

Teologia Contextual como Sincretismo? O “novo sincretismo” da teologia da libertação e a sus- peita de sincretismo em relação à ecumene*

Hermann Brandt

O sincretismo como aparição extracristã?

Em sua obra **Deutscher Wortschatz nach Sachgruppen**, Franz Dornseiff apresenta o termo “sincretismo” na seção principal intitulada “Religião. O supra-sensitivo”, sob os tópicos “heresia, paganismo”¹. Lá, “sincretismo” se encontra na cercania imediata dos seguintes conceitos: idolatria, culto aos ancestrais, serviço de Baal, serviço de ídolos, paga- nismo, religião da natureza, politeísmo, adoração do fogo, do sol, das estrelas. De acordo com esta classificação, o cristianismo e o sincretismo parecem incompatíveis, sendo o cristianismo superior a todo sincretismo.

Por isto, quando, na qualidade de teólogos cristãos, nos ocupa- mos com o fenômeno do sincretismo, podemos cair sob a suspeita de re- lativizar a verdade da fé cristã, de valorizar o que é incompatível com a confissão da fé e de enfraquecer o poder de resistência do cristianismo pelo fato de — ao que indicam as aparências — advogarmos a “mistura de religiões”.

Por esta razão, não é de admirar que, em nossas disciplinas teoló- gicas clássicas, o tema “sincretismo” desempenha um papel secundário, na melhor das hipóteses. Se examinarmos esboços de dogmática neste sentido, obteremos um resultado totalmente negativo na maior parte dos casos. E onde a ciência da religião e a missiologia — que, por sua vez, vivem na margem das disciplinas teológicas — se manifestam a respeito

* — **Kontextuelle Theologie als Synkretismus?**; der “neue Synkretismus” der Befreiungstheologie und der Synkretismusverdacht gegenüber der Ökumene, **Ökumenische Rundschau**, Frankfurt/M., 35(2):144-59. Tradução de Luís M. Sander.

1 — 5. ed., Berlin, Walter de Gruyter, 1959, p. 508.

do tema, isso acontece, desconsiderando algumas exceções, com o propósito de colocar o fenômeno do sincretismo do lado de fora da porta; ele é interessante, porém não nos atinge hoje existencialmente como cristãos.

Não estou em condições de expor aqui detalhadamente a maneira distanciada com que a história da religião, a fenomenologia da religião e a missiologia descrevem a relação com o sincretismo.

Sintomática para a tendência de despachar o fenômeno para a história passada é a informação de que se emprega o conceito "sincretismo" "especialmente para caracterizar (...) o acontecimento histórico-religioso (...) no helenismo"².

Recentemente, porém, afirmou-se com clareza que o sincretismo nos atinge também hoje. Já em 1964, Horst Bürkle colocou sua preleção inaugural sob o tema "Sincretismo como problema para a teologia da missão"³; Hans-Werner Gensichen, por sua vez, examinou o "Sincretismo como pergunta dirigida à cristandade atual"⁴.

O estado atual da discussão se distingue de avaliações anteriores do sincretismo pelo fato de este não ser compreendido como fenômeno histórico, não mais relevante para o presente, nem como desafio que atinge o cristianismo a partir de fora. O que irrompeu agora é, antes, a pergunta pelo sincretismo **dentro** da Igreja cristã — quer se vejam nossas comunidades ameaçadas por tendências sincretistas que precisam ser energicamente combatidas, quer se defenda um "novo sincretismo" do cristianismo e uma compreensão libertadora de missão a ele correspondente.

Aqui, o sincretismo se tornou um conceito usado para defender ou atacar a legitimidade de uma teologia cristã contextual: sob as condições da ecumene, não só teologias estranhas de outros contextos se aproximaram mutuamente; também a contextualidade de nossa própria teologia, de validade supostamente universal, torna-se dolorosamente consciente. Pode-se, contudo, anestesiá-la. Um dos métodos de fazer isso consiste em colocar a ecumene sob suspeita de sincretismo.

2 — G. MENSCHING, in: K. GALLING, ed., **Die Religion in Geschichte und Gegenwart**, 3. ed., Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1962, v. 6, col. 563.

3 — Synkretismus als missionstheologisches Problem, **Evangelische Theologie**, München, 25: 142ss., 1965.

4 — Synkretismus als Frage an die Christenheit heute, **Evangelische Missionszeitschrift**, 23: 58ss., 1966.

