高然 著

解放与日常

莱昂纳多·博夫神学研究

解放与日常

——莱昂纳多·博夫神学研究

高然 著

目录

第一章　前言

一、历史背景：巴西进步天主教的兴起与衰落

二、现有研究情况

1. 对巴西进步天主教的一般研究

2. 对莱昂纳多·博夫教会论的研究

3. 对莱昂纳多·博夫圣母论的研究

三、本书的主题与研究方法

第二章　莱昂纳多·博夫的人生和思想历程

一、家庭背景与青少年时代

二、负笈欧洲

三、巴西解放神学的开拓：理论与实践

四、生态神学、灵修思想与写作风格

五、政治观点与政治交往

六、方济各教宗与“温柔革命”

七、小结

第三章　解放神学教会论的起源与发展阶段

一、天主教教会论发展历程概述

二、梵二会议前夕的天主教教会论

三、梵蒂冈第二届大公会议的教会论

四、政治神学的教会论

五、麦德林会议与“穷人的教会”
六、古铁雷斯的教会论理论
七、基层教会团体与普埃布拉会议
八、小结
第四章　莱昂纳多·博夫教会论中的社会变革思想
一、莱昂纳多·博夫的教会论模型
二、大公教与混合主义
三、教会作为“圣灵的圣事”
四、“灵恩原则”与“权力原则”
五、基层教会团体与解放神学
六、基层教会团体的社会属性
七、基层教会团体的神学意义
八、基层教会团体与教阶体制的关系
九、基层教会团体与政治生活
十、博夫与拉青格的争论
十一、总结：莱昂纳多·博夫教会论的理论特色与社会意义
第五章　19世纪以来天主教主流圣母论的发展脉络
一、“玛利亚时代”与“溯源运动”
二、梵蒂冈第二届大公会议的圣母论
三、梵二大公会议之后的天主教官方圣母论
第六章　莱昂纳多·博夫的圣母论思想与现实关怀
一、解放神学圣母论的历史语境
二、博夫圣母论的理论框架
1. 圣母论的构建方法与原则

2. 博夫的性别观
3. 基督教上帝的女性维度与“大母神”原型
4. 博夫圣母论的神学建构：圣母作为“圣灵的圣殿”
5. 博夫圣母论的神学建构：圣母与圣灵的“位格合一”
三、莱昂纳多·博夫对圣母形象的建构与诠释
四、博夫圣母论的评价问题及其对解放神学的意义
第七章 结论
参考文献
一、神学家著述
二、已出版的教会文件
三、学术文献
四、在线工具书
五、报纸、期刊、网站

第一章　前言

兴起于20世纪下半叶的解放神学一直受到学术界和舆论界的关注，但同时也背负着诸多刻板印象和意识形态偏见，其内部的复杂性与多样性常常为人们所忽视。本书是对巴西最有影响力和最具争议性的解放神学家——莱昂纳多·博夫（Leonardo Boff）的专门研究，旨在从思想脉络和历史语境两个角度入手详细分析和阐释其教会论与圣母论文本，系统呈现博夫对不同神学传统的继承与改造、对社会变革道路的独特理解以及对日常生活与解放运动关系的深刻洞见。

一、历史背景：巴西进步天主教的兴起与衰落

19世纪以来，西方天主教会尽管有时也对资本主义提出严厉的批评，但一直视社会主义为更主要的意识形态对手。同样的情况也出现在拉丁美洲。然而到了20世纪60年代情况开始发生变化。教宗约翰二十三世呼吁在发展中国家建立“穷人的教会”，梵蒂冈第二届大公会议要求教会在现代社会扮演更积极的伦理角色，第二届拉美主教会议更是公开为教会与统治阶级结盟的历史道歉，转而坚决支持基层教会反抗资本主义的“制度化暴力”。拉美进步天主教的诞生是多种力量共同作用的结果，其中受西方马克思主义影响的教牧人士（包括本土和来自西欧、加拿大的神父、修士和修女）和大学生教牧志愿者在农村和贫民窟的工作经历发挥了至关重要的作用。

广义的“解放神学”可以被更恰当地称为“进步天主教”，它通常包含三个相互关联的维度：（1）狭义的解放神学，基于拯救内在于人类历

史的原则和“优先选择穷人”的立场对基督教教义的重新阐释；（2）教会教阶体制内部的进步力量，表现为许多主教在军政府时期严厉谴责野蛮的政治压迫和不平等的经济结构（一些人甚至公开支持社会主义），为受迫害的左翼活动分子提供庇护，并积极支持各种草根社会运动；（3）基层教会团体，每个由十几户家庭组成，在神父（精力所限只能偶尔参与）和平信徒教牧人士的帮助下定期聚会，举行简易弥撒，每次留出一段时间让大家畅所欲言本社区当前存在的问题，然后结合圣经阅读和教义研讨，明确耶稣基督所持的立场，最后，通过宗教组织与其他社会组织和社会运动的联系，诉诸集体行动解决问题。

进步天主教在拉美任何地方都没有达到在巴西的发展高度。尽管曾对1964年政变抱以短暂的同情，巴西教会很快成为争取人权和民主的主要力量。80年代早期，基层教会团体的数量达到8万个，召开了全国代表大会，领导了大规模的社区运动，并在巴西新工会运动和劳工党（PT）形成的过程中扮演了至关重要的角色。在农村地区，教会组织了各种基层委员会保护原住民、农业工人和小农的利益。尽管有很多神父和平信徒积极分子被军政府和大地主的私人武装绑架、拷打和杀害，但这无法阻止进步教会的发展壮大，在许多知识分子眼中（包括同时代的许多欧美学者），它承载着巴西争取民主社会主义的希望。

然而，希望很快就破灭了。从80年代中期开始，梵蒂冈教廷在约翰·保罗二世的领导下通过干预主教选任大力扶持拉美教会中的保守力量。1985年巴西最著名的解放神学家莱昂纳多·博夫因教会论立场遭到教廷信理部（Congregation for the Doctrine of the Faith）传唤、批评和禁言。随着巴西政治自由的恢复，基层教会团体中许多将社会变革作

为首要目标的积极分子，自然地将更多精力投入了世俗的政党、工会和社会运动。更为严重的是，越来越多的观察家意识到，进步的基层教会并没有吸引巴西大部分的宗教活跃人口，相反，政治立场通常较为保守的五旬节派教会在穷人中获得了极大的成功。总之，到80年代末，巴西进步天主教基本丧失了领导一场重大的社会变革的能力。尽管如此，解放神学和基层教会团体并没有消失，直到今天仍然是巴西劳工党和左翼社会运动最重要的支持力量之一。

二、现有研究情况

1. 对巴西进步天主教的一般研究

对巴西进步天主教的研究成果大致可分为三类。一、对解放神学理论的分析和反思，包括神学研究、伦理学研究和社会理论研究。二、基于文献资料的历史学研究，也包括以历史叙事为基础的政治学和宗教社会学的研究。三、基于参与式观察的人类学民族志研究和基于调查数据的社会科学类研究。

第一类研究，汉语学界最重要的学术成果是叶健辉博士2015年出版的《托邦：拉美解放神学研究初步》。该书基于扎实的西班牙语文本，成功抓住了历史观（末世论）、穷人观、教会论、基督论这些最能反映解放神学理论特色的主题，对多位解放神学家的核心思想进行了细致的探讨，指出解放神学的基本经验就是“神在穷人之中”，基本的原则是“穷人的物质生命需要必须满足，历史之外无拯救”。作者认为解放神学区别于传统神学的关键就在于它以改变历史而不是沉思上帝为目的。在全书结尾，作者对解放神学的现状和未来做出了较为悲

观的判断：通过集体行动改变社会秩序的道路对人民群众来说太曲折了，从宗教中直接得到个体心灵的安慰永远都是更为划算的选择。这本书虽然抓住了解放神学的最大特色，即政治化、激进化、世俗化，但忽视了解放神学其实还有大量探讨群众精神需求和意义问题的作品，也没有看到解放神学并非在所有方面都是和传统神学二元对立的关系。作者借用戈德曼的理论正确地指出马克思主义也需要某种信仰支撑，并且看到了解放神学和马克思主义的某种同构关系，但是他比较的仅仅是两者的历史理论，而不是两者真正作为信仰的鲜活形态。

英语世界对解放神学的研究极为丰富，其中最多的是神学专业论文，这和西方庞大的神学高等教育体系有关。这些研究的一般路径是，先抓住某个神学主题转述解放神学家的观点，重构他们的论证，然后再比较一下神学史上其他作家的观点和论证，最后做出评价提出自己的观点。我的研究在涉及具体的神学观点时会充分参考这类研究成果。我认为关于解放神学最重要的总体性介绍是菲利普·贝利曼（Phillip Berryman）1987年出版的《解放神学：拉丁美洲内外的一场革命运动的基本事实》。[1]作者不仅长期在中美洲和巴西的基层教会工作，出版过很多实证研究著作，而且是解放神学最重要的英文译者之一，所以他对这项运动的把握比其他人更为全面。贝利曼认为解放神学是：（1）从穷人的苦难、斗争和希望出发对基督教信仰的再解释；（2）对现实社会及其意识形态基础的神学批判；（3）对教会实践和基督徒实践的批判和反思。我认为这三个维度是对解放神学最精炼、最全面的概括。贝利曼还告诉我们，解放神学原本是一个特定圈子的产物，就是那些受过高等教育在从事基层教牧工作的神父、修士和修

