

Esperança no horizonte do pensar sacramental. Uma abordagem da escatologia de Leonardo Boff em perspectiva protestante

Claus Schwambach¹

Resumo: O presente artigo apresenta algumas das principais contribuições de Leonardo Boff para a escatologia cristã, dando destaque para a influência do pensar sacramental no todo de sua teologia. Além disso, o artigo procura articular uma crítica ao pensar sacramental de Boff em suas implicações para a teologia e, em especial, para a escatologia, a partir do ponto de vista da teologia luterana. O resultado é o ensaio de um diálogo crítico entre a escatologia de Boff e a da Reforma, em especial, a de Lutero, conforme o ponto de vista da recepção desta pelo autor. Nessa comparação crítica, o autor constata uma série de proximidades. Acima de tudo, entretanto, constata um dissenso básico entre as duas formas de teologia, sendo que o autor demonstra as diferenças no contexto da compreensão de escatologia, da inter-relação entre cristologia e escatologia, bem como da escatologia em perspectiva antropológica. A crítica que advém da teologia luterana à teologia de Boff deixa-se resumir na expressão *theologia gloriae*, que o autor contrasta com a *theologia crucis* de Lutero.

Abstract: This article discusses some of the main contributions made by Leonardo Boff to Christian eschatology, highlighting the influence of sacramental thinking on his theology as a whole. It also expresses a critique of Boff's sacramental thinking and its implications for theology and especially for eschatology from the point of view of Lutheran theology. The result is an attempt to conduct a critical dialog between Boff's eschatology and the eschatology of the Reformation, particularly of Luther as understood by the author. Making that critical comparison, the author finds various affinities. Primarily, however, he finds a basic disagreement between the two ways of doing theology and demonstrates the differences in terms of the understanding of eschatology, of the inter-relation between Christology and eschatology and of eschatology in an anthropological perspective. The critique made by Lutheran theology to Boff's

¹ Dr. Claus Schwambach é professor de Teologia Sistemática e Ética, bem como diretor-geral da Faculdade Luterana de Teologia – FLT, em São Bento do Sul/SC. É representante da América Latina da Comissão Teológica da World Evangelical Alliance – WEA.

theology can be summarized in the phrase *theologia gloriae*, which the author contrasts with Luther's *theologia crucis*.

Resumen: El artículo presenta algunas de las principales contribuciones de Leonardo Boff para la escatología cristiana, realizando para la influencia del pensar sacramental en toda su teología. Además de eso, el artículo procura articular una crítica al pensar sacramental de Boff en sus implicaciones para la teología y, en especial, para la escatología, a partir del punto de vista de la teología luterana. El resultado es el ensayo de un diálogo crítico entre la escatología de Boff y la de la Reforma, en especial, la de Lutero, conforme el punto de vista de la recepción de ésta por el autor. En esa comparación crítica, el autor constata una serie de proximidades. Por encima de todo, constata un disenso básico entre las dos formas de teología, siendo que el autor demuestra las diferencias en el contexto de la comprensión de escatología, de la inter-relación entre cristología y escatología, así como de la escatología en perspectiva antropológica. La crítica que adviene de la teología luterana a la teología de Boff se deja resumir en la expresión *theologia gloriae* que el autor contrasta con la *theologia crucis* de Lutero.

Palavras-chave: Escatologia, utopia e esperança, teologia de Leonardo Boff, morte, ressurreição dos mortos, Teologia da Libertação

Keywords: Eschatology, utopia and hope, Leonardo Boff's theology, death, resurrection of the dead, liberation theology

Palabras-claves: Escatología, utopía y esperanza, teología de Leonardo Boff, muerte, resurrección de los muertos, Teología de la Liberación

I – Observações iniciais

1. Leonardo Boff² é um pensador cristão simplesmente fascinante. A facilidade com que se locomove pelos âmbitos do pensamento filosófico e teológico, a simplicidade e a profundidade de sua linguagem, não raro poética, bem como a intensa porção de otimismo, entusiasmo e de esperança que despontam em seus escritos, cativam facilmente seus leitores. O triun-

² Informações sobre a biografia de Boff: Leonardo Boff. Um balanço de corpo e alma. In: BOFF, L.; TONIM, N. J. et. al. **O que ficou. Balanço aos 50**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1989. p. 9-29; NORDSTOKKE, K. **Council and Context in Leonardo Boff's Ecclesiology**. The Rebirth of the Church among the Poor. Lewiston; Queenston: Lampeter 1996. esp. p. 10ss e 281-284 (Studies in Religion & Society 35), onde se encontram uma cronologia da vida e da obra; GOLDSTEIN, H.; BOFF, L. **Zwischen Poesie und Politik**. Mainz, 1994. (Theologische Profile).

fo da graça libertadora de Deus no cosmo e na vida humana não lhe é apenas uma dimensão periférica ou meramente título de uma obra isolada, mas perspectiva presente de forma inegável e inalienável em seus escritos. Leonardo Boff é, incontestavelmente, um dos teólogos que mais discorreram sobre a graça que despontaram em terras brasileiras e latino-americanas. Não sem razão surgiram ao longo de sua trajetória muitas vezes afirmando que sua teologia católica-romana é muito evangélica, bem próxima à teologia protestante. Não sem razão: Boff é um *teólogo da graça!* E do mesmo modo como a graça libertadora do Deus triúno transpira por todos os poros de seus escritos, assim também poderíamos falar de uma espécie de onipresença da dimensão da esperança nos mesmos. A teologia de Boff é – não resta a menor dúvida – uma *teologia da esperança*. O destino derradeiro que aguarda a humanidade e o cosmo é a divinização, a cristificação e a espiritualização de todas as coisas no Reino consumado da Santíssima Trindade. A pericórese entre o Deus triúno e sua criação, a plena hominização do ser humano, a plena cristificação da realidade no ponto ômega.³ Esse alvo escatológico glorioso e triunfal, entretanto, já sempre se encontra presente de forma latente desde o começo da história do cosmo e da humanidade como sua vocação transcendental e escatológica.⁴ Toda a criação foi já na eternidade predestinada em Cristo e com Cristo, no coração da Trindade imanente, para tal finalidade, profundamente salvadora.⁵ Essa eterna vocação transcendental e escatológica foi revelada, em especial, nas histórias do Natal e da Páscoa.⁶ Por isso, o cosmo e a vida humana já sempre se encontram grávidos desse mistério maravilhoso, que vai assumindo concretizações históricas ao longo dos avatares do processo evolutivo, sim, que vai saindo de seu estado de latência e assumindo estupenda evidência, desde a saída dessa criação do coração da Trindade até seu derradeiro retorno a esse mesmo coração paterno e materno, no *eschaton*. A história do cosmo e da humanidade, enquanto realidade sacramental, outra coisa não

³ Cf. especialmente BOFF, L. **Vida para além da morte**. O Presente: seu futuro, sua festa, sua contestação. 10 ed. Petrópolis: Vozes, 1986. (Publicações CID – Teologia, 5).

⁴ Cf. BOFF, L. **O Destino do Homem e do Mundo**: Ensaio sobre a Vocação Humana. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1982. (Publicações CID – Teologia, 6).

⁵ Cf. BOFF, L. **O Evangelho do Cristo Cósmico**. A realidade de um mito e o mito de uma realidade. Petrópolis: Vozes, 1971.

⁶ Cf. BOFF, L. **Mensch geworden**: Das Evangelium von Weihnachten. Freiburg im Breisgau; Basel; Wien: Herder, 1993.

é, para Boff, do que a própria história da revelação da graça transcendental e escatológica do Deus triúno. É graça – entendida como dádiva escatológica de Deus – potencial que se tornou em graça real. Como teólogo, Boff enxerga essa graça enquanto dádiva escatológica – seja em suas manifestações inconscientes, não-reflexas ou latentes, seja nas refletidas, manifestas, conscientes e racionalmente muito bem articuladas – em diversas esferas, como na vida humana, na história, nas utopias humanas, no existencial da esperança, em determinadas ideologias, no amor ao próximo, em diversas manifestações no âmbito das religiões, em diversas manifestações no âmbito da pesquisa científica nas mais diversas áreas do saber humano e, de forma suprema, no cristianismo, em especial no de corte católico-romano. A teologia de forma geral e, dentro dela, a escatologia refletem sobre essas manifestações do alvo gracioso derradeiro da humanidade nesses diversos níveis. Creio que essas breves observações iniciais já mostram que *“escatologia”, para Leonardo Boff, não é um tema isolado da teologia, que trata apenas dos temas derradeiros como morte, ressurreição, juízo final, consumação do ser humano e do cosmo, mas uma perspectiva intrínseca ao todo da história e da realidade humana e cósmica e, por conseguinte, intrínseca ao todo da teologia que procura refletir sobre elas.*⁷ Escatologia deve ser distinguida claramente da Apocalíptica.⁸ Assim como Rahner, Boff defende que escatologia não é uma reportagem sobre as últimas coisas, mas uma perspectiva da teologia.⁹ Boff – e isso também já um dos méritos de sua escatologia – se insere numa ampla tradição recente de pensadores católico-romanos e protestantes que, com muita propriedade, redescobriram o papel fundamental da escatologia em relação ao todo da teologia cristã.¹⁰ Por isso a escatologia perpassa, de forma mais ou menos intensa, o conjunto de suas obras teológicas.¹¹ Daí decorre que, em nossa

⁷ Cf. BOFF, 1986, p. 120ss.

⁸ Cf. BOFF, 1986, p. 104ss, 120ss.

⁹ Cf. RAHNER, K. Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen. In: RAHNER, K. **Schriften zur Theologie**. Zürich; Einsiedeln; Köln, 1964. v. IV, p. 401-428.

¹⁰ Dentre as obras representativas dessa tradição, em termos de teologia brasileira, sejam citados, ao lado de Boff: LIBÂNIO, J. B. Escatologia e Hermenêutica. **Perspectiva Teológica**, 24, p. 77-94, 1992; LIBÂNIO, J. B.; LUCCHETTI, M. C. **Escatologia Cristã**. Petrópolis: Vozes, 1985. (Coleção Teologia e Libertação, v. III: A libertação na história).

¹¹ Para uma visão panorâmica, cf. SCHWAMBACH, C. **Rechtfertigungsgeschehen und Befreiungsprozess**. Die Eschatologien von Martin Luther und Leonardo Boff im kritischen Gespräch. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004. p. 175ss.

compreensão, realmente não é possível abordar a escatologia de Leonardo Boff de forma isolada desse todo. Não é possível entrar em diálogo com ela sem entrar em diálogo com o conjunto da obra, o conjunto do pensamento, o conjunto dos pressupostos filosóficos, científicos, ideológicos e teológicos, o conjunto das influências que o determinaram – resumindo, com o conjunto da proposta teológica de Boff, tal qual como se apresenta até o momento e tal qual conseguimos, como intérpretes, dentro da provisoriedade, da limitação e da finitude de nossas próprias interpretações, entendê-la e apresentá-la. Inclusive, tenho a impressão de que um certo ponto fraco em determinadas recepções de temas da teologia de Boff – principalmente as feitas por teólogos evangélicos – é que esse aspecto nem sempre é observado com a devida profundidade. Creio que não é possível abordar questões da assim chamada “dogmática material” de forma isolada da assim-chamada “dogmática formal”, sem cair em reducionismos.¹²

2. Nossa abordagem caracteriza-se como uma tentativa de entender melhor a escatologia de Boff e, ao mesmo tempo, de entrar em *diálogo crítico* com a mesma a partir do ponto de vista da nossa compreensão da teologia luterana, em especial de Martim Lutero. Por um lado, tal empreendimento é sempre um risco, por ser realizado por pessoas humanas e limitadas, e por nunca se desenvolver num espaço hermenêutico neutro, mas já sempre ocupado pelo complexo horizonte das nossas múltiplas pré-compreensões e linguagens. Por outro lado, tal empreendimento é importante e necessário por ser característico de pessoas que, a despeito de suas limitações e de sua finitude, têm como elemento em comum o diálogo fraterno na busca ecumênica pela verdade e no testemunho da palavra e do agir de Deus, que se revelou a nós como a verdade que liberta. Por isso, ao estabelecermos um diálogo, gostaria de lembrar um dado importante que aprendi justamente no estudo da escatologia: qualquer diálogo crítico acontece, de certa maneira, dentro do *horizonte de uma simultânea novidade e reserva escatológica*. De um lado, não podemos deixar de falar daquilo que vimos e ouvimos a respeito do verbo que se fez carne e habitou entre nós cheio de graça e verdade (Jo 1.14), entregando-se a nós em profunda condescendência na palavra revelada e no sacramento, de modo que a fé tenha surgido em

¹²Sobre o assunto: BAYER, O. **Theologie**. Gütersloh: Gütersloher Verlag, 1994. p. 7ss. (HST 1).

nós pelo ouvir (Rm 10.13). Essa é a *novidade escatológica*, pois todo falar de Deus acontece a partir do milagre inexplicável do evento escatológico da justificação do ímpio pela graça de Deus, mediante a fé na palavra pregada, por causa de Cristo, e não por obras, como o diz o apóstolo Paulo. De outro lado, conversamos na vida presente – i. é., fazemos verificações e falsificações, fazemos asserções e sofremos questionamentos, emitimos pareceres próprios e ouvimos pareceres de outros, exercitamos o discernimento teológico – sempre como aqueles que *ainda se encontram do lado de cá do dia do juízo final* (P. Ricoeur¹³), sempre como aqueles que ainda conhecem “em parte” e não plenamente (1Co 13.10ss). Ou seja, dialogamos criticamente sempre como aqueles que, segundo uma distinção boa e conhecida, citada por Lutero no final do *De servo arbitrio*, “já” se encontram sob a *luz da graça (lumen gratiae)* de Deus, mas “ainda não” se encontram na *luz da glória dele (lumen gloriae)*.¹⁴ Essa é a *reserva ou ressalva escatológica*, pois todo o falar de Deus precisa lembrar que seu lugar cognitivo atual é ainda do lado de cá da glória derradeira, tendo a tarefa de resguardar o limite entre o crer e o saber, a fé na palavra e o conhecimento pleno que não precisa mais ser mediado pela fé na palavra.¹⁵ Neste sentido, tenho aprendido justamente da teologia de Lutero¹⁶ que na teologia nos encontramos sempre de novo diante da necessidade de, pela fé e em nome da liberdade de uma consciência que se autocompreende como estando cativa à palavra revelada, arriscarmos a fazer asserções no diálogo

¹³ Articulações nessa direção em: RICOEUR, P. **Die Interpretation**. Ein Versuch über Freud. Frankfurt a. M., 1969; RICOEUR, P. Die Vatergestalt – Vom Phantasiebild zum symbol. In: RICOEUR, P. **Hermeneutik und Psychoanalyse**. Der Konflikt der Interpretationen. 1974. v. II, p. 315-353; RICOEUR, P. Philosophische und theologische Hermeneutik. In: RICOEUR, P.; JÜNGEL, E. **Metapher**. Zur Hermeneutik religiöser Sprache. Mit einer Einführung von Pierre Gisel. München: Chr. Kaiser Verlag, 1974. p. 175-198. [Caderno especial da revista “Evangelische Theologie”]. Uma recepção desse aspecto de Ricoeur encontramos também em BAYER, O. **Autorität und Kritik**. Zu Hermeneutik und Wissenschaftstheorie. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1991. p. 11ss. Bayer tenta tornar esse topos de Ricoeur frutífero para a hermenêutica teológica.

