatória falou “teologicamente” mais alto, nesse primeiro momento da teologia da

libertação, deixando de se acentuar o Espírito Santo? Houve um cristocentrismo que acabou gerando um eclesiocentrismo?

Leonardo Boff: Eu sempre tive o cuidado de não fundar a eclesiologia numa concepção encarnatória do Jesus Histórico, mas sim no Jesus pneumático. E é na ressurreição que o Jesus pneumático se revela plenamente, segundo São Paulo.

Paulo: Mas você considera que a TdL formulou, em seu conjunto, uma eclesiologia assim?

Leonardo Boff: Não, acho que isso foi teologia nossa. Toda essa dimensão pneumática minha ficou absolutamente isolada, não teve nenhuma repercussão entre os colegas.

Paulo: Jon Sobrino, por exemplo, centra-se totalmente em Jesus, uma visão absolutamente cristocêntrica.

Leonardo Boff: Todos eles, Gustavo Gutiérrez e outros. Inclusive, quando Gustavo escreve sobre espiritualidade é numa visão cristocêntrica. Eu fui um pouco diferente em razão da minha tese. Percebi que para romper com a rigidez eclesiástica tinha que introduzir o ressuscitado, que é Espírito. O Espírito não pode ser limitado; Ele está no Cosmo, nas religiões, está no mundo, Ele é quem permite você dialogar.

Paulo: Você também relativizou a questão da Igreja, da eclesiologia, com a idéia de sacramento.

Leonardo Boff: Sacramento é uma categoria da mais alta tradição da igreja. Alguns consideram-na como a categoria central do cristianismo, mistério-sacramento, como mostro em minha tese de doutorado, com muita minúcia histórica. Só que o concílio de Trento reduziu essa realidade aos sete sacramentos. Mas, mesmo estudando as atas desse concílio, percebe-se que, ao definir os sacramentos em sete, a intenção é universalizar, não é o sete como número, pois o sete é número simbólico. Nesses gestos fundamentais da Igreja está a grande presença. Mas Cristo é o grande sacramento. Tanto é assim que você, cheio de pecados, estando arrependido, pode comungar sem passar pelo sacramento da penitência, pois esse que você comunga perdoa todos os seus pecados. E Eucaristia é o Cristo que está ali; se você está arrependido ele já te perdoou e você comunga. Isso está em Trento. Só que a Igreja não soube explorar a polêmica e endureceu suas posições. A função da teologia é dupla:

primeiro, resgatar as muitas vertentes da tradição. Quando se fala em Igreja Católica só se pensa na romana e o rito latino, mas são seis: Armênic, Caldeana, Copta, Latina, Melquita e Siríaca, são todas católicas, com costumes diversos, padres casados, ritos próprios (armênico, caldeu, alexandrino, bizantino e antioqueno). Deve-se resgatar essa tradição que é muito diversa. A segunda função: ser criativa. Cada geração deve acrescentar aos dados da tradição a sua experiência de fé. Isso só nós podemos fazer, a nossa geração. E temos que fazer de forma consciente, com propósito. Grande parte da teologia é institucional, burocrática, um serviço da instituição, e o teólogo é um administrador, pode ser ouvido, mas não pode sair desse espaço, senão é punido.

Paulo: É a isto que você se refere, por exemplo, quando reflete sobre os ministérios, sobre a “ordenação absoluta”, ou seja, a função do ministério não é a comunidade, o sentido do sacramento não é a comunidade?

Leonardo Boff: Sim, acaba-se tendo uma visão substancialista, metafísica, neoescolástica e cria-se um corpo desconectado deste mundo. E é a teologia que nós temos na cabeça. Não é a Igreja que erra, seus membros erram, mas ela é infalível, ela é santa, pura e sem mácula. Por exemplo, a disputa entre dois cardeais, Kasper e Ratzinger. Kasper acusa diretamente a Ratzinger de platonismo; essa Ig

Leonardo Boff: Eu produzi aquele texto e ele foi muito combatido, primeiro pelos sociólogos, por Rubem Alves que achou o texto abominável, pois apagava as diferenças. Teria que marcar as diferenças: aqui é afro-brasileira, ali é catolicismo etc. A minha resposta foi: “Isso não é real, porque a história não faz isso. A história é como um estômago, vai digerindo as comidas, a partir de sua identidade, o que dá você assimila, o que não dá você recusa.” E assim surgem completamente todas as religiões. As religiões “afro” assimilaram muitos elementos católicos para a sua matriz. E aí se deu uma discussão grande: a matriz era católica ou afro-brasileira?. A matriz era africana e eles souberam incorporar elementos católicos. Fizeram a sua síntese. O diálogo não deve ser entre cristãos ortodoxos e cristãos populares ou dissidentes, mas entre uma religião, que se constitui numa só grandeza, e uma outra religião. No diálogo inter-religioso existem categorias como: Reino de Deus, História da Salvação, Cristo Cósmico, graça oferecida a todos etc, não categorias eclesiásticas.

Paulo: Quando se parte de uma cristologia cósmica, a eclesiologia ganha outra dimensão. Por exemplo: a categoria Reino de Deus, compreendida como o centro da pregação e o sentido da vida de Jesus. A partir dessa categoria cristológica não faz sentido uma posição fechada, eclesiocêntrica.

Leonardo Boff: Há uma tese que nós da teologia da libertação não soubemos explorar. Quem a suscitou de uma maneira brilhante e nos ajudou foi J. Moltmann. Ele parte da afirmação da tradição *ubi Christus ibi ecclesia* (Santo Inácio de Antioquia), onde está Cristo está a Igreja. Segundo a Escritura, Cristo está nos pobres (Mateus, 25). Então, aí está a Igreja. Mas só que não é a Igreja que é visível, institucionalizada, que é organizada. Uma presença densa de outro tipo de Igreja. Nós, da TdL, não exploramos essa idéia; ninguém de nós explorou essa tradição.

Paulo: Por quê?

Leonardo Boff: Porque não vimos essa conexão. Não pegamos essa conexão.

Paulo: Mas não se construiu aqui uma "Igreja dos pobres", uma Igreja que nasce dos pobres?

Leonardo Boff: É lógico, mas nós não vimos essa ligação mais profunda. É Igreja dos pobres porque eles são católicos, cristãos, pobres e se organizam e formam uma comunidade

de base, que é a base da Igreja. Agora, num pobre afro-brasileiro, num indiano, ali está Cristo, ali está a Igreja. E é um tipo de Igreja não na perspectiva da discussão sobre consciência, articulação. Teologicamente, onde está o pobre ali está Cristo, ali está a Igreja. E nós não soubemos explorar isso. Você deveria trabalhar essa questão na sua tese. Essa reflexão está num livro de Moltmann, traduzido para o português, num capítulo sobre a Igreja e os pobres. Ele desenvolve esse tema. Ele é perfeito, na linha da grande tradição, e cria conseqüências para nós, para o diálogo. Há sempre o risco da colonização cristã, a utilização de categorias cristãs para outros que não precisam aceitá-las.

Paulo: Houve um desequilíbrio teológico na TdL ao trat9 Tda1w(pr eoria Td)2.1(a1w Tr(iade?sa))TJ-20

diálogo. Apesar de que a Trindade é compreendida no modelo da sociedade, ela oferece um grande horizonte para o diálogo inter-religioso. Se você pensa a Trindade, pensa no plural, não pensa só no uno. Essa é uma categoria teológica fundamental para o diálogo. Você considera que o tema da Trindade teve na TdL grande acolhimento?

Leonardo Boff: Primeiro, a TdL não se ocupou com o tema da Trindade. Não conheço nenhum teólogo que tenha se dedicado a esse tema, em ver Deus como comunhão de pessoas. Eu entendo que a grande maioria dos teólogos não tinha a facilidade que eu tinha, estavam ligados aos trabalhos pastorais e nas horas vagas faziam teologia. Eu tinha tempos acadêmicos mais longos e atrás de mim uma editora que publicava tudo que eu queria. Eu mesmo levava os manuscritos, não tinha censura de ninguém. E havia os cursos que eu tinha que dar sistematicamente a cada semestre. E isso me obrigava a escrever, a estudar e saíam os livros em cima disto.

Paulo: As aulas se tornavam livros?

Leonardo Boff: As aulas eram os livros. Eu tinha o estilo alemão. Alemão escreve cada aula. Cada aula era escrita. Eu “varava” as noites escrevendo. A aula tinha que ser escrita. Eu terminava o semestre com um calhamaço pronto. Remodelava, voltava a usá-lo noutro semestre. Aproveitava as viagens para reciclar a bibliografia. Passava dois, três dias na biblioteca, pesquisando, tirando cópias, atualizando a bibliografia. Então, isso tem um lado de erudição e o privilégio que tive de ter acesso a um universo eclesial e social. Tinha tempo e um instrumental todo que dava suporte. Pertencia ao grupo da revista *Concilium* e todo ano me encontrava com os maiores teólogos do mundo, protestantes, católicos – Chenu, Rahner, Ratzinger – todos eles eram do nosso grupo. E sempre nas reuniões reservávamos um ou dois dias para intercâmbio teológico, trocar o que cada um estava produzindo, como estava vendo a realidade, a teologia. Para mim era uma fonte enorme de aprendizado. Então, conversando com Chenu, com Karl Rahner, Pannenberg, Ratzinger, Kasper – éramos amigos – passávamos juntos todas as semanas de Pentecostes, desde 1971 até 1992. O Gustavo entrou depois também. Então, era um aprendizado fantástico. A gente sabia por onde ia a teologia e eles sabiam qual era a nossa singularidade. Eu mesmo organizei aqui em Petrópolis, todo ano, as Semanas Teológicas, em alto nível, e o número de março da REB era para publicar os trabalhos. Depois tive os problemas com o Vaticano. Mas veio a Soter e a Soter levou avante esses congressos, de maneira mais aberta.

Paulo: Mas os teólogos brasileiros continuaram se encontrando?

Leonardo Boff: Sempre. Mas é bom destacar duas instituições que ajudaram muito a teologia no Brasil: a Comissão teológica da CNBB, o INP, e a Comissão teológica da CRB. Reuníamos uma vez por mês e tínhamos que levar por escrito a pesquisa. Propunha-se naquele ano pesquisar tal tema e cada um tinha o mês para expor. Em cada encontro dizia-se em que pé estava a pesquisa. Tanto assim que a "Eclesiogênese" foi uma pesquisa que eu fiz no Instituto Nacional de Pastoral, foi publicada com a chancela da CNBB. Então, todo mês nos encontrávamos, os melhores teólogos. E a desgraça aconteceu quando Dom Eugênio veio ao Rio, impediu que a CNBB continuasse nessa trajetória e proibiu o funcionamento das duas comissões teológicas. Perdeu-se uma fonte fantástica de criatividade, de confronto, pois eram teólogos, sociólogos, exegetas, chamávamos gente de fora para fazer uma exposição. Acho que Dom Eugênio deve entrar para a história como inimigo da inteligência; um dos que mais dificultou a renovação interna da Igreja, o progresso da teologia, com seu caráter autoritário, temeroso. Isso tem que ser dito, eu quero que isso fique testemunhado como algo execrável num Cardeal desse porte.

Paulo: Uma outra questão. Na mesma época que você produzia a TdL aqui, Pierris na Ásia também produzia uma TdL, inspirada em você, na teologia latino-americana, mas com outra contextualidade. Ele diz que é impossível fazer teologia da libertação sem levar em conta a cultura e a religião. Esse acento, libertador socioeconômico ou cultural-religioso, é fruto mesmo da contextualidade?

Leonardo Boff: Eu acho que os asiáticos nos ajudaram muito a descobrir o tema das religiões, as grandes religiões da Ásia, sua sabedoria, ajudaram a discutir isso. E eles colocaram a religião não como algo de fora, mas no contexto da história. Agora, o tema da cultura quem desenvolveu foram os teólogos africanos, mais que os asiáticos e todos nós. Foi a grande contribuição que nos legaram e continuam dando. Mas os asiáticos colocaram de verdade a questão do diálogo inter-religioso. Contextualizado. Não uma religião como algo etéreo sobre os textos sagrados, mas como ela é vivida pelo povo. E é muito claro isto em Pieris e Tissa Balasuriya, eles trabalham com os pobres, as religiões concretas. Também Amaladoss que dialogava e participava de um grupo budista, de um grupo de teólogos hindus.

Paulo: Era uma preocupação com a libertação, mas que tinha que ser trabalhada na perspectiva da cultura e da religião.

Leonardo Boff: Exatamente. Inclusive, suscitando, desafiando-os a descobrirem dimensões libertadoras da sua tradição religiosa, não impondo, mas colocando o desafio para eles fazerem a libertação. Então, o primeiro passo entre eles era despertar o interesse social, ver a contradição social. Que o pária não era uma questão cultural, que não tinha que ser assim por que sempre foi assim, mas que o pária era uma degradação da imagem de Deus.

Paulo: Mas aqui na América Latina custou a surgir uma teologia na perspectiva dos índios, por exemplo, como trabalha Paulo Suess. Os asiáticos, nesse ponto, bem antes, já estavam nessa perspectiva. O trabalho de missão com os índios foi, durante muito tempo, um processo de evangelização, mas no pior sentido, não de valorizar seus valores e sua cultura, mas de levar nossa cultura religiosa.

Leonardo Boff: Acho que nós no Brasil não fizemos uma teologia indígena. Mas quem fez uma reflexão mais sistemática e pedagógica foi o Cimi. Inclusive, eu participei de várias reuniões do Cimi. Eles colocavam a questão, inclusive, com tensão, com conflitos com a CNBB, porque diziam que não iriam pregar o cristianismo simplesmente, pois os índios tinham mais virtudes, mais santidade que nós. A tese era: nós temos primeiro que resgatar a raça, o povo de Deus, que está morrendo. Vamos resgatar a raça e junto com a raça as culturas, as religiões deles. E junto fazer o diálogo inter-religioso, mas não simplesmente converter e pregar Jesus Cristo. E fizeram uma leitura interessante: todos são povos de Deus. Povos de Deus em extinção. Por quê? Pela missão que mata, pela cultura nossa.

Paulo: Pela negação da liberdade...

Leonardo Boff: Exatamente. E Paulo Suess vem dessa reflexão do Cimi. Ele dirige há vários anos o jornal Porantim, de Manaus. É o único que fez assim uma reflexão mais sistemática. Há o Beozzo que trabalhou mais essa questão na história. Mas nunca houve uma teologia que arrancasse das culturas e do sentido religioso deles, teólogos indígenas, como o México tem. Lá, são indígenas que fazem essa reflexão, que se reconverteram às religiões de seus pais. Quem favoreceu isso são bispos que agora estão sendo perseguidos, na região de Chiapas. Nós, no Brasil, não tivemos uma teologia assim. Depois, nossa cultura indígena não

tinha a dinâmica das tradições dos Incas, Maias e Astecas. Estas eram culturas altamente elaboradas. Os nossos índios eram da cultura do neolítico. Não tinham nada escrito; era só a oralidade dos mitos e viviam quase de um acesso biológico com o meio. Há mais de mil anos fazem o mesmo tipo de flecha, de pesca. E eles são culturalmente muito diversos.

Paulo: Deixando as questões do passado, você está reescrevendo a Cristologia Cósmica?

Leonardo Boff: É uma reflexão grande, a partir de Teilhard de Chardin, na qual eu abro para a visão da nova física e que suscitou, desde Einstein, Born, Heisenberg, Hawking, a teoria de tudo: como buscar a unidade do todo e uma fórmula na qual entendamos todo o universo e a mente de Deus. Então, eu digo: os cristãos se colocaram essa questão. Descobriram o Cristo Cósmico, que tudo foi feito por Ele, para Ele, com Ele. Ele unifica tudo, tudo engloba. Então, eu tomo essa questão, reatualizo a questão com material moderno, com a nova terminologia, vejo as várias respostas que os cristãos deram, tento reassumir tudo isto, fazer um balanço desta busca e tento aprofundar intuições que já viam em meus livros. Que o fenômeno cristão pertence ao mistério da criação. Ele é um dado da objetividade. Pouco importa os nomes que dou, se chamo Krishna, Cristo, Sofia, Sabedoria. Há uma dimensão ali do sagrado, do divino, que vai se revelando cada vez mais até que irrompe na consciência de um marginal, no império romano, leigo – em Jesus – e irrompe na percepção de que ele se sente Filho. Nutre uma tal intimidade com Deus e seus pais que ele se sente Filho, identificado com Ele. E descobre todos os demais como irmãos, filhos e filhas. E aí surge a consciência do crístico, o dado ontológico e subjetivo, vira o propósito da história, se cria uma comunidade ao redor disto, ele tem um projeto histórico. Agora, o risco é que essa comunidade, porque ela se organizou ao redor disto, pretenda ter o monopólio, que só ela tem o Cristo e não os demais, ela perde a dimensão cósmica. Fica um discurso intra-sistêmico. Penso que o desafio da teologia hoje é resgatar a intuição que São Paulo tinha, que o evangelho apócrifo de Tomé tinha, que o Cristo é cósmico e ficou cósmico pela ressurreição. A encarnação é algo de raiz, local. A ressurreição dá uma dimensão cósmica.

Paulo: A ressurreição inaugura essa mudança cósmica, ecológica, ou ela é só a consciência desse processo?

