

Valdete Guimarães

**A CATEGORIA DA EXPERIÊNCIA NA TEOLOGIA DE
EDWARD SCHILLEBEECKX**

UM DIÁLOGO ENTRE TEOLOGIA FUNDAMENTAL E CRISTOLOGIA

Tese de Doutorado em Teologia

Orientador Prof. Dr. Manuel Hurtado

Apoio PAPG – FAPEMIG

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de filosofia e Teologia
2018

Valdete Guimarães

**A CATEGORIA DA EXPERIÊNCIA NA TEOLOGIA DE
EDWARD SCHILLEBEECKX**

UM DIÁLOGO ENTRE TEOLOGIA FUNDAMENTAL E CRISTOLOGIA

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Teologia.

Área de Concentração: Teologia Sistemática

Orientador: Prof. Dr. Manuel Hurtado

Belo Horizonte

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2018

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Guimarães, Valdete

G963c A categoria da experiência na teologia de Edward Schillebeeckx: um diálogo entre teologia fundamental e cristologia / Valdete Guimarães. - Belo Horizonte, 2018.
319 p.

Orientador: Prof. Dr. Manuel Hurtado

Tese (Doutorado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.

1. Teologia fundamental. 2. Cristologia. 3. Experiência. 4. Schillebeeckx. I. Hurtado Durán, Manuel Gilberto. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título.

CDU 230.1

VALDETE GUIMARÃES

A CATEGORIA DA EXPERIÊNCIA NA TEOLOGIA DE EDWARD SCHILLEBECKX
UM DIÁLOGO ENTRE TEOLOGIA FUNDAMENTAL E CRISTOLOGIA

Esta Tese foi julgada adequada à obtenção do título de Doutora em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Doutorado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 15 de fevereiro de 2018.

COMISSÃO EXAMINADORA:

Prof. Dr. Manuel Gilberto Hurtado Durán / FAJE (Orientador)

Prof. Dr. Sinivaldo Silva Tavares / FAJE

Prof. Dr. Luis Augusto Dario Tomás Herrera Rodrigues / FAJE

Prof. Dr. Cesar Augusto Kuzma / PUC Rio (Visitante)

Prof. Dr. Erico João Hammes / PUC RS (Visitante)

RESUMO

O presente trabalho consiste na análise teológica sobre a categoria da experiência no pensamento de Edward Schillebeeckx. Busca acentuar a primazia que a experiência possui na reflexão do autor e ressaltar sua relevância diante da reflexão atual sobre a fé. Estes dois aspectos que movem o pensamento do teólogo belga na busca por mostrar a pertinência do “crer hoje” giram em torno da cristologia e da teologia fundamental: ao mesmo tempo em que o autor procura as razões de uma vivência cristã em meio ao cenário hodierno, também se dedica em justificá-la diante do pensamento plural e híbrido da atualidade, tendo como base à práxis histórica de Jesus de Nazaré. O conteúdo da tese subdivide-se em três partes, correspondentes a sete capítulos: a primeira parte aborda o estado atual da pesquisa sobre a categoria da experiência; a segunda parte apresenta a experiência e a cristologia no pensamento de Schillebeeckx; a terceira parte expõe a reflexão teológica de Schillebeeckx, na sua busca em abrir ao homem e à mulher contemporâneos o núcleo experiencial da confissão cristológica. A pesquisa segue a linha hermenêutica, articulando o pensamento do autor e colhendo elementos para a sistematização da temática da experiência.

PALAVRAS-CHAVE: Schillebeeckx. Experiência. Cristologia. Fé. Atualidade. Hermenêutica.

ABSTRACT

The present text consists of a theological analysis about the experience category on the thought of Edward Schillebeeckx. In this sense, it attempts to highlight the relevance that the experience carries in the author's reflection. It also emphasizes the importance of the present time reflection about faith. These two aspects move the ideas of the Belgian theologian in his works to demonstrate the pertinence of having faith in the present context. His ideas circulate around Christology and the fundamental theology, at the same time they attempt to give reasons for living a Christian life in the contemporary context.

The Belgian author also dedicates his work to justify the Christian experience in relation to the plural and hybrid thoughts of the present time, founded upon historical praxis of Jesus of Nazareth. The content of this dissertation is divided into three parts, which are subdivided in seven chapters. The first part presents the state of contemporary research on the category of experience. The second one is about experience and Christology in the thought of Schillebeeckx. The third part brings the theological reflection of Schillebeeckx, in his search to open to men and women of the present time men and women the experimental core of the Christological confession. This doctoral research follows the hermeneutical method line of study, with the articulation of the author's thought and his elements of analysis in order to give a systematic account of the theme of experience.

Keywords: Schillebeeckx. Experience. Christology. Faith. Present time. Hermeneutics.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
PARTE I: REFLEXÕES EM TORNO DA CATEGORIA DA EXPERIÊNCIA	15
1 O ESTADO ATUAL DA PESQUISA SOBRE A CATEGORIA DA EXPERIÊNCIA	16
1.1 A categoria da “experiência”: em busca da precisão do conceito	16
1.1.1 Uma primeira aproximação do termo “experiência”	17
1.1.2 O que é a experiência? Uma visão geral a partir de autores contemporâneos	20
1.1.3 A concepção de “experiência” no horizonte religioso	25
1.2 A categoria da experiência a partir dos verbetes dos dicionários filosóficos e teológicos	31
1.2.1 Análise do termo experiência a partir dos dicionários filosóficos	31
1.2.2 A terminologia “experiência” a partir dos dicionários teológicos	36
1.2.3 A experiência no Dicionário de Espiritualidade e Mística.....	38
1.3 Breve retomada do capítulo.....	43
2 REFLEXÕES EM TORNO DA REVELAÇÃO E DA EXPERIÊNCIA	44
2.1 A Revelação e a experiência em questão	44
2.1.1 A fé que busca respostas: pelas veredas da história	44
2.1.2 Revelação e experiência no bojo da sociedade moderna	49
2.1.3 A emergência da categoria da experiência na teologia	53
2.2 A categoria da experiência na teologia de Rahner e Pannenberg	59
2.2.1 A categoria da experiência na teologia protestante: Wolfhart Pannenberg	60
2.2.2 A experiência a partir da reflexão rahneriana: rumo a um conceito histórico-transcendental.....	64
2.2.3 Aproximando o pensamento dos dois autores (Pannenberg e Rahner)	67
2.3 A teologia e a sociedade: reflexões em torno da categoria da experiência	70
2.3.1 Características da teologia contemporânea	70

2.3.2 Pensar e dizer a fé a partir da categoria da experiência	74
2.3.3 Ainda uma reflexão sobre a articulação da fé no mundo contemporâneo	76
2.4 Breve retomada do capítulo.....	80
PARTE II: A CATEGORIA DA EXPERIÊNCIA E A CRISTOLOGIA NO PENSAMENTO DE EDWARD SCHILLEBEECKX	83
3 EXPERIÊNCIA E REVELAÇÃO NO PENSAMENTO DE EDWARD SCHILLEBEECKX	84
3.1 Edward Schillebeeckx: o teólogo e seu itinerário	84
3.1.1 Primeira fase do pensamento de Schillebeeckx	85
3.1.2 O segundo período da obra de Schillebeeckx: um novo paradigma da Revelação	87
3.2 A experiência: categoria central na reflexão de Edward Schillebeeckx	92
3.2.1 Eixos para uma compreensão da estrutura cognitiva das experiências humanas.....	93
3.2.2 Elementos ocultos em nossas experiências: as ambiguidades das experiências	94
3.2.3 Experiência e interpretação	97
3.2.4 As experiências de contraste e de resistência.....	100
3.2.5 A autenticidade (verdade) do caráter experencial	103
3.3 A relação entre experiência e Revelação.....	106
3.3.1 Experiências mundanas e experiências religiosas de revelação	108
3.3.2 Experiências religiosas e experiências cristãs	111
3.3.3 As estruturas das experiências de fé.....	115
3.4 A tematização da experiência da Revelação	116
3.4.1 Revelação e linguagem de fé.....	117
3.4.2 Religiões como contexto concreto do falar sobre Deus	122
3.4.3 Revelação-velação: a inefabilidade do mistério de Deus	124
3.4.4 A linguagem sobre Deus: entre a palavra e o silêncio	127
3.4 Breve retomada do capítulo.....	129
4 A CRISTOLOGIA NARRATIVA DE SCHILLEBEECKX	131