¹⁴ LUTERO, M. *Da Vontade Cativa*. In: LUTERO, M. **Obras Selecionadas**. v. 4: Debates e Controvérsias, II. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1993. p. 212-214.

¹⁵ Cf. SCHWAMBACH, C. Escatologia como categoria sistemático-teológica. Um ensaio em perspectiva protestante. In: SCHWAMBACH, C. (Ed.). **Vox Scripturae**. Revista Teológica Brasileira, São Bento do Sul: Editora União Cristã, v. XIV, n. 2, 2006, p. 134-182.

¹⁶ Cf. SCHWAMBACH, C. A recepção da teologia de M. Lutero. Critérios – Problemas – Perspectivas. In: SCHWAMBACH, C. (Ed.). **Vox Scripturae**. Revista Teológica Brasileira. São Bento do Sul: Editora União Cristã, v. XII, n. 1, p. 89-124, 2004.

com outros sobre a palavra e a vida e suas interpretações e, ao mesmo tempo, nos colocarmos com nossas asserções e interpretações na presença daquele que é o juiz final e que terá a última palavra sobre tudo o que somos e dizemos no *eschaton*.

3. No contexto deste seminário, obviamente, há apenas espaço para a apresentação de alguns poucos pontos, que remetem aos aspectos centrais em torno dos quais um diálogo entre a escatologia de Boff e aquela que se encontra na tradição da Reforma luterana poderia ser entabulado. Assim, o que apresentamos em seguida é uma espécie de pequena síntese de pontos que desenvolvemos de forma ampla em outra publicação.¹⁷ A intenção é tentar compreender e avaliar, a partir do ponto de vista da teologia luterana, alguns aspectos do desenho que Boff faz da escatologia cristã no horizonte do pensar sacramental.

II – Escatologia no horizonte do pensar sacramental e seus pressupostos filosóficos e teológicos

1 – Univocidade do ser e *analogia entis*

Uma das impressões que sempre tivemos ao trabalhar sobre a escatologia de Boff é de que provavelmente faríamos mais jus às suas intenções se as tentássemos entender no horizonte do pensar sacramental. Uma abordagem do pensar sacramental pode ser encontrada inicialmente na tese de doutorado de Boff¹⁸ e em dois artigos em português¹⁹, além de diversos outros textos espalhados pela sua obra.²⁰ Esse pensar sacramental perfaz, provavelmente, o principal eixo e o fundamento mais profundo em torno dos quais a teologia de Boff é articulada. Ela é, suspeitamos, a chave

¹⁷ SCHWAMBACH, 2004, p. 169-285.

¹⁸ BOFF, L. **Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung**. Versuch einer Legitimation und einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluss an das II. Vatikanische Konzil. Paderborn, 1972. (KKTS 27).

¹⁹ BOFF, L. O Pensar Sacramental: Sua fundamentação e legitimidade (I). In: **REB**, 35, 1975, p. 515-541; BOFF, L. O Pensar Sacramental: Sua fundamentação e legitimidade (II). In: **REB**, 36, 1976, p. 365-402.

²⁰ Por exemplo, textos nos quais Boff trabalha a questão da compreensão dos sacramentos: BOFF, L. O que significa propriamente o sacramento? In: **REB**, 34, 1974, p. 860-895; BOFF, L. **Os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos**: Mínima sacramentalia. Ensaio de teologia narrativa. Petrópolis: Vozes, 1991. (Publicações CID – Teologia, 9).

principal para a lógica interna do pensar dele.²¹ As exposições iniciais acerca do método da Teologia da Libertação no início dos anos 1970, tais como a opção política, ética e evangélica pelo pobre e contra a pobreza estrutural; os passos metodológicos da Teologia da Libertação, como ver – julgar – agir, ou a mediação socioanalítica – mediação hermenêutica – mediação prática, já sempre pressupõem, em nossa avaliação, o pensar sacramental e são articulados a partir do mesmo, no melhor espírito da escola de Rahner, enquanto escola que determinou muitos dos principais textos Concílio Vaticano II e sua recepção na América Latina e no Brasil. Não há, suspeitamos, elemento na teologia de Boff, dos anos 1970 até o presente, que não tenha sido elaborado fora desse modelo de pensamento, algo que foi confirmado pelo próprio Boff em algumas de suas retrospectivas autobiográficas.²² Isso significa que aquilo que poderíamos denominar de contribuições tipicamente latino-americanas e que fizeram de Boff um dos mais conhecidos pais da Teologia da Libertação, pressupõe e não seria imaginável sem essa carga de teologia herdada da tradição teológica, em especial de tradição patrística e européia.

Do que estamos falando quando falamos de pensar sacramental? Trata-se da fundamentação cristológica e intratrinitária da *unidade da realidade*, formulada a partir da cristologia transcendental de Duns Scotus e enriquecida com diversos aportes, seja da teologia patrística, seja da posterior e recente, com destaque para a fenomenologia de Martin Heidegger e o pensamento antropológico transcendental de Karl Rahner. Para Boff, todos os momentos da história da salvação nos quais a Trindade econômica se revelou (p. ex., criação, encarnação do Filho de Deus em Jesus de Nazaré, envio do Espírito, a volta escatológica da criação para junto de Deus), devem ser compreendidos como o desenrolar de um plano intratrinitário de Deus. Esse plano da Trindade imanente é formulado por Boff, ao que parece, a partir

²¹ Cf. entre outros: BOFF, 1972, p. 177-181; BOFF, 1971, p. 103-109; BOFF, L. **Mensch geworden:** Das Evangelium von Weihnachten. 2. ed. Freiburg im Breisgau, 1987. p. 10-27; BOFF, L. **Dignitas Terrae.** Ecologia: Grito da terra, grito dos pobres. 2. ed. São Paulo, 1996. (Religião e Cidadania). Para uma exposição sintética do pensamento sacramental em Boff, cf. SCHWAMBACH, 2004, p. 194ss (excurso 8), onde são encontradas outras indicações bibliográficas.

²² Por exemplo, BOFF, L.; GOLDSTEIN, H. Vorweggenommene Fragmente des endzeitlichen Heils. Leonardo Boff im Gespräch MIT Horst Goldstein. In: EICHER, P. (Ed.). **Theologie der Befreiung im Gespräch.** Leonardo Boff, Peter Eicher, Horst Goldstein, Gustavo Gutiérrez, Josef Sayer. München, 1985. p. 81-106. (Evangelium Konkret).

da retroprojeção filosófica ou especulativa de dados da revelação da Trindade econômica, o que ocorre mediante a recepção de elementos da cristologia transcendental de Duns Scotus, que elaborou um conceito filosófico-especulativo da *univocidade do ser*.²³ Como referenciais bíblicos que legitimam essa concepção figuram a cristologia de João 1 e a da Carta aos Efésios. Para Boff, essa concepção escotista da univocidade no conceito do ser, reconstruída filosoficamente, implica uma *correlação de imagem original e seu espelho (Urbild-Abbild Korrelation)* entre a realidade divina e humana em Cristo, que pode ser entendida pela teologia como a condição de possibilidade *transcendental* para a correlação entre imagem original e seu espelho *concreta* ou *categorial*²⁴ – isto é, que tem lugar no tempo e na história –, de maneira que esta última é legitimada e viabilizada pela primeira. Isso implica, por sua vez, a possibilidade de partir da *analogia entis*²⁵ – analogia do ser – como condição de possibilidade de todo falar de Deus e como condição de possibilidade de compreender o todo da realidade de modo sacramental. Deste modo, todos os temas da teologia de Boff – e, com isso, da escatologia – parecem pressupor tal unidade da realidade, de maneira que sua teologia, de modo geral, aparenta estar fundamentada nesse dado, diríamos, filosófico-especulativo. Em seu livro sobre o evangelho do Cristo cósmico, Boff escreve: “A teologia ousa, baseada nos dados da Escritura e no plano de Deus já realizado na história (a revelação como história), *especular* os derradeiros pressupostos e as últimas condições da possibilidade dos seres criados junto a Deus, para descobrir sua verdadeira profundidade”.²⁶ Ou seja: *A protologia, incluindo a hamartiologia, a cristologia e a antropologia, a soteriologia, a pneumatologia, a eclesiologia, a doutrina da Trindade e a própria escatologia já sempre parecem formar; no contexto deste pensar sacramental, isto é, no âmbito de uma eterna criação de todas as coisas no Filho ou no âmbito de uma vocação transcendental e escatológica de toda a criação, uma unidade original*.²⁷

²³ Cf. BOFF, 1972, p. 174ss; BOFF, L. O primogênito da criação. Princípios teológicos do Beato J. Duns Scotus para uma teologia da criação. In: **Vozes**, 69, p. 34-39, 1966; detalhes: SCHWAMBACH, 2004, p. 194-197.

²⁴ A terminologia “transcendental – categorial” deve ser entendida aqui no sentido em que é usada por Karl Rahner.

²⁵ “Nur dann hat die analogia entis oder imaginis ihr Recht und ihre Legitimität, weil allererst und begrifflich die Überbrückung zwischen Gott und Mensch gesetzt worden ist”. BOFF, 1972, p. 174.

²⁶ Cf. BOFF, 1971, p. 106; Cf. BOFF, 1972, p. 179, 305-307.

²⁷ Detalhes: SCHWAMBACH, 2004, p. 289-293.

Toda sorte de distinções teológicas, também características da teologia de Boff e especialmente evidentes no contexto de suas exposições do que poderíamos denominar didaticamente de “dogmática material” – refiro-me, por exemplo, a distinções como natureza e graça, pecado e novidade de vida, nova e velha criação, criação e redenção, etc. –, parece estar, por conta dessa unidade sacramental original do edifício teológico, no fundo, apenas em segundo plano. Temos a impressão de que realmente não há distinção que seja capaz de relativizar a ênfase na referida *unidade sacramental* da realidade, que a teologia de Boff está imbuída em articular, ao que parece, em todos os seus momentos. Como teólogo em tradição luterana, que aprendeu a pensar o tempo todo somente em distinções e articular, pela fé, a teologia na linguagem da simultaneidade de diversos paradoxos, levei tempo para detectar a profundidade desse aspecto em Boff.

2 – Amplitude universal da graça escatológica: vantagens do pensar sacramental para o discurso teológico

Embora não tenhamos entrado aqui nos detalhes dessa concepção, que expusemos com maior propriedade e provas textuais em outro lugar,²⁸ fascinam-nos as gigantescas possibilidades e vantagens que se abrem para o falar teológico, a saber, que o pensar sacramental parece possibilitar a articulação da mensagem do cristianismo, que é a mensagem da realização escatológica da graça de Deus no cosmo, na história e na vida humana, em uma *amplitude* tão imensa e universal, a ponto de simplesmente alcançar os limites mais extremos da totalidade da realidade. A *vantagem* desse pensar parece residir no fato de que a *presença salvadora e graciosa* do Deus triúno possa ser articulada de maneira cósmica, de sorte que não haja nenhum âmbito da realidade, seja da natureza ou da história, que já sempre não esteja – seja na modalidade da possibilidade (*potentia*), ou da realização (*actus*) – em contato com a dimensão da salvação escatológica.

Boff parte, portanto, da unidade sacramental da realidade. A história da salvação é compreendida, como já na antropologia transcendental de seu mestre Karl Rahner, como sendo coextensiva com a história mundial e cósmica.²⁹ Todas as coisas estão, por terem sido criadas eternamente no Filho, aptas a se tornar sacramentos do Deus triúno, expressões histórico-

²⁸ Cf. SCHWAMBACH, 2004, p. 291-293.

²⁹ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs de Glaubens*, p. 147ss.

concretas ou categoriais³⁰ da revelação *salvadora* de Deus. Isso abrange todas as “realidades terrenas”, como a natureza, a cultura, a história, a sociedade, a política, a economia, etc. Em todas elas a salvação escatológica pode estar presente de forma sacramental. O pensar sacramental permite que o todo da realidade seja concebido em sua abertura transcendental ou categorial para a graça divina e para a irrupção do *eschaton*. O pensar sacramental permite que sejam mesclados elementos da concepção católico-romana clássica da compreensão da graça divina dentro do esquema aristotélico de *habitus-actus* ou *potentia-actus*. A totalidade da criação encontra-se potencialmente aberta para a transcendência divina, sendo que essa abertura ou vocação transcendental e escatológica, essa transparência ou diafania, tendem a se concretizar no transcorrer do processo cósmico, histórico ou humano, tornando-se realidade histórica, caso não seja frustrada pela decisão livre humana. Natureza e graça perfazem, neste sentido, apenas duas dimensões de um só ou único plano divino. Por conta desse plano, não pode haver ruptura qualitativa entre natureza e graça. Se não pode haver ruptura qualitativa entre natureza e graça; se o que impera é a categoria da continuidade; se todas as descontinuidades são relativas em relação a essa continuidade primordial entre natureza e graça; se natureza e graça estão em relação de complementaridade; então isso atinge e afeta, por extensão, todo o edifício teológico. As grandes “passagens”, as quais compete à teologia refletir – a saber, a passagem do mundo criado para o mundo caído, a passagem do mundo caído para o mundo redimido em Cristo e a passagem do mundo já redimido em Cristo, mas ainda não visivelmente consumado, para o mundo visivelmente consumado; ou: as passagens da natureza para a graça e desta para a glória – são vistas, no âmbito da teologia de Boff e, no fundo, da tradição católico-romana, na qual se encontra inserido, por conta da unidade sacramental da realidade e do pensamento antropológico transcendental, mais no sentido de *passagens ou rupturas relativas e quantitativas do que como rupturas absolutas e qualitativas*. Ou seja, a graça perfaz um patamar superior que apenas consuma e complementa aquilo que já está latente na natureza – algo que Boff afirma, a seu próprio modo e a partir de seus próprios pressupostos e enfoques, em consonância com a tradição católico-romana. A natureza já sempre é marcada por uma vocação transcendental e escatológica para Deus. Se Boff, en-

³⁰ Faço uso aqui da distinção que Karl Rahner fazia entre *transcendental* e *categorial*.

quanto teólogo da graça ou libertação escatológica de Deus, tenta articular a realidade dessa libertação através de distinções como libertação “transcendental e categorial”, libertação “potencial e atual”, libertação “fragmentária e plena”, então temos que ver que é sempre o momento de *continuidade* o que prevalece em relação ao da *descontinuidade*.