O sincretismo no cristianismo: Igreja e teologia ameaçadas pela "ecumene"

a) O sincretismo como elemento de polêmica evangelical

Com o sincretismo a Igreja cristã parece cada vez mais ameaçada a partir de dentro. Aqui, o sincretismo não é visto como fenômeno que pode surgir quando da proclamação primeira do Evangelho entre adeptos de religiões não cristãs, mas é utilizado como diagnóstico quando do exame do estado de nossa Igreja do povo(*) e da influência que sofre por parte da ecumene. Neste caso, mantém-se a valoração negativa do fenômeno contida em nossa linguagem cotidiana, que mencionamos no início. Assim, o termo "sincretismo" pode servir para indicar um paganismo que se difunde em nosso meio. Menciono a seguir alguns exemplos dessa percepção e avaliação do sincretismo existentes em nossa Igreja:

Desde que, num esboço de culto elaborado por cristãs índias para o Dia Mundial de Oração das mulheres, se falou da "mãe terra", esse Dia está exposto, todos os anos, à acusação de sincretismo.

A canção sueca "Senhor, teu amor é como relva e margem(**), que se popularizou entre nós através do Dia da Igreja Evangélica Alemão, é considerada não bíblica porque, na Sagrada Escritura, o termo "relva" seria a quintessência da transitoriedade. A relva seria um sinônimo "demasiadamente humano", mais ainda: "ímpio" para o amor de Deus⁵.

Num comentário sobre a revisão do hinário atualmente em andamento se afirma que, através da acolhida de novas canções, o sincretismo penetraria no hinário da Igreja evangélica: reconhecem-se "fortes tendências em direção à proclamação sem Lei, reconciliação universal, panteísmo, sincretismo e politização do Evangelho"⁶.

Sob o título "Mistura de religiões em Taizé" se toma posição frente à contemplação lá praticada: a contemplação é "uma espécie de auto-adoração", cujas raízes remontam à "meditação asiática, pagã".

* — Nota do tradutor: **Volkskirche**, no original.

** — Nota do tradutor: Esta é a tradução literal da versão em alemão citada pelo autor. Na versão em português que consta em **Hinos do povo de Deus**; hinário da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, 3. ed., São Leopoldo, Sinodal, 1982, como hino nº 176, o início reza: "Deus, teu amor é qual paisagem bela".

5 — Cf. M. ACKERMANN, *Evangelikale im Aufbruch nach rechts*, **Junge Kirche**, Bremen, 45: 560, 1984.

6 — Informationsbrief Nr. 108 der Bekenntnisbewegung "Kein anderes Evangelium", 1985, p. 9.

“Trata-se, portanto, de uma mistura de religiões maciçamente praticada, em relação à qual também uma camuflagem cristã sofisticada nada consegue mudar.”⁷

Isso não são juízos de grupelhos dissidentes. Recentemente, numa entrevista concedida à agência de notícias epd⁸, o bispo de uma das maiores Igrejas territoriais evangélicas da República Federal da Alemanha se referiu ao “sincretismo não clarificado em Vancouver”. Ele compartilha, portanto, o temor de que o Conselho Mundial de Igrejas se move em direção “a uma crescente mistura de religiões”⁹.

Todos os exemplos aduzidos deixam claro que se acusa a “ecumene” de sincretismo: seja o Dia Mundial de Oração das mulheres, seja Tazé, seja o Dia da Igreja, seja o CMI. Ao que parece, as novas experiências cristãs de outros contextos, insólitas em nossa tradição, são qualificadas como “sincretismo” para conservar, de modo inalterado, a própria tradição, as expressões familiares da fé em termos de doutrina, de canções e de vida e para reivindicar validade universal para elas.

b) O modelo de argumentação anti-sincretista da teologia científica contra a ecumene (“de consenso”)

No entanto, a classificação de novos desenvolvimentos doutrinários ecumênicos que se caracteriza por rechaço não é tão nova assim. Quando, no século XVII, Georg Calixt quis criar um “consenso” (“**consensus quinquesaecularis**”) entre as confissões recorrendo às afirmações de fé necessárias à salvação (**articuli fundamentales**), deparou com a encarniçada resistência dos genesioluteranos. Sua teologia do consenso foi combatida como calvinismo, criptocaticismo e sincretismo. A “grande disputa sincretista” que se seguiu parece ter se tornado obsoleta hoje, na era da ecumene.

Mas essa aparência engana. Os resultados dos vários processos de aprendizagem ecumênicos, dos diálogos doutrinários multilaterais e bila-

7 — Ibid., p. 36.

8 — Cf. **epd-Dokumentation** 4a/85, p. 8.

9 — Cf. a avaliação evangélica em L. COENEN & W. TRAUMÜLLER, **Vancouver** 1983 (Beiheft zur ÖR Nr. 48), Frankfurt, 1984, p. 213. Na VI Assembléia Geral do CMI havia sido dito que um real encontro de pessoas de fé diferente não seria mais possível como monólogo, em mão única, mas só ainda como “confessar **recíproco**” (assim D. C. MULDER, in: *ibid.*, p. 117). O testemunho cristão como convite dirigido a outros e o diálogo com adeptos de outras religiões deveriam ser distinguidos um do outro em seu respectivo direito e, ao mesmo tempo, vistos em sua relação mútua (cf. W. MÜLLER-RÖMHELD, ed., **Bericht aus Vancouver**, Frankfurt, 1983, p. 67). Portanto, é esta compreensão de missão conscientemente não “guerreira” — ainda me referirei a ela — que é julgada como “sincretismo não clarificado”.

terais entre as Igrejas cristãs são julgados justamente por certos expoentes de nossa teologia acadêmica como se se tratasse de “baralhamento de religiões”.