Leonardo Boff: Penso que Moltmann encontrou uma formulação muito feliz: “a ressurreição é uma revolução na evolução.” A própria evolução, de repente, dá um salto. Aquilo que

poderia acontecer em milhões de anos de evolução, de vida, de repente se antecipa, dá uma pequena miniatura, que o fim é bom, e a matéria se transfigura, a matéria do corpo de Jesus, a matéria da Eucaristia. Há uma semente no universo do novo. O que funda a esperança cristã é a esperança dos seres humanos na vida. Pode chamar então de vida, vida eterna, pode chamar de princípio cosmológico, do sagrado. Aí os nomes podem variar.

Paulo: Nessa perspectiva, você considera que a figura de Jesus, como sendo o primeiro dentre muitos, é constitutiva dessa mudança?

Leonardo Boff: Ele, historicamente, tem o privilégio daquele no qual se irrompeu a consciência. Como Freud tem o privilégio de descobrir o código do inconsciente, Newton tem o privilégio de descobrir a gravidade. A gravidade está aí há bilhões de anos. Mas ninguém a tinha compreendido até Newton. Ele é uma referência, mas a gravidade não depende dele. Assim também com Jesus. O Cristo é maior do que Jesus. E há muitos Cristos.

Paulo: É a tese de J. Dupuis, que acabou sendo punido por isso, que diz que a encarnação é limitadora, que a dimensão crística está muito além de Jesus. Se se levar a sério a encarnação, que Jesus assumiu a condição humana, a dimensão crística não pode ter como referência apenas Jesus histórico.

Leonardo Boff: Sim, se você tomar como cristologia uma visão como a de Rahner, uma concepção transcendental, esse homem é um projeto infinito, ele é capaz de descobrir que é portador do sagrado, que é portador também da possibilidade de ser Deus e de ser humano.

Paulo: A novidade dessa cristologia cósmica é colocar, então, essa diversidade de expressões do crístico. E você considera, nessa perspectiva, que Jesus Cristo é constitutivo desse processo? Um dos critérios utilizados para se analisarem os “paradigmas” na Teologia do Pluralismo Religioso, do ponto de vista cristão, é a referência à pessoa de Jesus e, em decorrência, ao papel da Igreja. Daí surgem o exclusivismo, o inclusivismo e o pluralismo. O exclusivismo é o total fechamento. O inclusivismo apresenta diversos matizes. E o pluralismo rompe com essas referências. Atualmente, utilizam-se, como o faz Faustino Teixeira, expressões como “pluralismo inclusivo”, uma tentativa de compreensão aberta, ao mesmo tempo em que não se perde a referência a Jesus. Esse novo livro sobre cristologia cósmica está nessa linha, de um pluralismo inclusivo? Ou você se posiciona de forma

pluralista, como o faz John Hick, mas também Roger Haight e Paul Knitter?

Leonardo Boff: A minha visão consiste em superar as varias terminologias e focar o seu conteúdo real, que é a proximidade de Deus da realidade humana. Para isso, se usaram-se empatia, encarnação e outras expressões. Esta proximidade foi chamada de Sabedoria, de Logos, de Cristo, de Tao, de Shi, de Axé e outros nomes. O importante é dar-se conta de que se pensa no mesmo fenômeno, embora as expressões sejam diferentes. Cristo não é um nome, mas um qualificativo, uma dimensão da criação boa de Deus. Esta dimensão ganha corpo e expressão em muitas figuras da história, em Jesus e em outros, mas nunca de forma exclusiva, para jamais impormos limites a Deus, que conserva sempre sua onipotência. Ele não apenas poderia se encarnar em figuras humanas, mas também, se quisesse, numa pedra, numa árvore ou no inteiro universo. Essas coisas já foram discutidas nos tratados de Duns Scotus sobre a encarnação que, em Jesus, não significa a perda de outras possibilidades de encarnação do Filho, caso contrário, limitaríamos, diz ele, sua onipotência e divindade.

Paulo: Mas seu lugar de partida é a cristologia, mas você não fica aí.

Leonardo Boff: Eu partiria hoje mais da dimensão comunal de Deus, Deus como comunhão.

Paulo: Que não deixa de ser uma concepção cristã.

Leonardo Boff: Ao mesmo tempo que é também uma visão da nova cosmologia. Veja bem, quando eu me encontrei com Fritjof Capra, ele me disse que quando leu meu livro sobre a Trindade chegou à conclusão de que é desse Deus que se precisa hoje. Um Deus relacional. O universo é conjunto, é rede de relações, e se o é, é porque Deus é relação, Ele é assim.

Paulo: Mas justamente quando se começa a pensar assim, na dinâmica relacional, dialogal, quando se começa essa articulação maior com as ciências – mais ampla que a perspectiva anterior da TdL, que fez essa articulação socioanaliticamente, e hoje a faz com as ciências da terra, como se vê em seus livros, encontrando outro referencial epistemológico –, nesse momento, então, vemos posições na Igreja, de fundamentalistas que questionam a teoria da evolução e cerram fileiras em torno de outra concepção, como a tão falada teoria do “desenho inteligente”. Numa época em que Morin fala da necessidade e urgência de uma inter-poli-

trans-disciplinaridade, do pensamento complexo, como você vê essa situação e esses posicionamentos? É uma dificuldade de se lidar com a realidade?

Leonardo Boff: No fundo é uma posição fundamentalista, que toma a bíblia “ao pé da letra”; tem que salvar o texto, a tradição, de qualquer maneira, e usa categorias da ciências para revestir uma tese que é muito reacionária, conservadora e que se recusa a um diálogo sério com a ciência. E quando dialoga com a ciência, toma como referência aquilo que tem mais aceitação e que não cria dificuldades para a teologia. Depois que se descobriu, em 1929, que o universo é formado por inúmeras galáxias, por exemplo, Einstein teve que se render, pois ele tinha uma outra concepção. A ciência é um processo dinâmico.

Paulo: A teoria do "big bang" trata de uma parte dessa história. Não é o começo. Falar de começo aqui interessa a certas visões religiosas, para corroborar suas teologias. A cosmologia hoje não pensa assim, o "big bang" é apenas um dos momentos.

Leonardo Boff: O universo foi criando ordem no caos inicial. O caos é generativo. O "big bang" é uma singularidade, aquele transfundo de energia, chamado de vácuo quântico, o abismo alimentador de tudo. E muitos cosmólogos dizem que ele é inefável, misterioso, aquilo que as religiões chamam de Deus. E todos esses adjetivos, as religiões aplicaram a Deus, e estamos aplicando a uma realidade que é anterior ao “big bang”. O “big bang” já é uma manifestação daquela realidade. Hoje é muito fácil ao cristianismo aberto, a uma religião aberta, dialogar com a ciência, porque há enormes semelhanças. Eles têm um profundo respeito, veneração pelo mistério do universo, com comoção, pois sabemos muito pouco. Só o universo visível corresponde a 5%, e 95% é escuro. No choque inicial, matéria e antimatéria, só deixou 1,601 de próton, de onde se originou o universo. Então, ficamos respeitosos, venerando, sem arrogância, com profunda reverência. Há um equilíbrio de energias das quatro energias fundamentais. Stephen Hawking diz que não temos nenhuma teoria que explica as energias e precisamos delas para entender o universo. Outros cosmólogos as chamam de “Espírito do cosmos” e os teólogos da Igreja Ortodoxa do século V de “presença do Espírito em sua criação”. Às atuações localizadas eles chamavam de “energias do Espírito”, e à atuação no universo e na historia como um todo de “a presença do próprio Espírito”, que é o Espírito Santo.

Paulo: É incrível como, ao lado disto, se caminha na direção oposta, fechando-se. Houve,

recentemente, um encontro em Castel Gandolfo, durante as férias do Papa Bento XVI, em 2005, com especialistas islâmicos, especialmente alemães, e, diante dos debates e análises, decidiu-se “arquivar” o diálogo teológico com o islã.¹³⁴⁶ No final de agosto, o Cardeal Christoph Schoenborn confirmou a realização de um colóquio com Bento XVI, sobre o tema “a criação e a evolução”, para o início de setembro deste ano (2007). Em pauta a controversa teoria do “desenho inteligente”, muito aceita nos EUA por grupos fundamentalistas. Parece que nesse início de pontificado de Bento XVI, depois de grande acolhimento de sua primeira Encíclica (Deus é Amor), parece dominar o receio, o medo do diálogo, de um debate com a ciência, de retomada do Concílio Vaticano II na perspectiva do avanço. Como você vê toda essa situação?

Leonardo Boff: Eu acho muito interessante o último livro de Hans Küng, que será publicado pela editora Vozes, que se chama o “Começo de todas as coisas”. É um grande diálogo com a ciência moderna. E eu pessoalmente cobrava dele isso há muito tempo, pois ele tinha condições de contato com os grandes nomes da ciência, de ter acesso à literatura mais avançada da ciência. E ele relutava, mas finalmente escreveu. É um livro brilhante. Mas eu iria mais longe do que ele, porque é pouco polêmico, no sentido de defender sempre o cristianismo, que é o jeito dele de fazer teologia. Mas ele incorpora grande parte de toda a visão moderna. E rejeita essa questão do “desenho inteligente”. E um outro livro, que acho mais brilhante ainda e que será publicado pela Verus, de um grande cosmólogo americano Brian Swimme e do jesuíta, Thomas Berry (este escreveu pela Vozes "O sonho da Terra"), aborda o tema “A saga do Universo”. Trata desde o “big bang” até a globalização atual, de todas as fases da história, da humanidade, do universo. Esse, para mim, é um livro de maior síntese que temos hoje, da nova cosmologia com uma visão espiritual. Isso ajudaria enormemente os teólogos, porque nem todo mundo tem acesso a essa bibliografia.

Paulo: A nova física e a cosmologia não são acessíveis ao grande público.

Leonardo Boff: É uma reflexão muito complexa; são ligações de grande complexidade, supõe muita matemática. Isso foi uma virada do pensamento.

Paulo: É a grande questão de Edgar Morin: a complexidade. E essa visão já avançou no

¹³⁴⁶ Cf. Marco POLITI. Bento XVI arquiva o diálogo teológico com os muçulmanos. Disponível em: http://www.unisinos.br/ihu/index.php?coming_from=noticias&dest=781. 01 de maio de 2006.

campo da biologia, da física, mas não consegue caminhar ainda na área das ciências humanas. A nossa universidade continua a se organizar em departamentos. Mas continuando a conversa sobre a nossa realidade mundial, essa situação caótica que preocupa a tantos não seria a preparação para uma nova ordem? Do ponto de vista da fé, afirmamos sempre a esperança. Mas também não podemos encontrar a tragédia, como temos visto a cada dia nas previsões? É a dualidade *sapiens* e *demens*, ou, como você diz, o simbólico e o diabólico?

Leonardo Boff: Eu considero que a nossa situação é de crise, e não de tragédia. A crise sempre aparece quando há a mudança de paradigma. As velhas referências ainda não morreram totalmente e as novas não triunfaram ainda. É um conflito de referências. Mas a tendência da história é que essas referências novas são portadoras do futuro, de esperança, de novos horizontes. As outras não conseguem dar novos sentidos. Elas usam de violência, verbal, diplomática, autoritária, econômica, o que for. Nós estamos assistindo a última fase desse paradigma ocidental, que se construiu em cima do poder com dominação da pessoa, da classe, da natureza. E hoje encontrou seu limite. A continuar assim podemos destruir tudo. Aí vem o problema: a crise pode ser uma crise terminal, como num doente, e não é impossível que a espécie humana passe por uma enorme dizimação, como também pode ser a chance de um novo crescimento, de um salto de qualidade. Como a humanidade passou por muitas crises e nunca sucumbiu, penso que não será agora que irá sucumbir. A sabedoria vai triunfar, vamos pagar um preço muito caro; haverá grande dizimação da natureza, fome etc. A perspectiva cristã nos ajuda a ter esperança, como na sexta-feira santa, teórica e prática, mas o destino dela não é ficar na cruz e na sepultura.

Paulo: Mas que nova práxis precisa surgir? Uma práxis que articule as comunidades eclesiais? Que nova práxis, que nova articulação é necessária para fazer surgir essa consciência, mudar a direção de nossa caminhada?

Leonardo Boff: Penso que todos os valores ligados à cooperação, à solidariedade, ao cuidado, ao equilíbrio do masculino e feminino, tudo que reforçar isto está ajudando o novo paradigma. Se você reparar, no mundo inteiro, existe economia solidária, produção cooperativa, solidariedade entre grupos, um novo acerto entre os gêneros, apesar de todas as contradições, acabando com a guerra dos sexos. Isso está disseminado no planeta terra. Pequenos movimentos, e não tem hegemonia ainda, é como fermento, ou o efeito borboleta dos físicos quânticos. Tem um germe, força para transformar o todo. Uma pequena semente

que irá se transformar numa árvore. E ela vai ganhando força até de repente ser hegemônica. São microrevoluções até ela se impor culturalmente. Aí, você não mais precisará discutir e argumentar. Torna-se uma cultura na qual você “respira”: ser cooperativo, solidário... Isso pertence ao humano. Se olharmos a evolução, como surgiu o humano, ele surgiu ao redor desses valores, senão ele teria se destruído. E é o que vai salvar a humanidade hoje. E aí entram as religiões. As religiões passam a ser uma grande pedagogia, porque elas ajudam a entender, a ser cooperativo, a perdoar. E aí temos o escândalo do Papa na Alemanha, o que ele provocou com seu discurso. Ele não tem a humildade de reconhecer o erro, de ser solidário, de dialogar: “Onde há ofensa que eu leve o perdão”, ele ofendeu e não quer pedir perdão.

Paulo: João Paulo II tinha gestos que uniam: o beijo em cada lugar que visitava, o acolhimento de uma criança, as reuniões inter-religiosas em Assis.

Leonardo Boff: Sim e ele pediu perdão pelos erros da Igreja na história. Frequentava todas as religiões, tinha um discurso positivo das religiões. Agora, a sua visão teórica, teológica, no meu modo de ver, era limitada, mas a prática pastoral não era. Quando ele encontrava as pessoas, ele via a pessoa, não via um crente. A pessoa tinha que ser respeitada, amada. O atual Papa não, ele só vê teoria, a preocupação dele é teórica, não vê o encontro de pessoas que buscam. Aí, você descobre que o muçulmano ama, tem saudade, sente-se ofendido, busca Deus. Mas todo o entorno do Vaticano impede que ele tenha gestos mais poderosos. Induzem-no a certa visão, que o papa não erra. É a teologia do infabilismo. Ele não pode confessar um erro, senão ninguém mais vai acreditar no Papa. Penso, exatamente, o contrário.

Paulo: Leonardo, foi ótima a entrevista, muito esclarecedora de diversos temas fundamentais para minha tese e fico-lhe mais uma vez muito agradecido.

Leonardo Boff: Que bom!

ANEXO III

BIBLIOGRAFIA DE LEONARDO BOFF ORDEM CRONOLÓGICA

BIBLIOGRAFIA DE LEONARDO BOFF
ORDEM CRONOLÓGICA DE EDIÇÃO/LANÇAMENTO/PUBLICAÇÃO¹³⁴⁷

(por Paulo Agostinho Nogueira Baptista)

I LIVROS/CAPÍTULOS DE LIVROS

1. BOFF, Leonardo. **O Evangelho do Cristo Cósmico**. A realidade de um mito. O mito de uma realidade. Petrópolis: Vozes, 1971. 121p.
2. _____. **Vida Religiosa e Secularização**. Rio de Janeiro: CRB, 1971. 30p.
3. BOFF, Leonardo et al. **Oração no mundo secular: desafio e chance**. Petrópolis: Vozes, 1971, p.13-53.
4. BOFF, Leonardo. **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. 552p.
5. _____. **O destino do homem e do mundo** – Introdução à teologia da vocação. Rio de Janeiro: CRB, 1972. 97p.
6. _____. **Jesus Cristo Libertador: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo**. 7 ed. (1 ed. 1972). Petrópolis: Vozes, 1979. 285p.
7. _____. A crise de fé como chance de nova vida. Elementos de uma teologia da crise. In.: CINTRA, Frei Raimundo (coord.) **Credo para amanhã**. Petrópolis: Vozes, 1972, v. 3., p. 169-197.
8. _____. **O destino do homem e do mundo**. Introdução à teologia da vocação. Rio de Janeiro: CRB, 1972. 98p.
9. _____. **A Ressurreição de Cristo**. A nossa ressurreição na morte. Petrópolis: Vozes, 1972. 109p.
10. _____. **Pecado, Penitência, Conversão**. Goiânia: Regional Centro Oeste da CNBB, 1973. 69p. (mimeo)
11. _____. **Vida para além da Morte**. O presente: seu futuro, sua festa, sua contestação. 8 ed. (1 ed. 1973). Petrópolis : Vozes, 1984. 206p.

¹³⁴⁷ Esta lista bibliográfica é uma organização própria da pesquisa, do material estudado. Apresenta-os pela data, na seguinte ordem: livros e capítulos de livros (próprios e/ou em parceria), prefácios, entrevistas, artigos impressos, prefácios e publicações em meio eletrônico. Utilizou como fonte básica a relação oferecida pelo sítio eletrônico de Leonardo Boff, acrescentando material não registrado nessa fonte. Cf. Leonardo BOFF. Bibliografia de Leonardo Boff. Disponível em: <http://leonardoboff.com/site/publica/bibliografia-completa.doc>. Acesso em: 28 maio 2007.