3 – Existencial sobrenatural: vantagens do pensar sacramental para a compreensão do ser humano no diálogo entre teologia, religiões, filosofia e ciências

As *vantagens* para o falar teológico, seja em um contexto de modernidade/pós-modernidade, em um contexto de opressão e lutas pela libertação (como o dos anos 1970 e 1980 no Brasil) ou em um contexto de crise ecológica e luta pelo convívio e pela conservação da vida no planeta Terra, não param por aí. O pensar sacramental permite que se conceba o ser humano secularizado, até mesmo o ateu ou aqueles que não pertencem expressamente à igreja cristã, como estando, também após a queda (*post lapsum*) e a despeito de todo distanciamento histórico (categorial) e de toda rejeição, ainda formal-ontologicamente (transcendentalmente ou aprioricamente) ligados ao fundamento de sua existência no Deus triúno. Os elos que os unem transcendentalmente à sua origem divina não podem ser totalmente rompidos. Boff segue, nesse ponto, ao que parece, principalmente Karl Rahner, que definiu o ser humano a partir de premissas filosófico-teológicas do que conhecemos por antropologia transcendental no contexto da assim chamada virada antropocêntrica da teologia³¹ como sendo um “ouvinte da palavra” (*Hörer des Wortes*³²). O ser humano possui um *existencial sobrenatural*³³ que o torna um “ouvinte da palavra” desde o princí-

³¹ Karl Rahner, Johann Baptist Metz, Ladislaus Boros, G. Greshake contam entre alguns dos representantes da chamada “anthropozentrische Wende in der Theologie”.

³² RAHNER, K. *Hörer des Wortes*. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. München, 1941.

³³ Em alemão: “Übernatürliches Existential”. Uma apresentação desse conceito de Rahner encontramos, além dos próprios textos do autor, em: GARCÍA-ALÓS, J. L. *El “existencial sobrenatural”*. Clave interpretative de la Antropoteologia de Karl Rahner. Barcelona, 1993. (Theologica 1); LOSINGER, A. *Der anthropologische Ansatz in der Theologie Karl Rahners*. St. Ottilien, 1991; KNOEPFFLER, N. *Der Begriff „Tranzendental“ bei Karl Rahner*. Zur Frage seiner Kantischen Herkunft. (Dissertação). Oeniponte, 1992. Para uma apresentação e uma avaliação crítica desse conceito em perspectiva evangélica, veja KÜHN, U. *Natur und Gnade*. Untersuchungen zur deutschen katholischen Theologie der Gegenwart. Berlin, 1961. p. 117ss. (AGTL 6). Uma avaliação crítica muito profunda da teologia de Rahner, igualmente em perspectiva evangélica, encontramos em PETERS, A. *Zwischen Gottesmystik und Christuszeugnis*. Zur Theologie Karl Rahners (5.3.1904-30.3.1984). In: *Theologische Rundschau*, 51, p. 269-314, aqui p. 278ss, 1986.

pio. Por conta desses elos, que encontram sua expressão no *existencial sobrenatural*, o terreno fundamental-antropológico no qual a filosofia, as grandes religiões, as ciências, a tecnologia, as ideologias, a política, as utopias se movem, já sempre pode ser o do único fundamento divino da realidade, entendida sacramentalmente. Isso torna o diálogo inter-religioso possível, permite a articulação entre a teologia e a filosofia e a interação entre a teologia e as demais ciências humanas e sociais. Em suas diversas obras, Boff incorporou, neste sentido, diversas contribuições da filosofia e de outras áreas do saber. De forma geral, todas elas podem ser entendidas como possíveis manifestações latentes da única realidade divina na qual já sempre vivemos, nos movemos e existimos, ou até mesmo como respostas latentes do ser humano à sua vocação transcendental e escatológica, que Boff entende ser uma espécie de oferta universal da graça de Deus, seguindo, nesse ponto, a teologia de Rahner. O pensar sacramental ou a hipótese da unidade sacramental de toda a realidade permite que Boff efetue uma recepção ampla da antropologia transcendental de seu professor K. Rahner, da cristologia e da compreensão evolutiva da realidade de Teilhard de Chardin, de categorias da psicologia das profundezas de C. G. Jung, da filosofia de M. Heidegger e assim por diante. Em meio a todas as realidades, ele consegue, portanto, enxergar a oferta universal da graça escatológica de Deus e a resposta da liberdade humana a essa oferta universal em seus múltiplos níveis de densidade possíveis, isto é, seja essa resposta não-reflexa e inconsciente ou refletida e conscientemente formulada. O pensar sacramental em seu entrecruzamento com a antropologia transcendental permite uma crítica profunda ao imanentismo e ao secularismo da modernidade. Tanto o imanentismo histórico quanto o ateísmo moderno podem ter suas bases minadas, pois também esses já sempre se encontram no âmbito da vocação transcendental e escatológica de Deus.

4 – *Mística do pobre: Vantagens do pensar sacramental para a elaboração de uma “teologia da libertação”*

O pensar sacramental também tem papel fundamental na concepção e elaboração da própria Teologia da Libertação, enquanto teologia contextual dos sinais dos tempos. O pensar sacramental é, em nossa avaliação, a condição de possibilidade tanto do falar na mística do pobre, que se encontra no nascedouro das teologias de libertação, quanto do falar da mística ecológica, que se encontra no centro de muitas reflexões mais recentes. A rele-

vância de uma teologia pautada em um contexto específico, a saber, brasileiro e latino-americano, é fruto direto da compreensão da grandeza chamada de “contexto” dentro das coordenadas do pensar sacramental. O fato de todas as realidades serem transparentes para Deus, permite que a voz do Deus triúno possa ser ouvida como um *signal dos tempos* a partir das profundezas da realidade do pobre, da história de opressão ou libertação ou da realidade cósmica. Trata-se de uma teologia que advoga ter sua origem em uma *mística do pobre*. Os pobres com suas necessidades, lutas e sofrimentos, bem como com seu clamor por justiça podem assim ser vistos como lugar de uma nova teofania de Deus na América Latina, a partir do qual Deus nos interpela – e nos interpela de tal modo, que cada resposta que damos em nossa liberdade humana já sempre tem, seja essa resposta consciente ou inconsciente, o caráter de uma aceitação ou de uma rejeição da oferta de sua graça escatológica. A congruência típica entre salvação escatológica e libertação histórica, característica das teologias de libertação e sua visão do reino de Deus, pôde assim ser formulada de diferentes formas no horizonte dessa compreensão sacramental de realidade. Assim, Boff pode enxergar, principalmente na fase inicial da Teologia da Libertação, diversos movimentos de libertação concretos e existentes no Brasil e na América Latina como possíveis concreções ou respostas humanas à vocação transcendental e escatológica de Deus, como concretizações da graça de Deus ou do plano eterno de Deus ou até do reino de Deus. A opção política, ética e evangélica em favor dos pobres e contra a pobreza estrutural é vista como a resposta humana mais importante e necessária no contexto latino-americano.

5 – *Esperança e utopia: Vantagens do pensar sacramental para a escatologia*

Nos atos libertadores ou em ações oriundas da liberdade humana e pautadas pelo amor e outros valores éticos do reino de Deus, Boff vislumbrou sempre a realização fragmentária e processual do próprio *eschaton*, ou seja, do reino escatológico de Deus, de maneira que o futuro absoluto se realizasse em meio aos atos libertadores da história. O pensar sacramental possibilita articular com maestria a unidade entre escatologia individual, coletiva, histórica e cósmica, bem como explicitar o inter-relacionamento que existe entre escatologia preterista, presente e futura. Toda a dimensão da esperança cristã passa a ser articulada como utopia do reino em suas concretizações provisórias na história.

Resumindo, o pensar sacramental tornou possível conceber a história do cosmo e da humanidade como um gigantesco processo, no fundo já sempre, de algum modo, escatológico, no qual a própria consumação escatológica está em constante processo de realização em diversos níveis, saindo constantemente de seu estado de potencialidade e tornando-se realidade em diversos níveis quantitativos de densidade ou, em outras palavras, em diversos fragmentos da salvação escatológica. Criação e redenção formam, sob o prisma da escatologia, uma grande unidade, pois representam apenas diferentes níveis de manifestação do próprio *eschaton*. Por conta do pensar sacramental, a redenção escatológica é vista como realização de potencialidades encontradas na própria natureza ou na própria criação, haja vista que a criação já sempre é concebida como sendo caracterizada pela vocação transcendental e escatológica de Deus. Assim, a articulação da escatologia no horizonte do pensar sacramental conduz a uma intensa *escatologização do todo da realidade*, bem como a uma *escatologização do todo da teologia*.³⁴ Isso transparece bem na definição de escatologia de Boff, que não é uma reportagem antecipada de acontecimentos futuros, mas a transposição daquilo que nós experimentamos aqui de forma fragmentária, na modalidade de sua plena realização. A escatologia não é algo isolado e distante da vida, mas é algo presente, segundo Boff, em cada momento desta vida mortal. Dessa forma, o cristianismo não é um âmbito religioso separado da realidade, mas o processo de cristificação da própria realidade, para que ela seja redimida e se torne em matéria do reino de Deus.

6 – Anticristo ou anti-reino: A problemática do mal no horizonte do pensar sacramental

Ao falarmos da transparência de todas as realidades para a graça e a salvação escatológica, temos que destacar com toda a veemência que Boff, em seus escritos, como já mencionado anteriormente, jamais esquece de afirmar e reafirmar que, devido à imperfeição e criaturalidade da criação (*malum metaphysicum*) e devido ao pecado concreto do ser humano e as opções que ele faz em sua liberdade (*malum morale*), a realidade sacramental pode ter tanto um caráter *simbólico* quanto um caráter *diabólico*. Boff realmente não cansa de destacar o quanto a realidade é marcada pelo

³⁴ Detalhes: SCHWAMBACH, 2004, p. 176-178.

pecado humano, estruturas sociopolíticas e ecológicas pecaminosas, a realidade do anti-reino e o princípio anticristico.³⁵ Essa ênfase realmente também perpassa, como um fio vermelho, todas as suas obras. Justamente como teólogo da libertação, vivendo em um contexto de múltiplos conflitos, opressão e exploração, bem como num contexto de crise ecológica e de pergunta pela possibilidade da vida presente e futura no planeta Terra, interessa-lhe sempre detectar as dissonâncias, as rupturas, os conflitos, os sofrimentos, a marginalização, a história da culpa que se materializa entre pessoas e estruturas de todo tipo – enfim, a rejeição do plano de Deus, a negação da oferta da graça divina pelo ser humano, enquanto ouvinte da palavra, em sua liberdade. Parece-me inclusive que a teologia latino-americana, em comparação com a européia, sempre teve uma certa tendência a detectar, com maior profundidade, essa realidade de rupturas, não apenas em sua dimensão pessoal e individual, mas em sua dimensão sociopolítica e estrutural. Temos a percepção de que Boff tenta a todo custo fazer jus à realidade do mal e do pecado, dando espaço para as rupturas e dimensões diabólicas que ameaçam romper a unidade sacramental da realidade.

Ao mesmo tempo, entretanto, percebemos que Boff, por via de toda regra, lembra, nesses contextos, que a unidade sacramental e transcendental da realidade, bem como o elo ontológico que une aprioricamente criador e criaturas, a despeito de todas essas rupturas históricas e categoriais, não foram totalmente destruídos, mas apenas enfraquecidos. As rupturas e contradições encontradas na história não afetaram nem abalaram, como afirma em diversas passagens, o cerne bom da criação de Deus. O elo transcendental sempre ainda remanescente para com o criador não foi de todo rompido. A oferta universal da graça de Deus e a vocação transcendental e escatológica sempre permanecem, a despeito da rejeição humana. Todas as criaturas permanecem, também lá onde há rejeição ao plano de Deus, ontologicamente vocacionadas para constituir em Cristo o corpo da Trindade. Obviamente, se em sua liberdade perseverarem nessa postura de rejeição até a morte, há a possibilidade de que, no fim, o plano de Deus se frustre em suas vidas, o que justamente caracteriza, segundo Boff, a realidade presente e futura do inferno.³⁶

³⁵ Detalhes: SCHWAMBACH, 2004, p. 200-202.

³⁶ Merece destaque aqui que Boff, embora tenha destacado a possibilidade do duplo desfecho da história universal em seus escritos mais antigos, afirmou claramente a redenção universal em escritos tardios, tais como o breve artigo que versa sobre o fato de Deus não ter lixeira e a visão do inferno como última clínica restauradora de Deus, no livreto *Brasas sob cinzas*. Cf. SCHWAMBACH, 2004, p. 279ss.

Concluindo: Uma das características da teologia e da escatologia da libertação de Boff reside no fato de ressaltar com insistente veemência as rupturas e as dissonâncias que se manifestam de forma concreta e fática na realidade humana, sócio-histórica e cósmica. Ele insiste que essas rupturas têm sua raiz no mal e no pecado humano. Mas ainda assim, mesmo após pecado e queda, mais forte do que qualquer ruptura lhe parece ser sempre ainda a contínua unidade pericorética e sacramental da realidade, bem como a existência de uma unidade substancial ontológica (transcendental) entre os seres humanos e a natureza cósmica com a Trindade. Ainda mais importante do que a ruptura fática parece-lhe ser a unidade ontológica da realidade sacramental. Ou seja: a busca pela *amplitude* do falar teológico leva à opção pelo pensar sacramental, que, por sua vez, leva a uma concepção de unidade de realidade que dilacera e relativiza todas as dissonâncias e rupturas da realidade, tais quais as experimentamos aqui neste mundo.

7 – Questionamentos sob o ponto de vista evangélico-luterano

Se entendemos corretamente a escatologia de Boff, essa busca pela *amplitude do discurso teológico* é, em nossa avaliação, o ponto principal em que a escatologia de tradição luterana irá anunciar questionamentos. De um lado, também a teologia e a escatologia protestantes estão interessadas em articular a esperança cristã nos mesmos níveis de *amplitude* do que Boff. Também elas estão interessadas em falar do agir escatológico de Deus como se estendendo a todos os âmbitos da criação. Também elas não querem ser outra coisa do que anunciantes da graça escatológica de Deus. Isso as torna parceiras de Boff na tarefa que lhe foi confiada. As intenções, no fundo, não são em nada diferentes. As pretensões, no fundo, não são em nada diferentes. Mas será que a opção pela *forma de executar essa intenção não acaba tendo resultados problemáticos para a teologia?* Nesse ponto é que está o foco da controvérsia.

Gostaríamos de explicitar um pouco nossos questionamentos.