Alguns teólogos reagem a documentos ecumênicos de crescente concordância sustentando — sobretudo em relação à Igreja Católica Romana — um “dissenso fundamental” e querendo fixar uma “consciência da diferença”¹⁰. Desta forma, ao lidar com os assim chamados textos de Lima, se cria a impressão de que neles estaria sendo suscitado um sincretismo não cristão: neles a “não-contradição” seria transformada no “princípio da unidade cristã”¹¹. Caso esses textos obtivessem validade, “em todo caso para Igrejas reformatórias” não haveria “mais lugar” na ecumene¹². Neles, afirma-se, chegar-se-ia a um “abandono” da Reforma¹³; eles estariam em “contradição com o Evangelho bíblico”¹⁴.

O sentimento anti-ecumênico em representantes de nossa teologia científica vive da suspeita de que, na formulação de convergências ecumênicas, a posição reformatória seja pragmaticamente distorcida em prol do alvo da unidade. O estabelecimento de um dissenso fundamental exerce a função de uma barreira no caminho de uma unidade entendida como resultado questionável de uma relativização de diferenças doutrinárias de princípio.

As reações aos resultados do movimento ecumênico entre os evangélicos e por parte de teólogos acadêmicos seguem, portanto, o mesmo modelo (por mais indesejável que seja essa vizinhança para ambos): ambos levantam a suspeita de sincretismo contra a ecumene. Ao invés de participar do processo de aprendizagem ecumênico de uma forma primeiramente autocrítica (isto é, admitindo a condicionalidade contextual também da própria posição e tradição teológica), combate-se um **“enganador ecumenismo ‘sincretista’**” que estaria obnubilando o Evangelho na Igreja de hoje¹⁵. “Tendência ecumênica” seria a “recepção de

10 — Cf., p. ex., E. HERMS, *Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen*, Göttingen, 1984, p. 184.

11 — Assim R. SLENCZKA, *Die Konvergenzerklärung zu Taufe, Eucharistie, Amt und ihre Konsequenzen für Lehre und Gottesdienst, Kerygma und Dogma*, Göttingen, 31: 18, 1985.

12 — Assim F. BEISSER, *Thesen zur Konvergenzerklärung über “Taufe, Eucharistie und Amt”*, *ibid.*, p. 20.

13 — E. VOLK, *Mahl des Herrn oder Mahl der Kirche?*, *ibid.*, p. 64.

14 — *Ibid.* Estas são apenas algumas citações. O caderno todo parece uma falange dirigida contra a iminente invasão do ensino ecumênico. A ecumene parece ameaçar a identidade reformatória — ou, no mínimo, a reivindicação de validade universal de nossa teologia protestante. V. também W. PANNENBERG, Lima — pro und contra, *Kerygma und Dogma*, Göttingen, 32: 35-51, 1986.

15 — W. KÖNNETH, “Die Unterscheidung der Geister” als Schicksalsfrage unserer Kirche heute, *Informationsbrief Nr. 113 der Bekenntnisbewegung “kein anderes Evangelium”*, p. 10.

espiritualidades(*) estranhas.”¹⁶ Porém, então, se precisa repelir todo questionamento advindo da ecumene e manter a própria posição sem alterações como a única fiel ao evangelho. Se declaramos a ecumene sincretista, é claro que não devemos engajar-nos nela. O sentimento antiecumênico dos evangélicos e de teólogos acadêmicos tem, pois, a mesma raiz.

A teologia acadêmica só tem direito de criticar a identificação evangélica de ecumene e sincretismo se, de sua parte, reconhece seu próprio condicionamento contextual. Só se a teologia “científica” está disposta a relativizar sua reivindicação de possuir caráter absoluto — em relação aos testemunhos da teologia da libertação, p. ex. — é que sua crítica contra os evangélicos pode ser convincente.

Numa carta de 22 de abril de 1519 a Filipe Melanchthon, Erasmo de Roterdã se referiu à “conspiração” dirigida de muitos lados contra as belas artes e conclamou à unidade de humanismo e Reforma. “**Aequum est, nos quoque sygkretizein. Ingens praesidium est concordia.**” — É justo que também nós ajamos como os cretenses. A concórdia é uma defesa ingente.¹⁷

Variando os conceitos, pode-se utilizar essa citação para caracterizar a autocompreensão da atual teologia da libertação. Da sua autocompreensão faz parte a concórdia entre humanização da sociedade e renovação da Igreja, faz parte a experiência da conspiração de parte dos poderosos dentro e fora da Igreja e faz parte, **expressis verbis**, a defesa de uma nova teologia e prática sincretista. Nela, a dor da relatividade de toda resposta humana à palavra da revelação não é narcotizada. Pelo contrário: essa relatividade é admitida, contraposta a pretensões absolutistas de domínio e oferecida como elixir de vida a uma teologia e Igreja que se petrificam em seu suposto universalismo.