12. _____. **O Destino do Homem e do Mundo**. Ensaio sobre a vocação humana. 2 ed. (revista e aumentada). Petrópolis: Vozes, 1973. 166p.
13. _____. A Igreja sacramento do Espírito Santo. In: GUIMARÃES, Almir Ribeiro (org.). **O Espírito Santo. Pessoa, Presença, Atuação**. Petrópolis : Vozes, 1973, p. 108-125.
14. _____. A Era do Espírito Santo. In: GUIMARÃES, Almir Ribeiro (org.) . **O Espírito Santo. Pessoa, Presença, Atuação**. Petrópolis : Vozes, 1973, p. 145-157.
15. _____. **Atualidade da experiência de Deus**. Rio de Janeiro : CRB, 1974. 86p.
16. _____. Experimentar a Deus hoje. In.: BETTO, Frei et al. **Experimentar Deus hoje**. Petrópolis : Vozes, 1974, p. 126-190.
17. _____. As imagens de Cristo presentes no cristianismo liberal no Brasil. In.: BOFF, L. et al. **Quem é Jesus Cristo no Brasil?** São Paulo : ASTE, 1974, p.11-38.
18. _____. **Teologia desde el cautiverio**. Editorial Stella: Bogotá, 1975.
19. _____. **Mínima Sacramentalia**. Os Sacramentos da Vida e a Vida dos Sacramentos. Ensaio de Teologia Narrativa. 7 ed. (1 ed. 1975) Petrópolis : Vozes, 1980. 80p.
20. _____. Masculino e Feminino . O que é? - Fragmentos de uma ontologia. In.: TIERNY, Ir. Jeanne Marie et al. **A Mulher na Igreja, presença e ação hoje**. 2 ed. (1 ed. 1975) Rio-Petrópolis : CRB-Vozes, 1976, p. 29-50.
21. _____. Libertação de Jesus Cristo pelo caminho da opressão. Uma leitura latino-americana. In.: VARGAS-Machuca, A. (ed.) **Teologia e Mundo Contemporâneo**. Homenaje a K. Rahner en su 70 cumpleaños. Madrid : Ediciones Cristiandad, 1975, p. 241-268.
22. _____. Jesus de Nazaré e Francisco de Assis. Articulações diferentes de um mesmo mistério. In: NEOTTI, Clarêncio. **Nosso irmão Francisco de Assis**. Petrópolis: Vozes, 1975, p. 111-35.
23. _____. **Vida Religiosa e a Igreja no processo de Libertação**. 2 ed. (1 ed. 1975). Petrópolis: Vozes/CRB. 1976. 101p.
24. _____. **A Graça Libertadora no Mundo**. 4 ed. (1 ed. 1976). Petrópolis : Vozes, 1990. 273p.
25. _____. **Teologia do Cativo e da Libertação**. 2 ed. (1 ed. em português - Lisboa : Multinova, 1976). Petrópolis : Vozes, 1980. 255p.
26. _____. **Encarnação**. A humanidade e a jovialidade de nosso Deus. 2 ed. (1 ed. 1976). Petrópolis : Vozes, 1977. 75p.
27. _____. **Eclesiogênese**. As comunidades eclesiais de base reinventam a Igreja. Petrópolis: Vozes, 1977. 113p.

28. _____. **Paixão de Cristo – paixão do mundo.** Os fatos, as interpretações e o significado ontem e hoje. 2 ed. (1 ed. 1977). Petrópolis : Vozes, 1978. 170p.
29. _____. Liberación de Jesucristo por el camino de la opresión. In: GIBELLINI, Rosino. **La nueva frontera de la teología em America Latina.** Salamanca: Ed. Sígueme, 1977, p. 104-32.
30. _____. **A Fé na Periferia do Mundo.** 5 ed. (1 ed. 1978). Petrópolis : Vozes, 1991. 128p.
31. _____. **Via-sacra da Justiça.** 2 ed. (1 ed. 1978). Petrópolis : Vozes, 1980. 138p.
32. _____. Apreciação Teológica da Renovação Carismática Católica analisada sociologicamente. In: OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de et al. **Renovação Carismática Católica.** Petrópolis : Vozes, 1978, p. 157-198.
33. _____. **O Rosto Materno de Deus.** Ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas. 7 ed. (1 ed. 1979). Petrópolis : Vozes, 1998. 267p.
34. _____. **O Pai-Nosso.** A oração da libertação integral. 8 ed. (1 ed. 1979). Petrópolis: Vozes, 1998. 150p.
35. BOFF, Leonardo et al (Coord.). **Roberto Burle Marx,** homenagem à natureza. Petrópolis: Vozes, 1979.
36. BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. **Da libertação.** O sentido teológico das libertações sócio-históricas. 2 ed. (1 ed. 1979) Petrópolis : Vozes, 1980. 114p.
37. BOFF, Leonardo. A libertação em Puebla. BOFF, Leonardo et al. **Puebla:** análise, perspectivas, interrogações. São Paulo: Paulinas, 1979, p. 35-58.
38. _____. Os desafios da vida consagrada à luz de Puebla. In: PALMES, Carlos et al. **Puebla:** desafios à vida religiosa. Rio de Janeiro: CRB, 1979, p. 9-27.
39. _____. Pobreza: advertência e condenação. In: ROCHA, Adair Leonardo; SOUZA, Luiz Alberto Gómez de. **O povo e o Papa.** Balanço crítico da visita de João Paulo II ao Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 59-60.
40. _____. João Paulo II: casamento de vigor e ternura. In: ROCHA, Adair Leonardo; SOUZA, Luiz Alberto Gómez de. **O povo e o Papa.** Balanço crítico da visita de João Paulo II ao Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 192-5.
41. _____. O teólogo e o magistério. In: ROCHA, Adair Leonardo; SOUZA, Luiz Alberto Gómez de. **O povo e o Papa.** Balanço crítico da visita de João Paulo II ao Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 196-8.
42. SOUZA, Luiz Alberto Gomez de; BOFF, Leonardo (Orgs.). **D. Oscar Romero, Bispo e Mártir:** Homilías. Petrópolis: Vozes, 1980.

43. _____. **O Caminhar da Igreja com os Oprimidos.** Do vale de lágrimas à terra prometida. 2 ed. (1 ed. 1980). Rio de Janeiro : Codecri, 1981. 252p.
44. _____. **Ave Maria** . O feminino e o Espírito Santo. 6 ed. (1 ed. 1980). Petrópolis : Vozes, 1998. 100p.
45. _____. **Libertar para a Comunhão e Participação.** Rio de Janeiro : CRB, 1980. 23p.
46. _____. O cristão e a luta pela justiça. In: SANTOS, Beni dos et al. **A família em nossa sociedade de conflitos.** São Paulo: Paulinas, 1980, p. 73-82.
47. _____. **São Francisco de Assis – Ternura e Vigor.** Uma leitura a partir dos pobres. Petrópolis: Vozes, 1981. 197 p.
48. _____. **O Franciscanismo no Mundo de hoje.** Petrópolis: Vozes, 1981, p. 11-37; 63-76.
49. _____. Uma cristologia a partir do povo oprimido. In: HIPÓLITO, Dom Adriano et al. **Pastoral popular libertadora.** Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1981, p. 35-54.
50. BOFF, Leonardo. **Igreja, Carisma e Poder.** Ensaios de Ecclesiologia Militante. 3 ed. (1 ed. 1981). Petrópolis : Vozes, 1982. 249p.
51. _____. **Vida segundo o Espírito.** Petrópolis : Vozes, 1982. 182p.
52. _____. **O Coordenador Leigo e a Celebração da Ceia do Senhor.** Petrópolis : Vozes, 1982. 22p.
53. _____. **Via-Sacra da Ressurreição.** Petrópolis : Vozes, 1982. 83p.
54. _____. De la espiritualidad de la liberación a la practica de la liberación. In: BONIN, Eduardo (Ed.). **Espiritualidad y liberación en América Latina.** San José: DEI, 1982, p. 49-59.
55. _____. **Via-Sacra da Ressurreição.** A paixão, a morte e a ressurreição na vida de cada pessoa. Petrópolis : Vozes, 1983. 118p.
56. _____. (Coord.). **Mestre Eckhart: a mística de ser e de não ter.** Petrópolis : Vozes, 1983. 186p.
57. _____. **Pelos Pobres contra a Pobreza.** Teófilo Otoni : Centro Povo Atualizado, 1983. 62p.
58. _____. Direitos dos pobres como direitos de Deus. SOARES, Ismar de O., PUNTEL, Joana P.; FLEURI, R.M. (Org.). **Direitos humanos: um desafio à comunicação.** São Paulo: Paulinas, 1983, p. 25-39.

59. _____. Comunicação, libertação e direitos humanos: releitura do discurso da Igreja no Brasil. SOARES, Ismar de O., PUNTEL, Joana P.; FLEURI, R.M. (Org.). **Direitos humanos: um desafio à comunicação**. São Paulo: Paulinas, 1983, p. 81-89.
60. _____. A pobreza franciscana no contexto do Terceiro Mundo. In: BOFF, Leonardo; BÜHLMANN, Walbert. **Os franciscanos ante os desafios do Terceiro Mundo**. Petrópolis: Vozes/Cefepal, 1983, p. 42-56.
61. _____. **Do Lugar do Pobre**. 2 ed. (1 ed. 1984) Petrópolis : Vozes, 1984. 151p.
62. _____. **Teologia à Escuta do Povo**. Petrópolis : Vozes, 1984. 66p.
63. _____. **Como pregar a Cruz hoje numa Sociedade de Crucificados?** . Petrópolis : Vozes, 1984. 17p.
64. _____. Liberación como teoría o como acción práctica. In: ARRIETA, Roman et al. **Teología de la liberación**. Documentos sobre una polemica. Cadernos Dei n. 9. San José: DEI, 1984, p. 51-4.
65. _____. **Francisco de Assis: o homem do paraíso**. Petrópolis : Vozes. 1985.
66. _____. BOFF, Clodovis. **Teologia da Libertação no debate atual**. Petrópolis : Vozes, 1985. 77p.
67. BOFF, Leonardo. Minha convocação a Roma junto às instâncias doutrinárias da Igreja e a comunicação. In: SOARES, Ismar de O., PUNTEL, Joana T. (Org.). **Comunicação, Igreja e Estado na América Latina**. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 27-41.
68. BOFF, Leonardo. **A Trindade, a Sociedade e a Libertação**. 2 ed. (1 ed. 1986) Petrópolis : Vozes, 1986. 296p.
69. _____. **E a Igreja se fez Povo**. Ecclesiógênese: a Igreja que nasce da fé do povo. Petrópolis: Vozes, 1986. 199p.
70. _____. BOFF, Clodovis. **Como fazer Teologia da Libertação**. Petrópolis : Vozes, 1986. 141p.
71. BOFF, Leonardo. Dom Aloísio, teólogo, amigos dos teólogos e defensor da liberdade de pensamento. In. CRUZ, Manuel Edmilson et al. **25 anos Pastor e Profeta**. Da Arquidiocese de Fortaleza ao seu pastor Dom Aloísio Lorscheider. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 46-9.
72. _____. Fé, Teologia da Libertação e compromisso político-partidário. In: BOFF, Clodovis et al. **Cristãos: como fazer política**. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 121-130.
73. _____. **A Santíssima Trindade é a melhor Comunidade**. 5 ed. (1 ed. 1988) Petrópolis: Vozes, 1997. 183p.
74. _____. Hélio Pellegrino: quatro lados de um mesmo rosto. In: MOURA, João C. (org.). **Hélio Pellegrino, A-Deus**. Petrópolis : Vozes, 1988. 250p.

75. _____. Leigos e Ministérios. In: BEOZZO, José Oscar. **Curso de Verão Ano I**. São Paulo: CESEP/Paulinas, 1988, p. 123-38.
76. _____. Um balanço de corpo e alma. In.: BOFF, L. et al. **O que ficou... Balanço aos 50**. 2 ed. (1ª ed. 1989) Petrópolis : Vozes, 1989, p. 9-29.
77. BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. Igreja, Reino de Deus, CEBs. In: BEOZZO, José Oscar. **Curso de Verão Ano II**. CESEP/Paulinas, 1989, p. 65-98.
78. BOFF, Leonardo; BETTO, Frei; DÁVALOS, Armando Hart. **La unidad de cristianos y marxistas: una utopía realizable?**. Centro de Estudios sobre América, 1989. 65p.
79. BOFF, Leonardo. Indignação e ternura. In: NIEMEYER, Oscar et al. **Sedução**. Rio de Janeiro: Terceira Margem, 1989, p. 38-47.
80. _____. Que eclesiologia corresponde à realidade Latino-americana? In: SCHWANTES, Milton et al. **Dor, resistencia e esperanza cristã na América Latina**. Memoria de um seminário da Federação Luterana Mundial. São Leopoldo: Sinodal, 1989, p. 47-76.
81. BOFF, Leonardo. **Nova Evangelização**. Perspectiva dos Oprimidos. Fortaleza: Vozes, 1990, 126p.
82. _____. Active Nonviolence. The Political and Moral Power of the Poor. In: McMANUS, Philip; SCHLABACH, Gerald. **Relentless Persistence**. Nonviolent Action in Latin America. Philadelphia: New Society Publishers, 1990, p. vii-xi.
83. BOFF, Leonardo. Trindad. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon. **Mysterium liberationis**. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación I. Madrid: Ed. Trotta, 1990, p. 513-30.
84. _____. **La Misión del Teólogo en la Iglesia**. Estella : Verbo Divino, 1991. 147p.
85. _____. **Seleção de Textos Militantes**. Petrópolis : Vozes, 1991. 91 p.
86. _____. **Seleção de Textos Espirituais**. Petrópolis : Vozes, 1991. 135p.
87. _____. O Deus defensor dos direitos do pobre. O clamor do pobre e o Deus da vida. In: ALDUNATE, José (coord.). **Direitos humanos, direitos dos pobres**. São Paulo: Vozes, 1991, p. 91-107.
88. ASSMANN, Hugo (ed.). **René Girardi com Teólogos da Libertação**. Petrópolis-Piracicaba : Vozes-Unimep, 1991, p. 19, 34-5; 40-1; 56-8; 83-6.
89. BOFF, Leonardo. **América Latina: da conquista à nova Evangelização**. 3 ed. (1 ed. 1992) São Paulo : Ática, 1992. 142p.
90. _____. Opção pelos pobres, Teologia da Libertação e Socialismo hoje. In.: VIGIL, José Maria. **Opção pelos pobres**. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 133-151.

91. _____. Ecologia: Política, Teologia e Mística. In: BEOZZO, José Oscar (org.). **Curso de Verão Ano VI**. São Paulo: CESEP/Paulinas, 1992, p. 83-120.
92. BOFF, Leonardo; KRENAK, Ailton. Natureza e sagrado: a dimensão espiritual da consciência ecológica. In: UNGER, Nancy Mangabeira (org.). **Fundamentos filosóficos do pensamento ecológico**. São Paulo : Loyola. 1992, p.75-84.
93. BOFF, Leonardo. **Ecologia, Mundialização e Espiritualidade**. A emergência de um novo paradigma. 2 ed. (1 ed. 1993) São Paulo : Ática, 1996. 180p.
94. _____. **Nova Era: a civilização planetária**. Desafios à sociedade e ao cristianismo. 3 ed. (1 ed. 1994) São Paulo : Ática, 1998. 87p.
95. _____. **Igreja: Carisma e Poder**. Ensaio de Eclesiologia Militante. São Paulo : Ática, 1994. 367p.
96. BOFF, Leonardo; BETTO, Frei. **Mística e Espiritualidade**. 2 ed. (1 ed. 1994) Rio de Janeiro : Rocco, 1999. 163p.
97. BOFF, Leonardo. O futuro do Cristianismo na América Latina – Um novo desafio teológico-religioso. In.: MOREIRA, Alberto e ZICMAN, Renée (org.) . **Misticismo e novas religiões**. Petrópolis : Vozes, 1994, p. 141-161.
98. _____. **A função da Universidade na construção da soberania nacional e da cidadania**. Rio de Janeiro: UERJ, 1994. 36p.
99. _____. Uma erótica nova: utopia? In: ALBORNOZ, Celina; KÜHNER, Maria Helena. **Homem/mulher – uma relação em mudança**. Rio de Janeiro: Centro Cultural do Banco do Brasil, 1994, p. 77-93.
100. _____. **Dignitas Terrae**. Ecologia: Grito da Terra, grito dos pobres. São Paulo : Ática, 1995. 341p.
101. _____. **Princípio-Terra**. A volta à terra como pátria comum. São Paulo : Ática, 1995. 80p.
102. _____. (org.). **Igreja: entre norte e sul**. São Paulo : Ática, 1995. 119p.
103. _____. (org.). **A Teologia da Libertação – Balanço e Perspectivas**. São Paulo: Ática, 1996. 128p.
104. _____. **Brasa sob Cinzas**. Estórias do anti-cotidiano. Rio de Janeiro: Record, 1996. 125p.
105. _____ et al. **Mística do animador popular**. São Paulo: Ática, 1996. 80p.
106. BOFF, Leonardo. Da Libertação e ecologia: desdobramento de um mesmo paradigma. In.: ANJOS, Márcio Fabri dos. **Teologia e novos paradigmas**. São Paulo: Soter/Loyola, 1996, p. 75-88.