7.1 – A dificuldade encontra-se na opção em fundamentar o discurso teológico no conceito de univocidade do ser, inspirado nos aportes de Duns Scotus, Martin Heidegger, Karl Rahner e outros, que libera a correlação histórica entre imagem original e espelho (*Urbild und Abbild*) por conta da retroprojeção especulativa dessa correlação no seio da cristologia e da Trindade imanentes. Os questionamentos e as assertivas que gostaríamos de

fazer, como proposta de diálogo, são: partindo desse pressuposto teológico-filosófico, será que a teologia não acaba sendo toda ela fundamentada de modo profundamente especulativo? Será que ela não abandona o terreno da revelação concreta e histórica, sendo em nossa ótica degradada a uma mera aparição específica de uma revelação universal e geral, em si já também, de certo modo, potencialmente salvífica? Será que a opção pelo pensar sacramental como eixo básico da escatologia não culmina na obrigação de falar, não apenas de forma concreta e pessoal, mas *também de forma, no fundo, abstrata, impessoal, difusa e profusa, do Deus triúno*? Será que parte do falar de Deus, em Boff, não se tornou num falar abstrato do Deus triúno, como o mostra o falar numa realidade ou num princípio crístico, num *spiritus ubique difusus*, etc.? Será que o pensamento sacramental não obriga Boff a transformar, em boa medida, o falar sobre a realidade concreta da pessoa e da obra de Jesus Cristo num falar por demais difuso, de maneira que resulte numa espécie de “generalização da cristologia” (*Verallgemeinerung*)? De maneira que o que vale tão somente para a pessoa e a obra de Cristo, e nos é dado somente pela pregação da palavra que gera fé – ou seja, no evento concreto da justificação do ímpio – não acaba valendo apriorística e, por isso, também historicamente para todas as criaturas e todos os homens? E será que não temos na teologia de Boff diante de nós uma generalização da Trindade? Uma generalização do agir do Pai, do Filho e do Espírito Santo? E se o Deus Triúno, e com ele sua obra escatológica de salvação, é uma realidade difusa e profusa, que já sempre nos encontra de forma geral em todos os lugares e em todos os tempos, onde ela nos encontra de modo realmente específico e concreto, de maneira a nos dar certeza da salvação? Ou: se Deus está em todos os lugares, onde ele se oferece e se entrega salvificamente para mim de modo concreto?

Lembro, neste contexto, de uma frase de Lutero que encontrei em um escrito sobre a Santa Ceia de 1527 e que creio ser elucidativa neste ponto: “Deus está realmente *junto* a todas as criaturas e *em* todas –, mais profundamente, mais interiormente e mais presentemente nelas do que elas próprias em si; mas ele não se deixa pegar nelas. Por isso existe uma diferença entre ‘sua presença e teu pegar’. É uma outra coisa, ‘se Deus está aí e se ele está aí para ti. Para ti ele apenas estará lá, se ele acrescentar a sua palavra e se amarrear a ela e te dizer: aqui tu deves me achar. Se tu, portanto, tens a palavra, então tu poderás agarrá-lo e tê-lo com toda certeza e também dizer: aqui eu te tenho’. Jesus Cristo mesmo, no qual criador e criatura são um só, tu ‘não vais

alcançar, mesmo que ele esteja em teu pão, a menos que ele se amarre a ti e te chame para uma mesa especial através de sua palavra, e interprete para ti pessoalmente o pão por meio de sua palavra, para que tu o comas, o que ele também faz na Santa Ceia e fala: Este é o meu corpo [...]”³⁷

Por isso perguntamos: Será que Boff, abstraindo da pregação concreta da palavra sacramental de Deus e da fé específica e pessoal que essa pregação gera em nós, como lugares privilegiados e exclusivos onde o Deus triúno e seu *eschaton* nos encontram concretamente, de modo a realmente gerarem certeza da salvação escatológica, não acaba perdendo de vista o “falar concreto” de Deus e sua salvação escatológica? Será que a raiz especulativa do pensar sacramental não faz com que Boff inevitavelmente acabe passando por cima desse “falar concreto”, testemunhado no verbo corpóreo das Escrituras Sagradas, haja vista que já sempre está aprioristicamente (ou especulativamente; ou transcendentemente) pré-definido na qualidade de uma condição de possibilidade, o que realmente pode ser experimentado, compreendido e falado sobre Deus *a posteriori*? Se é verdade que o Deus triúno como fundamento transcendental da realidade já sempre aparece como realidade *implícita* no pensar, falar, reconhecer, amar, esperar, elaborar utopias humano, será que Deus não acaba sendo inserido na ordem humana?³⁸ Será que ele, em sua revelação, não se encontra já sempre implícito no *apriori religioso* do ser humano? Nesse contexto, será que os conceitos de palavra e sacramento, entendidos pela Reforma

³⁷ “Zwar ist Gott *bei* allen Kreaturen und *in* allen – ‘tiefer, innerlicher, gegenwärtiger als die Kreatur selbst’; aber er läßt sich darin nicht fassen. Deshalb besteht ein Unterschied zwischen ‘seiner Gegenwärtigkeit und deinem Greifen’. Es ist etwas anderes, ‘wenn Gott da ist und wenn er dir da ist. Dann aber ist er dir da, wenn er sein Wort dazu tut und bindet sich damit an und spricht: hier sollst du mich finden. Wenn du nun das Wort hast, so kannst du ihn gewißlich greifen und haben und sagen: hier habe ich dich.’ Jesus Christus selbst, in dem Schöpfer und Geschöpf eines sind, wirst du ‘nicht ertappen, ob er gleich in deinem Brot ist, es sei denn, daß er sich dir anbinde und bescheide dich zu einem sonderlichen Tisch durch sein Wort und deute dir selbst das Brot durch sein Wort, da du ihn essen sollst, welches er denn tut im Abendmahl und spricht: Das ist mein Leib [...]’.” Citado em BAYER, O. **Schöpfung als Anrede**. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung. 2. ed. ampl. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1990. p. 30; citados são WA 23,137,33; 150,4; 150,13-17 und 150,29-32 – “Daß diese Worte Christi ‘Das ist mein Leben’ noch fest stehen 1527”. Cf também: BAYER, O. **Promissio**. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie. 2. durchgesehene, um ein Vorwort erweiterte Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. p. 262, esp. nota 67.

³⁸ Nesse sentido, temos a impressão de que vale para Boff o mesmo questionamento que tem sido feito à teologia de Karl Rahner – veja: ALTMANN, W. **Der Begriff der Tradition bei Karl Rahner**. Bern/Frankfurt a.M., 1974. p. 90ss. (EHS.T XXIII, 34).

sempre de forma muito concreta como os veículos concretos e os lugares específicos do falar de Deus, levando em conta o vínculo constitutivo entre a *promissio divina* e a *fides* (como falava Lutero³⁹), não cedem, em Boff, lugar a uma espécie de pansacramentalismo difuso, pois todas as realidades podem ser, em diferentes graus de densidade, um sacramento que nos interpela e já sempre coloca em âmbito escatológico-salvífico – caso figurar, obviamente, como algo *simbólico* e não como algo *diabólico*? Não há uma generalização abstratizante do que vem a ser “palavra” e o que vem a ser “sacramento” como veículos da graça ou lugares do encontro escatológico de Deus com as pessoas? Enfim, será que, por todas essas razões, a teologia e a escatologia de Boff não são, de fato, muito antes de serem uma *ciência da história*, uma *ciência da essência*? (“statt Geschichtswissenschaft, Wesenswissenschaft?”); será que não são, antes de serem histórico-salvíficas, metafísicas?⁴⁰

7.2 – Um segundo complexo de perguntas que despontam referem-se mais às implicações para a antropologia e a teologia da graça e, com isso, também para a escatologia:

Será que a compreensão do cosmo e do ser humano no contexto de uma *analogia entis*⁴¹ e da sacramentalidade da criação não obrigam Boff a, no fundo, minimizar os efeitos do pecado?⁴² Não o obrigam também a relativizar o impacto do mal e, com isso, a relativizar a profundidade das rupturas da realidade, a despeito da busca intensa de levar o mal e as rupturas por ele causadas a sério? Será que a definição do ser humano como sendo, basicamente, um ouvinte da palavra, possuidor de um *existencial sobrenatural*, sim, será que a visão de que a graça escatológica perfaz uma espécie de *apriori religioso*, não fazem com que essa mesma graça divina, tão prezada por Boff, acabe se tornando em propriedade e hábito humanos?

³⁹ Uma introdução aos conceitos de *promissio* e *fides* no uso de Lutero pode ser encontrada em SCHWAMBACH, C. Batismo – Promissio – Fides: observações sobre a compreensão luterana de Batismo. In: Wachholz, W. (Coord.). **Batismo**: teologia e prática. São Leopoldo: EST; CAPES, 2006. p. 51-106, esp. 54-72.

⁴⁰ Sobre o assunto, cf. BAYER, 1994, p. 233 e contexto, bem como (em relação a Lutero) p. 36ss. Cf. WA 40 II, 373, 5-7.

⁴¹ Sobre o pano de fundo desse conceito, cf. LINK, C. **Die Welt als Gleichnis**. Studien zum Problem der natürlichen Theologie. 2 ed. ampl. München: Chr. Kaiser, 1982. p. 138-141. (BEvTh 73).

⁴² Cf. WESTPHAL, E. R. **O Deus cristão**: Um estudo sobre a teologia trinitária em Leonardo Boff. São Leopoldo: Sinodal, 2003. p. 285ss. (Série Teses e Dissertações, v. 20).

Será que a inclusão da teologia da graça no clássico esquema neotomista de *habitus-actus* ou na antiga concepção que entende a realidade dentro do esquema *potentia-actus*, herdados da psicologia e do conceito de realidade aristotélicos, não culminam tanto na relativização e minimização do pecado quanto na relativização e minimização da graça enquanto novidade escatológica *absoluta*? Será que ainda se pode falar de forma radical em *novidade* escatológica, se toda novidade escatológica é, no fundo, relativa, mas não absoluta? Será que a graça escatológica não acaba sendo internalizada e introduzida na estrutura ontológica do ser humano, em vez de permanecer sempre como dádiva indisponível de Deus, que a concede de modo sempre novo *ab extra*, a partir de fora, pelo ouvir da palavra e no sacramento concreto? Será que o *extra nos* da salvação escatológica, afirmado pela Reforma, não é diluído, nesse modelo de pensamento teológico, no *intra nos* humano (ou cósmico), culminando, no fundo, numa quase redivinização da realidade humana e também cósmica? Será que, por conta do pensar sacramental, o ser humano não é visto de modo otimista demais em suas possibilidades e em sua liberdade?

7.3 – Resumindo: Pensando do ponto de vista das premissas da teologia de Lutero e da Reforma, temos que perguntar se o preço pago pela escatologia, ao se articular de acordo com o pensar sacramental, não é, no fundo, muito elevado – a saber, que na busca pela amplitude do falar de Deus, este falar de Deus se torna, em muitos momentos, necessariamente difuso e abstrato, no fundo abstraído do seu falar concretíssimo na revelação e na história, pois estes últimos perfazem apenas momentos secundários, por já sempre estarem inseridos em uma ordem metafísica mais ampla e profunda, tida com condição de possibilidade para todo o falar sobre o agir de Deus na história. Perguntamos também se, em decorrência disso, o falar do ser humano e da criação não se torna otimista, minimizando – a despeito de todos os esforços contrários – a realidade do pecado e do mal, bem como o efeito das rupturas e dissonâncias da realidade, e qualificando ontologicamente o ser humano e o cosmo já sempre com possibilidades escatológico-salvíficas latentes que eles, na verdade, não possuem. Por isso gostaríamos de fazer a assertiva de que o pensar sacramental e a antropologia transcendental culminam, na teologia de Boff, sob a ótica da Reforma, no fundo, numa nova espécie de *theologia gloriae* e se constituem, nessa ótica, em uma teologia especulativa, falsa e enganosa. E a escatologia de Boff

é, ao que parece, salvo melhor juízo, uma espécie de *eschatologia gloriae*.⁴³ Para Lutero, Jesus Cristo (*deus revelatus et praedicatus*) é o lugar no qual Deus quer encontrar o ser humano. Pelo fato de o ser humano viver afastado de Deus, devido à queda, até o *eschaton* o ser humano experimentará Deus também como *deus absconditus*.⁴⁴ Até a consumação, o agir de Deus permanecerá também com as marcas de sua profunda e misteriosa abscondicidade. Por essa razão, Lutero distingue entre *deus revelatus et praedicatus* e *deus absconditus*. Por causa dessa abscondicidade divina, o ser humano deve se ater à palavra revelada e crer nela, ou seja, ater-se somente ao *deus revelatus et praedicatus*, no qual Deus nos encontra na fragilidade da cruz. Teologia da cruz significa, nesse contexto, que somente na humanidade de Cristo Deus quer nos encontrar, pois nela Deus se escondeu e nela ele quer se revelar. O teólogo da glória quer reconhecer Deus já agora em suas obras e em seu infinito ser, mediante um recurso antecipado ao *eschaton* e apelando para as forças do próprio ser humano. Já o teólogo da cruz procura reconhecê-lo em sua paixão e morte, pois somente na abscondicidade da cruz Deus permite que o pecador o veja antes do *eschaton*. Há certamente muitas diferenças entre a teologia de Boff e a teologia escolástica que Lutero tinha diante de si na disputa de Heidelberg⁴⁵, ocasião em que ele denominou a teologia escolástica de *theologia gloriae*.⁴⁶ Mas, ainda assim, mesmo vindo de premissas e articulações teológico-filosóficas certamente diferentes, parece-nos que os paralelos são muito intensos, a ponto de arriscarmos essa assertiva como provocação ao diálogo.

⁴³ Essa é uma das principais teses defendidas em SCHWAMBACH, 2004, p. 295; veja p. 293-304.

⁴⁴ Sobre o *deus absconditus* em Lutero: WA 18, 685, 18-24; REINHUBER, T. **Studien zu Luthers Bekenntnis am Ende von De servo arbítrio**. (Dissertação). Tübingen, 1998. p. 140s (cf. p. 110-199).

⁴⁵ Cf. WA 1, 350-375, esp. Tese 19-24: WA 1, 354, 17-28; Cf. também *probationes*: WA 1, 361, 31-363,37.

⁴⁶ Sobre a teologia da cruz de Lutero e suas implicações para a escatologia, cf. SCHWAMBACH, 2004, p. 48-50. (Excurso 2: "Theologia crucis als Merkmal von Luthers Eschatologie"); cf. também: BÜHLER, P. **Kreuz und Eschatologie**. Eine Auseinandersetzung mit der politischen Theologie, im Anschluss an Luthers theologia crucis. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1981. esp. p. 229-227. (HUTh 17); Bühler faz uma crítica semelhante, a partir da teologia de Lutero, à escatologia de Jürgen Moltmann, nas p. 286-411. Veja ainda o clássico sobre o assunto: LOEWENICH. W. von. **Luthers theologia crucis**. Witten, 1967.

Trata-se, no fundo, de uma controvérsia muito antiga entre teologia e teólogos protestantes e católico-romanos, que apenas se repete de forma nova no diálogo atual, de modo a ainda haver dissenso entre elas.⁴⁷

Neste ponto, gostaria de fazer outra provocação: A afirmação, muitas vezes feita justamente em nossos meios protestantes, de que as teologias de libertação católico-romanas, por iniciarem seu discurso metodologicamente a partir do ouvir o clamor do pobre, seriam formas atuais de uma teologia da cruz e, por isso, muito próximas à teologia da cruz de Lutero, precisa, ao nosso ver, ser no mínimo revista.⁴⁸ Pois suspeitamos que o clamor do pobre e a valorização da elaboração da teologia a partir do contexto já sempre são feitos – ao menos no âmbito católico-romano – sob as premissas de um pensar sacramental ou, na maioria dos casos, de uma antropologia transcendental, ambos fundamentados fortemente de forma filosófico-especulativa. Até mesmo gostaríamos de perguntar, se isso já não for provocar demais, se as teologias de libertação católico-romanas, ao pressuporem por via de regra a assim chamada “viragem antropocêntrica da teologia”, no fundo também não são, antes de serem teologias do contexto e da história, *teologias primariamente essencialistas*.