女，解放神学就是他们在日常工作中的反思和交流的尝试，它的读者也是这些人。所以，理解这类知识分子的社会学属性，了解他们的工作和生活模式，可能是我们把握解放神学的关键。另一类研究倾向于把解放神学当成一种社会理论。其中，美国天主教学者迈克尔·诺瓦克（Michael Novak）是解放神学最著名的批评者。[2]他认为解放神学的核心不是关心穷人，而是对贫穷问题的一种特殊的解释，也就是依附论，即把贫困问题的原因归咎于别人而不是自己。依他之见，拉美的社会发展阶段尚处于前资本主义而不是资本主义，因此解救穷人的正确做法应该是建立和完善市场经济体制，充分释放穷人自己创造财富的活力。另一位研究者保罗·西格蒙德（Paul Sigmund）主要从政治学的角度研究后认为，解放神学内部存在改良和革命两种倾向，其中社会主义的革命倾向将严重危害拉丁美洲的民主进程。[3]对解放神学采取同情态度的阿瑟·麦克格文（Arthur McGovern）全面比较了解放神学和马克思主义的各个理论层面，结论是虽然解放神学为了寻求社会变革使用了很多和马克思主义相似的概念，但这些概念的含义是完全不同的。他认为解放神学并没有把自己捆绑在特定的政治经济学理论上，其主要政治倾向是鼓励穷人的“参与式民主”。[4]大卫·特纳（J. David Turner）比较了解放神学和美国19世纪末20世纪初的“社会福音”运动，认为两者虽然都追求一个包含更多“上帝之国”理想元素的社会，但后者并不谋求激进的结构性变革。[5]特纳还指出对解放神学影响最大的欧洲思潮是批评理论。[6]

相比之下，第二类研究较为缺乏，而优质的更少，部分原因是严重的意识形态对立损害了历史学的客观性。就巴西进步教会而论，最

好的通史类著作是斯科特·梅因沃林（Scott Mainwaring）的《巴西天主教会与政治，1916-1985》。[7]作者详细探讨了解放神学诞生之前的巴西天主教左翼，他们主要来自公教进行会（Catholic Action）的传统，在组织上不受巴西主教们的控制，主要力量来自青年学生。这个群体在60年代迅速激进化，甚至完全脱离天主教传统成立了毛主义政党，开展武装斗争，最后遭到军政府的残酷镇压。梅因沃林经过审慎分析后认为，以基层教会社团为代表的巴西进步教会和之前的天主教左翼关系不大，主要是教会体制内部向左转的结果，两者采取的政治策略也迥然不同。梅因沃林还指出，巴西进步教会的主流意识形态倾向是“草根主义”和“行动主义”，即视基层工作优于上层工作，群众工作优于理论工作。教会知识分子虽然大谈社会主义，但是把社会主义真正当作社会科学来研究的并不多，而且他们面对当时的政治形势也没有提出切实可行的改革理论和斗争策略。最终，80年代以后，随着民主化的到来和教会高层新保守主义的崛起，巴西进步教会不可避免地走向了衰落。关于巴西进步教会最好的历史著作是肯尼斯·瑟宾（Kenneth Serbin）的《心灵的需要：巴西教士和神学生的社会和文化史》。[8]作者利用巴西20多所神学院的档案和访谈资料完成了一部神学院学生的心灵史。在殖民时代，巴西教会完全受国家控制，教士们深度参与世俗生活，不太遵守教会的纪律。然而巴西独立以后，特别是1890年教会与国家分离之后，巴西天主教经历了一个罗马化的过程。教会高层在梵蒂冈的领导下希望通过在神学院加强管理，培养出远离世俗诱惑、专注于属灵事务、更加道德化的教士队伍。然而20世纪恰好又是一个大变革的时代，各种新思潮、新事物大量涌入，学生们认

为严格的教会纪律严重压制了自己的内心需求，他们渴望爱情、渴望友谊、渴望自我实现。于是60年代，学生开始在神学院造反，并建立了全国性的组织。拒绝了严格的教士独身理想，青年们面临严重的身份认同危机，这个时候很多人在穷人中看到了实现人生价值的机会，他们设想了一种全新的教牧使命——为穷人的解放而斗争。在累西腓，学生和部分老师们甚至离开神学院深入穷人中间建立了一个半工半读的新学院，这里成为后来解放神学的大本营之一。瑟宾的另一个有趣的观点是，巴西距离西欧的地理位置恰到好处，既不是太近，那样更容易受到教廷的直接干涉，又不是太远，所以有大批持改革和异端思想的天主教修士和知识分子到巴西去实验自己的新思想。这两点解释了解放神学在60年代末诞生的原因。

第三类研究，尤其是人类学的民族志研究，反映了基层教会的实际运行状况和内在矛盾，尤其反映了普通群众的态度和作用。这里我选取几部稍作评述。

社会学家W. E. 休伊特（W. E. Hewitt）1991年出版的《巴西的基层教会团体与社会变革》[9]一书是作者历时4年对圣保罗大主教教区的22个基层教会团体进行田野调查的结果，主要信息来自对当地主教、神父和平信徒领袖所做的访谈、对275名普通信徒所做的问卷调查以及作者自己的参与式观察。在定量和定性研究的基础上，作者把这些小团体划分为六种类型：单纯的灵修小组；灵修性袖珍教区；初级灵修性和政治性基层团体；倾向政治的袖珍教区；倾向政治的传教性基层团体；古典的或者作为理想类型的基层团体。其中有可能以集体行动改造社会的只有最后一种类型。作者发现，尽管基层教会团体的参与者

以穷人为主，但是不同经济阶层和社会身份的人都有参与，而且具有不同社会经济背景的基层团体在组织行为和功能上非常一致。作者还试图证明，神职人员当中的社会行动分子对基层团体的组织运行发挥了主要作用，这种对精英阶层的依赖所产生的后果是，当某地教会上层的风向发生变化或者神父们的政治热情开始减退的时候，那里的基层团体运动就会走向衰落。作者认为，基层团体主要不是带有革命性、启蒙性或者发展主义性质的草根组织，而是教会的“孩子”和工具，它在历史上确实有力推动了巴西的社会进步，但是它的未来是不确定的。这本书的一个亮点是用丰富的经验材料呈现了基层神职人员中的行动分子与日趋保守的教阶体制之间的冲突。但是作为一项带有科学主义色彩的社会学研究，作者没有充分借鉴民族志对人类行为意义的深描方法。具体来说，本书使用的材料中缺少对于基层团体的普通成员所做的深度访谈，考虑到巴西穷人的受教育程度，很难保证他们能够准确地理解和区分调查问卷中的各个选项。

由安德鲁·道森（Andrew Dawson）撰写的《剑桥解放神学指南》第七章“基层教会团体的起源和特征：一个巴西的视角”虽然只是一篇供初学者使用的简史，却利用了截至90年代初期的大量研究成果，相当全面地呈现了巴西基层教会团体运动的发展脉络，提出了许多独到的见解。对这篇文章进行一番较为细致的分析将有助于我们对个案研究的理解。作者首先提醒我们，以往的研究者总是喜欢使用自己的分析话语把基层教会团体的内涵限制在对这几个词汇本身的精确阐释中，然而对于这个由各种各样的偶发事实所构成的历史概念来说，任何单线的叙事和确切的定义都是不可靠的。作者认为，基层教会团体作为一个实践中的组织工具和一段可感知的日常经验，诞生和存在于

一个十分复杂的历史背景中，其中包括教牧危机和教会对危机的想象、神学特别是教会论的革新以及在经济、政治和社会层面发生的一系列剧变。只有对所有这些方面进行综合考量，才能形成对这一运动的总体印象。这篇文章最有价值的地方在于它把巴西基层教会团体运动的发展划分成了四个阶段，从这种历史分期的依据之中我们可以看到作者对不断变化的主要矛盾的把握。第一阶段（1962年之前）的关键词是“教牧工作的危机”。这主要表现在，神职人员的短缺造成了天主教基层宗教活动的凋敝，而与此同时，新教和共产主义却分别在中产阶级和底层群众当中迅速扩张。为此，以罗西（Dom Agnelo Rossi）为代表的天主教领袖开始鼓励和训练平信徒承担日常的教义讲解和活动组织工作。这些以平信徒讲解员为核心的基层社区小组每周聚会数次，一起读经、祈祷和唱诗，周日由讲解员引导做“没有牧师的弥撒”。但是，讲解员必须严格服从教阶体制的约束，而后者仅仅把他们当成临时的替代工具，不允许他们随意阐述自己对教义的理解，只能照本宣科地进行朗读。而且，这些小组被赋予了鲜明的反异端和反共色彩。尽管如此，它们仍然被认为是基层教会团体的前身，因为定期的小组聚会本身就有助于增强人们之间的信任感和凝聚力，为社区事务的讨论提供平台，并整合当地的社会行动力量，从而促进了圣俗二分的教会模式的瓦解。第二阶段（1962-1968）显然是以梵二会议的召开为起点的。这届大公会议通过的《教会》教义宪章（*Lumen Gentium*）引发了一场教会论范式的革命。这场革命在巴西所产生的反响是两份影响深远的教牧计划的颁布。这些文件的细节十分复杂，但大体来说，以平信徒为主体的教牧工作获得了崇高的神学地位，小型宗教团体从社会学的角度被认为更有利于形成人与人之间的爱的团