107. _____. **Cebs e ministérios na perspectiva do terceiro milênio.** Brasília: IV Congresso Internacional dos Padres Católicos Casados e suas famílias, 1996. 24p.
108. _____. Identidade e Complexidade. In.: CASTRO, Gustavo (org.). **Ensaio de Complexidade.** Porto Alegre: Sulina, 1997, p.61-74.
109. LELOUP, Jean-Yves, BOFF, Leonardo. **Terapeutas do deserto.** De Fílon de Alexandria e Francisco de Assis a Graf Dürckheim. 3 ed. (1 ed. 1997) Petrópolis : Vozes, 1998. 174p.
110. LIMA, Lise Mary A . (org.) **Espírito na Saúde.** 2 ed. (1 ed. 1997) Petrópolis : Vozes, 1997, 134p.
111. BOFF, Leonardo. Ética mundial e processo de mundialização. In: HÜHNE, Leda Miranda (Org.). **Ética.** Rio de Janeiro: Uapê-SEAF, 1997.
112. BOFF, Leonardo. **A Águia e a Galinha.** Uma metáfora da condição humana. 24 ed. (1 ed. 1997) Petrópolis : Vozes, 1998. 206p.
113. _____. **O Despertar da Águia.** O dia-bólico e o sim-bólico na construção da realidade. Petrópolis : Vozes, 1998. 174p.
114. _____. **O Resgate das muitas Dívidas Ecológicas.** Resgatando Dívidas 7 - Dívidas Ambientais. Col. Resgatando Dívidas. 3ª Semana Social Brasileira 1997-1999. Brasília : CNBB, 1998. 44p.
115. _____. **Saber Cuidar.** Ética do humano – compaixão pela terra. Petrópolis : Vozes, 1999. 199p.
116. _____. **Ética da Vida.** Brasília : Letraviva, 1999. 241p.
117. _____. **A Oração de São Francisco.** Uma mensagem de paz para o mundo atual. Rio de Janeiro : Sextante, 1999. 144p.
118. _____. **Coríntios.** Rio de Janeiro : Objetiva, 1999.
119. _____. A dificuldade de ser gay. In: LINS, Regina Navarro. **Conversas na varanda.** Um debate leve e provocante sobre a sexualidade brasileira. Rio de Janeiro : Rocco, 1999, p. 3; p. 229-235.
120. _____. Comentário ao Artigo 19. In.: CASTRO, Reginaldo Oscar de. **Direitos humanos: conquistas e desafios.** Brasília : Letraviva, 1999, p. 247-255.
121. _____. O ecocídio e o biocídio. In.: SADER, Emir (org.). **7 Pecados do Capital.** Rio de Janeiro : Record, 1999, p. 31-55.
122. _____. **A Voz do Arco-íris.** Brasília : Letraviva, 2000. 207p.
123. _____. **Depois de 500 anos: Que Brasil queremos?.** Petrópolis : Vozes, 2000. 127p.

124. _____. **Ethos Mundial**. Um consenso mínimo entre os humanos. Brasília : Letraviva, 2000. 165p.
125. _____. **Ética Mundial**: un consenso mínimo entre los humanos. Madrid : Casa de América, 2000. 53p.
126. _____. **Tempo de Transcendência**. O ser humano como um projeto infinito. Rio de Janeiro : Sextante, 2000. 93p.
127. _____. **Natal**. A humanidade e a jovialidade de nosso Deus. Petrópolis: Vozes, 2000. 104 p. (5ª re-edição modificada do livro **Encarnação**. A humanidade e a jovialidade de nosso Deus. Petrópolis : Vozes, 1976. 75p.)
128. _____. Teologia sob o signo da transformação. In.: SUSIN, Luiz Carlos (org.). **O mar se abriu –Trinta anos de teologia na América Latina**. São Paulo : Loyola, 2000, p. 233-240.
129. _____. O magistério do universo. In.: ROCHA, Zildo (org.). **Helder, o Dom**. 3 ed. Petrópolis : Vozes, 2000, p. 159-165.
130. _____. A perigosa travessia para a República Mundial. In.: ARAÚJO, Washington(coord.). **Quem está escrevendo o futuro?**. 25 textos para o século XXI. Brasília : Letraviva, 2000, p. 217-226.
131. ARRUDA, Marcos; BOFF, Leonardo. **Globalização: desafios socioeconômicos, éticos e educativos**. Uma visão a partir do sul. Petrópolis : Vozes, 2000. 207p.
132. BOFF, Leonardo. O pobre, a nova cosmologia e libertação – Como enriquecer a Teologia da Libertação. In.: SUSIN, Luiz C. (org.) **Sarça Ardente**, Teologia na América Latina: perspectivas. São Paulo : Paulinas, 2000, p. 189-208.
133. _____. Desafios ético-ecológicos: atitudes novas face a uma realidade nova. In: FREITAS, Marilene de (Org.). **Cidadania Mundial**. A base da paz. Mogi-Mirim: Planeta Paz, 2000, p. 81-86.
134. _____. Cuidado: o ethos do humano. In: FERREIRA, Gina; FONSECA, Paulo (Orgs). **Conversando em casa**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000, p. 73-78.
135. _____. A ética na ciência, bioética e o projeto Genoma. In: BAYMA, Fátima; KASZNAR, Istvan (Orgs.). **Saúde e previdência social**. São Paulo: Makron Books, 2000, p. 181-192.
136. _____. Brasil de fé. In. AGUIAR, Luiz Antônio (Org.). **Para entender o Brasil**. São Paulo: Alegro, 2000, p. 191-198.
137. _____. **Princípio de Compaixão e Cuidado**. (1 ed. Freiburg : Verlag Herder, 1999). Petrópolis : Vozes, 2001. 164p.
138. _____. **Casamento entre o céu e a terra**. Salamandra: Rio de Janeiro. 2001. 160p.

139. _____. **Espiritualidade. Um caminho de Transformação.** Rio de Janeiro: Sextante, 2001. 94p.
140. _____. As duas pilastras que sustentam o sonho da Editora Vozes: o testemunho agradecido de um ex-editor. In: ANDRADE, Marcelo Ferreira de (Coord.). **Editora Vozes 100 anos.** Petrópolis: Vozes, 2001, p. 265-271.
141. _____. Ways of experiencing god today. In: SHARMA, Arvind (Ed.). **Religion in a secular city.** Essays in Honor of Harvey Cox. Harrisburg: Trinity Press International, 2001, p. 142-7.
142. _____. **Fundamentalismo.** A globalizacao e o futuro da humanidade. Rio de Janeiro: Sextante, 2002. 91p.
143. _____. **Do Iceberg a Arca de Noé.** O nascimento de uma ética planetária. Rio de Janeiro: Garamond, 2002. 159 p.
144. _____. **Experimentar Deus.** A transparência de todas as coisas. Campinas: Verus, 2002. 163 p.
145. _____. **Crise: oportunidade de crescimento.** Campinas: Verus, 2002. 212 p.
146. MURARO, Rose; BOFF, Leonardo. **Feminino e Masculino.** Uma nova consciência para o encontro das diferenças. Rio de Janeiro: Sextante, 2002. 287 p.
147. BOFF, Leonardo. João Batista Libanio: teologia peregrina. Pequeno ensaio de teologia “trivial”. In: KONINGS, Johan (Org.). **Teologia e Pastoral.** Homenagem ao Pe. Libanio. São Paulo: Loyola, 2002, p. 37-45.
148. _____. Cuidar da vida e da criação. In: BEOZZO, José Oscar (Org.). **Curso de Verão – Ano XVI: Saúde – cuidar da vida e da integridade da criação.** São Paulo: Paulus/CESEP, 2002, p. 89-108.
149. _____. Cosmologia contemporânea, ecologia e a questão de Deus. In: OLIVEIRA, Manfredo; ALMEIDA, Custódio. **O Deus dos Filósofos contemporâneos.** Petrópolis: Vozes, 2002, p. 222-47.
150. _____. **O Senhor meu Pastor:** consolo divino para o desamparo humano. Rio de Janeiro: Sextante, 2003. 155 p.
151. _____. **Via-Sacra para quem quer viver.** Campinas: 2003, Verus. 130 p.
152. _____. **A cruz nossa de cada dia:** fonte de vida e ressurreição. Campinas: Verus, 2003. 87 p.
153. _____. **Ética e eco-espiritualidade.** Campinas: Verus, 2003. 203p.

154. _____. **Civilização Planetária**: desafios a sociedade e ao cristianismo. Rio de Janeiro: Sextante, 2003. 132 p. (publicado originalmente com o título - **Nova Era: a civilização planetária**. Desafios à sociedade e ao cristianismo. São Paulo : Ática, 1994. 87 p.)
155. _____. **Terra América**: imagens com Marco Antonio Miranda. Rio de Janeiro: Sextante, 2003. 143p.
156. _____. **Ética e moral**: a busca dos fundamentos. Petrópolis: Vozes, 2003. 125p.
157. _____. Ecologia e espiritualidade. In: TRIGUEIRO, André (Coord.). **Meio ambiente no século 21**. Rio de Janeiro: Sextante, 2003, p. 35-43.
158. _____. Masculino/Feminino: o que é ser humano? In: SOTER (Org.). **Gênero e Teologia**. Interpelações e perspectivas. São Paulo: Paulinas/Loyola/Soter, 2003, p. 203-16.
159. _____. Democracia Ecológico-social. In: OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. **Fé e política**: fundamentos. Aparecida: Idéias & Letras, 2004, p. 121-5.
160. _____. Refundação da Dignidade Humana a partir da nova cosmologia. OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. **Fé e política**: fundamentos. Aparecida: Idéias & Letras, 2004, p. 127-48.
161. _____. Fundamentos dos Direitos Humanos: o respeito a todo o ser. OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. **Fé e política**: fundamentos. Aparecida: Idéias & Letras, 2004, p. 149-50.
162. BOFF, Leonardo; MIRANDA, Márcia. A contribuição dos militantes cristãos na política partidária. OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. **Fé e política**: fundamentos. Aparecida: Idéias & Letras, 2004, p. 67-95.
163. BOFF, Leonardo; ARRUDA, Marcos. Educação e desenvolvimento na perspectiva da democracia integral. OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. **Fé e política**: fundamentos. Aparecida: Idéias & Letras, 2004, p. 171-90.
164. BOFF, Leonardo. Desafios Humanísticos e Éticos da Educação a Distância. In: BAYMA, Fátima (Org.). **Educação Corporativa**. Desenvolvendo e gerenciando competências. São Paulo: Pearson Prentice Hall, 2004, p. 7-11.
165. BOFF, Leonardo. **Novas fronteiras da Igreja**: o futuro de um povo a caminho. Campinas: Verus, 2004. 193p.
166. _____. **Responder florindo**: da crise da civilização a uma revolução radicalmente humana. Rio de Janeiro: Garamond, 2004. 173p.
167. _____. **São José: a personificação do Pai**. Campinas: Verus, 2005. 214 p.
168. _____. **Igreja: carisma e poder**. Ensaios de eclesiologia militante. Rio de Janeiro: Record, 2005. 472p. (com “Balanço crítico vinte anos após”).

169. _____. O corpo dos pobres: uma visão ecológica. In: SOTER. **Corporeidade e ecologia**. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 123-31.
170. _____. **Virtudes para um outro mundo possível, vol. I: hospitalidade: direito e dever de todos**. Petrópolis: Vozes, 2005. 199p.
171. _____. **Virtudes para um outro mundo possível, vol II: convivência, respeito e tolerância**. Petrópolis: Vozes, 2006. 128p.
172. _____. Uma plataforma para a utopia. In: CHAÚÍ, Marilena et al. **Leituras da crise: Diálogos sobre o PT, a democracia brasileira e o socialismo**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2006, p. 201-39.
173. _____. Duas utopias urgentes para a século XXI. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). **Teologia para outro mundo possível**. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 239-44.
174. _____. **Virtudes para um outro mundo possível, vol III: Comer e beber juntos e viver em paz**. Petrópolis: Vozes, 2006. 135p.
175. _____. **A força da ternura**. Pensamentos para um mundo igualitário, solidário, pleno e amoroso. Rio de Janeiro: Sextante, 2006. 110p.
176. _____. **O ovo da esperança**. A sentido da festa da Páscoa. Rio de Janeiro: Mar de Idéias, 2007.
177. _____. *Cristologia a partir del Nazareno*. In: José Maria VIGIL (Org.) **Bajar de la cruz a los pobres: cristología de la liberación**. 2 ed. ASETT/EATWOT. Edición digital. Disponível no endereço: www.servicioskoinonia.org/LivrosDigitales. Acesso em 11 maio 2007, p. 29-34.
178. _____. **O ovo da esperança** o sentido da festa da Páscoa. Rio de Janeiro: Mar de Idéias, 2007.

II. PREFÁCIOS/APRESENTAÇÕES/PRÓLOGOS/EPÍLOGOS:

1. BOFF, Leonardo. Os alimentos nos humanizam. In: GRUPO DE APOIO À CASA DA CRIANÇA – LAR SÃO JOSÉ. **Receitas Caseiras**. Casa da Criança – Lar São José,

14. _____. Prefácio: O futebol, um pouco do céu de Deus. In: LUCENA, Ricardo. **Futsal e a iniciação**. Rio de Janeiro: Sprint, 1994, p. IX.
15. _____. Apresentação. In: ALTMANN, Walter. **Lutero e a Libertação**. Releitura de Lutero em perspectiva latino-americana. São Paulo: Ática/Sinodal, 1994, p. 5.
16. _____. Prefácio: Atualidade da Profecia. In: GARAUDY, Roger. **Rumo a uma guerra santa?** Rio de Janeiro : Jorge Zahar Ed., 1995, p. 7-9.
17. _____. Prefácio. Uma libertação econômica integral. In: SARKAR, P. R. **Democracia Econômica**. São Paulo: Publicação Ananda Marga, 1996, p. 7-11.
18. _____. Prefácio: Reencantar a educação. In: ASSMANN, Hugo. **Reencantar a educação**. 2 ed. Petrópolis : Vozes, 1998, p. 11-12.
19. _____. Prefácio: Um Deus da intimidade do universo e do ser humano. In: ARIAS, Juan. **Um Deus para 2000**. Contra o medo e a favor da felicidade. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 9-11.
20. _____. Prefácio: Nova consciência, nova espiritualidade, nova escola. In: CELANO, Sandra. **Corpo e mente na educação**. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 9.
21. _____. Prefácio. A técnica e a sabedoria do cuidado. In: FERREIRA, Cláudia Falluh Balduino. **A essência do cuidado: como cuidar de enfermos de AVC**. Aparecida: Ed. Santuário, 2005, p. 13-5.
22. _____. Prefácio. In: POLETTO, Ivo. **Brasil: oportunidades perdidas**. Meus dois anos no governo Lula. Rio de Janeiro: Garamond, 2005, p. 9-11.
23. _____. Prefácio. In: RIBEIRO, Fernando. **Os Incas, as plantas de poder e um tribunal espanhol**. Rio de Janeiro: Mauad, 2005, p. 11-2.
24. _____. Prefácio. In: TOMITA, Luiza E.; VIGIL, José M.; BARROS, Marcelo (Orgs.) **Teologia latino-americana pluralista da libertação**. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 11-3.
25. _____. *Prologo. Bajar de la cruz a los pobres: cristologia de la liberación*. In: José Maria VIGIL (Org.) **Bajar de la cruz a los pobres: cristología de la liberación**. 2 ed. ASETT/EATWOT. Edición digital. Disponível no endereço: www.servicioskoinonia.org/LivrosDigitales. Acesso em 11 maio 2007, p. 11-2.

III. ENTREVISTAS

1. BOFF, Leonardo. Entrevista: Preocupo-me com a dimensão espiritual e mística da vida cristã. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 34, p. 224-9, 1980.
2. SOBRINO, Jon; BOFF, Leonardo. Fonte e percurso da Teologia da Libertação. Entrevista a TV Espanhola em 19 dez. 1984. **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 79, 1985, p. 11-27.
3. _____. Leonardo Boff. Entrevista. In: VIGIL, José Maria (Coord.). **Nicarágua y los teólogos**. México: Siglo XXI, 1987, p. 66-79.
4. GOMES, José Raimundo. Boff fala de Jung. **Comunicações do Iser**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 30, p. 4-9, 1988.
5. TAMEZ, Elsa. Leonardo Boff. In: TAMEZ, Elsa. **Teólogos da Libertação falam sobre a mulher**. São Paulo, 1989, p. 111-19.
6. PÉREZ, Eddy Jiménez. **Che. Falando de Cuba, falando de Che**. Conversa com Leonardo Boff e Frei Betto. Teresina: Zodíaco, 1997. 116p.
7. NASCIMENTO, Dalma. Entrevista com Leonardo Boff: Do casulo ao vôo da iluminada borboleta. **Correio**, v. 2, n. 32, jul. 1997, p. 15.
8. BOFF, Leonardo. Grandes Entrevistas 1ª Edição: Leonardo Boff. **Caros Amigos**, set. 1998. Disponível em: http://carosamigos.terra.com.br/outras_edicoes/grandes_entrev/boff.asp. Acesso em 07 nov. 2006.
9. _____. A Igreja clássica é cínica. Entrevista com Leonardo Boff. **Diário de Pernambuco**, Inácio França, Recife, 25 jan. 1999. Disponível no sítio: www.dpnet.com.br/1999/01/25/brasil5_0.html. Acesso em 08 mai. 1999.
10. _____. Entrevista. Um profeta dos tempos atuais. **Falo**, Viamão, v. 10, n. 1, p. 8-9, mar./abr./mai. 2002.
11. BOFF, Leonardo. Entrevista a Paulo Agostinho N. Baptista. Araras, 2000. Mimeo.
12. BOFF, Leonardo. Entrevista a Paulo Agostinho N. Baptista. Belo Horizonte, set. 2006. Mimeo.
13. _____. Seminário – Mutirão. O Código Genético das CEBs. In: ANDRADE, William César (Org.). **O Código Genético das CEBs**. 2 ed. São Leopoldo, 2006, p. 12, 20, 39, 43-5, 60-2, 68, 78-80, 92, 97-8, 100.
14. _____. Manter viva a chama interior, desafio do cristianismo. **IHU On-line. Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, São Leopoldo, n. 209, dez.2006. Disponível no sítio: http://www.unisinos.br/ihuonline/index.php?option=com_tema_capa&Itemid=23&task=detalhe&id=219>. Acesso em 20 jan. 2007.