4.1 O projeto cristológico de Edward Schillebeeckx	132
4.1.1 A cristologia narrativa.....	134
4.1.2 A mensagem do Reino de Deus na práxis histórica de Jesus.....	136
4.1.3 O núcleo da mensagem de Jesus: a salvação de Deus que se aproxima	138
4.1.4 As parábolas do Reino de Deus.....	140
4.1.5 As bem-aventuranças como sinais concretos do Reino que se inicia	144
4.2 A práxis de Jesus como manifestação de Deus	146
4.2.1 As ações poderosas de Jesus e o perdão dos pecados em vista da libertação do ser humano	146
4.2.2 A convivência pré-pascal dos discípulos com Jesus	151
4.2.3 A experiência de Deus: fonte da vida e da mensagem de Jesus.....	152
4.2.4 A experiência contemporânea do Reino de Deus como fundamento para uma firme esperança na consumação escatológica final planejada por Deus.....	155
4.3 Reflexões em torno da morte de Jesus	158
4.3.1 Rejeição e morte de Jesus vistas a partir de três modelos: o “profeta-mártir escatológico”; o “plano salvífico de Deus” e o “esquema soteriológico”.....	159
4.3.2 A experiência de Jesus diante de sua própria morte violenta.....	161
4.4 A ressurreição de Jesus e sua interpretação cristã.....	165
4.4.1 O caminho da vida e da morte de Jesus evidencia sua ressurreição	165
4.4.2 A reconstrução da experiência pascal originária: a “experiência de conversão” vivida pelos discípulos	168
4.4.3 As tradições do sepulcro vazio e das aparições.....	172
4.4.4 Jesus, o “profeta escatológico”: a primeira interpretação cristã.....	174
4.4.5 Os diversos modelos de credos presentes no cristianismo primitivo	177
<i>Cristologias sapienciais</i> (Jesus revela o mistério de Deus ao homem revelando o homem a si mesmo).....	179
4.4.6 A cristologia de Schillebeeckx a serviço da experiência da fé em tempos atuais.....	181

4.5 Breve retomada do capítulo.....	183
PARTE III: UMA APROXIMAÇÃO DA TEOLOGIA DE EDWARD SCHILLEBEECKX	187
5 A TEOLOGIA DE SCHILLEBEECKX EM SUSPEITA	188
5.1 O diálogo com o Magistério e com os teólogos de profissão.....	188
5.1.1 A teologia de Schillebeeckx diante das notificações apresentadas pela Congregação para a Doutrina da Fé	189
5.1.2 Considerações sobre o segundo processo.....	192
5.1.3 O pensamento de Schillebeeckx não fere a ortodoxia da Igreja	195
5.1.4 Notificações sobre as “aparições e o sepulcro vazio”	199
5.2 Sobre a divindade de Jesus e a questão dogmática	202
5.2.1 Apresentação da análise de Schillebeeckx sobre a divindade de Jesus.....	202
5.2.2 A questão dogmática: reflexão da Igreja antiga	205
5.2.3 Ressalvas provindas da Congregação para a Doutrina da Fé.....	207
5.2.4 Apreciações sobre a questão da identidade de Jesus.....	208
5.3 Os limites da reflexão schillebeeckxiana apontados pelos teólogos	211
5.3.1 A reflexão sobre a “experiência de conversão” é colocada em discussão	212
5.3.2 A posição de Schillebeeckx diante de seus críticos	218
5.3.3 Perspectivas críticas e aportes contributivos	221
5.4 Breve retomada do capítulo.....	225
6 POR UMA REINTERPRETAÇÃO DA TRADIÇÃO. A PREMÊNCIA DE UMA NOVA EXPERIÊNCIA DE FÉ.....	226
6.1 A hermenêutica teológica em vista da reinterpretação da fé.....	226
6.1.1 A hermenêutica schillebeeckxiana a serviço da reinterpretação da fé cristã	227
6.1.2 Princípios e critérios para a reta reinterpretação da fé	232
6.1.3 A correlação crítica entre a “tradição da experiência cristã” e a “experiência hodierna”: o problema das duas fontes da teologia.....	238

6.2 O caráter experiencial da hermenêutica	242
6.2.1 No princípio havia a experiência.....	242
6.2.2 Há espaço para a experiência cristã em meio ao mundo secularizado?	245
6.2.3 Fora do mundo não há salvação	249
6.2.4 Um novo conceito de Deus é possível	251
6.3 A hermenêutica da práxis	253
6.3.1 A práxis ética e a experiência da resistência diante do sofrimento humano	254
6.3.2 Da reflexão de Schillebeeckx emerge uma palavra sobre o sofrimento na América Latina	258
6.3.3 A experiência política como práxis de resistência	260
6.4 Breve retomada do capítulo.....	263
7 PENSAR E PROPOR A FÉ NO MUNDO CONTEMPORÂNEO A PARTIR DA CATEGORIA DA EXPERIÊNCIA.....	265
7.1 A experiência da fé: propostas e desafios	265
7.1.1 Experiência cristã e sociedade contemporânea	266
7.1.2 Resistências que se impõem diante da fé em tempos atuais	269
7.1.3 A teologia a serviço da experiência de fé.....	272
7.2 Veredas que conduzem à experiência de fé	276
7.2.1 Experiências de fé no mundo contemporâneo.....	276
7.2.2 Da prática do enquadramento à proposta generativa da fé.....	280
7.2.3 Ser cristão hoje: a centralidade de Jesus de Nazaré	283
7.3 A experiência cristã: dimensão humana e espiritual	286
7.3.1 O lugar da espiritualidade cristã no mundo atual	287
7.3.2 A experiência da maturidade cristã	291
7.3.3 Renovar-se a partir da experiência originária	293
7.4 Breve retomada do capítulo.....	295
CONCLUSÃO	298

REFERÊNCIAS	303
-------------------	-----

INTRODUÇÃO

O período que sucedeu o Concílio Vaticano II foi marcado pela tomada dianteira da experiência no pensar teológico. No mundo que despontava com outras necessidades, o diálogo não podia mais ser instaurado somente em termos de razão, e fez-se necessário propor o conhecimento de Deus a partir da experiência¹. No interior da teologia, a experiência foi adotada como uma categoria fundamental para o pensar e o falar sobre Deus e, desta forma, aos poucos foi se desfazendo a visão de superioridade da razão sobre a teologia².

Neste cenário, a reflexão de Schillebeeckx compagina-se a uma corrente teológica surgida no pós-Concílio que recuperou a necessária articulação entre teologia e experiência cristã, privilegiando a experiência como categoria chave para interpretar a Revelação. Schillebeeckx foi o autor que mais proporcionou uma estrutura epistemológica à categoria da experiência, pois compreendeu que no contexto em que se encontravam o mundo e a Igreja era primordial que se falasse de Deus de maneira diferenciada. Na envergadura desse discurso, a experiência ocupou um lugar privilegiado.

No entanto, embora desenvolvendo muito bem a relação existente entre teologia e experiência, Schillebeeckx não apresentou uma reflexão completa da Revelação, já que esta nunca foi a sua intenção. O destaque de seu enfoque teológico sempre recaiu sob o viés da experiência, ou seja, ele se limitou a apresentar a base experiencial da Revelação³.