契，而传统的教区被破天荒地定位为“小型基层团体的联盟”。总而言之，得到教会论正名的基层教会团体在教阶体制的全面支持下迅速发展起来，这构成了第二阶段的主要特点。第三阶段（1969-1974）是基层教会团体运动的成熟时期。巴西军政府在1968年封闭了一切超出社区的公民社会领域，对人权的践踏和对底层的经济剥削大大加剧。而同年召开的麦德林会议则号召所有拉美天主教会为穷人服务，这使得在基层服务的教牧人士（既有神职人员也有平信徒）的数量大大增加。这两个因素叠加在一起，使得基层教会团体获得了崭新的意义。许多教牧人士在与穷人的朝夕相处中，逐渐形成了一套激进的宗教思想，那就是人的属灵需要不能与其物质需要割裂开来，创造一个在各个方面都更加公正美好的社会也是拯救恩典的一部分，教会的使命应当和所在地的信徒群体争取生活条件改善的具体目标结合起来。在教牧人士的积极推动下，基层教会团体形成了一套名为“观看 - 评判 - 行动”的运作方式，具体流程为：首先，在每周的聚会上留出一段时间让大家讲讲本社区当前存在的社会问题，然后结合圣经阅读和教义研讨，人们对这些问题做出价值判断，明确耶稣基督所持的立场，最后，通过宗教组织与其他社会组织和社会运动的联系，诉诸集体行动解决问题。这种功能使得基层教会团体处在一个以信仰为中心向外辐射的同心圆结构中，在它的内部有宗教仪式、圣经学习、教义问答、领导力培训、互助合作、婚丧嫁娶等活动，对外则与社区中心、妇女小组、合作项目、政党、工会、青年俱乐部等社会组织以及致力于医疗卫生、学校教育、公共交通等公益目标的临时运动密切联系。第四个阶段（1975年至90年代初）是基层教会团体运动达到高潮和走向衰落的时期。高潮表现在从1975年开始连续召开了一系列基层教会团体

全国代表大会。这些会议至少有两方面的意义：第一，分散在各地的基层教会团体代表利用这个平台交流经验、增强信心，有助于一种相当于阶级意识的集体认同感的形成，同时也可以不断协调大家的立场和行动，使基层教会团体真正成为一场全国性的社会运动；第二，会议促成了巴西第二代解放神学的诞生，它标志着这一理论体系终于建立在了底层人民的实践经验的基础之上，其代表人物包括莱昂纳多·博夫、若昂·巴普蒂斯塔·利巴尼奥（João Batista Libânio）、卡洛斯·梅斯特斯（Carlos Mesters）等。他们赋予基层教会团体以革命性的意义，也由此引发了与教廷的激烈冲突。然而，在运动达到高潮的同时，社会大环境发生了变化：军政府从1975年开始放松社会管制，政党活动逐渐恢复，直到1986年民选总统全面接管国家政权。本来，在军政府时期天主教会是唯一能够安全地从事反抗政治的场所，工会、政党和各种社会运动都以基层教会团体为掩护进行活动，后者也就很自然地成为巴西社会民主的希望所在。可是在民主选举和公民社会恢复之后，各种政治力量、社会组织和社会运动都可以公开、合法地进行活动了，教会组织这个载体也就失去了原来的政治意义。同时，教宗约翰·保罗二世上台以后推行“复位”计划，要求教会从直接参与的政治领域中撤回到自己的教牧职责上来，与解放神学有关的神职人员也在组织上受到压制。这些都在一定程度上造成了基层教会团体的去政治化和私人化。不过作者最后用两个论点反驳了基层教会团体运动已失去影响的说法：（1）基层教会团体仍然在政党政治和工会运动之外发挥着自己的独特影响，只不过社会环境的变化改变了这些政治行动的意义，本来颇具颠覆性的举动，如今可能已不那么引人注目；（2）在吸收了穷人的生活体验和实用主义之后，基层教会不可能无视巴西仍然

存在的种种社会问题而永久性地退入精神性的领域。总的来看，这篇文章比较强调教阶体制和政治大环境对基层教会团体的发展变化所起的作用，特别强调天主教神学理论的演变（包括解放神学）与基层教会实践之间的互动关系，但是从中我们完全看不到基层教会团体中的普通信徒的身份以及他们在这场运动中的切身感受，也不知道基层教会团体与教阶体制和知识分子之间的具体联系，从而难以判断它的内在动力究竟来自何处。另外，作者对四个历史阶段的概括实际上包含很多宏大叙事，文章开头所强调的多样性和偶然性并没有得到充分体现。当然，我们不能苛求这篇导论性的文章，要解决这些问题，必须诉诸以田野调查为基础的个案研究。

由约翰·伯迪克（John Burdick）和W. E. 休伊特主编的《草根中的拉丁美洲教会：行动主义30年透视》[10]是一本2000年出版的论文集，主要意图在于向读者呈现进步主义（或解放主义）的天主教会经过30年的兴衰历程之后对拉美底层的社会生活所产生的影响。书中有多篇文章涉及巴西基层团体运动的情况。由社会学家何塞·伊沃·福尔曼撰写的第三章“巴西的进步主义天主教与左翼政党政治”[11]系统考察了天主教激进主义在巴西城市工人运动中的历史和现状，特别是基层团体与巴西劳工党（PT）之间的关系。在统计数据、问卷调查和访谈资料的基础上，作者指出，人们的政治选择和宗教信仰之间存在密切的关系，基层团体运动无论在人员上还是在思想上都对巴西劳工党的建立发挥了重要的作用。今天（1990年）在劳工党中存在许多不同类型的社会运动和相应的行动分子，其中来自基层教会运动的党员与来自工人运动的大体相当。基层教会还改变了传统的左翼文化，个人的快乐

被认为与集体主义事业具有同等重要的意义，个人的乌托邦和社会的乌托邦共同构成了关于“精神性”和“神圣性”的观念，在这种宣传话语中，劳工党的政治目的与教会的宗教目的很好地结合在了一起，从而拥有极大的社会感召力。总之，这篇文章通过扎实的材料表明，基层团体运动在巴西劳工党内一直扮演着重要的角色。本书出版以后，劳工党已连续多年执掌巴西政权，可以想见，基层团体运动的影响力一定也会随之发生改变。由政治学家卡罗尔·安·德罗古斯（Carol Ann Drogus）撰写的第五章“巴西圣安东尼奥的解放神学与妇女解放”[12]是建立在作者自己和索尼娅·阿瓦莱斯（Sonia Alvarez）等人的田野研究成果之上的总论文章。作者认为，基层团体首先是一个宗教组织，其次还试图促进阶级意识的形成，而妇女问题则不在它们的议程之内，也没有哪位女性是出于与性别有关的动机去加入这些组织的。事实上，基层团体里面往往还延续着社会上对妇女角色的期望以及体制化的教会中的家长制作风。但是，基层团体的活动为妇女和男性提供了平等参与宗教和公共事务的机会，这个家庭之外的领域至少可以让女性重新认识自己的价值、地位和社会角色，进一步还可以培养自己的交往能力和领导能力，少数担任职务的妇女还会拥有对男性成员的权威，但是大多数女性成员的年龄偏大、受教育很少且传统教养根深蒂固，这限制了她们的发展。在采访中，作者发现很多妇女都毫不讳言自己受到的歧视，少部分人还使用了权利和平等的话语。但即使对于那些能力比较强的女性积极分子来说，她们也很难改变丈夫的行为或者说服他们支持自己的事业，除非丈夫也是相关活动的参与者。不过这些女性可以把性别平等的观念灌输给自己的儿子和女儿，所以基层

团体运动中的经历可能在下一代人身上产生显著的影响。总的来说，基层团体中的妇女尚未形成一种统一的性别意识，但是从发达国家的经验来看，这可能只是时机未到。不过，作者的论证有一个隐患，那就是影响妇女意识的因素还有很多，比如劳动市场、学校、媒体和其他社会运动等等，要想把基层团体这个影响因素抽离出来，必须和当地其他妇女有一些比较才行，这是我们在作者的研究中没有看到的。由社会学博士生查梅恩·列维撰写的第九章“危机中的基层教会团体：圣保罗地区的领导结构”[13]是基于9个月的田野调查和100个访谈（其中一半访谈对象来自神职人员和修女，另一半来自普通成员、教牧代理人以及与基层团体有过密切接触的群众运动领袖）的研究成果。作者的一个核心观点是，自80年代中期以来，基层团体的领导层被严重削弱了。本来，基层团体由三类人组成：出身中产阶级的神父或修女、具有批判意识的平信徒领袖与积极分子以及相对消极的具有共同体意识的普通成员，其领导权主要掌握在教阶体制手中。随着保守派和温和派主教的批量任命，教会的宗教和慈善功能被重新强调，这迫使大量基层神职人员退出了社会政治领域。而巴西政治民主的恢复也使基层团体中的许多行动分子把主要精力转向了劳工党（PT）的选举工作和其他社会运动。两个因素加在一起就造成了基层团体领导干部资源的严重匮乏。为了应对挑战，留下来的神职人员开始训练大批平信徒担任领导工作，但是与之前的领导层相比，这些人的受教育程度比较低，所掌握的人脉和各种资源都仅限于自己的社区。这种情况造成了几方面的结果，对基层团体本身来说，其动员能力和活动质量都有所下降；对进步主义的神父和修女来说，他们在教会里的处境日益孤