15. _____. “O catolicismo se fossilizou”. Entrevista com Leonardo Boff ao jornal **Valor** em 30 mar. 2007. **IHU On line**. Notícias do dia, São Leopoldo. Disponível no endereço: <http://www.unisinos.br/ihu/index.php?option=com_noticias&Itemid=18&task=detalhe&id=6231>. Acesso em: 31 mar. 2007.
16. _____. Os leigos devem salvaguardar a herança de Jesus. Entrevista especial com Leonardo Boff. **IHU On line**. Notícias do dia, São Leopoldo. Disponível no endereço: <http://www.unisinos.br/ihu/index.php?option=com_noticias&Itemid=18&task=detalhe&id=6276>. Acesso em: 01 abril 2007.

IV. ARTIGOS EM PERIÓDICOS IMPRESSOS

1. BOFF, Leonardo. Conceitos de Inspiração ao Tempo do Vaticano II. **REB**, Petrópolis, v. 23, n. 1, p.104-121, mar. 1963.
2. _____. Adendo à doutrina da canonicidade de Brinkmann. **REB**, Petrópolis, v. 23, n. 2, p.432, jun. 1963.
3. _____. Problemas Pastorais da Una Catholica. **REB**, Petrópolis, v. 23, n. 3, p.718-740, set.1963.
4. _____. A Filosofia da Integralidade de M.F.Sciacca (I). **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 58, p.497-507, jul. 1964.
5. _____. A Filosofia da Integralidade de M.F.Sciacca (II). **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 58, p.561-580, ago. 1964.
6. _____. A Filosofia da Integralidade de M.F.Sciacca (III). **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 58, p.652-666, set. 1964.
7. _____. A Filosofia da Integralidade de M.F.Sciacca (IV). **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 58, p.721-738, out. 1964.
8. _____. Concílio Vaticano II: Igreja-Sacramento-Primordial. **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 58, p.881-912, dez. 1964.
9. _____. O Dogma da Santíssima Trindade na Sagrada Escritura. **Sponsa Christi**, Petrópolis, v. 19, p.264-9, jun. 1965.
10. _____. Pode o clero interferir na política? **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 59, p. 512-20, jul. 1965.
11. _____. A atual problemática da inerrância da Escritura. **REB**, Petrópolis, v. 30, n. 118, p.380-392, jun. 1970.
12. _____. A Fé na Ressurreição de Jesus em Questionamento. **REB**, Petrópolis, v. 30, n. 120, p. 871-95, dez. 1970.
13. _____. Simbolismo nos Milagres de Pentecostes. **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 64, n. 4, p.325-326, mai. 1970.
14. _____. Cristianismo, Fator de um Humanismo Secular Planetário. **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 64, n. 6, p.461-468, ago. 1970.
15. _____. A Função do Humor na Teologia e na Igreja. **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 64, n. 7, p.571-572, set. 1970.
16. _____. Tentativa de solução ecumênica para o Problema da inspiração e da inerrância. **REB**, Petrópolis, v. 30, n. 119, p.648-667, set. 1970.

17. _____. O Cristão Secularizado. **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 64, n. 8, p. 651-2, out. 1970.
18. _____. Teologia do Corpo: O Homem-corpo é Imortal. **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 65, n. 1, p.61-68, jan./fev. 1971.
19. _____. E o Povo estava em ansiosa expectativa. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 25, n. 1, p. 41-51, jan./fev. 1971.
20. _____. O Mal na sua Forma mais Perfeita. **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 65, n. 2, p.161-3, mar. 1971.
21. _____. Primeira Semana Teológica de Petrópolis. **REB**, Petrópolis, v. 31, n. 121, p. 95-7, mar. 1971.
22. _____. Jesus Cristo, Libertador da condição humana. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 25, n. 2, p. 99-110, mar.1971.
23. _____. Jesus, alguém de extraordinário bom senso. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 25, n. 3, p. 189-202, abr. 1971.
24. _____. O sentido da morte de Cristo. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 25, n. 4, p. 265-81, mai. 1971.
25. _____. Ressurreição: realizou-se o Reino de Deus em Jesus. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 25, n. 5, p. 339-53, jun. 1971.
26. _____. O Sentido Antropológico da Morte e da Ressurreição. **REB**, Petrópolis, v. 31, n. 122, p.306-332, jun. 1971.
27. _____. Quem foi afinal Jesus de Nazaré? **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 25, n. 6, p. 420-35, jul./ago. 1971.
28. _____. Humano assim só pode ser Deus mesmo! Jesus, o Homem que é Deus. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 25, n. 7, p. 511-28, set. 1971.
29. _____. Onde encontramos o Cristo ressuscitado hoje? **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 25, n. 8, p. 587-99, out. 1971.
30. _____. Como vamos chamar Jesus Cristo hoje? **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 25, n. 9, p. 662-78, nov. 1971.
31. _____. Jesus Cristo e o Cristianismo. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 25, n. 10, dez. 1971, p. 734-45.
32. _____. O Homem como um Nó de Relações. **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 65, n. 6, p.481-2, ago.1971.

33. _____. A Manipulação Biológica do Homem, tentativa de uma reflexão teológica. **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 65, n. 8, p.631-41, out. 1971.
34. _____. A alegre mensagem do Natal: conto ou realidade? **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 65, n. 10, p. 777-88, dez. 1971.
35. _____. Evangelização e Promoção Humana, suas implicações teológicas e políticas. **Atualização**, Belo Horizonte, n. 25/26, p.58-78, jan./fev. 1972.
36. _____. Constantes Antropológicas e Revelação. **REB**, Petrópolis, v. 32 , n. 125, p. 27-41, mar. 1972.
37. _____. Jesus Cristo, Verdadeiro Deus e Verdadeiro Homem. **REB**, Petrópolis, v. 32, n. 127, p.515-39, set. 1972.
38. _____. O futuro do mundo: total cristificação e divinização (I). **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 66, n. 8, p. 562-67, set. 1972.
39. _____. O futuro do mundo: total cristificação e divinização (II). **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 66, n. 8, p. 649-54, out. 1972.
40. _____. A Mensagem da Bíblia Hoje, na Língua Secular. **REB**, Petrópolis, v. 32, n. 128, p.842-54, dez. 1972.
41. _____. O Anticristo está dentro de nós. **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 66, n. 10, p. 818-22, dez. 1972.
42. _____. O Jesus Histórico e a Igreja. **Perspectiva Teológica**. São Leopoldo, v. 5, n. 9, p. 157-171, jul./dez 1973.
43. _____. Cristianismo: Religião na qual a Utopia se tornou Topia. **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 67, p.35-40, 1973.
44. _____. Os 80 anos de Alceu de Amoroso Lima. **REB**, Petrópolis, v. 33, n. 132, p. 819-20, dez. 1973.
45. _____. O sacerdócio da mulher. **Convergência**, São Paulo, v. 7, n. 65/66, p. 663-87, jan./fev. 1974.
46. _____. A pobreza no mistério do homem e de Cristo. **Grande Sinal**, v. 28, p. 163-83, abr. 1974.
47. _____. Tensão entre a busca de realização pessoal e a obediência religiosa. **REB**, Petrópolis, v. 34, n. 134, p. 329-42, jun. 1974.
48. _____. Visão Ontológico-teológico do Masculino e do Feminino. **Convergência**, São Paulo, v. 7, n. 71/72, p.975-89, jul./ago. 1974.
49. _____. Masculino e Feminino: o que é?, fragmentos de uma ontologia. **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 68, n. 9, p.677-90, nov. 1974.

50. _____. O que significa propriamente o sacramento?. **REB**, Petrópolis, v. 34, n. 136, p. 860-95, dez. 1974.
51. _____. Salvação em Jesus Cristo e processo de Libertação. **Concilium**, Petrópolis, n. 96, p. 753-64, 1974.
52. _____. A não-modernidade de São Francisco. **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 69, n. 5. p.335-348, jun./jul. 1975.
53. _____. O pecado original, discussão antiga e moderna e pistas de equacionamento. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 29, p.109-133, mar. 1975.
54. _____. Ciência e técnica modernas e pensar teológico, recolocação de um velho problema. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 29, p.243-259, 1975.
55. _____. O pensar sacramental: sua estrutura e articulação (I). **REB**, Petrópolis, v. 35, n. 139, p.515-541, set. 1975.
56. _____. Teologia da graça libertadora (1). **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 69, n. 1, p.93-104, mar. 1975.
57. _____. Teologia da graça libertadora (2). **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 69, n. 2, p.209-17, abr. 1975.
58. _____. Teologia da graça libertadora (3). **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 69, n. 3, p.245-54, mai. 1975.
59. _____. Teologia da graça libertadora (4). **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 69, n. 6, p. 477-286, ago. 1975.
60. _____. Teologia da graça libertadora (5). **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 69, n. 7, p. 559-67, set. 1975.
61. _____. Teologia da graça libertadora (6). **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 69, n. 8, p. 609-19, out. 1975.
62. _____. Teologia da graça libertadora (7). **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 69, n. 9, p. 616-25, nov. 1975.
63. _____. Teologia da graça libertadora (8). **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 69, n. 10, p. 785-98, dez. 1975.
64. _____. Pobreza evangélica, espiritualidade de compromisso e solidariedade. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 30, p. 7-26, jan./fev. 1976.
65. _____. O pensar sacramental: sua fundamentação e legitimidade (II). **REB**, Petrópolis, v. 36, n. 142, p.365-402, jun. 1976.

66. _____. Como pregar, hoje, a cruz de Nosso Senhor Jesus Cristo? **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 30, p. 83-88, 1976.
67. _____. Imagem e semelhança de Deus: o homem criado criador. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 30, p. 413-421, 1976.
68. _____. Catolicismo popular: o que é catolicismo?. **REB**, Petrópolis, v. 36, n. 141, , p.19-52, mar. 1976.
69. BOFF, Leonardo; SOARES, Sebastião A. G. Avaliação teológico-crítica. **REB**, Petrópolis, v. 36, n. 141, p.265-271, mar. 1976.
70. BOFF, Leonardo. A realização da utopia: o homem sob o signo do Novissimus Adam. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 30, p.643-651, 1976.
71. _____. Teologia e semiótica, um fragmento. **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 70, p.325-334, 1976.
72. _____. Avaliação teológico-crítica do sincretismo. **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 71, n. 7, p.573-588, set. 1977.
73. _____. Ser e fazer caminho. **Grande Sinal**, Petrópolis, v.31, n.1, p.33-8, 1977.
74. _____. A que somos chamados! O radicalismo da Utopia Cristã sobre o Homem e a Sociedade. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 31, p.563-571, out. 1977.
75. _____. Aprendendo a ser. **Grande Sinal**, Petrópolis, v.32, p.323-334. 1978.
76. _____. A virgindade perpétua de Maria: o novo começo da humanidade. **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 72, n. 8, p. 625-8, out. 1978.
77. _____. Teologia da Libertação: o mínimo do mínimo. **REB**, Petrópolis, v.38, n.152, p.696-705, dez.1978.
78. _____. Alceu Amoroso Lima: a significação de um Pensador. **Encontros com a Civilização Brasileira**, Rio de Janeiro, n. 6, p. 305-20, dez. 1978.
79. _____. Religiosidade popular e política. **Convergência**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 128, p. 618-20, dez. 1979.
80. _____. Pratiques et ecclésiologies em amérique latine. **Lumière et Vie**, Bruxelles, v. 29, n. 150, p. 47-61, nov./dez. 1980.
81. _____. A visita do Papa: o saldo. **REB**, Petrópolis, v.40, n.159, p.425-428, set.1980.
82. _____. Dez anos de teologia na CRB. **Convergência**, São Paulo, v.17, n.151, p.155-167, 1980.
83. _____. É justificada a distinção entre *ecclesia docens* e *ecclesia discens*? **Concilium**, v. 168, n. 8, p. 1089-95, 1981.

84. _____. Povo, comunidade eclesial de base, libertação. **Convergência**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 140, p. 79-83, mar. 1981.
85. _____. A Estrutura Pascal da Existência Humana. **REB**, Petrópolis, v. 42, n. 165, p. 5-11, mar. 1982.
86. _____. Igreja: carisma e poder, uma justificação contra falsas leituras. **REB**, Petrópolis, v.42, n.166, p. 277-260, jun.1982.
87. _____. Aclarações acerca de alguns temas de Teologia. **Grande Sinal**, Petrópolis, v.36, n. 5, p. 357-369. jun. 1982.
88. _____.“Igreja, Carisma e poder”: uma resposta à réplica de Urbano Zilles. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 36, n. 5, p. 383-399, jun. 1982.
89. _____. Jesus Cristo Libertador: a obra mais importante de Leonardo Boff. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 36, n.5, p. 327-56, jun. 1982.
90. _____. Martírio: Tentativa de uma reflexão sistemática. **Concilium**, Petrópolis, n. 3, p. 273-280, mar. 1983.
91. _____. O sobrenatural e a objeção de consciência. **Convergência**, São Paulo, n. 18, p. 433-448, 1983.
92. _____. Lutero entre a Reforma e a Libertação. **REB**, Petrópolis, v. 43, v. 172, p. 715-736, dez. 1983.
93. _____. Lutero e a teologia da libertação: um desafio recíproco. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 37, n. 9/10, p. 751-780, nov./dez. 1983.
94. _____. Teologia e espiritualidade dos votos religiosos. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 7, n. 7, p. 539-550, 1983.
95. _____. A presença de Alceu Amoroso Lima. **REB**, Petrópolis, v. 43, n. 171, p. 437-42, set. 1983.
96. _____. Frei Leonardo Boff: Teologia da opção preferencial pelos pobres. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 37, n.7, p. 541-62, 1984.
97. _____. A relação do teólogo com a comunidade eclesial. **Perspectiva teológica**, Belo Horizonte, v. 39, p. 229-237, 1984.
98. _____. Que significa teologicamente Povo de Deus e Igreja Popular? **Concilium**, Petrópolis, v. 196, n.6, p. 115-127, 1984.
99. _____. Reacciones de los teólogos latinoamericanos: Leonardo Boff. **Revista Latinoamericana de Teologia**. v. 1, p. 227-30, may./ago 1984.
100. _____. Esclarecimento. **REB**, Petrópolis, v. 45, n. 178, p. 399-400, jun. 1985.

101. BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. Em vista do novo documento Vaticano sobre a Teologia da Libertação. **REB**, Petrópolis, v. 44, n. 176, p. 709-25, dez. 1984.
102. BOFF, Leonardo. Os impasses da conservação e da criação em Umberto Eco. Uma reflexão sobre um desafio de ontem e de hoje. **Comunicações do Iser**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 13, p. 22-30, março 1985.
103. BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. O povo montou assédio ao Céu por Tancredo. **Comunicações do Iser**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 14, p. 31-2, maio 1985.
104. BOFF, Leonardo. Paixão, morte e ressurreição de Tancredo Neves. **Comunicações do Iser**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 14, p. 33-4, maio 1985.
105. _____. A Igreja como mistério e a libertação integral. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 40, p. 85-106, 1986.
106. _____. e BOFF, Clodovis. Convocação geral em prol da libertação. **Tempo e Presença**, Rio de Janeiro, n. 209, p. 25-26, jun. de 1986.
107. BOFF, Leonardo. A Colegialidade de Todo o Povo de Deus. **REB**, Petrópolis, v. 46, n. 183, 651-657, set. 1986.
108. _____. A teologia do Terceiro Mundo. **REB**, Petrópolis, v. 46, n. 184, p. 847-851, dez 1986.
109. _____. Natal: o povo grávido de Jesus Cristo. **Tempo e presença**, Rio de Janeiro, n. 215, p. 18-19, dez 1986.
110. BOFF, Leonardo; ELIZONDO, Virgil. A teologia a partir da ótica dos pobres. **Concilium**, Petrópolis, v. 207, n. 5, p. 3-6, 1986.
111. BOFF, Leonardo. A proposta do Vaticano II e sua recepção pela Vida Religiosa no Brasil. **Convergência**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 199, p. 27-39, jan./fev. 1987.
112. _____. Liberdade e Libertação: pontos de contato e de atrito entre o I e o III mundos. **REB**, Petrópolis, v. 47, n. 188, p. 839-859, dez. 1987.
113. _____. Que são as teologias do terceiro mundo. **Concilium**, Petrópolis, v. 219, n. 5, p. 12-23, 1988.
114. _____. Teologia da pequena libertação. **Tempo e presença**, Rio de Janeiro n. 229, p. 20-21, abr. 1988.
115. _____. Proclamação de Jesus aos oprimidos. **Tempo e presença**, Rio de Janeiro, n. 237, p. 34-35, dez 1988.
116. _____. Um projeto do Vaticano para a América Latina? **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 83, n. 6, p.737-755, 1989.