Por que privilegiamos esse tipo de abordagem da escatologia de Boff ao invés de partir logo para seus assuntos específicos, o que talvez seria muito mais frutífero para um encontro como este? Porque todos os temas da escatologia são afetados pela estrutura do pensar, e tudo o que viéssemos a querer falar sobre os temas individuais da escatologia toparia, no fundo, sempre de novo, com essa questão básica.

Neste sentido, a posição da Reforma⁴⁹, em especial a de Lutero, é que o objeto da teologia e, com isso, também da escatologia, é diferente: “subiectum Theologiae est homo reus et perditus et deus iustificans vel salvator”.⁵⁰ Na ótica luterana, a teologia cristã resulta do evento da justifi-

⁴⁷ Sobre as questões das diferenças entre a nova teologia católico-romana e a luterana, cf. KÜHN, 1961, esp. p. 145ss. Vale a pena olhar também, de forma geral: KÜHN, U.; PESCH, O. H. **Rechtfertigung im Gespräch zwischen Thomas und Luther**. Berlim, 1967.

⁴⁸ Cf. DREHER, M. A *theologia crucis* de Lutero e o tema da Teologia da Libertação. In: **Estudos Teológicos**, n. 28, p. 137-152, 1988.

⁴⁹ A argumentação abaixo se encontra desenvolvida em SCHWAMBACH, 2004, p. 289-304.

⁵⁰ WA 40 II, 328, 1s.

cação do pecador através da palavra das Escrituras Sagradas, ouvida como falar de Deus em lei e evangelho, falar este que leva o ser humano à fé. A tão desejada amplitude do falar de Deus, segundo a tradição teológica da Reforma, não pode ser alcançada passando-se especulativamente por cima da palavra revelada, sob pena que todo o falar de Deus se torne difuso e, no fundo, abstrato e, por conseguinte, que a fé perca algo concreto e certo em que se apegar. A amplitude desejada do falar de Deus somente será alcançada se a teologia se concentrar *no lugar e no meio específico*, através do qual Deus fala ao ser humano, a saber, na fragilidade da palavra corpórea da cruz, incluindo o sacramento do Batismo e da Santa Ceia. É lá, e tão somente lá, segundo Lutero, que ocorre o encontro escatológico derradeiro entre Deus, em sua incompreensível condescendência, e o ser humano, de maneira que o ser humano creia e que seja primeiro possível falar de Deus de forma concreta. É lá, e tão somente lá, que Deus não está aí para mim de modo apenas geral e difuso, mas sim, específico e concreto, a ponto de eu ser chamado pelo meu nome e sair desse encontro derradeiramente justificado por graça, pelos méritos de Cristo, pela fé. É lá, e tão somente lá, que minha predestinação ou minha salvação escatológica me são dadas gratuitamente, me são absolutíssimamente certas. É lá, ouvindo a palavra que me condena e mostra que sou pecador (lei) e ouvindo a absolvição gratuita de meus pecados (evangelho), que Deus, o Pai, me encontra em Cristo e no poder vivificador do Espírito Santo. É lá, na indisponibilidade, na especificidade, concreticidade, historicidade e pessoalidade desse encontro entre o Deus justificante e o ser humano pecador, na qual o verbo corpóreo, Jesus Cristo, me toca em todos os meus sentidos, a ponto de poder ouvir, saborear, apalpar, experimentar, sentir – é lá que se encontra o nascedouro de todo falar de Deus. Por isso Lutero critica a fundamentação filosófico-especulativa do falar de Deus tal qual a encontrou em representantes da teologia medieval. Para que a fé não corra o risco de perder o objeto em que se apegar concretamente, destacou o falar de Deus em lei e evangelho, juízo e graça, levou a sério a realidade do pecado como ruptura na relação graciosa original entre Deus e o ser humano e que pode apenas ser superada por um agir escatológico absolutamente novo e milagroso, e articulou a passagem do mundo criado para o mundo caído, do mundo caído para o mundo redimido em Cristo e do mundo já redimido em Cristo, mas ainda não visivelmente consumado para o mundo visivelmente consumado da glória primariamente com *categorias qualitativas de descontinuidade*. Os elementos de conti-

nuidade não se encontram, por causa da queda e do pecado, por causa da realidade incompreensível do mal e da experiência do *deus abscondito*, na ordem cósmica nem na existência humana, mas tão somente na incompreensível *fidelidade do Deus triúno*. Não que Deus não encontre o ser humano na criação. Não que Deus não se revele no todo da realidade da criação. Não que Deus não fale através de todas as criaturas. Isso é ponto pacífico para Lutero e nisso cremos que Lutero e Boff estão em consenso. A questão é se o ser humano, após a queda, ainda está em condições de ouvir o falar de Deus a partir de si mesmo, ou não mais. A opção pelo pensar sacramental e pela antropologia transcendental leva Boff a afirmar que o ser humano já sempre ainda permanece, também após a queda, *um ouvinte da palavra por excelência*. Lutero e, com ele, a tradição protestante negam esse dado. Lutero entende que a graça de Deus redime a natureza caída, e não meramente a complementa e plenifica.

Por isso o pensar de Lutero se move em distinções primariamente *qualitativas* – e não meramente quantitativas – como as de lei e evangelho, presença conservadora e presença redentora de Deus no mundo, criação e redenção, juízo e graça, novo e velho, etc.⁵¹ Para Lutero, somente após a experiência do evento da justificação do ímpio, que leva o ser humano à fé, que a natureza, o cosmo, a história e o todo da realidade voltam a se tornar em fala e revelação de Deus ao ser humano – entretanto, sempre entendidos, interpretados e vistos a partir do critério concreto da palavra revelada. O acesso ao todo da realidade e do falar de Deus nela passa, *post lapsum*, pela concreticidade de seu falar na palavra corpórea que gera a fé, tendo nela seu critério exclusivo até a irrupção visível do *eschaton*. Para Lutero, somente a *promissio*, que é efetiva e capaz de gerar a *fides*, somente o evento escatológico da justificação do pecador pode ser, após a queda, a chave para os assim chamados “livro da natureza e livro da história”⁵². Para ele, sem a concentração na *promissio* ou no verbo corpóreo, o falar de Deus através de todas as criaturas ao ser humano não pode ser, de fato, ouvido. Mas onde há concentração no verbo corpóreo de Deus revelado nas Escri-

⁵¹ Cf. WESTPHAL, 2003, p. 290ss.

⁵² WESTPHAL, 2003, p. 31. Cf. WA 23, 150, 29-32 – Daß diese Worte Christi... 1527.

turas, voltamos a ouvir a sua voz falando de forma estupenda e inusitada por intermédio de todas as criaturas.⁵³

Concluimos que, diferente de Boff, Lutero obtém a *amplitude*⁵⁴ do discurso teológico justamente através da *concentração* na *especificidade e concreticidade da revelação histórica de Deus em Jesus Cristo*. O falar da teologia sobre Deus, o mundo e o ser humano tem de ser, segundo ele, *teológico* – isto é, partir do verbo corpóreo, de Jesus Cristo, da *promissio*, da lei que condena e do evangelho que vivifica – e não, *filosófico ou metafísico*.⁵⁵ Em sua interpretação do Sl 51, onde fala sobre o objeto da teologia, ele define o *critério* para o falar teológico: “per promissiones et leges divinas, non per humanam regulam; id est: ‘ut habeas veritatem in sermonibus tuis’”.⁵⁶

Por isso Lutero enfatiza as rupturas entre natureza, graça e glória enquanto dimensões do conhecimento humano e perspectivas terrenas do falar humano sobre Deus. Para a teologia de tradição luterana, postular especulativamente a unidade da realidade, somente acessível na palavra pregada e na fé concreta nessa palavra, é o mesmo que tentar *retroceder* à glória original do paraíso, que não mais está dada, ou o mesmo que *antecipar* indevidamente uma situação que estará dada de novo somente na glória

⁵³ Gostaríamos de apontar aqui para os trabalhos de Oswald Bayer, que tem resgatado com muita profundidade essa dimensão e a quem seguimos neste ponto – cf. BAYER, 1990; Muito interessante também é o pequeno artigo *Engel sind Hermeneuten*. In: **Einträchtig leben**. FS für Bischof Dr. Jobst Schöne. D. D. Ed. por Jürgen Diestelmann e Wolfgang Schillhahn. Gross Oesingen, 1997: “Menschen und Gestirne, Tiere und Elemente, eine bestimmte Tonfolge in einer Fuge Bachs, der Torso Apolls, der dir sagt: ‘Du mußt dein Leben ändern’, Musik also, Schönheit und Kunst, aber auch das Häßliche – alles, was geschaffen ist: das Sichtbare und das Unsichtbare. [Es gibt also] kein Geschöpf, kein einziges – sei es das kleinste Teilchen, seien es die größten Galaxien – [...], das Gott nicht zu seinem Boten machen könnte, ... der dir begegnet, dich stellt, dich anspricht, dich in Gottes Gemeinschaft hineinnimmt und darin erhält” (p. 46s). Sobre a fenomenologia da religião em Lutero, cf. ainda BAYER, 1994, p. 395ss. Importante é destacar, neste contexto, que a teologia luterana está muito distante do personalismo do Eu-Tu ou do monismo da revelação ou do monismo cristológico de Karl Barth, embora a Barth caiba o mérito de ter lembrado novamente na necessidade de a teologia se concentrar na palavra de Deus – cf. BAYER, 1994, p. 9-32 e 1990, p. 1-32, esp. 1-8.

⁵⁴ O termo “amplitude”, que tem sido mencionado já mais vezes no âmbito deste artigo, em sua distinção do termo “concentração”, é usado no sentido desenvolvido por BAYER, 1994, p. 500-520. Nesse sentido, os termos amplitude e concentração representam a tradução do par de conceitos “Weite” e “Bestimmtheit” da língua alemã.

⁵⁵ Cf. BAYER, 1994, p. 36ss.

⁵⁶ WA 40 II, 373, 5-7, cf. acima.

futura. Ou seja, é o mesmo que desconsiderar que nosso lugar cognitivo neste mundo provisório e passageiro é o âmbito da natureza ou o da graça, mas não ainda o da glória; é transformar o *crer* muito cedo já sempre em uma espécie de *saber e conhecer* desvinculados da fé concreta no verbo corpóreo.⁵⁷ E como esse “saber e conhecer” não são nem podem ser, ainda, para Lutero – como o afirma em especial no desfecho de seu escrito *De servo arbitrio*⁵⁸ – o saber e o conhecer da glória, esses somente podem ser um *saber e um conhecer especulativos*. Como se percebe, sua teologia tem um caráter fortemente antiespeculativo⁵⁹, que evita a dissolução da revelação num conceito difuso de religião e dilui a fé cristã em um fenômeno já sempre universal. E é por essa razão que a tradição teológica que dela tenta aprender tem resistências com o pensar sacramental, que é, no fundo, um pensar desenvolvido a partir de uma concepção apriorística de univocidade do ser fundamentada, em última análise, salvo melhor juízo, filosófico-especulativamente.

III – Contribuições e enfoques específicos da escatologia de Leonardo Boff Breve apresentação e avaliação crítica

Neste terceiro tópico, não temos a pretensão nem o espaço que nos permita aprofundar muito os aportes dogmático-materiais e os múltiplos conteúdos da escatologia de Leonardo Boff. Temos que nos limitar a algumas observações e questionamentos, sempre correndo o risco de sermos por demais superficiais em nossa abordagem.⁶⁰

1 – Compreensão de escatologia⁶¹

De forma geral, as abordagens de Boff encontram-se no espírito dos avanços da teologia contemporânea em várias frentes em relação ao pensar

⁵⁷ Cf. BAYER, *Leibliches Wort*, p. 289-307.

⁵⁸ LUTERO, Martinho. *Da Vontade Cativa*. In: LUTERO, Martinho. **Obras Selecionadas**. v. 4: Debates e Controvérsias, II. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1993. p. 214.

⁵⁹ Cf. especialmente aqui as teses do *Debate de Heidelberg* (“Heidelberger Disputation”), esp. as teses teológicas – WA 1, 350-375. Cf. BÜHLER, 1981, p. 102-116; LÖFGREN, D. **Die Theologie der Schöpfung bei Luther**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960. p. 237ss. (FKDG, 10).

⁶⁰ Remetemos, aqui, novamente à exposição detalhada e documentada desse assunto em SCHWAMBACH, 2004, p. 169-259.

⁶¹ Cf. SCHWAMBACH, 2004, p. 175-190 (apresentação do conceito de escatologia de Boff, incluindo comprovação bibliográfica, aqui omitida).

tradicional da escatologia, articulando-a de modo personalista e intersubjetivo. Seu acesso à escatologia é diferente do acesso da dogmática tradicional da igreja, que costumava reduzir a escatologia às assim chamadas “últimas coisas”. Primeiramente Boff, seguindo nesse ponto Karl Rahner, não compreende a escatologia como reportagem antecipada de acontecimentos do fim, mas como um discurso sobre o futuro absoluto, tal qual como esse se revela em meio à história, à medida que vai se realizando nela. A existência humana, o cosmo e a própria história tem, segundo Boff, uma espécie de estrutura da esperança ou da promessa, de modo que não existe somente o *ser* desses, mas um *poder ser*, uma possibilidade e uma potencialidade para um futuro sempre maior do que o respectivo presente. Escatologia é a potencialização plena de todos os dinamismos da vida. Por isso a escatologia não quer mais do que explicitar e descobrir aquilo que se encontra implícito e latente nas possibilidades do ser humano, da história e do cosmo. Por essa razão, as fontes da escatologia são muito amplas, não podendo ser reduzidas às Escrituras Sagradas, mas incluindo a vida e a história, pois é nelas que o *eschaton* sempre se manifesta, cabendo à teologia enxergar sua realização antecipatória nessas. Embora na vida e na história a salvação se concretize de forma mais latente e por vezes não-refletida, ela se realiza de forma evidente nas religiões e na igreja cristãs, tendo na pessoa de Jesus Cristo sua realização suprema – Jesus é a utopia que se tornou topia⁶², o *homo revelatus*. A ressurreição de Jesus é a realização de todas as possibilidades latentes, todos os anseios, esperanças e utopias do ser humano e revela o destino derradeiro dos seres humanos. Nele acontece algo absolutamente novo e nele se revela o *novo homem* e o *Adão escatológico* (cf. Rm 5.12-19; 1Co 15.45). Nele se vê que o destino da humanidade é a união com a Trindade. As possibilidades que se tornaram realidade nele – e, poderíamos dizer, as possibilidades que Boff detectou terem se tornado realidade em Maria de Nazaré – revelam as possibilidades latentes no ser humano, homem e mulher. Mais do que isso, a ressurreição de Jesus tornou conhecido que o sentido e a direção da evolução humana e cósmica é unir-se com a Trindade, tornar-se seu reino. A vinda de Cristo representa um avanço no conhecimento do cristianismo em relação às religiões – agora ele *sabe* a

⁶² Boff supera, neste sentido, o estreitamento do “princípio esperança” de Ernst Bloch, detectando nele suas raízes transcendentes. O neomarxismo é, neste ponto, “herdado” aqui pelo cristianismo.

respeito do futuro absoluto e por isso a escatologia cristã pode ter uma função desdramatizadora da vida como sua vocação, proclamando otimismo e alegria. O cristianismo sabe que o final será bom, a despeito de todas as dificuldades, absurdidades e tragicidade da existência.