立；对教会来说，这意味着它开始脱离底层群众的生活经验，其理论和实践中的社会政治关怀也相应减少。不过与此同时，基层团体的火种远没有熄灭，新一代领导层在各方的帮助下正在成长之中，未来这些团体对教阶体制的依赖性可能会大大降低，它们在社会运动中的角色也有可能更加突出。这些都将反过来对教会本身产生影响。这本书中涉及巴西的文章还有几篇，这里不再一一讨论。总的来看，巴西的基层教会运动虽然遇到很多困难，但至少在90年代末期还远没有退出历史舞台，相反，它在教会之外的许多领域都产生了不容忽视的影响。不过本书对这些影响的呈现仍有严重疏漏，深受解放神学影响的巴西最大的社会运动“无地农工运动”就只字未提。

约翰·伯迪克1993年出版的《在巴西寻找上帝：巴西城市宗教舞台上的进步主义天主教会》[14]一书是对里约热内卢附近一个拥有8000人口的小城圣乔治所做的历时4年（有间断）的民族志研究。本书关注的核心问题是，为什么在当地的“宗教市场”上，以“优先选择穷人”为口号的天主教基层教会团体对穷人和受压迫者的吸引力反而不如五旬节派和非洲唯灵论宗教（如乌班达教）？全书共分七章，前两章分别介绍圣乔治的社会背景和宗教概况；接下来的五个章节作者报告了自己的研究成果，内容涉及宗教活动与下列问题的关系：阶层分化，妇女和家庭冲突，未婚青年和他们的不安全感，黑人与种族冲突；第七章探讨不同宗教团体的政治态度。最后的结论部分题为“寻找解放”，作者概括了本书的研究成果，并对基层团体未来的发展提出了几点建议。在这项研究中，作者深入接触了很多因为各种原因不愿意加入基层团体的人。在他们眼中，基层团体不能提供一个足以抵挡烦恼的交

往空间，这些烦恼都是非常具体和切近的，比如失业、家庭暴力、疾病、社会和经济上的不安全感、对未来的不确定、精神紧张、性别歧视、种族歧视等等。而进步的天主教会为了实现根本的社会变革，往往强调的是存在于更大范围内的结构性的剥削和压迫，而且为了阶级意识的形成，涉及家庭矛盾和个人烦恼的话题还经常受到压制。很多妇女抱怨，基层团体的聚会在精英的主导下没有一个可供人们谈论自家私密话题的氛围，而这正是她们参加宗教聚会的原因。还有一些人直接声称自己不是为了改造世界而生的，他们只想从宗教里得到一些针对个人生活的具体指导意见。总之，基层教会团体的意识形态工作不能与人们的日常关切很好地对接起来。相反，五旬节派和乌班达教的活动提供了一个倾诉家庭不顺和化解个人忧伤的交往空间。同时，通过把所有过错都归因于另一个世界的魔鬼或者邪恶“精神”，个人可以从中得到解脱和安慰，从而逃避了怨恨和愧疚感的折磨。而对于耶稣的强烈皈依感和对于某些“精神”的顺从，一方面改变了个人的性格和为人，另一方面也强化了宗教共同体的权威。在青年问题的例子中，加入五旬节派和乌班达教，虽然意味着要牺牲更多的生活自由，但是它们在纵欲的消费文化之外提供了对于未来家庭的安全感、职业生活的严肃性和道德标准上的确定性。有意思的是，进步主义的天主教在政治上非常激进，在个人生活上却常常比较宽容和温和，可是人们有时候需要的正是在具体的道德选择面前有人告诉你必须这么做。在黑人问题上，基层团体虽然也致力于种族平等，但却不能提供一套黑人自己的话语体系，让他们觉得自己这个身份归属是值得骄傲的，这一点五旬节派和乌班达教做到了。作者还发现，基层团体在人们中间成功培养起来的对政治和劳工问题的激进态度并不会受到五旬节派

和乌班达教的挑战，而后两者也并非不关心政治，它们都在寻找自己可以发挥影响的公共领域，积极推举自己的候选人和工会代表，最近一次里约热内卢大罢工就得到了五旬节派教徒的积极支持。最后，作者指出，要想真正从基层推动社会的变革，基层团体和五旬节派可能都需要从对方身上吸收一些东西。这本书在方法论上的最大特点就是人类学的“深描”，也就是从人们言行举止的细节出发谨慎地重构他们的情感和意义世界。

马努埃尔·巴斯克斯（Manuel Vasquez）的《巴西大众教会与现代性的危机》[15]是一部经验研究与理论研究、微观视角与宏观视角完美结合的佳作。作者首先对解放神学和基层教会团体的民众教育实践做了详细的文本分析，认为其意识形态在本质上是一种融合了宗教末世论的现代主义解放工程。这种现代性与启蒙运动和社会主义一脉相承，主要特点为：（1）相信历史进步论和历史目的论，认为全部人类活动都有一个总的终极状态（基督教神学表述为上帝之国的降临）；（2）肯定自由、平等、民主等现代价值；（3）认为人只能依靠自己的觉悟和斗争来解放自己。此外，它对穷人和弱势群体的经济解放和历史主体性的强调使其更加接近马克思主义的世界观。为了考察这种意识形态的实践效果，巴斯克斯教授对里约热内卢附近的一个工人阶级社区做了为期一年的田野民族志研究。他认为，巴西进步天主教的基层教会运动正在经历一场全面的危机（90年代初），主要表现为：政治目标无法实现，组织衰弱，骨干流失严重，对穷人的吸引力远远不及五旬节派。该书的主要贡献在于对这一危机的深层本质及原因的独特分析。巴斯克斯认为，进步教会的衰落与新自由主义全球化和东

欧社会主义的瓦解是同一个大的历史事件。80年代，巴西经历了严重的经济危机，产业工人大量失业。巴斯克斯发现，失业的工人必须花费更多的时间到更远的地方去打零工或当小贩来勉强糊口，而构成基层教会主力的家庭妇女也不得出卖更多的廉价的家务劳动来补贴家用。由于基层团体致力于一个长期、缓慢的政治觉悟过程，尤其是积极分子需要参加各种会议和培训班来掌握复杂的政治理论，所以在底层生存条件恶化的时候，只有少数拥有稳定家庭收入的人才能负担得起这种政治生活所需的物质、精力和时间成本。长此下去，这部分骨干的思想、语言和社会关系与“不觉悟”的人民大众就产生了隔阂。更为糟糕的是，严重的失业和工人阶级的碎片化使得通过集体行动来获取短期经济改善的可能性消失了，这严重侵蚀了进步教会的意识形态基础：人民可以依靠自己的力量改变社会，实现上帝安排在现实历史中的拯救计划。当人们感到自己无法掌控自己命运的时候，遥远的社会乌托邦就失去了吸引力，转而求助于传统的庇护主义和家长制来维护自己的短期利益，或是加入更加注重精神皈依、个人道德和来世得救的五旬节教派。巴斯克斯认为，解放神学提出的“内在于历史的超越”在全球化时代仍然具有生命力，但是进步教会应当抛弃对穷人的抽象描述和对社会进步的封闭的目的论理解，转而更加关注社会问题的具体形式以及个人的生活和精神需要，应当承认最普通的生活也具有多种多样的超越的可能，而非只有一个单一的宏大计划等待人们去实现。

2. 对莱昂纳多·博夫教会论的研究

迄今为止，对博夫教会论最全面的研究是挪威神学家谢尔·农思德（Kjell Nordstokke）1990年出版的专著《莱昂纳多·博夫教会论中的大公会议与历史背景：教会在穷人中的重生》。农思德曾于1974—1981年在巴西传教，1986年赴博夫任教的佩德罗波利斯市方济各会神学院从事相关研究工作，广泛接触了巴西教会的各个群体，还受博夫邀请查阅了他的私人档案。该书认为，莱昂纳多·博夫的教会论思考有两个出发点：一是梵二大公会议的态度、视角、立场和挑战，二是拉丁美洲教会所面临的社会现实。前者说明博夫并没有脱离天主教神学的主流发展脉络，但他也没有将梵二神学视为一套权威性的教条，而是有选择性地发挥了其中的一些主题，例如，圣事模型在梵二文本中并不居于核心地位，含义也较为模糊，但经过博夫的阐释之后却成为其整个神学体系的基石。在圣事模型中，拉美教会的历史实践也可以和大公会议关联起来：基层教会团体作为普世教会的显现方式获得了真正的教会身份；基层宗教经验和梵二会议共识之间的张力也体现了“多样性中的统一”这一圣事性的原则。[16]农思德认为，拉青格对博夫忽视教会制度化属性的批评无法成立，因为在博夫看来，基层团体就是个别的普世教会，它无疑也是制度化的。博夫真正反对的只是将有形的教会等同于集中化、等级化的教会制度。[17]不过农思德也提到博夫教会论的一大隐患，那就是他对基层教会团体的正面描述是否符合实际情况。[18]