117. BOFF, Leonardo, MIRANDA, Marcia. Qual a contribuição dos militantes cristãos na política partidária?. **Cadernos da Fé Política**, Petrópolis, n. 2, p. 5-20, 1989.
118. BOFF, Leonardo; LACERDA Jr., José Américo de; ROCHA, Adair. Os militantes cristãos face às estruturas do poder e do saber. **Cadernos de Fé e Política**, Petrópolis, n. 2, p. 29-39, 1989.
119. BOFF, Leonardo. A nova evangelização: irrupção de nova vida. **Concilium**, Petrópolis, n. 6, p. 128-137, 1990.
120. _____. Implosão do socialismo e a teologia da libertação. **Tempo e presença**, Rio de Janeiro, n. 252 Ano 12, p. 32-36, jul./ago. 1990.
121. _____. A nova evangelização – desafio e chance. **Grande Sinal**, Petrópolis, n.5, p. 517-30, 1990.
122. _____. Espiritualidade e sexualidade: uma perspectiva radical. **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 84, n. 5, p. 554-65, set./out. 1990.
123. _____. Uma alternativa possível de poder na Igreja? **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, ano 85, v. 85, n. 1, p. 48-61, jan./fev. 1991.
124. _____. Centralidad de los pobres en el conflicto Norte-sur. **Exodo**, Verbo Divino, Estella, p 38-43, mar./abr. 1991.
125. _____. Celebration of penance, celebration of resistance. **Creation Spirituality**. v. 7, n. 5 p. 8-9,38, out./nov. 1991.
126. _____. Os pobres como baricentro de uma possível política mundial. **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 85, p. 438-51, 1991.
127. _____. A importância dos pobres para a compreensão da sociedade, da igreja e da natureza de Deus. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 45, p. 321-28, 1991.
128. _____. Que futuro teria ainda o socialismo?. **Fato e Razão**, Belo Horizonte, v. 18, p. 52-5, 1991.
129. _____. A utopia missionária franciscana na América Latina como impulso para a nova evangelização inculturizada. **Grande Sinal**, Petrópolis, Ano XLV, v. 45, p.541-79, 1991.
130. _____. Rumo a uma democracia ecológico-social. **Cadernos Fé e Política**, Petrópolis, n. 6, p. 11-8, nov. 1991.
131. _____. Refundação da dignidade humana a partir da nova cosmologia. **Cadernos Fé e Política**, Petrópolis, v. 7, p. 37-54, 1992.
132. _____. Religião, justiça societária e reencantamento. **Comunicações do Iser**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 43, p. 4-15, 1992.

133. _____. A importância dos oprimidos para a nova sociedade e a nova igreja. **Cadernos Fé e Política**, Petrópolis, v.5, p. 53-9, 1992.
134. _____. Não nascemos para morrer. Morremos para ressuscitar. **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 86, n. 1, p. 36-46, jan./fev. 1992.
135. _____. O Conflito dos modelos de evangelização para a América Latina. **REB**, Petrópolis, v. 52, n. 206, p. 345-63, jun. 1992.
136. _____. Como o evangelho entra na cultura. **Tempo e presença**, Rio de Janeiro, Ano 14, n. 264, ano 14, p.46-48, jul./ago. 1992.
137. _____. O mercado e a religião da mercadoria. **Concilium**, Petrópolis, v. 241, n. 3, p. 3-9, 1992.
138. _____. Alimentar a nossa mística. **Cadernos Fé e Política**, Petrópolis, n. 9, p. 7-26, mar. 1993.
139. _____. Mudei para continuar o mesmo. **Concilium**, Petrópolis, v. 247, n.3, p. 171-4, 1993.
140. BOFF, Leonardo, ELIZONDO, Virgil. Cristo na Ásia: Alguns aspectos das lutas. **Concilium**, Petrópolis, v. 246, n. 2, p. 3-8, 1993
141. BOFF, Leonardo. Porque a ecologia é importante. **Fato e Razão**, Belo Horizonte, n. 21, p. 5-7, 1993.
142. _____. O que salva o povo é a mística. **Tempo e presença**. Rio de Janeiro, Ano 15, n. 275, p.12-4, mai./jun. 1994.
143. _____. O cristianismo ajuda a humanidade a sair bem do século XX? **Cadernos Fé e Política**, Petrópolis, v. 10, p. 7-27, 1994.
144. _____. Deus na perspectiva da moderna cosmologia. **Notas**, São Bernardo do Campo. Ano I, n. 1, p.10-17, 1994.
145. BOFF, Leonardo, ARRUDA, Marcos. Educação e desenvolvimento na perspectiva da democracia integral. **Cadernos Fé e Política**, Petrópolis, v. 12, p. 55-72, 1994.
146. BOFF, Leonardo. Ecologia e pobreza: grito da Terra, grito dos pobres. **Concilium**, Petrópolis, v. 261, n. 5, p. 5-8, 1995.
147. _____. Teologia da Libertação e Ecologia: Alternativa, confrontação ou complementaridade?. **Concilium**, Petrópolis, v. 261, p. 85-96, 1995.
148. _____. O carisma é uma força cósmica nas pessoas. **Tempo e presença**, Rio de Janeiro, n. 280, p. 12-4, mar./abr. 1995.
149. _____. Ecologia, mundialização e espiritualidade. **Fato e Razão**, Belo Horizonte, n. 27, p. 22-6, 1995.

- 150._____. Ética e Ecologia **Barbarói**. Santa Cruz do Sul, n.3, p. 7-21, set. 1995.
- 151._____. Sermão da Montanha do Corcovado. **Eco-Rio** v. 5, n 22, p. 26-7, 1995.
- 152._____. O resgate da dignidade da Terra. A terra como a nova centralidade. **Cadernos Fé e Política**, Rio de Janeiro, v. 14, p. 7-42, jan. 1996.
- 153._____. Betinho: viver de Deus, negando Deus. **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 91, n. 5, p. 19-22, ago. 1997.
- 154._____. Globalização e desafios à Teologia da Libertação. **Teófilo – Revista do Seminário Sagrado Coração de Jesus**. Teresina, n. 2, p. 5-14, ago./dez. 1998.
- 155._____. A Função da universidade na construção da soberania nacional e da cidadania. **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, ano 92, n. 2, p.46-68, mar./abr. 1998.
- 156._____. Vida e morte sobre o planeta Terra. **Concilium**, Petrópolis, v..283, p. 8-21, 1999.
- 157._____. El Cristo Cósmico: La Superación del Antropocentrismo. **Numen**, Juiz de Fora, v. 2, n. 1, p. 125-39, jan./jun. 1999.
- 158._____. Depoimento – Balanço aos sessenta: entre a cátedra de Pedro e a Cadeira de Galileu Galilei. **Numen**, Juiz de Fora, v. 2, n. 2, p. 141-56, jul./dez. 1999.
- 159._____. Formas de experimentar Deus hoje. **Vida pastoral**, São Paulo, v. 40, n. 207, p. 23-6, jul./ago. 1999.
- 160._____. Que tipo de educação para que tipo de ser humano. **Caderno para o professor**, Juiz de Fora, v. 7, n. 9, p. 6-19, nov. 1999.
- 161._____. Desenvolvimento sustentável ou sociedade sustentável? **Nueva América**, n. 83, p. 18-21, set. 1999.
- 162._____. A visão inacabada do Vat. II : ekkesia – hierarquia ou povo de Deus?. **Concilium**, Petrópolis, n. 281, p. 40-9, 1999.
- 163._____. Jesus Cristo Libertador. II Jornada Teológica do Recife: Uma teologia que liberta – Resistência e Esperança. **Igreja Nova**, Recife, p. 11-32, ago. 1999.
- 164._____. Saber cuidar: a ética do humano. Valores de uma prática militante. **Consulta Popular**, São Paulo, n. 9, p. 6-19, nov. 1999.
- 165._____. Espiritualidade: dimensão esquecida mais necessária. **Vida Pastoral**, São Paulo, v. 41, n. 212, p. 23-5, mai./jun. 2000.
- 166._____. Século XXI: século da espiritualidade? **Vida pastoral**, São Paulo, v. 41, n. 214, p. 22-4, set./out. 2000.

167. _____. Quem subverte o Concílio?. Disponível **RELaT n. 236p.** Disponível em: <http://www.uca.ni/koinonia/relat/236p.htm>. Acesso em 11 nov. 2000.
168. _____. Quem subverte o Concílio? **Tempo e Presença**, Rio de Janeiro, n. 314, p. 31-3, 2000.
169. _____. O Natal do sonho eterno. **Veredas-CCBB**, Rio de Janeiro, n. 60, p. 9, 2000.
170. _____. Legado humanístico dos povos indígenas. **Amazônia IPAR**, Belém, v. 2n. 3, p. 55-7, jul./dez.2000.
171. _____. Ecologia ambiental: comunidade de vida. **Rede**, n. 96, p. 9, 2000.
172. _____. Ratzinger: exterminador do futuro? (I, II e III). **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 04, 05 e 06 out. 2000, (s.p.). Disponível em: Joseph Card. Ratzinger: exterminador do futuro?. **RELaT n. 233p**, 6p. Endereço: <http://www.uca.ni/koinonia/relat/233p.htm>. Acesso em 01 nov. 2000.
173. _____. O pecado na cultura secular. **Vida Pastoral**, São Paulo, v. 41, n. 215, p.21-23, nov./dez. 2000.
174. _____. O sentido do Cristianismo. **Revista Istoé**, São Paulo, 15 dez. 2000.
175. _____. Quem subverte o Concílio? Resposta ao Cardeal J. Ratzinger. A propósito da “Dominus Iesus”. **Vozes**, Petrópolis, v. 94, p. 48-63, 2001.
176. _____. Ser humano: rei ou guardião da Terra. **Rede**, n. 100, p. 12, 2001.
177. _____. Encontro das águas. **Ação Parlamentar**, Brasília, n. 147, p. 26-31, 2001.
178. _____. A Igreja como Sacramento e as Religiões da Terra. Tradução do do cap. XV da tese de doutorado *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, pelo Prof. Dr. Eduardo Gross. **Numen**, Juiz de Fora, v. 5, n. 1, p. 13-37, jan-jun 2002.
179. _____. *Post Scriptum*. **Numen**, Juiz de Fora, v. 5, n. 1, p. 37-40, jan-jun 2002.
180. _____. A missão do cristão no atual momento brasileiro. **VI Jornada Teológica Dom Hélder Câmara**, Recife, p. 19-47.
181. _____. Sociedade em transformação e mundo do trabalho e educação. p. 117-123.
182. _____. Solidariedade Universal: virtude franciscana. **Revista Franciscana**, Petrópolis, v. 5, n. 8, p. 62-4, 2005.
183. _____. Como vejo o Brasil futuro: exercício de pensamento utópico. **Comunicação e política**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 2, p. 143-55, mai./ago. 2005.

V. ARTIGOS PUBLICADOS EM MEIO DIGITAL

1 ALAINET

BOFF, Leonardo. Disponível em:

http://alainet.org/active/show_author.phtml?autor_apellido=Boff&autor_nombre=Leonardo

Acesso em 20 jun. 2005

| | ARTIGO | DATA |
|----|---|------------|
| 1 | O terceiro turno | 01.01.1988 |
| 2 | Consciência negra y proceso de liberación | 23.02.2001 |
| 3 | Papel das religiões nas políticas mundiais | 26.11.2001 |
| 4 | Novo risco para a humanidade: a globalização do inimigo | 26.11.2001 |
| 5 | Que esperança para 20002? | 30.12.2001 |
| 6 | Entender a violência? | 05.02.2002 |
| 7 | Cultura da paz | 08.02.2002 |
| 8 | Qual globalização? | 08.02.2002 |
| 9 | E se o ser humano desaparecer? | 10.03.2002 |
| 10 | Revolução na evolução | 27.03.2002 |
| 11 | Fim da espécie e teologia | 17.04.2002 |
| 12 | Propulsores da nave-espacial-mundo | 26.04.2002 |
| 13 | Cristianismo: mínimo do mínimo | 28.04.2002 |
| 14 | En ruta de colisión? | 30.04.2002 |
| 15 | Deus se parece com os piolhos | 01.05.2002 |
| 16 | Carnaval de Igrejas | 08.05.2002 |
| 17 | E a libertação continua | 21.05.2002 |
| 18 | Terra: corpo de Deus | 05.06.2002 |
| 19 | A ruptura instauradora | 10.10.2002 |
| 20 | Futebol e filosofia | 25.06.2002 |
| 21 | Um Presidente-felipão | 04.07.2002 |
| 22 | O direito de morrer | 19.07.2002 |
| 23 | Política como cuidado | 26.07.2002 |
| 24 | A revolução brasileira | 02.08.2002 |
| 25 | Ainda a revolução brasileira | 09.08.2002 |
| 26 | Política-chimpanzé | 16.08.2002 |
| 27 | Quem fará a revolução? | 23.08.2002 |
| 28 | Não queremos mártires | 30.08.2002 |
| 29 | Outra ALCA é possível? | 06.09.2002 |
| 30 | Talibã e Talibush | 13.09.2002 |
| 31 | PT e Igreja da Libertação | 27.09.2002 |
| 32 | Développement (non) durable? | 01.10.2002 |
| 33 | Temos que arriscar | 04.10.2002 |
| 34 | Dois Brasis: Serra e Lula | 11.10.2002 |
| 35 | Serra e o desmonte da nação | 18.10.2002 |
| 36 | Lula e o reencantamento do Brasil | 25.10.2002 |
| 37 | Lula: a revolução do óbvio | 01.11.2002 |

| | | |
|----|-------------------------------------|------------|
| 38 | Política como sedução | 08.11.2002 |
| 39 | Repactuação social | 15.11.2002 |
| 40 | Parteiras de um Povo | 22.11.2002 |
| 41 | Destino de cão | 29.11.2002 |
| 42 | Lula no sistema mundial | 06.12.2002 |
| 43 | Pão & Beleza | 13.12.2002 |
| 44 | Reconstruir o Bem Comum | 20.12.2002 |
| 45 | Lula: faça nascer o povo brasileiro | 01.01.2003 |
| 46 | Povo como ator político | 10.01.2003 |
| 47 | Com-paixão | 17.01.2003 |
| 48 | A globalização do risco | 24.01.2003 |
| 49 | Comer não é direito de todos | 31.01.2003 |
| 50 | Quem acredita ainda? | 07.02.2003 |
| 51 | Guerra como massacre | 14.02.2003 |
| 52 | Guerra e ética | 21.02.2003 |
| 53 | O que é isso, o terrorismo? | 27.02.2003 |
| 54 | Previsões sombrias | 28.02.2003 |
| 55 | E se eles tiverem razão? | 07.03.2003 |
| 56 | A alternativa escuridão | 14.03.2003 |
| 57 | Bush, que fizeste com teus irmãos? | 21.03.2003 |
| 58 | A mística de Bush | 28.03.2003 |
| 59 | O imperialismo de Bush | 04.04.2003 |
| 60 | Choque de civilizações? | 11.04.2003 |
| 61 | A paz possível | 18.04.2003 |
| 62 | Paz e efeito borboleta | 25.04.2003 |
| 63 | Santos de pau oco | 02.05.2003 |
| 64 | Choque ou diálogo? | 09.05.2003 |
| 65 | Eles não têm vergonha | 16.05.2003 |
| 66 | Auto-limitação: virtude ecológica | 23.05.2003 |
| 67 | A justa medida que nos falta | 30.05.2003 |
| 68 | Ética e formação de valores | 06.06.2003 |
| 69 | Cuidando do Brasil | 13.06.2003 |
| 70 | Mudar para continuar o mesmo | 20.06.2003 |
| 71 | Daimon e Ethos | 27.06.2003 |
| 72 | Ética e Moral | 04.07.2003 |
| 73 | O 'ethos' que procura | 11.07.2003 |
| 74 | O 'ethos' que ama | 18.07.2003 |
| 75 | O 'ethos' que cuida | 25.07.2003 |
| 76 | O 'ethos' que se responsabiliza | 01.08.2003 |
| 77 | O 'ethos' que se solidariza | 08.08.2003 |
| 78 | O 'ethos' que se compadece | 15.08.2003 |
| 79 | O 'ethos' que integra | 22.08.2003 |
| 80 | Paradigma-conquista | 29.08.2003 |
| 81 | Paradigma do cuidado | 05.09.2003 |
| 82 | Onde erramos? | 12.09.2003 |
| 83 | Transgênicos? Não | 19.09.2003 |
| 84 | Lula e Bush: duas visões | 26.09.2003 |
| 85 | Civilização da re-ligação | 03.10.2003 |

| | | |
|-----|--------------------------------------|------------|
| 86 | Lições de Hans Donner | 10.10.2003 |
| 87 | Fim do mundo(I)? | 17.10.2003 |
| 88 | Fim do mundo(II) | 24.10.2003 |
| 89 | A realidade como futuro | 31.10.2003 |
| 90 | Que é o ser humano? | 07.11.2003 |
| 91 | Que é o espírito? | 14.11.2003 |
| 92 | Espírito Criador | 21.11.2003 |
| 93 | O cuidado dos grandes pelos pequenos | 28.11.2003 |
| 94 | O "ponto Deus" no cérebro | 05.12.2003 |
| 95 | Quem tem medo de Heloisa Helena? | 12.12.2003 |
| 96 | O toco de cigarro | 19.12.2003 |
| 97 | A vela natalina | 23.12.2003 |
| 98 | 2003: esperança e ansiedade | 02.01.2004 |
| 99 | Fundamentalismo mundial | 09.01.2004 |
| 100 | O filósofo e os pobres | 13.01.2004 |
| 101 | Crise: tragédia ou drama? | 23.01.2004 |
| 102 | Do poder | 30.01.2003 |
| 103 | Do exercício do poder | 06.02.2004 |
| 104 | Gente boa | 13.02.2004 |
| 105 | Água: vida ou mercadoria? | 20.02.2004 |
| 106 | Dívida ecológica | 27.02.2004 |
| 107 | Ressonância Schumann | 05.03.2004 |
| 108 | Coração leve | 12.03.2004 |
| 109 | Terror de fim de Império | 19.03.2004 |
| 110 | Terror e solidariedade | 26.03.2004 |
| 111 | Há ainda esperança? | 02.04.2004 |
| 112 | A paixão de Cristo | 09.04.2004 |
| 113 | Pasión del mundo | 16.04.2004 |
| 114 | Críticos, criativos, cuidantes | 19.04.2004 |
| 115 | Respeito a todo o ser | 21.05.2004 |
| 116 | Sabedoria chinesa | 28.05.2004 |
| 117 | A era da ética | 01.06.2004 |
| 118 | Ser disponível | 17.06.2004 |
| 119 | Crise das identidades nacionais | 02.07.2004 |
| 120 | Competição ou cooperação? | 09.07.2004 |
| 121 | Conheço um homem | 17.08.2004 |
| 122 | O eclipse do pai | 27.08.2004 |
| 123 | Roma locuta | 01.10.2004 |
| 124 | O mundo não é redondo | 08.10.2004 |
| 125 | De onde tirar esperança? | 19.11.2004 |
| 126 | Aliança Terra-Água | 03.12.2004 |
| 127 | A macroeconomia e a macrosociedade | 07.12.2004 |
| 128 | Impasses do crescimento com inclusão | 17.12.2004 |
| 129 | Rejuvenescer como águias | 31.12.2004 |
| 130 | E Deus nisso tudo? | 07.01.2005 |
| 131 | O ser humano tem jeito? | 21.01.2005 |
| 132 | A guerra da água | 28.01.2005 |
| 133 | Ricos epulões e pobres lázaros | 04.02.2005 |