O “novo sincretismo” da teologia da libertação

O sincretismo como comprovante de uma religião viva

Através da controvérsia sobre a teologia da libertação tornou-se amplamente conhecida uma coletânea de ensaios que Leonardo Boff pu-

* — Nota do tradutor: **Geistigkeiten**, no original.

16 — Ibid.

17 — In: C. G. BRETSCHNEIDER, ed., **Corpus reformatorum**, Halle, C. A. Schwetschke, 1834, cols. 77-8.

blicou sob o título **Igreja: carisma e poder**¹⁸. Um dos ensaios tem o título “Em favor do sincretismo: a produção da catolicidade do catolicismo”¹⁹.

“Nossa tarefa”, diz Boff, “é mostrar a legitimidade do sincretismo como processo de vida de uma religião.” (p. 149.) O sincretismo, portanto, não é um mal — seja um mal necessário, seja um mal evitável —, e sim o comprovante de uma religião **viva**.

Todo organismo morre sem alimento. Assim, uma religião só pode permanecer viva se acolhe elementos que, originalmente, lhe são estranhos, os incorpora em si e os “digere”. Ela faz isso acolhendo o que corresponde a sua própria identidade e eliminando o que lhe é indigesto. “Uma religião, como o cristianismo, conserva e enriquece sua universalidade na medida em que é capaz de falar todas as línguas e de encarnar-se, refundindo-se, em todas as culturas humanas.” (Ibid.) “Sincretismo como refundição” é a compreensão de sincretismo que Boff designa como legítima: a capacidade que o cristianismo tem para o sincretismo o conserva vivo, justamente quando modifica sua forma histórica num novo contexto.

Com isto estão superadas outras definições de sincretismo: por exemplo, uma combinação meramente aditiva de elementos religiosos diversos, sem que chegue a criar-se um centro orgânico e uma identidade religiosa real; ou a substituição, forçada a partir de fora, de símbolos religiosos antigos por novos (da deusa do mar lemanjá por Maria, p. ex.); ou sincretismo como mistura confusa (como no panteão romano); ou sincretismo como uma religião universal acrítica; ou sincretismo como religião construída artificialmente (uma espécie de “esperanto religioso”). Para Boff, todos esses tipos de sincretismo — com exceção daquele que surge quando da tradução em outros contextos e quando da comunicação missionária — não são legítimos: implicam perda de identidade religiosa, são a-históricos ou não conseguem manter seu centro organizador. Eles não conseguem conservar a continuidade na descontinuidade dos tempos nem expressar a universalidade de seu testemunho na particularidade de sua forma de aparição. No entanto, o sincretismo é legítimo como designação de uma religião viva, que preserva e desen-

18 — L. BOFF, **Igreja: carisma e poder**, 3. ed., Petrópolis, Vozes, 1982. Quanto à discussão no âmbito alemão, cf., entre outros, H. BRANDT, Kirche von den Armen her; zur Befreiungstheologie bei Leonardo Boff, **Lutherische Monatshefte**, Hamburg, 24: 8ss., 1985; W. LIENEMANN, Leonardo Boff und die ökumenische Bedeutung der Befreiungstheologie, **Zeitschrift für evangelische Ethik**, Gütersloh, 29: 287ss., 1985; H. M. BARTH, Die Theologie Leonardo Boffs — eine ökumenische Verheissung?; protestantische Lese-Erfahrungen, **Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts**, Bensheim, 36: 107ss., 1985.

19 — **Igreja: carisma e poder**, pp. 145-71.

volve sua identidade justamente nos necessários processos de transformação. Para o cristianismo, isso significa que, no processo sincrético de sua refundição em outras culturas e contextos, ele se orienta pelos “critérios de sua própria identidade” (ibid.).

O sincretismo como característica essencial e como tarefa da Igreja

Na medida em que cumpre essa condição, o cristianismo é um “grandioso sincretismo”. A concepção de que o fenômeno do sincretismo só existiria nas outras religiões, ao passo que o cristianismo, como religião revelada, não seria sincrético ou seria anti-sincretista, é, para Boff, expressão de uma religião de dominação que se articula num “discurso ideológico totalizador” (p. 150). Segundo Boff, o catolicismo romano é essa religião de dominação quando compreende religiões não cristãs apenas como preparação do cristianismo e se entende o catolicismo popular, bem como as Igrejas da Reforma, apenas como decadência do catolicismo, fechando os olhos ante o fato de que o “catolicismo oficial” é tão sincrético quanto qualquer outra religião (ibid.).