O método que Boff usa para, por assim dizer, enxergar antecipações ou frustrações do *eschaton* na vida e na história, de modo geral, é a “pergunta transcendental” (*die transzendente Frage*). Essa pergunta certamente não está mais no centro dos interesses sob o ponto de vista fenomenológico, mas está embutida e presente na estrutura de nosso “Assim-Ser” (ou “Ser Como Somos” – *Struktur unseres So-Seins*, na linguagem de Martin Heidegger). Boff tenta tematizá-la para que ela saia de sua sombra e latência, de modo que a vida humana e a história se tornem realmente fontes da escatologia.⁶³ Boff pergunta por “sinais precursores” ou sacramentos do sentido derradeiro e escatológico das coisas justamente no meio secular, histórico e cósmico.⁶⁴ A seta da evolução convergente, a confiança na bondade fundamental da vida, a festa, o bom humor, as utopias humanas, o princípio esperança do ser humano (Ernst Bloch) são vistos, a partir da pergunta transcendental, como tais sinais. Boff reconhece-os como sacramentos da graça escatológica e os integra positivamente no discurso da escatologia cristã, podendo incluir assim utopias e esperanças explicitamente “seculares”, mas implicitamente cristãs. Elas também podem estar marcadas pelo pecado e por equívocos, mas ele tenta arrancar delas o significado positivo para a escatologia. Boff dá destaque à estrutura ou ao existencial da esperança do ser humano como fonte da escatologia cristã.

Neste sentido, faz-se necessário registrar que isso representa outra frente de avanço da escatologia de Boff, a saber, o esforço consciente de sempre incluir as realidades terrenas do discurso escatológico, pois o *eschaton* se desenrola nessas e não à parte dessas.

⁶³ BOFF, 1982, p. 17. Neste ponto, percebe-se a clara influência da fenomenologia transcendental de Martin Heidegger.

⁶⁴ BOFF, 1982, p. 17: “Não haverá sinais precursores para essa revelação? Não haverá dentro da realidade secular anjos-mensageiros que apontem para uma Transcendência, para um sentido mais profundo e último da realidade que vivenciamos? Talvez existam dentro da situação humana gestos, perspectivas e comportamentos, que, embora mecanizados, evidentes e até banalizados, signifiquem e contenham os sinais precursores de um sentido latente da vida. Eles precisam ser descodificados”.

Boff, valorando positivamente utopias e esperanças humanas e integrando-as na escatologia, entende que a própria escatologia cristã assume a função de uma utopia para a pessoa, para a sociedade e para o mundo. Boff elabora, dessa forma, uma *eschatologia pro paganis* e, ao mesmo tempo, uma *eschatologia pro christianis*.

Com esse aporte, Boff intenta superar a concepção clássica tradicional, segundo a qual a escatologia trata de um mundo supra-humano, que não está relacionado ao dia-a-dia, estando somente ligado com as realidades típicas da igreja cristã. Escatologia é um evento de cada piscar de olhos desta vida terrena. Ele tenta enxergar em que medida o *eschaton* está sendo realizado na vida humana e na história, sempre a partir de critérios éticos. Tudo o que as pessoas constroem na terra em termos de humanização, justiça, liberdade, socialização das pessoas, não irá se perder no *eschaton*.

Ele supera, da mesma forma, uma compreensão da escatologia conforme o modelo da apocalíptica, que foi formulada na linguagem do mito, contém uma linguagem bizarra e descreve o fim em termos de catástrofe, e não de consumação e plenificação, como é o caso da escatologia. Escatologia não é apocalíptica. Para Boff, a escatologia é uma reflexão teológica sobre o alvo derradeiro de todas as coisas, tal como esse se encontra de forma provisória em meio à história. Nesse sentido, a Trindade, que representa esse alvo, nunca irá parar de vir, pois sua presença, que é a presença da própria salvação ou do *eschaton*, é sempre provisória e aberta para um futuro maior. Para Boff, essa é a tensão escatológica do “já agora” e do “ainda não”, dada com essa provisoriidade da presença da salvação no mundo. Quando a graça está presente, fragmentos da salvação escatológica se realizam. O “já agora” representa o futuro já realizado; o “ainda não”, o futuro ainda em aberto. Outras categorias usadas por Boff são: o novo; latente e patente; escondido/abscondito e revelado; promessa e cumprimento; antecipação e reserva escatológica. O futuro escatológico não é nem puramente presente, nem puramente futuro. Assim, os céus e a terra escatológicos crescerão em meio a esta terra e estes céus, até que tenham nascido por completo, no futuro. Há, como já registrado, uma escatologização de toda a realidade. Por isso Boff enfatiza a continuidade entre esta vida temporal e a vida eterna, não necessariamente na modalidade, que é diferente, mas na substância. O reino de Deus, um dos eixos centrais de sua articulação, não é, para Boff, um mundo totalmente outro ou um segundo mundo, mas um mundo totalmente novo. O mesmo vale para o ser humano e para toda a criação. Neste contexto, Boff também pode usar uma fórmula de origem luterana, *simul oppressus et liberatus*.

Boff aborda, neste contexto, a questão das funções da escatologia: Levando em conta que o presente, enquanto realização ou antecipação do futuro, sempre é um fragmento da salvação escatológica, ele contém um momento de festa e alegria. Entretanto, Boff tem o cuidado de não supervalorizar o futuro em detrimento do presente ou vice-versa. Por isso cada realização presente desse futuro escatológico na história está também sob ressalva escatológica. Em nome dessa ressalva, Boff entende que cabe à escatologia criticar todas as situações que não correspondem ao reino, onde o presente é absolutizado em ideologias, doutrinas, instituições, etc. Trata-se da função crítica da esperança.

Sob o ponto de vista luterano, poderiam ser feitas as seguintes observações:

a) Que a escatologia não se reduz às últimas coisas, mas é uma perspectiva do cristianismo; que ela deve abranger a dimensão pessoal, histórica e cósmica; que sua elaboração pode e deve ser *pro paganis et pro christianis*; que a escatologia tem em Jesus Cristo seu referencial principal – isso são perspectivas em que a tradição protestante não só reconhece os avanços da escatologia de Boff, mas também se coloca como tarefa para si mesma.

b) Além dos aspectos críticos já mencionados acima, registre-se que a tradição luterana tem dificuldades de aceitar uma escatologização de toda realidade, como se o *eschaton* já estivesse presente no próprio *prôton* e ao longo de toda a história. O *novum novissimum* não consegue despontar com nitidez. A teologia luterana compartilha a noção de que Deus está indubitável e inequivocamente presente em toda realidade criada, mas na distinção entre presença criadora/preservadora e presença redentora. E – como *Deus semper actuosissimus* – ele age sempre em e por toda a criação, seu grande reino, entretanto, na distinção entre *reino à esquerda e reino à direita*. Para ela, Deus não age já sempre e de forma exclusivamente redentora. Ela marca que sua presença redentora irrompe em Jesus Cristo. Ela é avessa ao esquema “latente e patente”, bem como à visão da escatologia como potencialização de dinamismos já latentes na criação, pois dilui a especificidade da escatologia cristã. Nesse sentido, ela distinguirá mais profundamente entre esperanças e utopias humanas e escatologia cristã. Embora Jesus Cristo lhe seja central, ela entende que a novidade escatológica que ele trouxe não é comunicada ontologicamente, trazendo apenas um avanço noético. A comunicação do evento cristológico, em si autocomunicativo, ocorre no evento da justifica-

ção do ímpio, quando esse crer na palavra pregada. Dessa forma, a escatologia protestante distingue entre *crer e saber*, entre *luz da graça e luz da glória*, não diluindo a última já na primeira. A fé deixa de ser fé se se torna – e no fundo, já é sempre – um saber – o que é avaliado como uma antecipação indevida de uma realidade escatológica futura (*theologia gloriae*).

c) Da mesma forma, há dificuldades em identificar anseios e utopias com a fé ou a esperança cristãs, pois a pergunta transcendental universaliza a fé – e, com ela, também a esperança –, na ótica protestante, de maneira indevida, não correspondente à especificidade deste fenômeno: a *fé vem pelo ouvir* (Rm 10.17 e todo o contexto). Não estaria ocorrendo uma espécie de funcionalização sociopolítica da fé cristã, no caso de identificada com utopias? Tão certo a esperança cristã deva estar em diálogo crítico com as utopias terrenas no âmbito político, a identificação de ambas no contexto do pensar sacramental corre risco de resultar numa mistura indevida entre política e cristianismo. Pois a dádiva escatológica não é dada de modo alheio à palavra e à fé – o que também resulta em que justamente essa palavra e essa fé se tornam em fonte e critério para a escatologia, a partir da qual ela certamente entrará em diálogo com as demais expectativas, esperanças, utopias, etc., não se eximindo do necessário diálogo crítico. Nesse sentido, não somente na forma de uma utopia a fé exercerá uma função crítica ou motivadora em relação à sociedade.

d) Por essa razão, não tanto continuidades, mas descontinuidades entre velha e nova criação são afirmadas com primazia. Isso não significa afirmar uma “segunda” ou uma “bem outra” criação, pois as continuidades existem, sendo Deus mesmo em sua infinita e imerecida fidelidade o seu exclusivo garante. Nele, e em seu contínuo agir *ab extra*, é que estão os fatores de continuidade, mesmo em meio à descontinuidade substancial cósmica e antrópica. A continuidade não reside, na ótica luterana, na substância da criação, mas primariamente na relação com o Deus triúno, que restaura a criação original em sua substância na ressurreição. A substância não é mantida a partir de si, como se tivesse subsistência própria, mas a substância é mantida na relação. Nesse sentido, os “elos ontológicos” entre Deus e suas criaturas que, para a Reforma, se mantêm em meio a todas as descontinuidades antropológicas e cosmológicas, são mantidos unilateralmente do lado do próprio Deus que, fiel, sempre se relaciona *ab extra* com sua criação, em especial com o ser humano enquanto coroa da criação – seja como criador, conservador, redentor e justificador ou ressuscitador,

seja sob a ira ou sob a graça. É somente nessa relação que a substância, não subsistente em si mesma, é mantida, seja sob a ira ou sob a graça do Deus triúno, no tempo e na eternidade.⁶⁵

e) Na escatologia que se locomove no horizonte do pensar sacramental registramos o uso de categorias, entremente clássicas, de qualquer escatologia, tais como o “já agora” e o “ainda não”, a antecipação e a reserva escatológicas, a realidade da simultaneidade do já agora e do ainda não. Temos a impressão que, sob as premissas do pensar sacramental e da antropologia transcendental, embora os termos sejam, em parte, os mesmos, os significados são diferentes. Trata-se da compreensão que Boff e a teologia luterana têm da *modalidade* da *presença* da salvação e, com isso, do já agora e do ainda não da salvação. Para Boff, como vimos, a esperança está fundamentada na diferença entre aquilo que é já agora e aquilo que ainda não é, mas pode vir a ser, entre o presente e o futuro, mas que pode se tornar presente. O já agora representa aquilo que já se realizou e o ainda não representa sempre o futuro ainda em aberto. Isso vale tanto para a escatologia individual quanto para a sua realização histórica. O já agora representa, para Boff, sempre um “fragmento” da salvação escatológica. A passagem de uma dimensão para a outra, do ainda não para o já agora, é apenas de valor relativo, não absoluto, e é basicamente entendida, na teologia de Boff, no contexto de um *processo aberto*, no qual toda libertação parcial ou realização do *eschaton* está sempre aberta a realizações maiores. Nesse sentido, a apropriação que Boff faz da fórmula luterana do *simul* – p. ex., *simul oppressus et liberatus* – não corresponde, apesar da proximidade de formulação, exatamente à expressão de Lutero, que o cristão é *simul iustus et peccator, iustus in spe, peccator in re*. Pois, para Lutero, a *promissio* traz sempre a salvação em sua *totalidade e integralidade*, nunca somente na parcialidade. O “já agora” e o “ainda não” de Lutero referem-se primariamente à diferença que experimentamos entre o “in spe” e o “in re”. O *simul* de Lutero não conhece uma salvação escatológica que se dá em fragmentos

⁶⁵ Sob o ponto de vista antropológico, creio ser interessante a famosa frase encontrada na interpretação que Lutero faz de Mt 22.32 – cf. WA 43, 479, 20-30 Genesisvorl. O *locus classicus* é: WA 43, 481, 24-35: “Ibi loquitur Deus cum mortuis non aliter, ac si viverent, atque hoc ipsum verbum est testimonium efficacissimum, quod non simus mortales, sed immortales etiam in morte. [...] Cum solo homine loquitur. Ubi igitur et cum quocunque loquitur Deus, sive in ira, sive in gratia loquitur, is certo est immortalis. Persona dei loquentis et verbum significant nos tales creaturas esse, cum quibus velit loqui Deus usque in aeternum et immortaliter”.

– a tradição luterana não conhece salvação em fragmentos ou parcelas. O já agora e o ainda não de Lutero referem-se à diferença gritante entre o que cremos e o que experimentamos – pela fé e na esperança somos *totalmente* justos, em nossa realidade empírica presente, ainda somos totalmente pecadores. O aspecto primário, para Lutero, é sempre o da totalidade. Já o aspecto da parcialidade, que também encontramos amplamente em Lutero, é secundário e uma perspectiva sempre subjugada à primeira, da totalidade. Nesse sentido, a linguagem do processo e do pensar sacramental, a ontologia do ainda não, impede, no fundo, que Boff consiga realmente articular o *simul* no sentido estrito da palavra, como simultaneidade de uma *totalidade*. Boff não consegue articular o *simul* como totalidade, somente como *parcialidade*. E isso tem implicações em relação à modalidade da presença da salvação. Para Boff, a salvação escatológica ou a libertação histórica sempre só se dão em fragmentos. Se a salvação somente está presente em fragmentos, ela nunca está bem presente. Para Lutero, na *promissio toda a salvação* nos é dada, embora a tenhamos somente na fé e na esperança, e não ainda na visibilidade da experiência. O cristão que ouve a *promissio* e crê é totalmente uma nova criatura, e não parcialmente – totalmente pela fé e na esperança (*in spe*) e – agora sim, parcialmente na experiência (*in re*), que pode variar de momento para momento. A compreensão do que vem a ser *antecipação* e *reserva escatológica* é, portanto, diferente em Lutero e em Boff.⁶⁶

f) Estaria a escatologia protestante, no caso luterana, com esses enfoques, no comparativo com as ênfases encontradas em Boff, mais sob a luz do “velho” do que do “novo”?⁶⁷ Em sua insistência nas descontinuidades, na realidade remanescente do pecado e nos estragos que ele causou, estaria ela falando mais a partir da perspectiva do “velho Adão” do que daquela do “novo Adão” – Jesus Cristo? Estaria ela sendo por demais pessimista? A pergunta é séria! Afinal, quem não gostaria de anunciar, já aqui e agora, de forma tão destemida, o triunfo final e certo da graça, como um dado que já *conhecemos* – ou, em linguagem paulina: que de algum modo já temos no “ver/saber” e não apenas no “crer”? O desejo e a tentação são sempre de novo imensos. Entretanto, o já afirmado caráter antiespeculativo, bem como

⁶⁶ SCHWAMBACH, 2004, p. 340ss.