O objetivo desta tese, apresentar a categoria da experiência a partir do pensamento de Schillebeeckx, surge devido a dois aspectos bem concretos: a primazia que esta categoria possui na reflexão do autor e a sua relevância na reflexão atual sobre a fé. Estes dois aspectos que movem o pensamento do teólogo belga na busca em mostrar a pertinência do “crer hoje” giram em torno da cristologia e da teologia fundamental: ao mesmo tempo em que procura as razões de uma vivência cristã em meio ao cenário contemporâneo; também se dedica em

¹ Diante da crise que se instaurou com a proposta da Modernidade como *fenômeno cultural* complexo e abrangente, o papel da teologia foi ajudar repensar a fé cristã, de modo que esta continuasse a ser significativa neste contexto. Não é raro ouvir teólogos afirmarem que a Modernidade questionou as noções de autoridade e de Tradição e sacudiu o modelo de cristandade que se instaurou durante séculos no seio da Igreja. Não obstante a crise externa, no interior da Igreja se apresenta um conflito que nasce do diálogo entre teólogos e Magistério, os primeiros enfatizando a leitura histórica da Bíblia e o segundo assegurando a leitura dogmática.

² BINGEMER, Maria Clara. A experiência e a história: espaços da teologia fundamental. In: GASDA, Élio (Org.). *Sobre a Palavra de Deus. Hermenêutica teológica fundamental*. São Paulo: Vozes, 2012, p. 243-263; TRACY, David. Revelação e experiência. Particularidade e universalidade da Revelação cristã. *Concilium*, Petrópolis, v. 133, p. 107-132, 1978.

³ SCHILLEBEECKX, Edward. *Cristo y los cristianos: gracia y liberación*. Madrid: Cristiandad, 1982, p. 39.

justificá-la diante do pensamento plural e híbrido da atualidade, tendo como base a práxis histórica de Jesus de Nazaré.

Ao longo da tese, fica evidente que o interesse de Schillebeeckx em validar a fé cristã diante do mundo contemporâneo se encontra em consonância com a teologia fundamental que, desde seu início intencionou tornar o Deus de Jesus acessível à fé que busca inteligência. Deste modo, se estabelece um diálogo entre cristologia e teologia fundamental, demonstrando como os fundamentos da fé cristã podem continuar sendo significativos na cultura atual. A articulação deste diálogo acontece por meio da apresentação da cristologia narrativa do autor e através da reflexão sobre os problemas com os quais a teologia se defronta no mundo hoje. O fio de ouro que tece a obra schillebeeckxiana recai na busca da reflexão sobre a experiência primigênia dos primeiros cristãos, tendo como contraponto a articulação da fé na atualidade.

Na esteira de Schillebeeckx, se vislumbra o mundo contemporâneo, desguarnecido de expressões significativas do universo da fé, para refletir a experiência como um paradigma possível para pensar e dizer a fé. Não são necessárias análises aprofundadas para concluir que a prática da fé, hoje, nos mostra que uma série de representações habituais constitui verdadeiro obstáculo para a sua vivência. Neste sentido, urge a necessidade de superar estas representações ultrapassadas e infantilizadas para acolher perspectivas teológicas simples, mas renovadas, que possam reencaminhar as pessoas à verdadeira fé, ajudando-as a responder as interrogações suscitadas pela vida.

Para favorecer a compreensão, este trabalho subdivide-se em três partes: 1) Introdução à categoria da experiência; 2) A categoria da experiência e a cristologia em Edward Schillebeeckx; 3) Reflexão sistemática sobre a teologia de Edward Schillebeeckx.

Primeira Parte

A primeira parte da tese traz a reflexão sobre a experiência a partir de dois capítulos. O primeiro capítulo aborda a experiência através de vários vieses, com o objetivo de apresentar como este tema está situado no bojo da reflexão teológica atual. Deste modo, apresenta a experiência a partir do senso comum, na tentativa de mostrar como esta categoria aparece na dinâmica corriqueira da vida das pessoas; em seguida mostra como a terminologia emerge no pensamento de alguns autores, construindo um entendimento mais elevado; por último, aborda os conceitos estabelecidos pelos verbetes dos dicionários filosóficos e teológicos, que apresentam uma definição obscura e ambígua da experiência, nunca chegando a um significado unânime sobre o sentido do termo. Isso nos esclarece que a experiência encontra-se entre os conceitos mais enigmáticos com que nos defrontamos nos dias atuais.

O segundo capítulo ilustra o movimento de passagem da teologia através do tempo, captando a especificidade marcante de cada época. Reconstitui brevemente a história desde o período da Patrística, marcado pela experiência viva da unidade profunda da fé, passando pela visão teocêntrica do mundo medieval, pela teologia dominante da Escolástica, até chegar ao mundo moderno com cunho racional, para em seguida enveredar por uma nova configuração, a partir do século XX.

A pós-modernidade traz um cenário diferenciado da sociedade, que incide na reflexão teológica. O labor teológico dos nossos dias interroga-se sobre a fé de maneira não mais positivista, mas, defrontando-se com o horizonte cultural se permite pensar a partir da dimensão experiencial. Em tempos atuais não cabe mais considerar Deus desligado da realidade histórica, alheio à experiência humana, distante e abstrato, sem vínculo com a realidade que os cerca.

Segunda parte

A segunda parte da tese, igualmente, compõe-se de dois capítulos (terceiro e quarto capítulos), considerados as duas colunas sustentadoras da tese. Esta exposição, além de sustar o conteúdo medular, também serve de base para a reflexão desenvolvida na terceira parte da tese. O terceiro capítulo se dedica ao núcleo da reflexão schillebeeckiana: a temática da experiência e sua relação com a Revelação, tendo como contraponto a questão da atualização da fé cristã, ou seja, da articulação da fé no mundo contemporâneo. A Revelação é concebida pelo autor a partir de sua relação com a experiência humana, por isso acentua a correlação intrínseca que há entre os dados objetivo e subjetivo da Revelação. A resposta do ser humano na fé ao Deus que se revela é essencialmente correlativa à Revelação objetiva de Deus.

O quarto capítulo expõe a cristologia schillebeeckiana, caracterizada por sua estrutura narrativa. A cristologia do autor se volta à dinâmica experiencial da fé cristã primigênia, refletindo sobre a experiência que os discípulos fizeram com Jesus. Foi esta experiência que deu origem ao Novo Testamento e continuou se desenvolvendo através dos tempos. Não faltaram, certamente, deformações e ideologizações dessa experiência, mas todo movimento em direção à autenticidade cristã busca recuperar não uma doutrina, mas uma vivência: a experiência do encontro salvífico com Jesus Cristo, que gera uma vida nova de seguimento.

Partindo do anúncio da fé, que foi motivado pela experiência primigênia, anúncio que reconhece em Jesus o salvador universal, Schillebeeckx se propõe a fazer uma correlação crítica entre a experiência dos primeiros discípulos e as experiências realizadas pelos homens e as mulheres de seu tempo.

Terceira parte

A terceira parte da tese, que se divide em três capítulos (quinto, sexto e sétimo capítulos), traz a análise schillebeeckxiana sobre a articulação da fé no mundo contemporâneo. O quinto capítulo apresenta alguns limites e contribuições do autor em relação à categoria da experiência, mostrando que o pleito da experiência no interior da cristologia de Schillebeeckx foi bastante debatido. O sexto capítulo traz a análise hermenêutica schillebeeckxiana, onde se encontram as balizas sustentadoras que ajudaram o autor a levar em frente seu propósito de articulação da fé cristã diante do mundo contemporâneo. No sétimo capítulo é ponderado, numa síntese, o intuito primordial dessa tese: situar o diálogo entre teologia fundamental e cristologia, no esmero de dizer a fé a partir da categoria da experiência. O objetivo deste capítulo será o de articular a correlação existente entre teologia fundamental e cristologia, assegurando a intuição do autor em fazer com que a mensagem de fé fosse transmitida de forma comprehensível ao mundo contemporâneo, como resposta às interrogações provindas dos homens e das mulheres de nosso tempo.