Com sua defesa do sincretismo, Boff se torna, não por último, um advogado de uma **teologia ecumênica**. Pois com sua tese a respeito do caráter sincrético também do catolicismo romano, as diferenças confessionais são relativizadas sem que o caráter definitivo da revelação de Deus em Jesus Cristo seja diminuído. O cristianismo se deve ao dom de Deus e tem — em termos tradicionais — uma origem sobrenatural. Porém a fé que responde à palavra de Deus é testemunhada, vivida a tradição por seres humanos. A Igreja cristã enganaria a si mesma se quisesse afirmar que suas configurações concretas tenham saído e sido recebidas prontas das mãos de Deus ou de Cristo (ibid.). Isto significa “que o cristianismo puro não existe, nunca existiu nem pode existir. O divino sempre se dá em mediações humanas.” (Ibid.)

Assim, o sincretismo da Igreja existe por força da dialética da relação entre a realidade da Igreja e sua origem divina: a relação entre Evangelho e Igreja deve ser definida no sentido de identidade e não-identidade ao mesmo tempo. Pois mesmo que a Igreja dê espaço ao Evangelho libertador e, nessa medida, conserve a identidade com ele, como expressão histórico-cultural e como objetivação religiosa da fé ela própria jamais pode tornar-se idêntica à sua origem. “Sua **origem** é sempre sobrenatural, porque a iniciativa cabe exclusivamente a Deus.” (p. 152.) Na Igreja concreta, entretanto, encontram-se então a proposta divina e a resposta humana “numa unidade sem mistura e sem separação”.

Assim a Igreja é, por essência, “sincrética”, pois formula, objetiva e tradicional a fé ou a experiência religiosa. Com isso ela segue a encarnação: assim como Deus se submeteu às condições da história e a uma situação histórica concreta, da mesma forma a Igreja testemunha, “no seguimento da encarnação”²⁰, o Evangelho universal sob as condições cambiantes da existência terrena.

Protestantes não de supor que nessa inclusão de formulações da cristologia da Igreja antiga na eclesiologia a Igreja é colocada de maneira “tipicamente católica” — no lugar de Cristo. Contudo, o discurso da teologia da libertação acerca do sincretismo inevitável, que segue a encarnação, tem uma intenção oposta.

A dupla intenção do discurso acerca do sincretismo da Igreja

Por um lado, o discurso acerca do sincretismo da Igreja visa uma compreensão de Igreja francamente reformatória: nenhuma mediação do Evangelho universal confiada à Igreja e sua missão “é somente pura e livre de toda a contaminação de pecado” (p. 154). A Igreja é diferente de Jesus Cristo em princípio: ela é “santa e pecadora” ao mesmo tempo. No original em português Lutero se faz ouvir: “justo e pecador”. “O sincretismo que ocorre em toda a manifestação religiosa não somente articula a presença do amor de Deus, mas também a oculta, recalca e obstaculiza na medida em que fecha o homem sobre si mesmo, confunde mediação com realidade divina, escraviza o homem a um ritualismo e legalismo que o fazem olvidar do principal que é Deus e sua graça.” (Ibid.) Boff interpreta esse sincretismo da Igreja, do qual ela compartilha juntamente com as outras religiões, como “ambigüidade” no sentido de Tillich e atribui à teologia a tarefa de apontar, de maneira autocrítica, para os elementos que contradizem o Evangelho na Igreja, para, desta forma, corresponder ao testemunho de Paulo de que, onde abunda o pecado, superabunda a graça (cf. *ibid.* e Rm 5.20).

Essa função reformatória, crítica em relação à Igreja, contida no conceito de sincretismo é, porém, apenas **um** aspecto, mesmo que, como é de se supor, tenha sido o decisivo para a reação que veio de Roma. Em termos positivos, a confissão do sincretismo da Igreja fundamenta sua capacidade de se concretizar como Igreja “universal”, católica, em Igrejas particulares (cf. pp. 158ss.).

20 — Cf. H. BRANDT, In der Nachfolge der Inkarnation oder: “Das Auftauchen Gottes” in Lateinamerika, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Tübingen, 78: 367ss., 1981.

Pois o caráter sincrético da Igreja constitui a condição da possibilidade de ela se encarnar em seu respectivo contexto: "Pertence à catolicidade da Igreja o poder encarnar-se, sem perder sua identidade, nas mais diferentes culturas. Ser católico não consiste em expandir o sistema eclesiástico, mas em poder dentro de uma determinada cultura viver e testemunhar a mesma fé em Jesus Cristo salvador e libertador." (Pp. 158s)²¹. Nisso a fé jamais desistirá de sua busca de concretização; ela possui uma "intencionalidade encarnatória" (p. 162), visa fazer-se carne.