印度神学家马塔伊·卡达维尔（Mathai Kadavil）在《作为圣事的世界》一书中指出，圣事性被博夫定义为一种介于上帝的超越性和内在性之间的状态，普遍存在于历史、耶稣、人类、教会和世界的概念之中，其实质就是从终极目的的角度看待万事万物的意义。基层团体的圣事性体现在它不只是教会接近穷人的工具，还是活的信仰与日常生活的统一体。博夫笔下的教会还拥有宇宙论的维度，它拥抱一切、渗透一切，不仅全人类在转向善良和真理时都是它的成员，甚至自然界也可以包含在这个维度之中。[19]詹姆斯·艾利森（James Alison）将博夫关于“教会重生”的构想概括为以下几条原则：充分吸收基层团体的丰富经验；与穷人相结合，解决阶级冲突问题；继续留在天主教的历史传统之中；在职务（diakonia）方面，既保留制度和教阶的属性，又消除教权主义和律法主义的影响。他指出，博夫对待天主教会的态度与其所在修会创始人阿西西的圣方济各十分相似，都坚持批评与团结相统一的原则。不过，艾利森认为博夫对教会历史的描述是非常片面的，反宗教改革之后的天主教会并不总是依靠权威来推动教义的统一，例如16世纪末17世纪初耶稣会和多明我会围绕恩典助佑（de Auxiliis）问题（恩典与自由的关系）展开了漫长的争论，教宗最终允许双方保留自己的立场。[20]罗格·海特（Roger Haight）指出，《教会：灵恩与权力》一书虽然结构较为松散（实质上是一部论文集），论证也不够周详（例如“权力”在教会论中的具体含义就没有得到清楚的说明），但它巧妙地区分和整合了在神学、历史学、社会学、政治学等各个层面对教会制度的分析和讨论，清晰地传达出解放神学的立场。虽然博夫并不以神学学术共同体作为他的主要读者，但是本书

内容无论在福音还是在神学上都是完备而可靠的。[21]美国天主教神学家和社会活动家约翰·霍根（John P. Hogan）认为，《教会：灵恩与权力》一书对教会论和教牧神学的重大贡献让某些合理的批评也显得苍白无力。参与“天主教人类发展运动”（Catholic Campaign for Human Development，美国天主教主教会议1969年发起的反对贫困和争取社会公正的运动）的基层经验让霍根深刻感受到博夫的评论切中要害。他说：“只有毫无保留地热爱教会的人才能最好地理解本书的意义。梵蒂冈对博夫的禁言伤害了从堂区到教室的整个教会。”[22]在《莱昂纳多·博夫：所有基督徒的神学家》一文中，美国长老会神学家罗伯特·麦卡菲·布朗（Robert McAfee Brown）认为，真正让信理部感到恐惧的并不是解放神学与马克思主义的关系，而是博夫对圣灵中心性的强调挑战了教阶体制的权威。布朗曾作为新教神学家列席了梵二会议，他说当时有一场关于圣灵的辩论，在很多人发言之后，欧内斯托·鲁菲尼（Ernesto Ruffini）枢机表示：“我们不需要圣灵的监护，因为我们有教阶体制。”在布朗看来，《教会：灵恩与权力》一书的价值远远不局限于那些引起争议的内容。作为一部充满创见的教会论著作，它为人们重新审视教会与生活的关系提供了有力的分析工具；其中不仅包含对僵化体制的批判，还提出了很多建设性的方案。最后，布朗半调侃说，我们应该感谢信理部的处罚，因为它让博夫有了更多的时间为所有基督徒而写作。[23]玛丽·康恩（Marie A. Conn）从生产—消费话语的神学用法、教会结构的功能和教阶体制的角色三个方面总结了博夫教会论的理论贡献，指出教会在博夫眼中首先是作为事件的圣事生活，其次才是制度和机构。这种圣事生活无论在广义

上还是在狭义上都无关乎恩典的分配和占有，而是人们表达和保持对生活内在超越性的意识和感受的具体方式，也是共同体建立和存在的具体方式。值得注意的是，康恩将博夫教会论中的教阶体制模型和信仰共同体模型分别比作“雅各的天梯”（Jacob’s Ladder）和“撒拉的圆圈舞”（Sarah’s Circle）两种意象。[24]其中前者来自《旧约·创世记》（28:10-19），后者来自60年代后半期美国著名民谣歌手皮特·西格（Pete Seeger）对《我们爬着雅各的天梯》这首黑人灵歌的改编。西格从女性主义的立场出发在歌词中增加了一段“我们跳着撒拉的圆圈舞，姐妹、兄弟、所有人。”[25]美国原多明我会神学家、“创造灵修”（Creation Spirituality）运动创始人马修·福克斯（Matthew Fox）在1979年出版的《叫做同情的灵性》一书中将上述两种意象解释为与性别有关的两种心态：“梯子”象征着一种上下级的关系，强调审判、命令、竞争和神人之间的区别；“撒拉的圆圈舞”则代表了内向（生命体验）与外向（改造社会）关系的辩证统一，体现出平等、欢庆、互助、创造的价值，其信仰内核可概括为爱邻人就是爱上帝。[26]这种二分法确实与博夫描述的“权力”和“灵恩”原则有不少相似之处。福克斯在说明“圆圈舞”模型时所列举的第一个案例就是拉丁美洲的基层教会团体，他本人也在80年代末（被梵蒂冈禁言期间）拜访过博夫和许多巴西进步教会人士。

美国著名神学家哈维·考克斯（Harvey Cox）以一手调查资料写成的《莱昂纳多·博夫的禁言：梵蒂冈与世界基督教的未来》一书详细讲述和分析了博夫遭信理部处罚事件的来龙去脉及宗教思想根源，指出他和拉青格两人都意识到让神学回归教会的重要性，[27]却分别代

表了多元平等主义和一元权威主义两种教会论倾向。[28]考克斯毫不掩饰自己的立场，他写道：“博夫在痛苦的禁言期间所表现出的巨大勇气和坚定决心让我了解到同时热爱教会和真理的神学家究竟是怎样的一个人。”[29]考克斯认为博夫代表了方济各传统在当代教会的复兴，他的思想与中世纪方济各会神学巨擘博纳文图拉有诸多相似之处。两人都认为，基督徒应当追求的不是司法意义上的赎罪，而是此岸生活中的“圣化”（sanctification），因为耶稣能够在事实上消除人的原罪，给人在道德和属灵方面不断接近上帝的可能性，而人们需要做的就是效仿耶稣生前的行为和美德。相比之下，托马斯·阿奎那和拉青格都更加注重耶稣受难和复活的意义，而不是他在世间的活动对教会使命的指导价值。[30]考克斯还批评了拉青格对待教会本土化形式的双重标准。在谈到自己皈依天主教的原因时，拉青格首先提到的不是耶稣或者教会的训导，而是弥撒的神秘和美感。“它的审美层面是如此之震撼，以至于我真的感觉自己在和上帝相遇。”[31]虽然他声称自己后来对天主教智力层面的兴趣超过了审美的层面，但有理由认为后者始终是他宗教体验和身份认同的重要组成部分。在访谈集《拉青格报告》中他说道：“浸润我童年生活的巴伐利亚天主教懂得如何容纳一切人性的东西，无论是祈祷还是节日，忏悔还是快乐。一种欢乐的、多彩的、人性的基督教……我不是任何意义上的‘纯粹主义者’，而是从孩提时代开始就呼吸着巴洛克主义的空气。”[32]可是在同一本书中他又说：“ 被视为‘非洲’文化的事物可能将‘天主教的’共识置于阴影之中。”[33]考克斯承认，一个人即使不是巴洛克文化的爱好者也可以

感受到它培育信仰的强大力量，然而问题在于，天主教丰富的符号性维度是否等同于巴伐利亚文化或者其他欧洲文化？在考克斯看来，博夫的“混合主义”思想是他和拉青格没有明说的根本分歧之一。[34]

巴西政治学家茹阿雷斯·吉马良斯（Juarez Guimarães）指出，《教会：灵恩与权力》一书将巴西人民数百年来追求自由解放与宗教主体性的两大理想和斗争逻辑熔于一炉，是对巴西历史上最广泛最深刻的基督教社会运动经验的创造性表达，足以和欧克利德斯·达·库尼亚（Euclides da Cunha）的《腹地》（Os Sertões）、吉尔贝托·弗雷雷（Gilberto Freyre）的《华屋与茅棚》（Casa-Grande e Senzala）、塞尔索·富尔塔多（Celso Furtado）的《巴西经济的形成》（Formação econômica do Brasil）和安东尼奥·坎迪多（Antônio Cândido）的《巴西文学的形成》（*Formação da literatura brasileira: momentos decisivos*）并列为塑造巴西文化自觉的国宝级文字遗产。吉马良斯认为，博夫在教会论中所提倡的开放性、多元主义、宗教融合、社团自治等价值与马克思主义的历史唯物主义非常不同，导向了一种以基督教伦理为基础的民主社会主义。他还将博夫对基层教会团体的论述与卢梭的政治思想进行了比较，指出二者都将人民在社群生活中的自我表达、自我教育和自我觉悟作为实现自由民主的条件，并且都认为这种共同体中包含着神性（超越性）。吉马良斯也注意到，博夫并没有让宗教从属于政治，而是希望基层教会团体首先以圣事活动和《圣经》讨论为中心组织起来，同时成为一个反思和批评政治的空间，避免与任何党派发生隶属关系；基层教会团体的使命不是去推行一套现成的政治伦理，而是让基督教的伦理价值始终作用于政治活动之中。最后，吉马

良斯认为博夫教会论的主要贡献不是提出了一套完善的理论，而是以写作呈现了巴西宗教生活与解放政治的辩证关系，为以后的探索者和行动者提供了广阔的想象空间。[35]

3. 对莱昂纳多·博夫圣母论的研究

学术界对博夫圣母论的评价存在较大分歧。美国宗教史家班科（Stephen Benko）认为，将圣母与圣灵相结合是基督教神学弥补上帝女性维度缺失的最佳方案。[36]新西兰神学家比尔斯利（Patrick Bearsley）对“气成肉身”说的必要性和博夫较为随意的释经方法提出了质疑，但同时指出，女性概念作为上帝自我显现的方式丰富了我们对圣母奥迹的认识，博夫将圣母当作人类末世状态（与神实体合一）的历史先兆的观点也值得神学界深入探讨。[37]