| | | |
|-----|--|------------|
| 134 | Violência sem fim | 11.02.2005 |
| 135 | PT: Unção dos enfermos ou extrema-unção? | 11.03.2005 |
| 136 | Preocupações acerca do novo Papa | 25.04.2005 |
| 137 | To the orphans of the Church | 29.04.2005 |
| 138 | MST e outra humanidade possível | 18.05.2005 |
| 139 | Religiosas na marcha do MST | 26.05.2005 |
| 140 | Devastação da Amazônia | 03.06.2005 |
| 141 | Dramatização mediática: a quem serve? | 10.06.2005 |
| 142 | Ekklesia: democracia radical | 24.06.2005 |
| 143 | Corrupção e poder | 07.07.2005 |
| 144 | Salvar o capital da esperança | 08.07.2005 |
| 145 | Emparedar Lula? | 15.07.2005 |
| 146 | Corruptio optimi péssima est | 22.07.2005 |
| 147 | Preservar o legado de Lula | 29.07.2005 |
| 148 | Liquidar o PT e tolerar Lula | 05.08.2005 |
| 149 | Fracasso da utopia? | 19.08.2005 |
| 150 | A degola do bode expiatório | 26.08.2005 |
| 151 | A prova crucial para Lula | 02.09.2005 |
| 152 | Interromper o processo em curso? | 16.09.2005 |
| 153 | Por que ficar no PT? | 23.09.2005 |
| 154 | O PT e a esperança | 30.09.2005 |
| 155 | PT: alargar a plataforma | 07.10.2005 |
| 156 | Elogio à loucura de Dom Luís | 14.10.2005 |
| 157 | O sim é um avanço | 19.10.2005 |
| 158 | Noite de Deus | 28.10.2005 |
| 159 | A Carta da Terra: uma promessa | 04.11.2005 |
| 160 | PT: pensar para frente | 11.11.2005 |
| 161 | Perenização da crise? | 18.11.2005 |
| 162 | A dívida maior do PT | 25.11.2005 |
| 163 | Audácia, prudência, temperança | 02.12.2005 |
| 164 | Amor pela condição humana | 09.12.2005 |
| 165 | Carta da Terra: novo reencantamento? | 16.12.2005 |
| 166 | A Divina Criança | 23.12.2005 |
| 167 | Faz escuro mas eu canto | 30.12.2005 |
| 168 | Desintegração criativa? | 06.01.2006 |
| 169 | Alternativas à desintegração? | 13.01.2006 |
| 170 | Quem comanda no mundo? | 20.01.2006 |
| 171 | Sociedade de Sustentação da Vida | 27.01.2006 |
| 172 | Há um buraco no barco | 03.02.2006 |
| 173 | Cultivando água boa | 10.02.2006 |
| 174 | Só acredito no que vejo | 03.03.2006 |
| 175 | Brasileiras guerreiras da paz | 10.03.2006 |
| 176 | Que é a vida? | 17.03.2006 |
| 177 | Biodiversidade e futuro da vida | 24.03.2006 |
| 178 | Biodiversidade e novo paradigma | 31.03.2006 |
| 179 | A vingança das galinhas | 07.04.2006 |
| 180 | A grande metáfora | 14.04.2006 |
| 181 | Judas contra Judas | 21.04.2006 |

| | | |
|-----|--|------------|
| 182 | Desafios ao PT | 28.04.2006 |
| 183 | Os anos perdidos do Cristianismo | 05.05.2006 |
| 184 | Mãe: palavra do afeto | 12.05.2006 |
| 185 | O desafio da violência | 19.05.2006 |
| 186 | Política externa e novo paradigma | 26.05.2006 |
| 187 | Elogio do pé | 16.06.2006 |
| 188 | O homem que podia tudo | 23.06.2006 |
| 189 | Na pele dos jogadores | 30.06.2006 |
| 190 | Copa do mundo e noosfera | 07.07.2006 |
| 191 | Devastación de la Amazonía | 17.07.2006 |
| 192 | Minha liberdade acaba onde começa a tua? | 21.07.2006 |
| 193 | O novo paradigma a guerra infinita | 28.07.2006 |
| 194 | Crer apesar dos massacres no Líbano? | 04.08.2006 |
| 195 | Os 80 anos de Fidel: confidências | 11.08.2006 |
| 196 | Os novos e perigosos apocalípticos | 18.08.2006 |
| 197 | Campanha eleitoral como enganação | 25.08.2006 |
| 198 | Relatório da CIA: a idiotização do poder | 01.09.2006 |
| 199 | Uma economia de ilusão | 08.09.2006 |
| 200 | Desenvolvimento ou sociedade sustentável | 15.09.2006 |
| 201 | O mau exemplo do Papa | 22.09.2006 |
| 202 | Lei da natureza: que natureza? | 28.09.2006 |
| 203 | Reeleição de Lula e agora? | 29.09.2006 |
| 204 | O que está em jogo na reeleição presidencial | 06.10.2006 |
| 205 | Como não perder o rumo certo | 13.10.2006 |
| 206 | Que ética vai prevalecer? | 20.10.2006 |
| 207 | Lula e a derrota da Casa Grande | 25.10.2006 |
| 208 | Atualidade da “aposta” de Pascal | 03.11.2006 |
| 209 | Ecologizar a política e a economia | 10.11.2006 |
| 210 | O princípio andrópico | 17.11.2006 |
| 211 | PT: voltará o país das alianças? | 24.11.2006 |
| 212 | Urgência de uma nova moralidade | 01.12.2006 |
| 213 | Que havia antes do antes? | 08.12.2006 |
| 214 | O universo é uma imensa escuridão | 15.12.2006 |
| 215 | Parlamentares desavergonhados | 18.12.2006 |
| 216 | Papai Noel ou Menino Jesus? | 22.12.2006 |
| 217 | O Corão contra "armas inteligentes" | 19.01.2007 |
| 218 | Rumi, o poeta do amor | 26.01.2007 |
| 219 | Ou mudamos ou morremos | 31.01.2007 |
| 220 | Somos todos Africanos | 02.02.2007 |
| 221 | As esquerdas precisam de biologia | 09.02.2007 |
| 222 | A mulher beija-flor | 16.02.2007 |
| 223 | O desafio amazônico | 23.02.2007 |
| 224 | Opção Terra | 02.03.2007 |
| 225 | A transposição da maldição? | 09.03.2007 |
| 226 | Nanotecnologia: “o pequeno irmão?” | 16.03.2007 |
| 227 | Espírito, Matéria e Vida: eras do humano | 23.03.2007 |
| 228 | Jon Sobrino:companheiro de tribulação | 30.03.2007 |
| 229 | Páscoa: as muitas travessias | 06.04.2007 |

| | | |
|-----|--|------------|
| 230 | O Profeta Gentileza | 13.04.2007 |
| 231 | Clima:a hora do acerto de contas | 20.04.2007 |
| 232 | Em busca da arca de Noé | 27.04.2007 |
| 233 | Bento XVI e a utopia Brasil | 04.05.2007 |
| 234 | Bento XVI, crítico da cultura | 08.05.2007 |
| 235 | Nova Agenda para Aparecida | 09.05.2007 |
| 236 | O palhaço de Kierkegaard e a crise climática | 16.05.2007 |

2 Agência ADITAL

BOFF, Leonardo. Disponível em:

<http://www.adital.com.br/site/superbusca.asp?exec=1&lang=PT&autor=8515&currpage=1>.

Acesso em 20 jun.2005

| | ARTIGO | DATA |
|----|-------------------------------------|------------|
| 1 | Manifesto pela concórdia e pela paz | 17.09.2001 |
| 2 | Paz como equilíbrio do movimento | 26.09.2001 |
| 3 | Globalização do inimigo | 13.12.2001 |
| 4 | A esperança possível em 2002 | 09.01.2002 |
| 5 | Qual globalização? | 18.02.2002 |
| 6 | Cultura de paz | 26.03.2002 |
| 7 | Deus se parece com os piolhos | 06.05.2002 |
| 8 | Carnaval de Igrejas | 08.05.2002 |
| 9 | E a libertação continua | 24.05.2002 |
| 10 | Florestania cidadania da floresta | 07.06.2002 |
| 11 | Lula: faça nascer o povo brasileiro | 02.01.2003 |
| 12 | Povo como ator político | 09.01.2003 |
| 13 | Previsões sombrias | 27.02.2003 |
| 14 | E se eles tiverem razão? | 06.03.2003 |
| 15 | Choque de civilizações? | 10.04.2003 |
| 16 | A paz possível | 17.04.2003 |
| 17 | Ética e formação de valores | 05.06.2003 |
| 18 | O filósofo e os pobre | 14.01.2004 |
| 19 | Metáfora do pós-moderno | 22.07.2004 |
| 20 | Conheço um homem | 23.08.2004 |
| 21 | O eclipse do pai | 25.08.2004 |
| 22 | Na cadeira de Galileo Galilei | 08.09.2004 |
| 23 | Tempos de Anticristo | 15.09.2004 |
| 24 | Na sala da ex-Inquisição | 22.09.2004 |
| 25 | Roma locuta | 29.09.2004 |
| 26 | O mundo não é redondo | 06.10.2004 |
| 27 | Prazer sexual e Igreja | 13.10.2004 |
| 28 | Paradigma da paz mundial | 20.10.2004 |
| 29 | Violência do Império | 28.10.2004 |
| 30 | Riscos do centro | 03.11.2004 |

| | | |
|----|---|------------|
| 31 | O Deus de Bush e de Bin Laden | 08.11.2004 |
| 32 | De onde tirar a esperança | 17.11.2004 |
| 33 | O outro é tudo | 24.11.2004 |
| 34 | Aliança terra-água | 01.12.2004 |
| 35 | A macroeconomia e a macrosociedade | 06.12.2004 |
| 36 | Impasses do crescimento com inclusão | 15.12.2004 |
| 37 | Espírito de Natal | 21.12.2004 |
| 38 | O ser humano tem jeito? | 19.01.2005 |
| 39 | A guerra da água | 25.01.2005 |
| 40 | Violência sem fim | 10.02.2005 |
| 41 | Castigo para quem pensa | 17.02.2005 |
| 42 | A águia e a macroeconomia | 22.02.2005 |
| 43 | Aprender do vôo das águias | 03.03.2005 |
| 44 | Limites da tolerância | 10.03.2005 |
| 45 | PT: unção dos enfermos ou extrema-unção | 11.03.2005 |
| 46 | São José patrono dos anônimos | 15.03.2005 |
| 47 | A grande tentação | 23.03.2005 |
| 48 | Severino e os severinos | 31.03.2005 |
| 49 | O grande restaurador | 04.04.2005 |
| 50 | O legado o resgate da religião | 05.04.2005 |
| 51 | A Igreja como problema | 13.04.2005 |
| 52 | Os seus não o receberam | 14.04.2005 |
| 53 | Preocupações acerca do novo papa | 22.04.2005 |
| 54 | Aos órfãos da Igreja | 28.04.2005 |
| 55 | Sexta-feira, dia de ressurreição | 03.05.2005 |
| 56 | Milagres acontecem | 10.05.2005 |
| 57 | MST e a outra humanidade possível | 19.05.2005 |
| 58 | Religiosas na marcha do MST | 27.05.2005 |
| 59 | Devastação da amazônia | 03.06.2005 |
| 60 | Dramatização mediática: a quem serve? | 06.06.2005 |
| 61 | Corrupção e poder | 15.06.2005 |
| 62 | Ekklesia: democracia radical | 21.06.2005 |
| 63 | Salvar o capital da esperança | 28.06.2005 |
| 64 | Limites da tolerância ² | 06.07.2005 |
| 65 | Emparedar Lula? | 14.07.2005 |
| 66 | Corruptio optimi pessima est | 19.07.2005 |
| 67 | Preservar o legado de Lula | 28.07.2005 |
| 68 | Liquidar o PT e tolerar Lula | 03.08.2005 |
| 69 | PT, religião e ética | 11.08.2005 |
| 70 | Fracasso da utopia? | 17.08.2005 |
| 71 | A degola do bode expiatório | 22.08.2005 |
| 72 | A prova crucial para Lula | 31.08.2005 |
| 73 | O PT e a metafísica dos costumes | 06.09.2005 |
| 74 | Interromper o processo em curso? | 15.09.2005 |
| 75 | Por que ficar no PT? | 22.09.2005 |
| 76 | O PT e a esperança | 29.09.2005 |
| 77 | O sim é um avanço | 20.10.2005 |
| 78 | Noite de Deus | 26.10.2005 |

| | | |
|-----|--|------------|
| 79 | A Carta da Terra: uma promessa | 03.11.2005 |
| 80 | PT: pensar para frente | 10.11.2005 |
| 81 | Perenização da crise? | 18.11.2005 |
| 82 | A dívida maior do PT | 21.11.2005 |
| 83 | Audácia, prudência, temperança | 29.11.2005 |
| 84 | Amor pela condição humana | 06.12.2005 |
| 85 | Carta da Terra: novo reencantamento? | 13.12.2005 |
| 86 | A divina Criança | 20.12.2005 |
| 87 | Faz escuro mas eu canto | 04.01.2006 |
| 88 | Desintegração criativa? | 04.01.2006 |
| 89 | Alternativas à desintegração? | 11.01.2006 |
| 90 | Quem comanda no mundo? | 18.01.2006 |
| 91 | Sociedade de Sustentação da Vida | 27.01.2006 |
| 92 | Cultivando água boa | 09.02.2006 |
| 93 | A fé do Islã nos questiona | 16.02.2006 |
| 94 | O trem da vida | 23.02.2006 |
| 95 | Só acredito no que vejo | 02.03.2006 |
| 96 | Brasileiras guerreiras da paz | 08.03.2006 |
| 97 | Que é a vida? | 20.03.2006 |
| 98 | Biodiversidade e futuro da vida | 23.03.2006 |
| 99 | Biodiversidade e novo paradigma | 31.03.2006 |
| 100 | A vingança das galinhas | 06.04.2006 |
| 101 | Desafios ao PT | 20.04.2006 |
| 102 | Os anos perdidos do Cristianismo | 04.05.2006 |
| 103 | Mãe palavra do afeto | 11.05.2006 |
| 104 | O desafio da violência | 18.05.2006 |
| 105 | Política externa e novo paradigma | 25.05.2006 |
| 106 | Deus tem caixa de lixo? | 01.06.2006 |
| 107 | Podemos viver sem convenções? | 09.06.2006 |
| 108 | Elogio do pé | 14.06.2006 |
| 109 | Na pele dos jogadores | 30.06.2006 |
| 110 | Copa do mundo e noosfera | 06.07.2006 |
| 111 | Minha liberdade acaba onde começa a tua? | 18.07.2006 |
| 112 | O novo paradigma a guerra infinita | 27.07.2006 |
| 113 | Crer apesar dos massacres no Líbano? | 03.08.2006 |
| 114 | Os 80 anos de Fidel: confidências | 09.08.2006 |
| 115 | Os novos e perigosos apocalípticos | 17.08.2006 |
| 116 | Campanha eleitoral como enganação | 23.08.2006 |
| 117 | Relatório da CIA: a idiotização do poder | 31.08.2006 |
| 118 | Uma economia da ilusão | 06.09.2006 |
| 119 | Lei da natureza: que natureza? | 13.09.2006 |
| 120 | O mau exemplo do Papa | 19.09.2006 |
| 121 | Reeleição de Lula e agora | 27.09.2006 |
| 122 | O que está em jogo na reeleição presidencial | 04.10.2006 |
| 123 | Que ética vai prevalecer? | 13.10.2006 |
| 124 | Lula e a derrota da Casa Grande | 25.10.2006 |
| 125 | Atualidade da aposta de Pascal | 01.11.2006 |
| 126 | Ecologizar a política e a economia | 03.11.2006 |

| | | |
|-----|--|------------|
| 127 | O princípio andrópico | 14.11.2006 |
| 128 | PT voltará o país das alianças | 23.11.2006 |
| 129 | Urgência de uma nova moralidade | 29.11.2006 |
| 130 | Que havia antes do antes? | 06.12.2006 |
| 131 | O universo é uma imensa escuridão | 13.12.2006 |
| 132 | Parlamentares desavergonhados | 15.12.2006 |
| 133 | Papai Noel ou Menino Jesus? | 20.12.2006 |
| 134 | A construção continuada da paz | 04.01.2007 |
| 135 | Maldição sobre nossa geração? | 09.01.2007 |
| 136 | O Corão contra “armas inteligentes” | 17.01.2007 |
| 137 | Rumi, o místico do amor | 23.01.2007 |
| 138 | Somos todos Africanos | 30.01.2007 |
| 139 | Ou mudamos ou morremos | 01.02.2007 |
| 140 | As esquerdas precisam de biologia | 07.02.2007 |
| 141 | O desafio amazônico | 23.02.2007 |
| 142 | A transposição da maldição? | 05.03.2007 |
| 143 | Nanotecnologia | 19.03.2007 |
| 144 | Jon Sobrino: companheiro de tribulação | 28.03.2007 |
| 145 | Páscoa: as muitas travessias | 04.04.2007 |
| 146 | O Profeta Gentileza | 11.04.2007 |
| 147 | Entrevista com Leonardo Boff - IHU | 13.04.2007 |
| 148 | Clima: a hora do acerto de contas | 18.04.2007 |
| 149 | Bento XVI e utopia Brasil | 03.05.2007 |
| 150 | Bento XVI, crítico da cultura | 07.05.2007 |
| 151 | Nova agenda para Aparecida | 09.05.2007 |
| 152 | O palhaço de Kierkegaard e a crise climática | 16.05.2007 |