Esta pesquisa, exposta nas três partes da tese, busca oferecer uma contribuição para a reflexão teológica, ressaltando uma temática pertinente para os dias de hoje, com base no pensamento de um autor reconhecido, que muito contribuiu na esfera teológica. O enfoque da experiência ajuda a recuperar o problema do esvaziamento da comprehensão da mensagem cristã em tempos atuais, pois a partir desta categoria é possível resgatar o testemunho dos primeiros cristãos e anunciarlo com um novo sentido. Esse anúncio carregado de novidade motiva os crentes a vivenciarem uma experiência com Jesus pessoalmente, e não simplesmente como doutrina de fé, pois a doutrina não se torna experiência: a pessoa pode saber no nível intelectual, mas não experimenta no nível existencial. A experiência com Jesus Cristo é tão importante na vida do cristão que, sem ela, a fé poderia ser mera ideologia ou verbalização piedosa do que nunca realmente fez parte de sua vida.

Para que a história cristã de experiência continue, a mensagem transmitida deve ser comprehensível para o homem e a mulher de hoje, como resposta às interrogações vitais que se colocam e não somente aceita com base em uma autoridade institucional.

Nosso trabalho realiza-se na forma de uma hermenêutica teológica, interpretando o pensamento de autores e sistematizando a temática trabalhada. As fontes desta pesquisa são os escritos de Schillebeeckx, assim como obras de outros autores, à medida que contribuem com o trabalho do teólogo belga, e ainda bibliografia de teólogos contemporâneos que favorecem uma leitura atualizada da dinâmica da fé cristã no contexto atual. Nesta introdução vale a

observação de que as citações das obras em língua estrangeira, seja de Schillebeeckx ou de outros autores, serão tradução.

Enfim, o trabalho está apresentado. Entre tantas outras reflexões que também servirão de aportes para o estudo sobre a experiência de fé, acreditamos que o seu mérito está, como já foi dito, em articular o pensamento de Schillebeeckx a partir da categoria da experiência, estabelecendo uma relação entre teologia fundamental e cristologia. O legado deixado pelo autor porta uma intuição pastoral admirável, mostrando que a teologia só será frutuosa quando souber dar razões do crer alicerçada na experiência da vida. O caminho realizado nesta tese procura mostrar que a fé ainda pode ter o mesmo sentido que possuía no cristianismo nascente, desde que experimentada a partir da realidade concreta de cada pessoa.

Este trabalho cumprirá seu objetivo se servir de ponto de partida para outros teólogos e teólogas levarem a cabo essa questão, acolhendo ou contradizendo o ponto de vista aqui defendido. De toda forma, será uma busca de caminhos, e isto é que importa.

PARTE I

REFLEXÕES EM TORNO DA CATEGORIA DA EXPERIÊNCIA O ESTADO DA QUESTÃO

1 O ESTADO ATUAL DA PESQUISA SOBRE A CATEGORIA DA EXPERIÊNCIA

O capítulo que ora se apresenta tem como objetivo reconstituir a reflexão sobre a categoria da experiência a partir de autores considerados relevantes na esfera teológica, a fim de apresentar o estado atual da pesquisa sobre a referida temática. Tal reflexão constitui um instrumental teórico e um convite para seu aprofundamento. Portanto, oferece as bases para que a estrutura fundamental da tese seja traçada a partir do pensamento de Schillebeeckx.

Este primeiro capítulo se ocupará com a definição do conceito da experiência a partir do pensamento de alguns autores e da definição do termo segundo os verbetes de dicionários filosóficos e teológicos, selecionados para este estudo. O segundo capítulo entrará com mais vigor na reflexão da teologia sistemática, mostrando como a experiência faz parte da reflexão teológica e da dinâmica da vida cristã em geral.

O texto é paradigmático em dois aspectos: enquanto apresenta uma visão atual da pesquisa sobre a categoria da experiência e enquanto oferece o alicerce para a reflexão dorsal da tese que será realizada nos próximos capítulos.

1.1 A categoria da “experiência”: em busca da precisão do conceito

O objetivo desse primeiro capítulo da tese é abordar a categoria da experiência, conceituando-a, de modo amplo, primeiramente a partir do ponto de vista de alguns autores contemporâneos e, em seguida, desde os verbetes de dicionários filosóficos e teológicos. Trata-se de uma aproximação sobre a problemática da experiência, possuindo tão somente um caráter introdutório para o desenvolvimento principal da tese, que será apresentado na segunda e terceira partes.

O propósito que nos move na redação desse capítulo, portanto, é de índole introdutória e descritiva, respeitando o caráter evolutivo da reflexão, assim como sua natureza científica.

1.1.1 Uma primeira aproximação do termo “experiência”

Aproximando-se da definição de experiência provinda do *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*, pode-se perceber um conceito baseado em dados científicos, pois ao mesmo tempo o termo é entendido como sendo um ensaio, ou teste, e como conhecimento adquirido a partir desse ensaio, o qual irá proporcionar à pessoa uma prática referente à experiência vivenciada¹. Essa explicação entende experiência a partir de dois vieses: desde o ato do acontecimento do experimento; e com base na pessoa que realiza a experiência, tornando-se assim portadora de mais experiências.

Aproximando-nos ainda de outras fontes, as quais ampliam a definição do termo experiência, nos deparamos com a complexidade dessa terminologia. Há várias definições que podem ser entendidas desde o âmbito coloquial (vivência); de sua relação com habilidade profissional, como forma de conhecimento (prática adquirida por meio de um aprendizado específico); de sua conexão com o mundo das ciências exatas (experimento controlado cientificamente); e de seu vínculo com a realidade da filosofia (compreensão adquirida por meio de conhecimento abrangente).

Na esfera do senso comum, encontramos uma série de conceitos sobre experiência que convergem com o que foi dito acima, tornando possível realizar uma abordagem ampla sobre o termo. Apresentaremos algumas particularidades neste âmbito:

Primeiramente, do ponto de vista mais básico, relativo ao modo imediato de “saber” que antecede o juízo sobre o objeto aprendido, a experiência é entendida em relação à dinâmica prática da vida. Por estar sempre em contato com o meio e apresentar condições de repetição, a experiência vai se tornando condição necessária para o conhecimento por meio da ação e, desse modo, torna-se indispensável para nossa orientação com o mundo circundante.

Um segundo sentido, que nos provém do senso comum, liga a experiência à prática ou especialidade das pessoas em algum campo do saber (pedagogia, medicina, engenharia). Por conseguinte, classificamos que uma pessoa é experiente em determinada área se ela se especializou naquele âmbito e se trabalhou muitos anos no mesmo ramo. A terminologia “experiência”, entendida no senso comum, ainda pode encontrar-se ligada à linguagem científica, quando afirma que a base do saber de um profissional encontra-se em suas experiências laboratoriais ou de campo.

¹ EXPERIÊNCIA. In: VILAR, Mauro de Sales; FRANCO, Francisco Manuel de Melo. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2003, p. 310.

Mais uma possibilidade de entendimento da experiência, que provém do uso cotidiano, está ligada ao sentido do “suportar”, ou do “sofrer algo”, compreendida no contexto de uma doença, por exemplo. Frequentemente, influenciados pelos ditos populares que rodeiam nossa cultura, afirmamos que a doença de alguém pode se tornar uma experiência muito profunda para ela, tão significativa que chega a provocar uma mudança de hábitos e até mesmo de personalidade.

Considerando a força que a experiência possui no interior da pessoa, a ponto de transformar seus costumes e sentimentos, alguns autores chegam a afirmar que um acontecimento só pode ser considerado experiência se, de fato, modificar a vida da pessoa, passando a fazer parte de sua forma de ver o mundo². Com efeito, quando uma experiência é autêntica, influencia toda a existência do ser humano; é o caso de, por exemplo, uma experiência depressiva, de imigração para outro país, de uma doença, assim como o fluxo cotidiano de experiências menos traumáticas, que mexem em todos os aspectos da pessoa, desde suas faculdades espirituais, psicológicas e corporais³.