⁶⁷ Obs.: Essa pergunta foi lançada por Boff no diálogo à teologia de tradição luterana. As linhas que seguem foram incluídas como tentativa e esboço de uma possível resposta, em forma de questionamento.

o respeito profundo à revelação especial de Deus (Escrituras), bem como ao lugar cognitivo de pessoas que ainda se encontram *in statu gratiae* e ainda não *in statu gloriae*, típico de uma verdadeira *theologia viatorum* ou de uma *eschatologia viatorum*, é que leva a teologia luterana a resistir a essa tentação. Vale lembrar que também a escatologia da cruz de tradição reformatória anuncia poderosa e alegremente o triunfo da graça em Jesus Cristo, mas como realidade em que somos chamados a *crer contra as aparências* e não na forma de um avanço noético do cristianismo em relação às demais religiões. Aqui há, de alguma forma, um respeito aos limites do conhecimento. Nesse sentido, teríamos que novamente lançar a pergunta crítica a Leonardo Boff, se antecipar a glória ou retroprojetá-la especulativamente para uma situação original não é, no fim das contas, um antigo truque do “velho Adão”, que ultrapassa seus limites e, quem sabe, contra sua própria intenção, no fundo abandona os limites de uma *eschatologia viatorum* ou, o que também poderia ser, faz da ênfase numa *theologia viatorum* um momento apenas secundário, por força do pensar sacramental, que lhe obriga a isso. E se esse questionamento for correto, também a teologia de Boff estaria muito mais sob as sombras do velho Adão do que imagina. Nesse sentido, em nossa avaliação, entre Leonardo Boff e a teologia luterana permanece controversa a questão qual das teologias foi, afinal, elaborada a partir da perspectiva do “velho Adão” e qual a partir do “novo Adão”.⁶⁸

⁶⁸ Embora a teologia de Karl Barth e a de Martim Lutero sejam bastante distintas entre si, vale mencionar nesse ponto uma reflexão célebre e muito precisa de Barth em sua famosa *Introdução à Teologia Evangélica* 5. ed. rev. São Leopoldo: Sinodal; IEPG/EST, 1996. p. 73. O contexto é a abordagem barthiana dos perigos que ameaçam a teologia, neste caso a “solidão” no meio das ciências e as tentativas de superá-la. “A impraticabilidade [...] de tentativas [...] de superar a solidão da teologia se deve a um de três motivos: ou a teologia, retrocedendo temerariamente a um ponto anterior à queda do ser humano no pecado, entende a si mesma como teologia *paradisiáca*, ou, pulando temerariamente sobre o tempo entre a primeira e a definitiva vinda de Jesus Cristo, se entende como teologia *consumada*, ou, ignorando mais do que temerariamente ainda a diferença entre Criador e criatura, julga poder entender-se e dever agir como teologia arquetípica, isto é, *divina*. Uma teologia *ainda* sem pecado ou uma teologia *já* consumada, e, mais ainda, uma teologia do próprio Deus naturalmente não poderia ser uma ciência específica, distinta da filosofia ou das demais ciências, e menos ainda seria empurrada pelas mesmas para um cantinho qualquer. Uma teologia assim só poderia ser a filosofia por excelência, a ciência por excelência (seja em virtude de ser plenamente iluminada pela luz divina, seja por identificar-se com esta luz). Acontece, porém, que aquilo que os seres humanos conhecem e praticam, aqui e agora, não poderá ter caráter paradisiáco (*não mais* estamos lá!) nem caráter de consumação (*ainda não* estamos lá!), e muito menos caráter de teologia divina (*já* estaremos lá!). O que ela poderá ser, é teologia de seres humanos que, mesmo que *ainda* obcecados, *já* vão conhecendo, iluminados pela graça de Deus, mas que *ainda não* agem qual videntes na glória da futura revelação universal: será apenas *theologia ekypta viatorum* [...]”.

g) Talvez seja no contexto dessa reflexão que seja possível expressar a dificuldade luterana com a função “desdramatizadora” da escatologia de Leonardo Boff, enquanto já sempre ancorada num certo tipo de “saber”. Antes da revelação da glória futura, enquanto “fé” e “esperança”, a escatologia cristã continuará lidando com o drama da vida, com tragédias incompreensíveis, com perguntas não-resolvidas, com sofrimentos, com dissonâncias da realidade – enfim, com todas as perguntas da teodicéia e da predestinação que culminam na pergunta maior, que é a pergunta pela justiça de Deus – estando essa fé imensamente desafiada a crer em Deus contra Deus⁶⁹, sem ver nem saber, melhor, sem *ainda* ver nem *ainda* saber. Boff parece já sempre diluir o crer no saber.⁷⁰ Não há realmente tragédia, apenas o “drama” da vida, que é “desdramatizado” pela escatologia cristã. Esse tipo de discurso, como já apontado, não consegue levar a realidade do mal suficientemente a sério. E quem não leva o mal a sério também não consegue articular a profundidade radical da graça que redime do mal a sério! Andamos por fé e não pelo ver (cf. 2Co 5.1-10). Nosso conhecimento é parcial (1Co 13!). Teologia luterana advoga seguir Paulo nesse ponto, afirmando que a fé e o conhecimento do cristão na *lumen gratiae* é limitado em relação à *lumen gloriae*. Perguntamos: Não é um desafio imenso à fé crer que há um sentido último, mesmo se nada faz sentido? Crer que Deus é justo quando a razão e todos os sentidos, aliados à experiência, dizem que é injusto? Não pulsaria aqui o coração de uma verdadeira *eschatologia viatorum*?⁷¹

2 – Observações sobre a relação entre cristologia e escatologia⁷²

Para Boff, a escatologia está no coração da cristologia. O significado escatológico da aparição histórica de Jesus de Nazaré é compreendido por ele no contexto de uma cristologia transcendental. Cristo não veio por causa do pecado humano, e sim, seu significado abrange todo o processo cos-

⁶⁹ Lembramos da profundidade da distinção que Lutero faz entre o *deus absconditus* e o *deus praedicatus et revelatus*.

⁷⁰ Cf. BAYER, 1994, p. 521-533. (Glauben und Schauen). Veja, além disso: 2Co 5.7: “andamos por fé, e não pelo que vemos”; 2Co 3.18; Dt 4.12; 1Co 13.12.

⁷¹ Remetemos aqui novamente ao final do escrito de Lutero, *De servo arbitrio*, encontrado nas **Obras Selecionadas de Lutero**, p. 212-214.

⁷² SCHWAMBACH, 2004, p. 205-219 (apresentação da relação entre cristologia e escatologia em Boff) e p. 316-325 (avaliação crítica).

mogênico e antropogênico. Pelo fato de todas as coisas terem sido criadas eternamente em Cristo e constituírem um possível sacramento deste, Cristo é para Boff, inicialmente, uma espécie de princípio imanente do processo evolutivo do próprio universo e do ser humano. Por isso ele fala de uma atmosfera crística ou enfatiza que a história está grávida de Cristo. Por essa razão, o cosmo, a história e os seres humanos se encontram, desde o princípio, num imenso processo escatológico de cristificação. Tudo o que acontece no âmbito cósmico, histórico e humano pode representar uma realização fragmentária do *eschaton*, entendido como verbificação do universo. Para Boff, encarnação, vida, morte de cruz e ressurreição de Jesus de Nazaré representam o processo de realização escatológica do plano eterno de Deus. Igualmente, a irrupção de Jesus de Nazaré representa algo *novo e absoluto* na história, pois, em Cristo, as possibilidades latentes que se encontravam no cosmo e na humanidade se tornaram, pela primeira vez, evidentes e patentes. Com ele, ficou pela primeira vez revelado qual é o destino e a vocação derradeiros da humanidade, a saber, formar eternamente um só corpo com a Trindade. A encarnação de Deus em Cristo eleva o processo de cristificação do cosmo e o processo de cristificação e hominização da humanidade ao seu *status* escatológico. De um lado, Jesus de Nazaré enquanto personagem histórico é importante para Boff, fazendo com que se ocupe em diversas de suas obras com o assunto. Já de outro lado, a articulação da pessoa e da obra de Cristo no contexto universal da cristogênese faz com que Cristo seja visto não raro também de forma impessoal, como princípio, atmosfera e ponto ômega da criação.

A pessoa e a obra de Cristo são, dessa forma, eventos centrais da irrupção do *eschaton* – entendido como realidade sempre transcendental, na qual todos já sempre, de alguma forma, se encontram em diferentes graus de densidade. Pode-se dizer que a escatologia de Boff se desenvolve, de certo modo, a partir da cristologia e tem na cristologia – transcendental e histórico-categorial – seu ponto de referência permanente. Na cristologia de Boff, percebe-se que o *eschaton* já sempre se encontra latente no próprio *prôton* e que o próprio *prôton* é, de algum modo, já uma forma fragmentária de realização do próprio *eschaton*.

Embora devêssemos desenvolver esse tema mais amplamente, os dados acima são suficientes para demonstrar que o papel central que a cristologia ocupa em sua relação com a escatologia une a teologia de Boff com a da Reforma. Boff não fica, de modo algum, devendo quanto à ênfase

da centralidade de Cristo como irrupção e realização da obra escatológica de Deus. Algumas diferenças entre as duas tradições despontam, entretanto, nos seguintes momentos, para citar alguns:⁷³

a) Lutero segue uma tradição teológica que interpreta a encarnação do Filho como sendo historicamente motivada pela queda do ser humano, de maneira que a cristologia não seja fundamentada de modo especulativo pré-lapsário, mas histórico-salvífico pós-lapsário.

b) A irrupção da salvação na pessoa e na obra de Cristo representa, para Lutero, uma novidade escatológica absoluta, pois, através do evento cristológico, Deus possibilita a libertação do ser humano, escravizado sob o poder da lei, do pecado, da ira de Deus, da morte e do inferno, e sem possibilidades de se libertar por força de seu próprio arbítrio. A salvação trazida por Jesus é entendida como estando na esfera do milagre vindo de fora (*extra nos*), indisponível ao ser humano, e não como realização de potencialidades latentes já encontradas no âmbito da própria criação. Por isso a escatologia de Lutero pertence exclusivamente ao âmbito da redenção, e não já ao âmbito da natureza. A escatologia de Lutero é avessa à concepção de uma graça já latente como possibilidade da natureza.

c) A cristologia de Lutero pressupõe uma hamartiologia radical e implica uma libertação escatológica radical. Ela é irrupção de uma *novidade escatológica qualitativa* e idêntica com o próprio *eschaton* divino. No evento cristológico irrompe a nova criação por excelência, a partir da qual a criação caída se torna em “velha” criação e a criação originalmente anunciada é restaurada em novidade e superação escatológica. Também Lutero liga o *eschaton* com o *prôton*, mas levando em conta a profunda ruptura ocasionada pelo pecado, ruptura essa superada única e exclusivamente pela obra redentora, pela encarnação, pela morte vicária e pela ressurreição de Cristo.

d) Também para Lutero a pessoa de Cristo está presente e atuante no âmbito da criação. Entretanto, de acordo com a distinção que Lutero faz entre a natureza e a graça, a criação e a redenção, ele distingue entre o agir criador ou mantenedor e o agir redentor de Cristo. Cristo é tanto mediador da criação quanto mediador da redenção, sendo que essas duas atividades mediadoras precisam ser distintas, embora não separadas.

⁷³ SCHWAMBACH, 2004, p. 316-325.

e) Lutero destaca que a salvação trazida por Cristo é sempre salvação para fora do juízo divino. Ele dá muita ênfase a essa dimensão do juízo divino, que aparece de forma mais enfraquecida e relativizada na teologia de Boff.

f) A cristologia de Lutero está intrinsecamente conectada com sua compreensão da justificação do ser humano pecador. Essa conexão não está presente dessa forma na cristologia de Boff, que a conecta com sua teologia da graça em sua mediação transcendental e em sua realização categorial no mundo. Um questionamento que se poderia fazer neste ponto é se, articulando a salvação escatológica trazida por Cristo dentro dos referenciais da antropologia transcendental de corte rahneriano, que faz com que o ser humano já sempre seja interpelado e convidado a realizar suas próprias potencialidades latentes a partir de decisões de sua própria liberdade, Boff realmente consegue articular o *indicativo da graça ou a gratuidade da salvação* de forma limpa. Será que o indicativo da graça de Cristo não traz já sempre, implícito nele mesmo, o imperativo de sua realização? E, será que assim o evangelho, sem que o queiramos, já sempre não nos encontra, no fundo, como lei? Em nossa ótica, encontramos em Boff uma mistura de lei e evangelho, característica de uma *theologia gloriae*.

3 – Escatologia presente em dimensão antropológica⁷⁴

Embora a escatologia individual ou a salvação do indivíduo não tenha estado sempre no centro das atenções de Boff, ela ocupa um espaço importante em muitas de suas obras. De forma geral, diferente do que na escatologia luterana, na qual a salvação individual é elaborada no contexto da doutrina da justificação, Boff elabora a escatologia individual em seu processo de realização nas coordenadas da doutrina da graça católico-romana recente, fazendo parte de um grupo de teólogos que assumiu as implicações da virada antropocêntrica no discurso teológico.

Em princípio, a escatologia individual é desenhada no contexto da tensão entre a predestinação divina, de um lado, e a vontade salvífica universal de um Deus, que quer que todos sejam salvos, de outro lado. Carac-

⁷⁴ Detalhes: SCHWAMBACH, 2004, p. 221-238 (apresentação da escatologia individual em Boff) e p. 325-343 (avaliação crítica).

terístico em Boff é seu interesse em, de alguma forma, garantir a universalidade da vontade salvífica de Deus e, com isso, o amor e a justiça de Deus. Isso ele faz mediante a afirmação de uma espécie de predestinação absoluta do ser humano para a salvação, ou de uma vocação transcendental e escatológica de todos para a salvação. Deus é apresentado como aquele que, em seu amor e em sua liberdade, oferece a salvação escatológica a todos. Pelo fato de o ser humano ser visto como um “ouvinte da palavra”, essa salvação já sempre encontra o ser humano como oferta em nível transcendental, possibilitando que em todas as situações concretas de sua vida histórica e concreta ele seja interpelado pelo chamado divino. Não há ninguém que possa afirmar que estivesse fora da oferta universal da salvação escatológica, pois ela se encontra implícita na própria constituição antropológica de cada pessoa e por isso a encontra em todos os momentos de sua vida histórica. E justamente por esse fato Deus também dotou o ser humano com liberdade, para que possa aceitar ou rejeitar sua oferta na concreticidade da história. Por conta dessa liberdade humana, Boff partiu, na maioria das obras que tratam do assunto, de um duplo desfecho da história, embora tenha optado, em obra mais recente, pelo universalismo da salvação. Deus oferece sua salvação, mas esta pode ser faticamente rejeitada pelo ser humano em sua liberdade. A possibilidade de que o plano de Deus se frustrasse em alguns, gerando a possibilidade do inferno, não aparece, em Boff, vinculada com a predestinação divina, mas sim com a liberdade da decisão humana. O inferno não é uma obra de Deus, mas uma obra absoluta do ser humano. Já o céu, em contrapartida, é visto como absoluta realização do ser humano, plena hominização e cristificação, plenificação de suas possibilidades latentes, verdadeira ressurreição. Ele é sempre resultado do encontro de duas liberdades, a de Deus e a do ser humano.