O emprego escandaloso do conceito "sincretismo" em relação à Igreja precisa, em outras palavras, ser entendido como expressão da exigência de uma teologia e Igreja de cunho inconfundivelmente latino-americano. O "novo sincretismo" exigido certamente implica decisão missionária e evangelística no sentido de provocar a conversão a Jesus Cristo e, nessa medida, também uma delimitação frente a outras religiões. O novo sincretismo não visa uma mistura de religiões. A tarefa missionária pressupõe, isto sim, o abandono do próprio sincretismo herdado: "Essa conversão só é possível se a fé cristã tiver a coragem de renunciar ao seu próprio sincretismo, com as glórias culturais e teológicas que acumulou e se arriscar a um novo sincretismo, assumindo, assimilando, integrando, purificando os valores das religiões afro-brasileiras." (p. 170.)

Para que a Igreja possa ganhar uma forma nova — latino-americana, em Boff —, é necessária uma "pedagogia de condescendência". Ao introduzir este conceito, Boff faz referência expressa ao termo **katábasis**, à condescendência de Deus, em uso na cristologia da Igreja antiga nos séculos IV e V. Esse conceito era, justamente na época da formulação do "grandioso sincretismo cristão" pela Igreja antiga, uma categoria teológica fundamental: "Deus usou de infinita condescendência para com o homem, assumindo toda sua realidade com suas irrevogáveis limitações e onerosas ambigüidades." (p. 171.)

A nova Igreja na América Latina quer corresponder a essa condescendência de Deus em Cristo e, com isto, encorajar a Igreja toda: "... a fé, quanto mais profunda mais se abre no sincretismo verdadeiro no qual Deus e Jesus Cristo libertador não aparecem como Objeto de satisfação da carga pulsional do homem em busca de segurança e conforto, mas como o Coração da vida e o Amor que tudo atrai e penetra." (Ibid.)

21 — Quanto à cristologia de Boff, Cf. H. BRANDT, Jesus Cristo Libertador; quanto à compreensão da "cristologia crítica" em Leonardo Boff, **Estudos teológicos**, São Leopoldo, 14: 36-55, 1974.

Três sincretismos na história da Igreja brasileira

Com essa defesa do "verdadeiro sincretismo" Boff de modo algum é uma voz isolada. Já antes, Eduardo Hoornaert tinha publicado sua história da Igreja brasileira "a partir dos oprimidos"²² com o objetivo de "dar uma contribuição na reflexão acerca da atitude a tomar pela igreja frente aos diversos sincretismos decorrentes de sua caminhada pela história" (p. 137).

Os três tipos fundamentais do sincretismo católico no Brasil por ele descritos são o catolicismo "guerreiro" dos conquistadores, o catolicismo "patriarcal", conforme imperava na época do latifúndio e da mineração baseados no sistema da escravidão, e a "interpretação originária" dada pelos índios e africanos à religião dominante, isto é, o assim chamado "catolicismo popular".

Também Hoornaert pressupõe que "o sincretismo é exigência da própria ação missionária" (ibid.). O que importa também a ele são os critérios para distinguir o verdadeiro do falso sincretismo. O falso sincretismo estabiliza as relações de poder herdadas do colonialismo, cimenta a divisão da sociedade e leva à paganização do cristianismo. O verdadeiro sincretismo reconhece a fraternidade já vivida entre os pobres e conta com a atuação do Espírito entre eles. Pois "a fraternidade perdida por causa do colonialismo será restabelecida a partir dos pobres." (p. 140.) Só através desse verdadeiro sincretismo se pode chegar "à cristianização da cultura que o cerca".

Teologia como "linguagem regional"

Hoornaert havia articulado a exigência missionária de um sincretismo da Igreja a partir da história eclesial. Em sua análise epistemológica da teologia da libertação, Clodovis Boff faz praticamente a mesma coisa²³.

Ele chama de idolatria o intento de identificar a idéia de Deus com o próprio Deus. O conhecimento teológico "não está dotado das qualidades de seu objeto". Por isso, como atividade humana, histórica e concreta, a teologia não pode pretender um caráter absoluto para suas afirmações. Ela permanece provisória; não possui os predicados de Deus, sua

22 — **Formação do catolicismo brasileiro 1550-1800**, Petrópolis, Vozes, 1974. As seguintes três citações se referem a este escrito.

23 — **Teologia e prática**; teologia do político e suas mediações, Petrópolis, Vozes, 1978. As citações são extraídas desta obra.

eternidade, sua transcendência, mas “permanece um conhecimento parcial, precário, defectível, aspectual” (p. 104). Em resumo: a teologia é uma “linguagem regional” (pp. 102ss.).