Um dado importante a ser considerado é o enfoque na importância da experiência que encontra-se sempre referida à área do conhecimento, apesar de ser possível haver experiências sem uma tomada de consciência momentânea sobre o que elas representam para nós. Exemplo disso são as várias experiências realizadas na infância, que muitas vezes não terão significado somente anos mais tarde. Porém, mesmo sem receber significados elas foram reconhecidas e, portanto, estão dentro de uma dimensão cognitiva, mesmo que mínima. A consciência que a pessoa vai adquirir no contato com um acontecimento é um componente que vai proporcionar a esse contato o *status* de experiência. Assim sendo, a tomada de consciência é geradora de conhecimento e, desse modo, é possível colher frutos proveitosos da experiência e ganhar luzes para poder discernir novos acontecimentos.

Tendo presente o que foi exposto até aqui, entende-se que em linguagem corrente, a experiência significa o conhecimento obtido pelo convívio reiterado entre pessoas, acontecimentos ou coisas. Tal conhecimento difere daquele saber adquirido em livros, já que não é compreendido a partir de resultado obtido em pesquisas, mas supõe o contato direto com algo ou com alguém⁴. Cada experiência amplia o horizonte do conhecimento da realidade, modifica-a, aperfeiçoa-a, implicando a presença de uma nova realidade diante do sujeito. Não nasce da imaginação criativa do sujeito e nem de operações internas de sua

² SUNG, Jung Mo. *Experiência de Deus, ilusão ou realidade?* São Paulo: FTD, 1991, p. 13.

³ O'COLLINS, Gerald. *Teologia fondamentale*. Brescia: Queriniana, 1982, p. 48.

⁴ Ibid., p. 45.

faculdade. Daí decorre a concepção de que a experiência não é autoprojeção, nem pura criação da subjetividade, mas provém do confrontamento do sujeito com o objeto.

Todavia, faz-se necessário transitar para além de uma aproximação básica da experiência e adentrar na etimologia e origem do termo, aprofundando a investigação. Importa-nos uma aproximação do termo a partir de sua etimologia. A palavra “experiência” é grega, de onde se reconhece o termo *empeiria*, que passou para o latim como *experientia*, e daí provém nosso vocábulo “experiência”. Nas línguas germânicas, o termo correspondente à “experiência” é *Erlebnis* e *Erfrabung*⁵, de onde procede o conceito trabalhado pelo teólogo Edward Schillebeeckx, sobre o qual debruçaremos a nossa pesquisa a partir da segunda parte da tese.

O termo *Erlebnis* está ligado à palavra *leben*, que significa viver. Ou seja, refere-se a uma experiência que é vivenciada pela pessoa, que a torna vida e toca seu interior, mais do que é aprendida a partir de fora.

O termo *Erfrabung* está ligado à palavra *fabren*, que significa viajar, e remete a algo mais externo, como percorrer uma cidade para conhecê-la. Podemos afirmar com isso que o termo *Erlebnis* é mais intenso e toca no âmbito interno da pessoa, de “dentro para fora”, mexendo em seu mundo subjetivo. A palavra *Erfrabung*, no entanto, encontra-se no âmbito mais externo, fala de um conhecimento aprendido desde fora da pessoa, e se encontra no âmbito da reflexão⁶.

Em se tratando de linguagem filosófica, a reflexão toma um sentido mais profundo, mas continua sendo considerada dentro de dois vieses: é possível distinguir, de um lado, entre “experiência interna” e “experiência externa” e, de outro lado, entre “experiência pré-científica” e “experiência científica”⁷. A “experiência externa” está ligada ao conhecimento sensorial, pois dependerá de percepções de objetos e processos corpóreos mediante os sentidos externos. A “experiência interna” designa o viver conscientemente os estados e operações internas, ligadas ao psiquismo humano. Este tipo de experiência que envolve as dimensões psíquicas é condicionado por influxos de fora que, de alguma forma, exercem influência sobre a alma humana.

⁵ MIETH, Dietmar. Que é experiência? Tentativa de definição. *Concilium*, Petrópolis, v. 133, n. 136, p. 46-57, mar., 1978, p. 45.

⁶ Ibid., p. 45.

⁷ Esses dois conceitos: “experiência interna” e “experiência externa” provêm dos empiristas modernos que falaram com frequência de experiência externa (a dos sentidos) e da experiência interna (que, embora possa se fundar nos sentidos, consiste numa série de atos mentais de associação, memória, imaginação etc.). Alguns místicos chamam a experiência íntima de “experiência interna”, mas esta concepção difere dos empiristas.

A experiência, que podemos chamar de “pré-científica”, por sua vez, está ligada ao senso comum, onde a pessoa que a realiza permanece desprovida de alguns instrumentos especiais para a realização da experimentação com maior rigor. Assim, não se torna possível estabelecer uma observação planejada a partir de um objetivo que a ciência determina. Já no caso da “experiência científica”, há uma rígida observação dos processos naturais dentro dos quesitos da ciência. Essa observação é realizada sob o uso de material devidamente qualificado, favorecendo a experimentação de acordo com as normas exigidas pela própria ciência.

No tocante à reflexão filosófica sobre a categoria da experiência, apresentaremos uma investigação mais profunda na segunda sessão do corrente capítulo. No próximo item, seguiremos investigando o sentido do termo experiência tendo como base o pensamento de autores que devolveram uma reflexão em relação a essa terminologia.

1.1.2 O que é a experiência? Uma visão geral a partir de autores contemporâneos

Dando continuidade à abordagem anterior, nosso intuito é expor o ponto de vista de alguns autores contemporâneos, como contribuição para uma aproximação da conceitualização da categoria da experiência.

Iniciaremos apresentando o pensamento de Dietmar Mieth, já citado, porém, vale ainda sublinhar outro aspecto considerável de análise para a conceituação da experiência. Nesse sentido, recolhemos de sua abordagem três elementos essenciais para realizarmos a investigação sobre a experiência com maior precisão: pragmático; empírico e hermenêutico.

O acento “pragmático” encontra-se na esfera do espaço vivencial da experiência, o qual, segundo o autor, possui uma dimensão vulgar da sabedoria, sem condições de resolução de problemas complexos. O segundo elemento, denominado “empírico” recai na tentativa de evitar a subjetividade e o pragmatismo: “o que conta neste âmbito é a percepção exata, a observação objetiva, o número, a medida, o peso”⁸. Nesse sentido, a experiência constitui a base de toda investigação centrada nas ciências naturais. Uma terceira tentativa de objetivar a experiência é sua aplicação no âmbito “hermenêutico”, que tem sua importância tanto para as ciências do espírito como para o acesso experimental à fé e à Revelação.

A linha empírica leva ao extremo o caráter objetal da experiência a ponto de querer isolar totalmente o sujeito e fixar-se no conhecimento e presença do objeto da coisa, sem admitir que a estrutura do sujeito que conhece interfira no conhecimento. Já o racionalismo

⁸ MIETH, Que é experiência? p. 46.

enfatiza o papel da inteligência e o caráter sintético da experiência. A inteligência é capaz de penetrar no objeto captando um inteligível, para assim formular sua síntese de compreensão. Desse modo, o ser humano possui um papel ativo na dinâmica da experiência.

A hermenêutica entende que a experiência implica abertura, finitude e historicidade e assim, acontece que cada experiência abre-se às novas experiências e se deixa interpretar dentro de um quadro de tradição. Acontece um confronto entre a experiência feita e o universo interpretativo tradicional, lugar onde a experiência é realizada. Então, a interpretação traz sempre algo do quadro interpretativo anterior, mas também adere à força renovadora das novas experiências.