Para Boff, o ser humano nunca se encontra, faticamente, em âmbito neutro, mas sempre já diante da necessidade de decidir entre as duas possibilidades – construir seu céu ou seu inferno. A aceitação ou a rejeição da salvação escatológica se concretizam historicamente de diversos modos. De uma maneira mais *não-refletida ou inconsciente*, como no grito de ajuda em situações de aperto, no desejo de plenitude, no respeito diante do mistério, na doação a outras pessoas, como também na vivência de valores éticos. Cada ação eticamente boa já é realização da graça, transposição da graça de seu estado de potencialidade em seu estado de realidade, mesmo de forma arreflexa e inconsciente. Cada ação eticamente ruim já é pecado, mesmo de forma

arreflexa e inconsciente. Como a rejeição ou a aceitação da graça escatológica já podem acontecer de modo inconsciente, Boff fala de existência de cristãos anônimos e de uma igreja anônima. A aceitação ou a rejeição da libertação escatológica também podem ocorrer de forma *consciente e refletida*, através da confissão consciente da fé cristã, do arrependimento, da pertença consciente à igreja cristã, da participação em seus sacramentos.

Nesse contexto, é digno de nota que, embora Boff tenha, nos escritos antigos, enfatizado mais a vocação transcendental e escatológica do ser humano para a salvação, sem negar a possibilidade de que o plano de Deus possa ser frustrado pela liberdade humana, há um pequeno artigo em que ele também elaborou uma espécie de visão mística de uma salvação universal – *Deus não tem lixeira, como Deus despoeva constantemente o inferno*.⁷⁵ Neste artigo, num primeiro momento, Boff articula a noção de um duplo desfecho da história universal: céu e inferno. Num segundo momento, entretanto, ele relativiza essa noção, afirmando que, no final da história, haverá uma síntese ainda maior, que fará com que a grandeza denominada de inferno seja superada e vista como um caos restaurativo provisório, passageiro, penúltimo e purificador. Diríamos: ele transforma o discurso do inferno, por assim dizer, no último purgatório dos humanos. Por conta do clamor de Maria, bem como dos pobres e oprimidos da história, o princípio patriarcal da justiça divina, que encheu o inferno, cederá lugar ao princípio do Deus materno da misericórdia, que aceitará a todos os seres humanos eternamente na casa paterna. Ou seja, em sua fala sobre o inferno, Boff especula que esse não seja definitivo, mas apenas a última clínica restauradora de Deus para com o ser humano, que, depois dessa clínica, será salvo pelo princípio materno da misericórdia de Deus, que supera o princípio de sua justiça. Nesse sentido, o inferno não é anulado, mas superado dialeticamente em uma síntese maior.

A escatologia de cunho mais individual que se encontra na tradição da Reforma percebe momentos de proximidade e momentos de descontinuidade em relação a essa concepção.

a) A escatologia protestante, que percebe a existência humana em seu caráter forense, partilha com a escatologia de Boff a dimensão de que

⁷⁵ In: BOFF, *Brasas sob cinzas*.

todos os momentos da vida são relevantes em relação ao *eschaton*. Isso dá um forte caráter de seriedade e responsabilidade à vida.

b) Tanto a escatologia de Boff quanto a protestante dão um destaque especial à vontade salvadora de Deus. Enquanto que Boff tenta garanti-la e torná-la, de alguma forma, evidente e universalizável com categorias do pensar sacramental e da antropologia transcendental, afirmando a predestinação absoluta do ser humano, Lutero não dissolve, mas mantém a tensão entre a predestinação divina e sua vontade salvadora universal. Em seu debate com Erasmo de Roterdã em *De servo arbítrio*, Lutero afirma que o ser humano não é livre em relação às coisas superiores, relativas à salvação. Desta forma, salvação e perdição não são vinculados à liberdade humana de decisão, como em Boff. A salvação é atribuída exclusivamente ao agir gracioso de Deus em Cristo, mediado na pregação da palavra que gera a fé. E a realidade da perdição ele arrisca deixar em aberto, afirmando que essa faz parte de um mistério insondável e incompreensível ao ser humano, incluindo aquele que vive no âmbito da graça. Lutero resiste, neste sentido, à tentação de comprovar a justiça e o amor de Deus mediante respostas ou construções racionais, que tornem sua justiça evidente, plausível e compreensível já agora, nesta vida. Para ele, a justiça divina, justamente nas questões relativas à teodicéia e à predestinação, somente será revelada na glória. Para Lutero, essa tensão é tão intensa, que em seu conceito de Deus ele se vê obrigado, justamente em seu escrito contra Erasmo, a distinguir entre o *deus absconditus* e o *deus in Christo revelatus*. Ele ensina a crer na justiça divina, mesmo que ela racionalmente não seja plausível, mesmo que Deus pareça ao crente injusto e incompreensível em seu agir.

c) O duplo desfecho da existência humana é constantemente afirmado por Lutero, que nunca deixa de levar a sério a possibilidade da perdição. Lutero entende que esse é o ensino claro das Escrituras, mesmo que a razão humana não seja capaz de compreender a questão. Ele aconselha a respeitar esse limite imposto pela própria revelação. Salvação existe unicamente pela fé no Cristo que se revela na palavra, nunca fora dela. Lutero é crítico diante de especulações que relativizam esses dados da revelação.

d) Quanto à acolhida da salvação escatológica, Lutero a vincula exclusivamente às grandezas *promissio* e *fides*. Como já vimos acima, sua escatologia é, no fundo, avessa à internalização ou ontologização da graça, como essa nos encontra no contexto da antropologia transcendental articulada por Boff.

e) Lutero não cansou de enfatizar a gratuidade absoluta da salvação e da justificação, que acontece exclusivamente pela fé, e não por obras. Nos parece que, em Boff, a descrição da escatologia individual no contexto da ontologia da substância, do pensar sacramental e da antropologia transcendental, faz com que o indicativo da salvação escatológica de Deus, que já sempre encontra o ser humano, seja de modo transcendental, seja de modo categórica e historicamente mediado, acabe muito rapidamente se tornando num imperativo à liberdade humana. O que o ser humano já sempre é em seu estado de potencialidade, ele necessariamente acaba tendo que realizar em sua vida histórica, através das opções de sua liberdade. A salvação escatológica não sai de seu estado de potencialidade, a não ser por meio da decisão da liberdade humana, que se concretiza, de modo consciente ou inconsciente, necessariamente em suas múltiplas ações e em sua ética. Assim, a ética é vinculada de forma absoluta com a escatologia. A “obra” da liberdade humana é, nesse sistema teológico, necessária para que a salvação se torne realidade.⁷⁶ Isso é uma exigência inerente a essa opção teológica. Assim, a teologia da salvação pelas obras se torna, dentro desse sistema teológico, inevitável. E com isso, inevitável se torna a controvérsia católico-romana e protestante, se a salvação escatológica do ser humano ocorre exclusivamente pela fé ou também por obras. Pois o indicativo da graça não é indicativo puro, trazendo o indicativo das obras como fruto da liberdade humana intrinsecamente consigo. A escatologia luterana enxerga, nesse fato, uma espécie de *mistura de lei e evangelho*, que impede que a gratuidade da salvação seja expressa de forma límpida. Ela entende que um dos grandes méritos de Lutero foi justamente o de ter desvinculado a ética da salvação. O que decide sobre salvação e perdição é exclusivamente a fé em Cristo. As obras e a ética, entretanto, permanecem vinculadas ao juízo final, mas de forma secundária, vinculadas à fé que salva ou à incredulidade que condena. Segundo sua intenção, a escatologia de Boff pretende ser uma escatologia da graça e do evangelho. Segundo sua formulação concreta, contudo, ela acaba sendo, contra sua própria intenção, forçada pela lógica interna do sistema teológico, uma *escatologia da lei*.

⁷⁶ Cf. SCHWAMBACH, C. “Hilf dir selbst, so hilft dir Gott...!” Exklusivität Christi als Heilsweg. In: HERRMANN, C. (Ed.). *Wahrheit und Erfahrung*. Themenbuch zur Systematischen Theologie. v. 2: Christologie, Anthropologie, Erlösung, Heiligung. Giesen: Brunnen Verlag; Wuppertal: R. Brockhaus, 2005. p. 48-73, esp. p. 54-65.

f) Sobre a compreensão do *simul*, que também é relevante no contexto aqui – veja acima.

4 – Observação sobre os outros temas da escatologia

Por razões de espaço neste breve artigo, omitimos aqui uma abordagem da escatologia nas libertações históricas – a questão do reino de Deus⁷⁷ – e a escatologia futura⁷⁸, que mereceriam indubitavelmente um esboço detalhado, devido à sua centralidade na escatologia de Boff. Uma breve apresentação das mesmas resultaria, entretanto, em críticas similares às já esboçadas acima, apenas pontuadas de outra maneira.

IV – Considerações conclusivas

Gostaria de concluir a abordagem lembrando que apresentamos aqui apenas uma pequena parte do que faz parte desse imenso complexo que é a escatologia de Boff. Ainda assim, creio que foi possível pontuar a direção que toma uma análise de sua escatologia em perspectiva luterana.

Como se percebe na abordagem, constatamos uma série de proximidades em diversos tópicos, intenções e afirmações. Boff aproxima-se, em muitos momentos intensamente, da teologia protestante. Ainda assim, permanece, em nossa avaliação, uma diástase básica entre a teologia luterana e a de Leonardo Boff. Trata-se de dois tipos diferentes de teologia, de dois modelos distintos do pensar teológico. Esse discenso tem sua origem na opção pelo pensar sacramental e suas raízes por demais especulativas em suas implicações para o todo do edifício teológico. Simplesmente não conseguimos enxergar um consenso ou até mesmo uma complementariedade entre essas duas teologias de tipos diferentes. Esse discenso não se dá, portanto, pelo simples amor ao discenso ou à polêmica e à controvérsia barata, mas brota do compromisso sério com a palavra revelada, da consciência que quer permanecer cativa a ela e do sincero amor fraterno ao companheiro de caminhada teológica e ecumênica, mesmo na contradição. Obviamen-

⁷⁷ Detalhes: SCHWAMBACH, 2004, p. 238-259 (apresentação do pensamento de Boff) e p. 343-359 (avaliação crítica).

⁷⁸ SCHWAMBACH, 2004, p. 259-328 (apresentação da escatologia futura de Boff).

te, em sendo a crítica a Boff uma provocação ao diálogo, há de antemão abertura para ouvir a réplica, os questionamentos, bem como a abertura para correções, sabendo que todo nosso posicionamento não pode se basear na arrogância de ser conhecedor “da” verdade, mas deve ser pautado pela necessária postura metodológica de ressalva escatológica, pois todos conhecemos apenas “em parte” (1Co 13 e contexto).

A afirmação ousada (demais?) deste dissenso apela para a necessidade de distinguirmos entre “luz da graça”, que é o lugar cognitivo do qual falamos agora, e “luz da glória”, que não se deixa retroprojetar especulativamente sem que se pague o preço – altíssimo – de abafar e minimizar a realidade do mal, relativizar o juízo e de promover uma verdadeira divinização e apoteose do ser humano e de toda a criação, sem contar o abandono dos referenciais da revelação divina, conforme as Escrituras Sagradas. A controvérsia fraterna reside no fato de que, para a teologia luterana, a teologia de Boff é e pretende continuar sendo uma *teologia da glória*. Ousa, deseja e entende ser sua a tarefa de especular, abandonando assim o terreno da revelação e, com isso, o lugar cognitivo da “luz da graça”, característico de uma *theologia viatorum*. E isso é, a nosso ver, uma antecipação indevida do *eschaton*, relativização indevida da necessária ressalva escatológica de todo nosso discurso. Isso é inaceitável para a teologia luterana, que reivindica ser, neste ponto, ecumênica, por advogar que se encontra nas pegadas de Paulo. Agora vemos apenas “em parte” (1Co 13.12ss). Andamos por fé e não pelo ver (2Co 5.7). As proximidades existem, sem dúvida, mas são relativizadas por causa da opção fundamental, que é diferente. Parece-nos que a teologia de Boff, *antes* de ser uma *ciência da história* – o que ela indubitavelmente *também é* – é uma *ciência da essência*, pois toda história já sempre é vista sob a ótica do pensar sacramental em seus pressupostos filosófico-especulativos. *Antes* de ser uma *theologia viatorum* – o que ela *também é* e advoga com muita veemência ser – ela se mostra como *theologia paradisíca* e, em parte, como *theologia gloriae*, por elaborar toda a reflexão teológica “material” a partir da retroprojeção filosófico-especulativa do conceito do ser num contexto de Trindade imanente, mais especificamente de univocidade do ser no âmbito de uma *crisologia transcendental*. *Antes* de todo trabalho histórico, trabalha-se com *retroprojeções* e *antecipações*, que possibilitam e funcionam como *condição de possibilidade* de toda articulação histórica. *Antes* da *crisologia histórica* está a *crisologia transcendental*. Na linguagem de

Karl Rahner: *antes* de se articular *categorialmente*, ela se fundamenta *transcendentalmente*. Biblicamente, recorre-se à cristologia de Efésios e Colossenses, em especial, para fundamentar esse passo. Entretanto, salvo melhor juízo, essa fundamentação ainda não evita o “passo especulativo” que, a nosso ver, antecede o todo da argumentação teológica e o determina substancialmente. Por essa razão, a teologia e, com isso, a escatologia protestante preferem se locomover na linguagem do paradoxo. Ela é e quer continuar sendo uma *teologia da cruz* e, com isso, uma *theologia viatorum*. Ela respeita os limites da razão e evita uma síntese ou mediação total entre crer e saber, fé e conhecimento, como já o fez Hegel. Seu discurso evita o falar em analogias. Ela prefere articular seu discurso a partir da *promissio* em sua correlação com a *fides*, em antíteses e paradoxos, os quais entende coexistirem em simultaneidade, do que dissolver as antíteses numa síntese já agora – mesmo que as sínteses atuais cedam, em sua provisoriedade, sempre lugar a novas sínteses. Dessa forma, ela reserva a síntese final para o *eschaton*, mostra-se como verdadeira *theologia viatorum* e aguarda com ardente expectativa a revelação dos filhos de Deus e a superação derradeira da abscondicidade de Deus. Nisso, ela clama apaixonadamente com todos os santos de todos os tempos e de todos os lugares: *Maranata, vem, Senhor Jesus!*