“O absoluto da Fé não existe senão sob a forma do relativo.” (P. 103.) Assim ele corresponde à encarnação de Deus em Jesus Cristo. Pois — assim diz um aforismo de Pedro Casaldáliga — “a palavra universal só fala dialeto”²⁴.

Resumo: teses sobre a compreensão do “sincretismo” na teologia da libertação

1. Teologia da libertação é reflexão de uma prática que leva a Igreja latino-americana a encarnar-se em seu contexto²⁵.

2. Esse seguimento da encarnação se realiza na consciência de que a aceitação irrestrita da proposta de Deus (“sem pecado”) aconteceu tão-somente em Jesus Cristo.

3. A revelação de Deus em Jesus Cristo só pode ser apreendida na fé: a espiritualidade da libertação está baseada numa experiência do **extra nos** (G. Gutiérrez).

4. Articulando-se, a fé participa da ambigüidade de toda religião, pois a religião é expressão sincrética da fé.

5. O emprego do conceito “sincretismo” torna possível avaliar o cristianismo sem preconceitos no contexto das religiões e como religião.

6. Além disso, o emprego eclesiológico do conceito de sincretismo tem uma função crítica em relação à Igreja: possibilita a distinção qualitativa entre Deus e discurso (eclesial, teológico) sobre Deus; impede a identificação de um tipo historicamente condicionado do cristianismo com a Igreja que se crê. Qualificar a Igreja cristã como inevitavelmente sincrética equivale a afirmar que ela é “**simul justa et peccatrix**”. Por isso, a notificação da Congregação para a Doutrina da Fé vê no livro de Boff um “perigo” para os princípios fundamentais da Igreja Católica Romana: para ele, a hierarquia seria apenas o resultado da “necessidade

24 — Cf. H. BRANDT, Beispiele und Konsequenzen der “releitura” in der befreiungstheologischen Basisliteratur Lateinamerikas, **Verkündigung und Forschung**, München, 30: 38ss., 1985. Segundo Hb 4.2, a fé tem uma função sincrética: a palavra da fé de nada aproveita se não se misturar, através da fé (dativo instrumental!), com aqueles que a ouvem.

25 — Cf. H. BRANDT, Die Inkarnation der Befreiung — die Befreiung der Inkarnation; lateinamerikanische Zeugnisse einer Entfesselung, **Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts**, Bensheim, 34: 8ss., 1983.

de se institucionalizar". Conseqüência disso seria um conceito relativizante de Igreja. Boff inverteria a afirmação do Concílio de que "a Igreja de Cristo (isto é, a única Igreja de Cristo)" estaria realizada na Igreja Católica e afirmaria que ela poderia estar realizada também em outras Igrejas cristãs²⁶.

7. Ao mesmo tempo, a encarnação fundamenta a exigência de um cristianismo contextual em sentido positivo. O sincretismo como conseqüência da encarnação, em correspondência à condescendência de Deus, leva a teologia da libertação a uma nova compreensão de missão: toda missão, isto é, encarnação do Evangelho sob novas condições históricas, culturais, religiosas, exige um novo sincretismo da Igreja. Trata-se quase que de um teste para a missão da Igreja: está ela disposta e em condições de se expor ao risco de tal novo sincretismo? A missão exige a disposição de optar por um novo sincretismo, ou, em outras palavras, a disposição para a reforma(*) da Igreja.

8. Na América Latina, aos critérios da verdade do novo sincretismo pertencem: abertura para a presença do Espírito libertador de Deus nos pobres e oprimidos, a entrega aos fracos e aos grupos marginais em correspondência ao modelo de Jesus, e uma estrutura eclesial determinada funcional, não ontologicamente, que tenha seu fundamento na paternidade de Deus, da qual resulta a fraternidade entre os seres humanos²⁷.

9. O verdadeiro sincretismo da Igreja latino-americana se orienta na parênese apostólica de não ter em vista o que é seu (Fp 2).

10. As conseqüências dessa orientação mostram-se tanto nos objetivos sócio-políticos da teologia da libertação quanto em seu caráter ecumênico.

O debate em torno do sincretismo como indicação do problema ecumênico da teologia contextual

Comparando-se o discurso sobre o sincretismo entre nós e na América Latina, constata-se que a diferença não poderia ser maior: entre nós, a acusação de sincretismo é levantada para se proteger contra as influências inquietantes e insólitas da ecumene, que obrigariam a repensar a própria posição e tradição. Na América Latina, uma Igreja orienta-

26 — Documentado em **L'Osservatore Romano**, edição em alemão de 29 mar. 1985, n° 13, p. 4.

* — Nota do tradutor: **Reformation**, no original.

27 — E. HOORNAERT, op., cit., p. 138.

da para a base formula sua nova autocompreensão e autoconsciência com o mesmo conceito "sincretismo".