米勒·莫妮卡（Migliorino Miller Monica）认为，博夫关于圣灵与圣母位格合一的观点损害了后者作为人的自由意志，好像玛利亚的一切活动都是由圣灵做出的，从而取消了她回应上帝的能力，也削弱了她作为女性在拯救史中的意义。[38]莫妮卡没有注意到同样的问题也存在于耶稣基督身上。历史上一直有论者质疑基督如果没有一个区别于神的位格（实体、人格）是否还能算作一个真正的人。这确实触及了基督论的根本问题，如果坚持神性与人性截然对立的观点，两性合一在逻辑上自然是难以解释的。然而，天主教主流神学认为，耶稣的人性在圣子的位格中达到了完满，而不是被否定。正如20世纪比利时神学家埃米尔·默施（E. Mersch）所说：“上帝不与任何东西相对立；因此，当祂接管人性本质中的一切时，祂并不排斥和损害任何东西。”[39]

美国著名拉丁裔神学家奥兰多·埃斯平（Orlando O. Espín）在巴西读博时曾求教于博夫，其代表作《人民的信仰》试图为天主教在拉丁美洲的本土化提供一套神学解释体系。埃斯平认为，瓜达卢佩圣母不应被仅仅视为拿撒勒的童贞女在墨西哥的显现，也不必强行充当原住民文化与殖民文化的调和者，而应当被理解为上帝在历史中直接显示自身的符号，这个启示正是通过圣灵的运作来实现的。引入圣灵论最大的好处在于，拉美人民可以抛弃传统圣母敬礼中的性别压迫元素，从自身的生活经验出发解释瓜达卢佩圣母的含义，也就是通过“信德的意识”（sensus fidelium）宣认具有时代精神的本土化的基督教真理。尽管埃斯平并不认为瓜达卢佩圣母就是上帝，该书的注释清楚地显示出博夫对他的影响。[40]

不过在激进女性主义神学阵营中，博夫的著作受到了严厉的批判。伊沃妮·热巴拉（Ivone Gebara）指责博夫把男性维度当作耶稣的普遍人性而把女性维度当作耶稣的部分人性在无形中维护了女性的从属身份。[41]然而这是一个基于正统神学视角的严重误读，在博夫眼中耶稣和圣母的神学地位是完全平等的，男性维度占主体的耶稣和女性维度占主体的圣母都是上帝在人性中的直接显现。先后任教于哈佛大学和剑桥大学的英国神学家萨拉·科克利（Sarah Coakley）认为，博夫几乎全盘接受了荣格和诺依曼的女性心理原型理论，完全没有意识到女性主义者对它的批评。科克利指出，对女性品质的描述最终都会变成对女性的规训，打着性别互惠（互补）的旗号把理性、科学和哲学归入男性品质的做法事实上强化了女性的从属地位，所以博夫的著作仍然是男权视角的体现。[42]前国际实践神学学会主席伊莱恩·格雷厄姆

（Elaine Graham）注意到博夫的“女性”概念并不专指女人，因而其性别分析能够容纳较多的人格复杂性，但她批评博夫对圣母意义的诠释未能突破传统信条的束缚，其主要论点在七八十年代可能具有一定的进步性，对当代女性主义神学则没有什么帮助。[43]美国著名天主教神学家伊丽莎白·约翰森（Elizabeth A. Johnson）赞赏博夫将玛利亚还原为一名普通劳动妇女的段落，并指出圣母行使圣灵的职能在天主教传统中有着深厚的历史渊源。但是在她看来，一切以创造性和接受性的对立为基础的性别二元论都是对女性的束缚和压迫。女性首先是完整的人，她们也理应反映的是完整的神性而非神性的一半，而人性本身的丰富程度远非任何二分法所能概括。可以形成对照的是，约翰森自己的圣母论著作名为《我们真正的姐妹》。这本书基本遵循了梵蒂冈第二届大公会议的路数，倾向于把圣母解释为教会团契中的一员，而不是一个高高在上的“女神”，强调她和人类更平等的同志式关系以及她在穷困和压迫中的斗争精神对我们今天的示范作用。[44]

三、本书的主题与研究方法

本书选取巴西解放神学的代表人物莱昂纳多·博夫作为主要研究对象，问题意识则来自解放神学与马克思主义的比较。全书将围绕两个主题展开论述：第一，巴西解放神学是否提出了一种独特的社会变革方式，在这种方式中教会扮演着怎样的角色？第二，巴西解放神学为个人提供了一套怎样的意义系统，如何引导人们处理解放政治与日常生活的关系？

针对第一个问题的研究很多，本书将从解放神学教会论的思想脉络出发，通过对博夫多部葡语神学作品的精读与阐释，得出与流行观

点不同的结论。

第二个问题目前尚未得到充分讨论，笔者将从博夫的圣母论切入对其详加剖析。圣母论在19世纪以来的发展历程生动地反映了家庭伦理与政治伦理之间的复杂关系，在拉丁美洲更是深深地卷入了各种敏感的政治与社会议题之。

本书对解放神学文本的处理方法包括：（1）在神学本身的语境中识别出解放神学的主要观点；（2）重构其论证过程和逻辑链条，揭示各个（显明的和隐含的）命题之间的内在联系；（3）结合相关教义的发展历程，指出作者此处的创新及其用意；（4）从无神论的视角出发，以世俗的话语体系对相关神学观点加以转译，并在此过程中捕捉其普遍含义和引申含义，发现特定的神学思想与社会伦理之间的“选择性亲和”关系；（5）结合具体的历史背景，指出相关论点背后的社会关切以及可能产生的社会影响；（6）通过与作者共情的方式，评估作为一种生活宗教的解放神学对个人意义系统的建设性作用。后三种方法表明本书不是单纯的神学研究，而是致力于从世俗的、历史的和社会的视角来审视解放神学的现实意义。莱昂纳多·博夫和大多数解放神学家尽管并不认同马克思的历史唯物主义，但都是跨信仰对话的坚定支持者和实践者，甚至鼓励灵修与宗教相脱钩，因此无神论的视角在他们眼中具有无可争议的合法性与启发性。不过，为了尽量贴近作者的本意，本书对前三条路径予以高度重视。在具体论述中，笔者将根据需要选择不同的分析方法。

第二章 莱昂纳多·博夫的人生和思想历程

莱昂纳多·博夫（Leonardo Boff）是巴西乃至全球最有影响力的解放神学家之一。国外学界对其神学思想的讨论早已汗牛充栋，但关于他的人生和思想历程则尚未出现全面、可靠的传记研究。本章拟对此作一梳理，并从中管窥巴西解放神学兴起和发展的时代背景。

一、家庭背景与青少年时代

莱昂纳多·博夫，原名热内西奥·达西·博夫（Genézio Darci Boff），1938年12月14日生于巴西南部圣卡塔琳娜州的康科迪亚市（Concórdia, Santa Catarina）。他的祖籍位于意大利威尼托大区贝卢诺省塞伦德尔格拉帕市的一个小山村科尔代博夫（Col dei Bof），地理上属于东阿尔卑斯山脉的多洛米蒂山区。由于人口增长造成土地匮乏，博夫的祖辈在19世纪末移民到了巴西南大河州的瓜波雷市（Guaporé），他的父辈于20世纪三十年代前往圣卡塔琳娜州内陆拓荒定居。[45]值得一提的是，该地区此前是巴西历史上著名的“争议地起义（战争）”（Guerra do Contesdado, 1912-1916）[46]的主战场之一。这场运动起初由平信徒布道者和民间医生若泽·玛利亚（José Maria de Santo Agostinho）所领导，带有鲜明的弥赛亚主义色彩，吸引了大量在资本主义扩张中失去生活保障的底层人民（特别是在圣保罗至南大河州铁路建设项目完工后被剥夺了土地的失业工人），根据平等、博爱的理想建立起一些独立于政府的村庄，最终在顽强抵抗四年之后被巴西联邦军队和巴拉那州军警残酷镇压。[47]此后，巴西政府在种族主义观念

的影响下以出让小块土地所有权的方式来鼓励意大利、德国和波兰等欧洲裔移民到圣卡塔琳娜州建立殖民地，博夫的父辈当属此列。“争议地起义”虽然和博夫的思想经历并没有直接的联系，但却作为集体记忆和民间信仰的一部分为日后巴西解放神学和无地农民运动（MST）的发展提供了丰富的文化符号资源。

博夫的父亲曼苏埃托·博夫（Mansuetto Boff）生于1911年，受过耶稣会神父的教育，具有相当程度的希腊语和拉丁语水平，拥有近两千卷藏书。[48]在康科迪亚，他承担了社区领袖和学校教师的工作，主要教授葡萄牙语和各种生存技能，如盖房、打井等，甚至还制造出一台简易的风力发电机。博夫的母亲不会识字，但生养了11个孩子，令人震惊的是这个数字低于当地意大利移民家庭的平均水平（博夫的一个亲戚家里有21个孩子）。康科迪亚尽管气候宜人、物产丰富，但当时的生产生活条件极为艰苦，被博夫戏称为“新石器社会”。作为长子，他出生几个月后身患重病，由于没有医生，母亲只能按照民间偏方将他放进烤过面包的炉子里加热，数次尝试之后他居然真的从死里逃生。博夫从小在家讲威尼斯语，多年之后他造访意大利贝卢诺省，那里的方言、饮食、风俗、建筑甚至自然植被都让他感觉像是回到了童年时代。在学校里，除了意大利裔，博夫还和信仰路德宗的德国移民后代以及少数原住民子女一起上课。当时康科迪亚的欧洲移民还在不断侵占周边原住民（卡因冈人，还有卡波克洛人或穆拉图人）的土地并伴随着暴力活动，但博夫的父亲不仅义务为原住民和黑人充当律师，还要求自己的孩子上课时必须和原住民同学坐在一起，以支持后者免受歧视之苦。[49]博夫认为父亲是对自己一生影响最大的人，因为