Um conceito coerente sobre experiência, digno de nota, provém de Leonardo Boff. Sua definição parte da etimologia da palavra: “experiência é a ciência do conhecimento (ciência) que o homem adquire quando sai de si mesmo (ex) e se coloca a estudar o mundo por todos os seus lados (peri)”⁹. O ser humano sai de si mesmo e vai se apropriando da realidade e, na medida em que a domestica, ele aprende dela. Desse modo, uma vez que vai tendo contato com o mundo, da mesma forma vai destruindo algumas imagens do que havia assumido e recebe elementos novos para elaborar uma nova representação desse mundo. Esse dado oferece ao ser humano mais autoridade sobre a realidade. Eis as palavras do autor a esse respeito:

Pela experiência, o objeto se faz cada vez mais presente dentro do homem, na medida em que ele se abre mais e mais ao objeto e estuda-o de diferentes ângulos. Um médico experimentado é aquele que se confrontou muitas vezes com a mesma doença sob as mais diferentes formas e circunstâncias a ponto de não mais se surpreender ou se enganar¹⁰.

Tal reflexão nos leva afirmar que a pessoa só poderá ficar experiente (experimentada) em determinada situação, testando-a e se apossando de seu conteúdo. O exemplo que emerge desse processo pode nos vir justamente da realidade da elaboração de uma tese doutoral: na medida em que o estudante adentra na pesquisa, também vai adquirindo intimidade com o assunto, um conhecimento que não fica somente na teoria, mas torna-se tão envolvente e fascinante que se faz prática, tornando-se familiar àquele que o experimentou.

No entanto, é possível contestar essa visão dizendo que o ser humano que faz a experiência no mundo toma consciência de sua própria limitação, e a experiência nunca chega ao fim, adquirindo uma forma suprema do saber. O homem experimentado não aquele que

⁹ BOFF, Leonardo. Experimentar Deus hoje. In: BAGGIO, Ugo. *Experimentar Deus hoje*. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 126-189, p. 135.

¹⁰ Ibid., p. 135.

sabe tudo ou sabe mais que todos, mas, ao contrário, é aquele que está capacitado para voltar a fazer novas experiências e delas aprender¹¹.

Um dado importante a destacar é a consideração de que a experiência da realidade, feita pelo ser humano, não é pura absorção espontânea de conhecimento, pois ele já traz modelos de interpretações de outros conhecimentos e de outras culturas, que implicam na estrutura da consciência. Assim sendo, a experiência sempre contém elementos subjetivos, que são trazidos por experiências anteriores. Consequentemente, a experiência se estrutura no intercalar dos dois elementos: aquele portado pelo ser humano, fruto de suas experiências passadas em relação ao mundo, e o que se apresenta no momento da realização da experiência.

Entendida em meio à ambiguidade do pensamento humano e à realidade a qual o objeto se propõe, pode-se afirmar que a experiência traz sempre com ela um dado interno, provindo da subjetividade humana, e um dado externo, abstraído da realidade em si mesma, tornando o elemento objetivo. Descortina-se, então, um tema caro ao nosso autor, Edward Schillebeeckx, que será desenvolvido amplamente na segunda parte desse trabalho: a compreensão da experiência como “experiência interpretada”. Efetivamente, o sujeito que experimenta sempre fica afetado pela realidade que se expõe a ele e, assim, acontece uma interação entre objeto-sujeito e, as condições desse sujeito podem interferir o processo de objetivação da experiência, de forma que ela nunca vai se apresentar puramente objetiva, pois sempre passará pelo crivo da subjetividade humana.

O pensamento de Denis Edwards também se aproxima da reflexão schillebeeckxiana sobre experiência, quando esse autor afirma que o elemento da interpretação acontece no momento em que experimentamos: “o indivíduo traz a um encontro uma receptividade, ou falta dela, que foi determinada pelas aptidões, livres escolhas e experiência anterior da pessoa”¹². De fato, muitos autores seguem a esteira de Schillebeeckx quando tratam sobre a experiência, evidenciando, desse modo, a excelência do nosso autor com relação ao tema.

Em se tratando da subjetividade e objetividade da experiência, Francisco Taborda similarmente considera que a experiência deve ser entendida na relação dos dois polos: o do objeto que se apresenta ao sujeito, e o do sujeito que toma consciência da presença do objeto. Para o teólogo jesuíta, seria incorreto abstrair um desses polos. Da mesma forma, não é

¹¹ GADAMER, Hans, Georg. *Verdade e método I*: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 465. Esse conceito de experiência aproxima-se da definição heigeliana sobre a experiência, que atribui que uma pessoa experimentada não é somente alguém que se tornou o que é através das experiências, mas também alguém que continua aberto às experiências.

¹² EDWARDS, Denis. *Experiência humana de Deus*. São Paulo: Loyola, 1995, p. 21.

possível desconsiderar o sujeito isoladamente, como se ele fosse responsável pela “descoberta do mundo”, sem nenhuma influência externa. Nesse sentido, a linguagem desempenha um papel fundamental na experiência humana, pois “na experiência, o objeto presente emerge à consciência por mediação da linguagem e, por isso, a experiência deve ser vista sempre dentro do jogo linguístico em que se dá”¹³.

A mediação pela linguagem mostra que as dimensões social e histórica estão implicadas na experiência e, daí decorre a relação de liberdade entre elas, uma vez que, de acordo com o autor, sociedade e história são o campo da liberdade. Por tal liberdade o ser humano se torna historicamente aquilo que ele é. “A liberdade é, nesta perspectiva, uma abertura infinita e indeterminada que permite ao homem viver no processo de dar sentido a si mesmo”¹⁴. Essa abertura dá espaço para que a infinitude humana seja preenchida no contato com a liberdade do outro, aliás, a experiência só pode ser considerada experiência de liberdade, se for capaz de abrir-se, similarmente, à experiência da outra liberdade. Nessa circunstância, o sujeito se abre a uma determinação infinita que lhe é oferecida pela experiência da outra liberdade. Por consequência, essa experiência de liberdade traz em si mesma a marca da transcendência, visto que remete para além de si mesma, pressupondo a experiência de Deus.

Em meio à abordagem sobre a análise da categoria da experiência, Lima Vaz aparece como um expoente significativo. Em sua reflexão sublinha que, de um lado está o objeto que é fenômeno ou que aparece e, de outro lado, o sujeito, que é consciência e tem a função de retornar sobre o objeto para penetrá-lo e igualmente penetrar-se de sua consciência¹⁵. De acordo com o pensamento do autor, a experiência brota dessa relação ativa entre consciência e fenômeno.

Todavia, ao reconhecer o dado subjetivo da experiência, faz-se necessário distinguir entre experiência e outros atos psíquicos, pois estes podem ser antecedentes, concomitantes ou consequentes, mas que não pertencem à estrutura da experiência. Henrique de Lima Vaz acentua a dinâmica racional da experiência, negando que haja uma oposição entre experiência e pensamento. Para ele “a experiência não é senão a face do pensamento que se volta para a presença do objeto”¹⁶. E, com isso, a experiência participa do ato de conhecimento adentrando

¹³ TABORDA, Francisco. Sobre a experiência de Deus: esboço filosófico-teológico. In: PALACIO, Carlos (coord.). *Cristianismo e história*. Vol. 10. São Paulo: Loyola, 1982, p. 242.

¹⁴ Ibid., p. 245.

¹⁵ VAZ, Henrique C. de Lima. A experiência de Deus. In: BAGGIO Hugo, et al. *Experimentar Deus hoje*. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 77.

¹⁶ Ibid., p. 76.

a realidade do objeto. Assim sendo, o conceito de experiência situa-se no âmbito do conhecimento intelectual, embora a experiência toque a dinâmica total do ser humano.

Outro elemento importante que colhemos da reflexão de Lima Vaz é a subdivisão da experiência em três modos fundamentais: a presença das coisas; a presença do outro; a presença de nós mesmos (a experiência objetiva; a experiência intersubjetiva; a experiência subjetiva). Segundo o autor, esses três aspectos presentes na dinâmica da experiência mostram sua realização na realidade mundana e o ser humano tem o intuito de construir formas de linguagem que permitam dar sentido à experiência expressa. Neste espaço do universo da experiência, os sentidos gerados são muitos, “mas são três as direções em que ela avança e que circunscrevem as grandes regiões da nossa experiência: a técnica e a ciência das coisas; a organização social e a consciência individual”¹⁷.