Assim, esse termo torna evidentes os problemas de comunicação na cristandade que ocorrem quando relação com o contexto e fidelidade à tradição entram em conflito. Sim, poder-se-iam considerar as concepções tão opostas de sincretismo na América Latina e entre nós como prova de que os problemas de linguagem têm seu fundamento em concepções irreconciliáveis do Evangelho e da Igreja.

Contudo, entendo a discussão aqui descrita sobre a nova atualidade do problema do sincretismo como um sinal de esperança. As numerosas vozes que levantam a acusação de sincretismo entre nós ou, correspondendo a ela, estabelecem uma diferença fundamental tornam isso claro: os impulsos provindos da ecumene, da compreensão de missão de Igrejas não européias e das experiências de sofrimento dos cristãos em outros continentes começam a produzir efeito também entre nós.

Concluindo, quero comentar isso por meio de algumas observações.

Estamos nos tornando cada vez mais conscientes de que nossa necessidade de segurança representa um fator real no diálogo ecumênico. Ele entra em ação quando alusões a princípios fundamentais irrenunciáveis visam apenas camuflar a recusa de se deixar questionar. Então se argumenta com o Senhor Jesus, com o senhorio de Cristo ou com artigos confessionais para não precisar lidar com um consenso ecumênico.

Cresce a consciência de que temos necessidade de recuperar nosso atraso ecumênico. Assim como demorou séculos até que o emprego de métodos histórico-críticos fosse "recebido" na Igreja e na teologia, não é da noite para o dia que se chegará à percepção da dimensão ecumênica de Igreja e teologia. Neste sentido, as reações de rejeição em princípio a resultados ecumênicos de convergência ou consenso aparecem como primeiro passo numa longa caminhada.

Já existem indícios do desenvolvimento em direção a uma forma ecumênica de teologia e Igreja. Cresce, por exemplo, o conhecimento haurido de experiência de primeira mão sobre teologias e Igrejas em outros contextos. O que cristãos de além-mar fazem e pensam não encontra mais interesse unicamente "exótico". Reconhecemos, pelo contrário, que se trata de configurações do cristianismo que possuem os mesmos direitos.

Não por último devido a muitos encontros ecumênicos, a dependência contextual de nossa própria Igreja e teologia é cada vez mais pro-

blematizada entre nós. Do diálogo ecumênico faz parte a pergunta pela própria pré-compreensão e pelos próprios interesses: por que nós reagimos assim como reagimos (em relação à questão da redistribuição, por exemplo)?

Se fazemos essa pergunta a nós mesmos, também podemos dirigi-la às teologias contextuais de nossos parceiros. Aqui deveríamos tornar compreensíveis as razões — devido as experiências que fizemos no nacionalsocialismo, por exemplo — pelas quais tememos uma diluição da mensagem no contexto. Existe um tipo de relação com o contexto em que se perde a identidade. No entanto, esse perigo é perfeitamente reconhecido por representantes da teologia da libertação, por exemplo²⁸.

Não só o contexto, também a própria confissão é "relativa". Sintomático é, neste sentido, como H. M. Barth faz "experiências de leitura protestantes"²⁹ ao ler L. Boff. Barth descobre quão eminentemente católico Boff é, e se presta contas, como leitor "protestante", "evangélico", "reformado", de onde "se lhe arrepiam os cabelos". Num primeiro momento, portanto contatos ecumênicos reativam a própria consciência confessional. Não obstante, se — como Boff o expôs e como também corresponde à compreensão luterana — as posições confessionais são "relativas", não se pode embasar um "dissenso fundamental" com elas.

O caráter insustentável da alternativa entre um conceito de Igreja espiritualista (supostamente reformatório) e um conceito institucional (supostamente católico) torna-se evidente justamente também por intermédio da teologia da libertação. A crítica contra a rigidez da instituição eclesiástica e da posição teológica é alimentada por experiências com o Evangelho que são vividas nas Igrejas e animam a reflexão teológica.

Cristãos que vivem em contextos totalmente distintos do nosso experimentam a presença de Jesus e exprimem essa experiência de maneira diferente da forma a que estamos acostumados. Existem testemunhos ecumênicos de crescente concordância. Vemos nossas tradições e a nós mesmos sendo questionados. Ficamos assustados com isso — a menos que possamos ouvir a pergunta do oratório de Natal de Bach como pergunta dirigida a nós da parte da teologia da libertação, sim, de toda a ecumene:

28 — Cf., p. ex., o texto de Carlos MESTRES intitulado *Nur wer weiss, was er sucht, findet auch*, in: H. BRANDT, ed., *Die Glut kommt von unten*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1981, pp. 155s.

29 — H. M. BARTH, op. cit.

“Por que quereis assustar-vos? Pode a presença de meu Jesus despertar-vos tanto temor? Oh! Não deveríeis, antes, alegrar-vos com isso, porque por esse meio ele promete renovar o bem-estar dos seres humanos!”