他对穷人的关怀和对正义的热爱在儿子幼小的心灵中留下了一团永远燃烧的火焰。[50]1965年8月11日，远在慕尼黑求学的博夫从家信中得知年仅55岁的父亲已然离世，在汹涌而出的泪水中，他感受到一种深刻的宁静：父亲的死也是另一种生。此后，博夫始终珍藏着妹妹当时随信寄来的父亲最后抽过的一支烟蒂，并将其视为一个永久的“圣事”。[51]

总的来说，博夫的成长环境是一个小型的欧洲殖民乡土社会，疏离于巴西主流的政治、文化生活，其中的族群认同远远超过国家认同，甚至意裔和德裔居民之间都很少交往，几乎没有通婚。一个体现这种身份冲突的典型案例是，当有关二战的新闻报道通过收音机源源不断地传播到康科迪亚时，博夫认识的所有人都是墨索里尼的支持者。[52]而巴西自1942年加入同盟国阵营之后就不断遭到意大利和德国潜艇的攻击，1944年还派遣了一支远征军赴意大利作战。

博夫童年所处的天主教氛围是比较浓厚的，每周日当地居民都要前往教堂参与玫瑰经祈祷活动并歌唱《圣母德叙祷文》，每个月有一名德裔神父来为意大利社区主持拉丁语弥撒。[53]受教派观念的影响，他常为同班的德裔新教徒女生将来被投入地狱的命运感到遗憾。[54]博夫儿时的梦想是成为一名卡车司机，直到1949年5月9日，一位来自里约热内卢的方济各会修士在他家里吃午饭，宣讲了圣方济各和圣安东尼奥在人世间效法基督的伟大事迹。博夫被深深吸引，以至于当修士最后询问有谁愿意成为神父时，他毫不犹豫地举起了手臂。[55]部分是由于当地缺少其他的受教育机会，博夫的父母同意了这一决定。后

来，博夫有四个弟弟也入读了神学院（其中有两位进入了神职），还有一个妹妹后来成为了修女。[56]

三个月后，年仅11岁的博夫被带到离家100公里处的方济各会学校。博夫所属的方济各圣母无原罪始胎会省（Província Franciscana da Imaculada Conceição do Brasil）范围涵盖巴西东南部和南部的五个州，其修士的培养过程要经历数个阶段，每个阶段的学习地点都有所不同。从1949年到1958年，博夫先后在圣卡塔琳娜州卢泽纳市（Luzerna, SC）、巴拉那州黑河市（Rio Preto, PR）和圣保罗州阿古杜斯市（Agudos, SP）的方济各会学校完成了预备期（aspirantado e postulantado），所学内容与西方传统的文法学校相似，以扎实的古典语言和人文学科训练为主。该会省受德裔天主教文化影响很深，特别是希特勒上台之后，很多学养极高的德国方济各会士流亡到了巴西。因此上述学校通常使用德语教学，以至于博夫在20岁时已熟练掌握古希腊语、拉丁语和德语，并开始如饥似渴地阅读古典、中世纪和现代欧洲的各种哲学、神学和文学原著。1958年，博夫在圣卡塔琳娜州的罗德尤市（Rodeio, SC）进入初学期（或称初修期，noviciado/novitiate），经过一年的强化培育（包括沉默、祈祷和沉思），他获准发暂时愿（贫穷、贞洁、服从）成为一名方济各会修生，同时改名为莱昂纳多。[57]进入见习期，博夫先在巴拉那州的库里蒂巴市（Curitiba）完成了两年的哲学课程，后又在里约热内卢州佩德罗波利斯市（Petrópolis）的方济各会神学院（Instituto Teológico Franciscano）接受了四年的神学教育，最终在1964年12月被祝圣为神

父。[58]就在半年以前，巴西爆发了军事政变，当时多数主教对此表示了支持。

佩德罗波利斯神学院是巴西方济各会的最高学府，博夫的很多老师都是全球教会的著名人物。其中，系统神学教授康斯坦提诺·科泽（Constantino Koser）曾在弗赖堡大学师从海德格尔，后来成为历史上第一位巴西籍方济各会总会长（1965-1979）。教父学教授保罗·阿恩斯（Paulo Arns）是巴黎索邦大学的古典文学博士，1966年被祝圣为圣保罗市主教，1970年成为大主教，1973年被教宗保罗六世擢升为枢机。阿恩斯主教是解放神学最重要的支持者之一，也是巴西民主化运动的精神领袖。另一位教师博纳文图拉·克洛彭堡（Bonaventura Kloppenburg）生于德国莫尔卑尔根，5岁时随父母移民巴西，在方济各会罗马圣安东尼奥大学（Pontificia Università Antonianum）获得博士学位，是国际知名的唯灵论研究者和教会学家，也是梵二会议神学委员会（后称教义委员会）中唯一一位巴西籍神学顾问（Peritus），从大会筹备期开始就全程参与了各个重要文件的起草工作。作为克洛彭堡这个时期的秘书，博夫接触到梵二会议的许多内部文献，充分了解了各方争论的焦点和不同文字背后的深意。这段宝贵的经历让他对天主教在当代社会的处境有了更敏锐的把握，并开始自觉地思考各种难题的解决之道。不过，克洛彭堡本人的神学和政治立场都比较保守，后来成了博夫和解放神学最主要的批评者之一。在佩德罗波利斯神学院，对博夫影响最大的神学家是中世纪方济各会的波纳文图拉（因其圣事论）和邓·司各脱（因其严谨的形而上学和一些当代神学尚未充分

吸收的洞见），[59]而方济各会的灵修传统（特别是对待穷人、自然和日常生活的态度）也将不断出现在他以后的神学探索之中。[60]

二、负笈欧洲

1965年，博夫前往德国慕尼黑大学（LMU）攻读博士学位，开始系统地学习受康德、黑格尔和海德格尔影响的欧洲现代神学。这一时期他最喜爱的老师是20世纪最著名的天主教神学家之一卡尔·拉纳（Karl Rahner）。博夫参加了拉纳的所有课程和讨论班，阅读了他已出版的所有著作，并在其指导下确定了博士论文的选题——“作为圣事的教会”。[61]可是后来拉纳因为与神学系的摩擦而离开了慕尼黑大学，[62]系统神学教授舍夫奇克（Leo Scheffczyk）和基础神学教授弗里斯（Heinrich Fries）成了博夫的论文指导老师。[63]博夫还选修了新教神学家潘能伯格（Wolfhart Pannenberg）的课程。梵二会议的神学新星约瑟夫·拉青格（Joseph Ratzinger, 也就是后来的本笃十六世教宗）当时在图宾根大学任教，每周六都会前往慕尼黑大学举办讲座，几乎场场爆满。[64]据博夫回忆，拉青格当时的思想非常开放，经常批评梵蒂冈过于集中的权力结构，并为妇女和平信徒在教会中的边缘地位鸣不平，这与他后来的立场形成了鲜明的反差。[65]留德期间，对博夫影响最大的神学家分别是：德日进（Pierre Teilhard de Chardin），因其宇宙基督论的视野；卡尔·拉纳，因其超验人类学（人在形而上的层面作为圣言的倾听者始终向无限性开放）；亨利·德吕巴克（Henri de Lubc），因其将超自然性重新解释为内在于人性中的一个维度；伊夫·孔加尔（Yves Congar），因其将教会描述为一个持续的建构过程（而非出自

解放与日常——莱昂纳多·博夫神学研究

作者：高然

封面设计：高然

電子書出版：红出版（青森文化）

地址：香港湾仔道133号卓凌中心11楼

出版计划查询电话：(852) 2540 7517

电邮：editor@red-publish.com

网址：https://www.red-publish.com

出版日期：2025年7月

图书分类：神学研究

ISBN：978-988-8917-59-4

尾注

[←1]

Phillip Berryman, *Liberation Theology: The Essential Facts about the Revolutionary Movement in Latin America and Beyond* (Philadelphia: Temple University Press, 1987).

[←2]

Micheal Novak, ed., *Liberation Theology and the Liberal Society* (Washington, D.C.: American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1987). Michael Novak, *Will It Liberate?: Questions about Liberation Theology* (Lanham, MD: Madison Books, 1991).

[←3]

Paul E. Sigmund, *Liberation Theology at the Crossroads: Democracy or Revolution?* (New York: Oxford University Press, 1990).

[←4]

Arthur F. McGovern, *Liberation Theology and Its Critics: Toward an Assessment* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1989).

[←5]

J. David Turner, *An Introduction to Liberation Theology* (Lanham [Md.]: University Press of America, 1994), 2-3.

[←6]

Ibid., 16, 43-45.

[←7]

Scott Mainwaring, *The Catholic Church and Politics in Brazil, 1916-1985* (Stanford, CA: University of Stanford Press, 1986).

[←8]

Kenneth Serbin, *Needs of the Heart: A social and Cultural History of Brazil's Clergy and Seminaries* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2006).

[←9]

W. E. Hewitt, ed., *Base Christian Communities and Social Change in Brazil* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1991).