De acordo com Lima Vaz, essas três grandes áreas comportam a ambiguidade da experiência. Em primeiro lugar, no tocante à “técnica e à ciência”, as coisas podem se envolver nos formalismos e nas instrumentalizações e se artificializarem, perdendo seu verdadeiro sentido. Referindo-se à “sociedade”, o autor afirma que as instituições tendem a ocultar a presença das pessoas em si mesmas e, por isso mesmo, beneficiam a expansão da instituição mais do que a pessoa. E, no caso da “consciência individual”, as imagens projetadas, seja de forma consciente, seja de forma inconsciente, podem favorecer o ocultamento da expressão do próprio ser da pessoa, enclausurando-a dentro de estampas ilusórias de sua própria personalidade¹⁸.

Relevante ainda para se destacar do pensamento do filósofo Lima Vaz, é a forma como ele diferencia os conceitos “experiência” e “vivência”. Assim, experiência é o modo como interiorizamos a realidade e a vivência está mais relacionada à situação psíquica, ou seja, aos sentimentos que a experiência vai produzir na dimensão psíquica. A experiência, portanto, está em um nível mais profundo que a vivência e direciona um horizonte de visão que muda o foco de percepção daquele que experimentou.

Encorpando a abordagem sobre experiência, acentuamos a contribuição da teóloga Maria Clara Bingemer, que afirma que a experiência encontra-se ameaçada, quer pela inefabilidade da presença, quer pelo formalismo da linguagem. Nesse sentido, a ambiguidade da experiência se aproxima e se mescla com a ambiguidade do próprio conhecimento que ora se apresenta receptivo, ora se mostra de forma mais ativa. Importa acentuar a experiência como modalidade e fonte de conhecimento, que implica toda a dimensão humana:

¹⁷ VAZ, A experiência de Deus, p. 79.

¹⁸ Ibid., p. 79.

inteligência, vontade, sensibilidade. Segundo a autora, devemos “libertar o conhecimento do caráter precário ou confuso de simples sensação, preenchendo o vazio das formas puramente lógicas”¹⁹.

Em concordância com esse pensamento, Mieth fala da mediação da experiência. Segundo ele “toda a experiência está sujeita a uma mediação da linguagem e da sociedade”²⁰, porém, tal mediação não elimina a espontaneidade da experiência, manifestada em seu mistério. Na sua essência, as experiências não podem ser conhecidas e nem manipuladas.

Arrematando a análise sobre a experiência, destacamos ainda o pensamento do jesuíta espanhol, Ruiz de Goepgui, que, por sua vez, reconhece que a experiência humana é sempre experiência de sentido. A esse respeito, eis as palavras do autor:

O homem e a mulher, por não se satisfazerem com a afirmação do sentido parcial de seus atos, procuram um sentido último e radical da existência que, para ser tal, deve penetrar e transcender a totalidade da experiência humana²¹.

Tal experiência acontece na inter-relação, já que para ele é impensável um “eu” pensante solitário em face do universo. Desde os primeiros momentos de vida a consciência é relação, comunhão e diálogo e é a partir da linguagem, da expressão da vida que a razão se move constantemente.

Segundo o autor, os pressupostos antropológicos são os pilares para a experiência de fé. Sendo assim, tais pressupostos racionais ou antropológicos da fé devem ser procurados na experiência humana enquanto experiência do sentido, dado que a experiência da fé, como lugar do encontro com Deus, volta-se para os pressupostos antropológicos.

1.1.3 A concepção de “experiência” no horizonte religioso

Evidentemente, dentro da dinâmica da fé, podemos assegurar o discurso que toda a experiência traz em si mesma um elemento que remete a pessoa humana para Deus. Desse modo, “em cada experiência particular de alguém ou de alguma coisa, simultaneamente experimentamos não somente nós mesmos, mas também a nossa abertura a um horizonte

¹⁹ BINGEMER, Maria Clara. *O mistério e o mundo: paixão por Deus em tempos de descrença*. Rio de Janeiro: ROCCO, 2013, p. 209.

²⁰ MIETH, Que é experiência?, p. 48.

²¹ GOPEGUI, Juan Ruiz. *Experiência de Deus e catequese narrativa*. São Paulo: Loyola, 2010, p. 128.

ilimitado do ser”²². Esse horizonte último é a condição a priori que torna possível qualquer experiência humana. Na dinâmica da fé, esse horizonte espiritual é identificado como sendo Deus.

Embora toda experiência traga em si um aspecto universal e absoluto, um horizonte espiritual que é Deus, na esfera religiosa, a experiência requer de uma reflexão mais apurada que leve em conta as diversas abordagens que se mesclam entre si. Francisco Taborda elenca quatro pontos da experiência ligada à dimensão religiosa, que considera importante: “experiência religiosa”; “experiência de Deus”; “experiência de fé”; “experiência mística”.

Conforme o autor, entre a experiência de fé e a experiência de Deus há uma ligação muito íntima, pois “a experiência de fé é a experiência de Deus aceita como salvação”²³. Em outras palavras, a experiência de fé é a experiência de Deus explicitada. Em se tratando de experiência de Deus e experiência religiosa, Taborda acentua que, embora a experiência religiosa possa servir de mediação para a experiência de fé, não há necessariamente uma ligação intrínseca entre as duas. Para ocorrer uma experiência de fé, a mediação da experiência religiosa não é imprescindível, pois é possível a realização da experiência de fé através uma práxis histórica concreta, a partir de experiências humanas.

Antes de se manifestar sobre a relação existente entre a experiência de Deus e a experiência mística, o autor acentua que devem ser considerados dois níveis de mística. O primeiro nível diz respeito à experiência de recolhimento do próprio eu, superior às experiências psíquicas ordinárias, que, no entanto, ainda não poderão ser reconhecidas como experiência de Deus. O segundo nível trata da mística do encontro, entendida como o movimento de saída de si mesmo, numa doação profunda ao outro. De acordo com o autor, somente neste segundo caso é possível a mística tornar-se verdadeira experiência de Deus que se revela em Cristo²⁴.

Ruiz de Gopegui situa a experiência religiosa e a experiência de Deus na dinâmica da busca do sentido, procurado por todo ser humano, como experiência de reconhecimento do próprio “eu”, mas que ultrapassa o meramente humano. Porém, devido às perversões das relações humanas, a experiência de Deus pode ficar obscurecida em meio às ambiguidades²⁵. Nesse caso, o ser humano limitado, obstaculiza o reconhecimento do sentido como liberdade absoluta do amor.

²² O’COLLINS, Teologia fondamentale, p. 64.

²³ TABORDA, Sobre a experiência de Deus, p. 264.

²⁴ Ibid., p. 270.

²⁵ GOPEGUI, Experiência de Deus e catequese narrativa, p. 121.

Ainda na esteira do pensamento de Ruiz de Goegui, afirmamos que o pecado (*harmatía*) constitui o poder dinâmico e progressivo do mal, o que na atualidade pode ser reconhecido como a ideologia que opõe o homem a Deus com o mesmo movimento que os opõem aos seus semelhantes. Assim, devemos ter presente que a experiência humana ou religiosa, quando mesclada pelas ideologias pode violentar a Revelação e submetê-la à manipulação ideológica.

Na baila da discussão em que, no centro, encontra-se a experiência religiosa e a experiência de Deus, emerge a pergunta do âmbito filosófico: “É certo, no entanto, que a autêntica experiência de Deus é, estruturalmente, uma experiência religiosa?”²⁶. Lima Vaz entende que “a experiência religiosa não seja especificamente uma experiência de Deus e a experiência de Deus não é estruturalmente uma experiência religiosa”²⁷. O autor sublinha que a experiência religiosa se configura a partir de um sistema de representações históricas que foram aos poucos explicados pela teologia. No caso da experiência de Deus, o seu teor autêntico provém da experiência de sentido radical em sua acepção mais estrita.