3 Servicios KOINONIA

BOFF, Leonardo. Disponível no endereço: <http://servicioskoinonia.org/boff/>.
Acesso em 27 jul.2005

| | ARTIGO | DATA |
|-----|--|------------|
| 001 | <u>Guerra-masacre</u> | 22.02.2003 |
| 002 | <u>Guerra y ética</u> | 23.02.2003 |
| 003 | <u>Previsiones sombrías</u> | 28.02.2003 |
| 004 | <u>Recuerdos de un carnaval de Iglesias</u> | 07.03.2003 |
| 005 | <u>La alternativa: oscuridad</u> | 14.03.2003 |
| 006 | <u>Bush, ¿qué has hecho de tus hermanos?</u> | 30.03.2003 |
| 007 | <u>La mística de Bush</u> | 28.03.2003 |
| 008 | <u>El imperialismo de Bush</u> | 03.04.2003 |
| 009 | <u>¿Choque de civilizaciones?</u> | 10.04.2003 |
| 010 | <u>La paz posible</u> | 18.04.2003 |
| 011 | <u>La paz y el efecto mariposa</u> | 25.04.2003 |
| 012 | <u>Santos de madera hueca</u> | 02.05.2003 |

| | | |
|-----|--|------------|
| 013 | <u>¿Choque o diálogo?</u> | 09.05.2003 |
| 014 | <u>Autolimitación: una virtud ecológica</u> | 23.05.2003 |
| 015 | <u>La justa medida que nos falta</u> | 30.05.2003 |
| 016 | <u>Ética y formación de valores</u> | 06.06.2003 |
| 017 | <u>Cuidando de Brasil</u> | 13.06.2003 |
| 018 | <u>Cambiar para continuar siendo el mismo</u> | 20.06.2003 |
| 019 | <u>Daimon y Ethos</u> | 27.06.2003 |
| 020 | <u>Ética y Moral</u> | 04.07.2003 |
| 021 | <u>El ethos que busca</u> | 11.07.2003 |
| 022 | <u>El ethos que ama</u> | 18.07.2003 |
| 023 | <u>El ethos que cuida</u> | 06.07.2003 |
| 024 | <u>El ethos que se responsabiliza</u> | 01.08.2003 |
| 025 | <u>El ethos que se solidariza</u> | 08.08.2003 |
| 026 | <u>El ethos que se compadece</u> | 15.08.2003 |
| 027 | <u>El ethos que integra</u> | 22.08.2003 |
| 028 | <u>Paradigma conquista</u> | 29.08.2003 |
| 029 | <u>Paradigma del cuidado</u> | 06.09.2003 |
| 030 | <u>¿Dónde nos equivocamos?</u> | 12.09.2003 |
| 031 | <u>¿Transgénicos? No</u> | 19.09.2003 |
| 032 | <u>Lula y Bush: dos visiones</u> | 26.09.2003 |
| 033 | <u>Civilización de la re-ligación</u> | 03.10.2003 |
| 034 | <u>¿Qué mundialización?</u> | 10.10.2003 |
| 035 | <u>Fin del mundo (I)</u> | 17.10.2003 |
| 036 | <u>Fin del mundo (II)</u> | 24.10.2003 |
| 037 | <u>La realidad como futuro</u> | 31.10.2003 |
| 038 | <u>¿Qué es el ser humano?</u> | 07.11.2003 |
| 039 | <u>¿Qué es el espíritu?</u> | 14.11.2003 |
| 040 | <u>Espíritu creador</u> | 21.11.2003 |
| 041 | <u>El cuidado de los grandes para con los pequeños</u> | 28.11.2003 |
| 042 | <u>El «punto Dios» en el cerebro</u> | 05.11.2003 |
| 043 | <u>La colilla de cigarro</u> | 12.12.2003 |
| 044 | <u>Para Heloïse Helène</u> | 19.12.2003 |
| 045 | <u>2003: esperanza y ansiedad</u> | 02.01.2004 |
| 046 | <u>Fundamentalismo mundial</u> | 09.01.2004 |
| 047 | <u>El filósofo de los pobres</u> | 16.01.2004 |
| 048 | <u>¿Tragedia o drama?</u> | 23.01.2004 |
| 049 | <u>Sobre el poder</u> | 30.01.2004 |
| 050 | <u>Sobre el ejercicio del poder</u> | 06.02.2004 |
| 051 | <u>Gente buena</u> | 13.02.2004 |
| 052 | <u>Agua: ¿vida o mercancía?</u> | 20.02.2004 |
| 053 | <u>Deuda ecológica</u> | 27.02.2004 |
| 054 | <u>Resonancia Schumann</u> | 05.03.2004 |
| 055 | <u>Corazón leve</u> | 12.03.2004 |
| 056 | <u>Terror de Madrid: terror de fin de imperio</u> | 14.03.2004 |

| | | |
|-----|---|------------|
| 057 | <u>Terror y solidaridad</u> | 26.03.2004 |
| 058 | <u>¿Hay todavía esperanza?</u> | 02.04.2004 |
| 059 | <u>La Pasión de Cristo</u> | 09.04.2004 |
| 060 | <u>Pasión del mundo</u> | 16.04.2004 |
| 061 | <u>Críticos, creativos cuidadores</u> | 23.04.2004 |
| 062 | <u>Espíritu de gentileza</u> | 30.04.2004 |
| 063 | <u>El profeta Gentileza</u> | 07.05.2004 |
| 064 | <u>Lamento de esclavitud</u> | 13.05.2004 |
| 065 | <u>Respeto a todo ser</u> | 21.05.2004 |
| 066 | <u>Sabiduría china</u> | 28.05.2004 |
| 067 | <u>La era de la ética</u> | 03.06.2004 |
| 068 | <u>Pan y belleza</u> | 11.06.2004 |
| 069 | <u>Ser disponible</u> | 18.06.2004 |
| 070 | <u>Paradigma planetario</u> | 25.06.2004 |
| 071 | <u>Crisis de las identidades nacionales</u> | 02.07.2004 |
| 072 | <u>¿Competencia o cooperación?</u> | 09.07.2004 |
| 073 | <u>Verdades secularizadas</u> | 16.07.2004 |
| 074 | <u>Metáfora del posmoderno</u> | 23.07.2004 |
| 075 | <u>Buena voluntad y política</u> | 30.07.2004 |
| 076 | <u>Mística y religión</u> | 09.08.2004 |
| 077 | <u>Familia: utopía y realidad</u> | 13.08.2004 |
| 078 | <u>Conozco un hombre</u> | 20.08.2004 |
| 079 | <u>El eclipse del padre</u> | 27.08.2004 |
| 080 | <u>La vuelta del padre</u> | 03.09.2004 |
| 081 | <u>En la silla de Galileo Galilei</u> | 10.09.2004 |
| 082 | <u>Tiempos del Anticristo</u> | 17.09.2004 |
| 083 | <u>En la sala de la Ex-Inquisición</u> | 24.09.2004 |
| 084 | <u>Roma locuta</u> | 01.10.2004 |
| 085 | <u>El mundo no es redondo</u> | 08.10.2004 |
| 086 | <u>Placer sexual e Iglesia</u> | 15.10.2004 |
| 087 | <u>Paradigma de la paz mundial</u> | 22.10.2004 |
| 088 | <u>Violencia del imperio</u> | 29.10.2004 |
| 089 | <u>Peligros del centro</u> | 05.11.2004 |
| 090 | <u>El Dios de Bush y de Bin Laden</u> | 12.11.2004 |
| 091 | <u>¿Dónde encontrar esperanza?</u> | 19.11.2004 |
| 092 | <u>El otro lo es todo</u> | 26.11.2004 |
| 093 | <u>Alianza Tierra-Agua</u> | 03.12.2004 |
| 094 | <u>Macroeconomía y macrosociedad</u> | 10.12.2004 |
| 095 | <u>Dificultades para el crecimiento con inclusión</u> | 17.12.2004 |
| 096 | <u>Espíritu de Navidad</u> | 24.12.2004 |
| 097 | <u>Rejuvenecer como águilas</u> | 31.12.2004 |
| 098 | <u>¿Y Dios en todo esto...?</u> | 07.01.2005 |
| 099 | <u>Naturaleza despiadada</u> | 14.01.2005 |
| 100 | <u>¿Tiene arreglo el ser humano?</u> | 21.02.2005 |

| | | |
|-----|--|------------|
| 101 | <u>La guerra del agua</u> | 28.01.2005 |
| 102 | <u>Ricos epulones y pobres lázaros</u> | 04.02.2005 |
| 103 | <u>Violencia sin fin</u> | 11.02.2005 |

| | | |
|-----|--|------------|
| 145 | <u>Audacia, prudencia, templanza</u> | 02.12.2005 |
| 146 | <u>Amor por la condición humana</u> | 09.12.2005 |
| 147 | <u>Carta de la Tierra: ¿nuevo reencantamiento?</u> | 16.12.2005 |
| 148 | <u>El Divino Niño</u> | 23.12.2005 |
| 149 | <u>Está oscuro, pero yo canto</u> | 30.12.2005 |
| 150 | <u>Desintegración creativa?</u> | 06.01.2006 |
| 151 | <u>Alternativas a la desintegración?</u> | 13.01.2006 |
| 152 | <u>Quién manda en el mundo?</u> | 20.01.2006 |
| 153 | <u>Sociedad de Sustentación de la Vida</u> | 27.01.2006 |
| 154 | <u>Hay un agujero en el barco</u> | 03.02.2006 |
| 155 | <u>Cultivando agua buena</u> | 10.02.2006 |
| 156 | <u>La fe del Islam nos cuestiona</u> | 17.02.2006 |
| 157 | <u>El tren de la vida</u> | 24.02.2006 |
| 158 | <u>Sólo creo en lo que veo</u> | 03.03.2006 |
| 159 | <u>Brasileñas, guerreras de la paz</u> | 10.03.2006 |
| 160 | <u>¿Qué es la vida?</u> | 17.03.2006 |
| 161 | <u>Biodiversidad y futuro de la vida</u> | 24.03.2006 |
| 162 | <u>Biodiversidad y nuevo paradigma</u> | 31.03.2006 |
| 163 | <u>La venganza de las gallinas</u> | 07.04.2006 |
| 164 | <u>La gran metáfora</u> | 14.04.2006 |
| 165 | <u>Judas sigue siendo Judas</u> | 21.04.2006 |
| 166 | <u>Desafíos al PT</u> | 28.04.2006 |
| 167 | <u>Los años perdidos del cristianismo</u> | 05.05.2006 |
| 168 | <u>Madre: palabra de afecto</u> | 12.05.2006 |
| 169 | <u>El desafío de la violencia</u> | 19.05.2006 |
| 170 | <u>Política externa y nuevo paradigma</u> | 26.05.2006 |
| 171 | <u>Tiene Dios un cubo de la basura?</u> | 02.06.2006 |
| 172 | <u>Podemos vivir sin convenciones?</u> | 09.06.2006 |
| 173 | <u>Elogio del pie</u> | 16.06.2006 |
| 174 | <u>El hombre que todo lo podía...</u> | 23.06.2006 |
| 175 | <u>En la piel de los jugadores</u> | 30.06.2006 |
| 176 | <u>Copa del mundo y noosfera</u> | 07.07.2006 |
| 177 | <u>El fútbol como gran metáfora</u> | 14.07.2006 |
| 178 | <u>Termina mi libertad donde empieza la tuya?</u> | 21.07.2006 |
| 179 | <u>El nuevo paradigma: la guerra infinita</u> | 28.07.2006 |
| 180 | <u>Creer a pesar de las masacres en el Líbano?</u> | 04.08.2006 |
| 181 | <u>Los 80 años de Fidel: confidencias</u> | 11.08.2006 |
| 182 | <u>Los nuevos y peligrosos apocalípticos</u> | 18.08.2006 |
| 183 | <u>Campaña electoral brasileña como engaños</u> | 25.08.2006 |
| 184 | <u>Informe de la CIA: la idiotización del poder</u> | 01.09.2006 |
| 185 | <u>Una economía de pura ilusión</u> | 06.09.2006 |
| 186 | <u>¿Desarrollo sostenible o sociedad sostenible?</u> | 15.09.2006 |
| 187 | <u>El mal ejemplo del Papa</u> | 22.09.2006 |
| 188 | <u>Reelección de Lula. ¿Y ahora qué?</u> | 29.09.2006 |

| | | |
|-----|---|------------|
| 189 | <u>Lo que está en juego en la reelección presidencial</u> | 06.10.2006 |
| 190 | Qué ética va prevalecer? | 13.10.2006 |
| 191 | Como no perder el buen rumbo | 20.10.2006 |
| 192 | Lula e la derrota de la Casa Grande | 27.10.2006 |
| 193 | Actualidad de la apuesta de Pascal | 03.11.2006 |
| 194 | Ecologizar la política y la economía | 10.11.2006 |
| 195 | <u>El principio antrópico</u> | 17.11.2006 |
| 196 | PT: ¿volverá el país de las alianzas? | 24.11.2006 |
| 197 | <u>Ugencia de una nueva moralidad</u> | 01.12.2006 |
| 198 | <u>¿Qué había antes del antes?</u> | 08.12.2006 |
| 199 | <u>El universo es una inmensa oscuridad</u> | 15.12.2006 |
| 200 | <u>¿Papá Noel o Niño Jesús?</u> | 24.12.2006 |
| 201 | <u>La construcción de la paz</u> | 29.12.2006 |
| 202 | <u>Los reyes magos, ayer y hoy</u> | 05.01.2007 |
| 203 | <u>¿Maldición sobre nuestra generación?</u> | 12.01.2007 |
| 204 | <u>Parlamentarios desvergonzados</u> | 19.01.2007 |
| 205 | <u>Rumí, el místico del amor</u> | 26.01.2007 |
| 206 | Somos todos africanos | 02.02.2007 |
| 207 | <u>Las izquierdas necesitan biología</u> | 09.02.2007 |
| 208 | <u>La mujer colibrí</u> | 16.02.2007 |
| 209 | El desafío amazónico | 23.02.2007 |
| 210 | Opción Tierra | 02.03.2007 |
| 211 | <u>El trasvase de la maldición</u> | 09.03.2007 |
| 212 | <u>Nanotecnología: ¿el «pequeño Hermano»?</u> | 16.03.2007 |
| 213 | <u>Espíritu, Materia y Vida: eras de lo humano</u> | 23.03.2007 |
| 214 | Jon Sobrino: compañero de tribulación | 30.03.2007 |
| 215 | <u>Pascua: las muchas travesías</u> | 06.04.2007 |
| 216 | <u>El Profeta Gentileza</u> | 13.04.2007 |
| 217 | <u>Clima: la hora del ajuste de cuentas</u> | 20.04.2007 |
| 218 | <u>En busca del arca de Noé</u> | 27.04.2007 |
| 219 | <u>Benedicto XVI y la utopía Brasil</u> | 04.05.2007 |
| 220 | Nueva agenda para Aparecida | 11.05.2007 |
| 221 | Un doctor en la sede de Pedro | 16.05.2007 |
| 222 | Los silencios reveladores de Benedicto XVI | 16.05.2007 |
| 223 | <u>Benedicto XVI, crítico de la cultura</u> | 18.05.2007 |
| 224 | <u>Indios, afrodescendientes y misión de la Iglesia</u> | 27.05.2007 |

4 Revista Eletrônica RELat

BOFF, Leonardo. Disponível no endereço: < <http://servicioskoinonia.org/relat/>>. Acesso em 21 jun. 2005

| | ARTIGO | RELat n°. |
|---|--|--------------|
| 1 | Reflexión sistemática sobre el martirio | 144 |
| 2 | Bodas de plata de la Iglesia con los pobres: Teología de la liberación | 180 |
| 3 | El magisterio del universo | 185 |
| 4 | Cómo anunciar hoy la Cruz de nuestro Señor Jesucristo | 217 |
| 5 | Joseph Card Ratzinger exterminador do futuro do cristianismo | 233p |
| 6 | Quem subverte o Concílio? | 236p |
| 7 | Qué significa ser y sentirse Tierra | 253 |
| 8 | Qué Iglesia queremos – El proyecto popular de Iglesia | 291 |

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)