[←10]

John Burdick and W. E. Hewitt, eds., *The Church at the Grassroots in Latin America: Perspective on Thirty Years of Activism* (Westport, CT: Praeger, 2000).

[←11]

José Ivo Follmann, “Progressive Catholicism and Left-Wing Party Politics in Brazil”, in *The Church at the Grassroots in Latin America: Perspective on Thirty Years of Activism*, eds. John Burdick and W. E. Hewitt (Westport, CT: Praeger, 2000), 53-67.

[←12]

Carol Ann Drogus, “Liberation Theology and the Liberation of Women in Santo Antônio, Brazil,” in *The Church at the Grassroots in Latin America: Perspective on Thirty Years of Activism*, eds. John Burdick and W. E. Hewitt (Westport, CT: Praeger, 2000), 85-106.

[←13]

Charmain Levy, “CEBs in Crisis: Leadership Structures in the São Paulo Area,” in *The Church at the Grassroots in Latin America: Perspective on Thirty Years of Activism*, eds. John Burdick and W. E. Hewitt (Westport, CT: Praeger, 2000), 167-182.

[←14]

John Burdick, *Looking for God in Brazil: the Progressive Catholic Church in Urban Brazil's Religious Arena*, (Berkeley: University of California Press, 1993).

[←15]

Manuel A. Vásquez, *The Brazilian Popular Church and the Crisis of Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

[←16]

Kjell Nordstokke, *Council and Context in Leonardo Boff's Ecclesiology: The Rebirth of the Church among the Poor* (Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 1997), 265.

[←17]

Ibid., 266.

[←18]

Ibid., 264.

[←19]

Mathai Kadavil, *The World as Sacrament: Sacramentality of Creation from the Perspectives of Leonardo Boff, Alexander Schmemann, and Saint Ephrem* (Leuven; Dudley, MA: Peeters: Abdij Keizersberg, Faculteit Godgeleerdheid, 2005), 114-117, 302.

[←20]

James Alison, "Leonardo Boff: Complicity and Criticism," *New Blackfriars* 66, no. 779 (1985): 239-46.

[←21]

Roger Haight, *Journal of the American Academy of Religion* 54, no. 2 (1986): 347-48.

[←22]

John P. Hogan, review of *Church: Charism and Power. Liberation Theology and the Institutional Church*, by Leonardo Boff, *Theological Studies* 47, no. 1 (Mar 01, 1986): 155.

[←23]

Robert McAfee Brown, "Leonardo Boff: Theologian for All Christians," *The Christian Century* 103, no. 21 (July 2, 1986): 615-617.

[←24]

Marie A. Conn, “Plurality in Unity: The Ecclesiology of Leonardo Boff in Honor of His 70th Birthday,” *Theology Today*, vol. 66 (2009): 7–20.

[←25]

Don G. Campbell, *Sound Spirit: Pathway to Faith* (Carlsbad, Calif.: Hay House, 2008), 37.

[←26]

See Matthew Fox, *A Spirituality Named Compassion and the Healing of the Global Village, Humpty Dumpty and Us* (Minneapolis: Winston Press, 1979), Chapter II.

[←27]

Harvey Cox, *The Silencing of Leonardo Boff: The Vatican and the Future of World Christianity*, 30, 140-141.

[←28]

Ibid., 166-185.

[←29]

Harvey Cox, “Acknowledgments”, in *The Silencing of Leonardo Boff: The Vatican and the Future of World Christianity*, X.

[←30]

Harvey Cox, *The Silencing of Leonardo Boff: The Vatican and the Future of World Christianity*, 40-41.

[←31]

E. J. Dionne, Jr., “The Pope’s Guardian of Orthodoxy”, *New York Times Magazine* (November 24, 1985), 40, quoted in Harvey Cox, *The Silencing of Leonardo Boff: The Vatican and the Future of World Christianity*, 75.

[←32]

Joseph Ratzinger and Vittorio Messori, *The Ratzinger Report: An Exclusive Interview on the State of the Church*, (San Francisco: Ignatius Press, 1985), 166.

[←33]

Ibid., 194.

[←34]

Harvey Cox, *The Silencing of Leonardo Boff: The Vatican and the Future of World Christianity*, 93.

[←35]

Juarez Guimarães, “*Igreja: Carisma e Poder* e a Cultura Brasileira”, in Juarez Guimarães eds., *Leituras críticas sobre Leonardo Boff*, (Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009), 55-81.

[←36]

Stephen Benko, *The Virgin Goddess: Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology* (Leiden: E.J. Brill, 1993), 227-228.

[←37]

Patrick Bearsley, review of *The Maternal Face of God: The Feminine and its Religious Expressions*, by Leonardo Boff, *Theological Studies* 50, no.1 (Mar 1, 1989): 179-181.

[←38]

Migliorino Miller Monica, "The Gender of the Holy Trinity," *New Oxford Review,* 05 (2003): 27-30,32-35.

[←39]

E. Mersch, *The Theology of the Mystical Body*, tr. C. Vollert (St. Louis 1951), 220, quoted in T. E. Clarke and M. B. Raschko, "Subsistence (In Christology)," in *New Catholic Encyclopedia*, 2nd ed., 573-574, vol. 13 (Detroit, MI: Gale, 2003), *Gale Virtual Reference Library* (accessed August 31, 2018), http://link.galegroup.com/apps/doc/CX3407710741/GVRL?u=peking&sid=GVRL&xid=5330edfc.

[←40]

Orlando O. Espín, *The Faith of the People: Theological Reflections on Popular Catholicism* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1997), Kindle.

[←41]

Ivone Gebara, *Out of the Depth: Women's Experience of Evil and Salvation,* trans. Ann Patrick Ware (Minneapolis: Fortress Press, 2002), Kindle.

[←42]

Sarah Coakley, review of *The Maternal Face of God: The Feminine and its Religious Expressions*, by Leonardo Boff, *Heythrop Journal*, XLII (2001): 102-104.

[←43]

Elaine Graham, “Feminism and Mary,” review of *The Maternal Face of God: The Feminine and its Religious Expressions*, by Leonardo Boff, *The Expository Times* 101, no. 11 (August 1990): 351.

[←44]

Elizabeth A. Johnson, *Truly Our Sister: A Theology of Mary in the Communion of Saints* (New York: Continuum, 2005), 81, 86, 110.

[←45]

Leonardo Boff and Luigi Zoja, *Memórias Inquietas E Persistentes De L. Boff: Traços Autobiográficos* (São Paulo, SP: Editora Ideias & Letras, 2016), 17.

[←46]

“争议地”（Contesdado）指圣卡塔琳娜州和巴拉那州当时存在争议的边界地区。

[←47]

Leslie Bethell, ed., *The Cambridge History of Latin America, Volume 5, C.1870 to 1930* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 803-804; Todd A. Diacon, Millenarian Vision, *Capitalist Reality: Brazil's Contestado Rebellion, 1912-1916* (Durham: Duke University Press, 1991), 2-8, 44-58, 145-150.

[←48]

Leonardo Boff, *Os Sacramentos da Vida e a Vida dos Sacramentos: Mínima Sacramentalia*, 60; Leonardo Boff and Luigi Zoja, *Memórias Inquietas e Persistentes de L. Boff: Traços Autobiográficos*, 18.

[←49]

Leonardo Boff and Luigi Zoja, *Memórias Inquietas e Persistentes de L. Boff: Traços Autobiográficos*, 18-20.

[←50]

Leonardo Boff, *The Path to Hope: Fragments from a Theologian's Journey*, trans. Phillip Berryman (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1993), 2.

[←51]

Leonardo Boff, *Os Sacramentos da Vida e a Vida dos Sacramentos: Mínima Sacramentalia* (Petrópolis, RJ: Vozes, 2015) , 29-34.

[←52]

Leonardo Boff and Luigi Zoja, *Memórias Inquietas e Persistentes de L. Boff: Traços Autobiográficos*, 18-20.

[←53]

Ibid., 23.

[←54]

Ibid., 20.

[←55]

Leonardo Boff, *The Path to Hope: Fragments from a Theologian's Journey*, 2.

[←56]

Leonardo Boff and Luigi Zoja, *Memórias Inquietas e Persistentes de L. Boff: Traços Autobiográficos*, 35-36.

[←57]

Ibid., 48; Harvey Cox, *The Silencing of Leonardo Boff: The Vatican and the Future of World Christianity*, 28.

[←58]

Leonardo Boff and Luigi Zoja, *Memórias Inquietas e Persistentes de L. Boff: Traços Autobiográficos*, 36-37.

[←59]

Leonardo Boff, “A vida aos 70 anos: um sonho matinal,” in *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 69, no. 274 (2009), 440.

[←60]

“A esperança é, hoje a virtude mais urgente e necessária (Entrevista de Leonardo Boff a Juarez Guimarães),” in *Leituras críticas sobre Leonardo Boff,* ed. Juarez Guimarães (Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009), 169-171.

[←61]

John Joseph Ames, “Marian Doctrines: A comparison between Karl Ranher, S. J. and Leonardo Boff” (PhD diss., Catholic University of America, 1994), 325-326.

[←62]

Ibid., 326.

[←63]

Kjell Nordstokke, *Council and Context in Leonardo Boff's Ecclesiology*, 8.

[←64]

Accessed May 8, 2021, https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/61409/noticia.htm?sequence=1.

[←65]

Leonardo Boff and Luigi Zoja, *Memórias Inquietas e Persistentes de L. Boff: Traços Autobiográficos*, 40.