Em se tratando da experiência cristã de Deus, comprehende-se, essencialmente, que seja uma experiência de fé e não uma experiência religiosa como experiência do sagrado. Segundo Lima Vaz, em face do sagrado não há fé, mas fascínio e temor²⁸. De fato, Deus sendo transcendente, não poderá ser objeto de uma experiência humana, tornando-se um horizonte inatingível, porém, para o qual o ser humano está estruturalmente voltado e atraído. “O termo Deus remete sempre a esse horizonte que nos atrai, que está presente e atuante, mas que continua transcendente e mistério para o ser humano”²⁹.

Outro elemento importante a ser considerado é o fato que a experiência religiosa pode contradizer uma imagem de Deus fixa, fabricada pela teologia e pela tradição da Igreja. Sobre isso Mieth afirma:

Se a imagem teológica de ordem reclama que Deus ‘é’, a imagem da experiência afirma que isso é uma resposta secundária e sem sentido a uma pergunta que tem outra orientação: o que acontece quando eu vivo em Deus?³⁰.

Nesse sentido, o autor pensa que a crise de fé que surge no horizonte da sociedade hoje, pode estar ligada às incongruências coadunadas ao catolicismo: procura-se Deus no

²⁶ LIMA VAZ, A experiência de Deus, p. 81.

²⁷ Ibid., p. 81.

²⁸ Ibid., p. 87.

²⁹ MIRANDA, Mario de França. *A salvação de Jesus Cristo: a doutrina da graça*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 182.

³⁰ MIETH, Que é experiência? p. 54.

sentido praxeológico e psicológico, sem confiná-lo numa experiência que toma ao pé da letra o Evangelho.

Hoje, no contexto cristão, torna-se imperativo conhecer as mediações que desencadeiam a experiência de Deus. Como já foi mencionado anteriormente, em meio a muitas expressões mediáticas, destaca-se a questão da linguagem, dado que o modo como o conteúdo da experiência religiosa chega à consciência humana é sempre mediante sinais. No entanto, a imediatez da presença religiosa consiste em encontrar a presença de Deus não através dos sinais, mas propriamente nos sinais, porque na mentalidade do crente, toda a criação fala de Deus e toda a existência está referida a Deus.

Tais mediações não eliminam a espontaneidade da experiência e nem suprimem o mistério presente em cada experiência. Este pensamento evita que a experiência religiosa se confine no subjetivismo de uma religião puramente intelectual ou sentimental, ou no mero formalismo cultural. A iniciativa da experiência de Deus, realizada pelo ser humano, provém de Deus mesmo.

Mario de França Miranda considera que existem três níveis de experiência que podem fluir na experiência religiosa: empírico, experimental e existencial. Já tratamos a respeito destes aspectos nesta pesquisa, mas ainda vale mostrar como são trabalhados pelo autor.

O primeiro nível diz respeito às experiências cotidianas da vida, realizadas de forma superficial, onde se comportam as percepções sensíveis do divino. No segundo nível entendem-se as experiências mais conscientes, ajudadas por algumas técnicas religiosas de oração. E no terceiro nível recaem as experiências pessoais do ser humano, que o envolvem em sua totalidade. Esse terceiro nível é entendido pelo autor como “uma experiência constituída e captada na lucidez da consciência e na generosidade do amor, portanto, uma experiência pessoal no sentido estrito da palavra”³¹. É interessante, ainda, evidenciar que para o autor os dois primeiros níveis são como degraus para se chegar a uma experiência espiritual autêntica, que se encontra situada no terceiro nível.

A reflexão de Moltmann sobre a experiência de Deus traz um elemento novo para a reflexão atual, por tratar da experiência do Espírito Santo. Esta experiência não está limitada à experiência pessoal, mas se abre ao outro, ao tu. Portanto, “a experiência de Deus é possível em, com e ao lado de toda a experiência diária do mundo, na medida em que Deus está em todas as coisas e todas as coisas estão em Deus”³². Segundo a compreensão cristã, a experiência de Deus torna-se para o ser humano experiência do Deus criador em sua criação

³¹ MIRANDA, A salvação de Jesus Cristo, p. 180.

³² MOLTMANN, Jürgen. *O espírito da vida*. Uma pneumatologia integral. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 44.

e, deste modo, Deus vai se tornando conhecido através da ação do Espírito Santo, que é espírito de vida de Deus no ser humano. Na expressão de Moltmann, toda a verdadeira auto-experiência, torna-se também uma experiência do Espírito de vida de Deus presente no homem e na mulher.

Sendo assim, a experiência de Deus abre-se à vida, respeitando-a a partir do temor de Deus. Para Moltmann, está superada a forma de experiência voltada para o sujeito remontando o antrocentrismo do moderno mundo ocidental à antropologia bíblica que distingue o ser humano como imagem e semelhança de Deus (Gn 1,26) e que faz dele o senhor da natureza (Sl 8). Ele assume outra forma de conceber a experiência, aquela em que o homem e a mulher são reconhecidos dentro do quadro da comunhão da criação (Sl 104). Assim, ele se reconhece criatura e Deus pode ser encontrado na imagem do ser humano, a partir de seu ser completo, segundo a visão da antropologia unitária. Segundo o autor, uma experiência de Deus que não considere a dimensão unitária do ser humano e sua comunhão com a realidade que o cerca, “não é uma experiência daquele Deus que na sabedoria é chamado o amante da vida”³³.

Condensando essa reflexão sobre a experiência de Deus, destacamos o pensamento do mestre da teologia sistemática no século XX, Karl Rahner, que o pressupõe que toda a experiência se apresenta acompanhada por certa reflexão. No entanto, esta nunca é capaz de recuperar todo o sentido original da experiência³⁴. Referindo-se à experiência de Deus, ela também pode acontecer sem que a pessoa se dê conta racionalmente de tal experiência, tornando-se anônima.

No entanto, é importante ter consciência de que a experiência não pode ser entendida com base em “reações emotivas subsequentes de uma doutrina teórica vinda de fora”³⁵. Reconhecendo que se trata de uma experiência difícil de interpretar tanto a partir de categorias filosóficas como teológicas, Rahner reconhece que a experiência de Deus não acontece fora das experiências humanas, que, contudo, possuem uma característica específica: “a experiência de Deus constitui a profundidade última e a dimensão radical de cada experiência pessoal-espiritual”³⁶.

A experiência de Deus está ligada à totalidade do mistério que constitui o incompreensível e que, por sua experiência categorial, apesar de “ser de transcendência”, o

³³ MOLTMANN, O Espírito da vida, p. 47.

³⁴ RAHNER, Karl. Esperienza di Dio oggi. In: *Nuovi saggi IV*. Roma: Pauline, 1973, p. 208.

³⁵ Ibid., p. 210.

³⁶ RAHNER, Esperienza di Dio oggi, p. 212.

homem permanecerá sempre à margem do mar infinito do mistério, sendo “apenas uma ilhazinha perdida no oceano ilimitado do mistério sem nome”³⁷.

A reflexão dos autores citados nos aproximou da experiência religiosa, de forma mais objetiva e crítica diante do dado incontestável que, em nosso contexto, há excessiva facilidade em apelar à experiência. Assim, devemos distinguir certos significados, pois hoje tende-se a dar muita importância às inúmeras experiências enquanto convicções vividas, denominando-as como sendo “experiência de Deus” ou até mesmo “experiências fundantes”. O perigo reside em que, muitas vezes, tais experiências não passam de sentimentalismo expresso através do psiquismo humano.

Nesse sentido, é fundamental dar-se conta de que essas experiências não são em si mesmas experiências de Deus, mas encontram-se na esfera afetiva do ser humano. Ao contrário do que pregam algumas correntes, desprezando os afetos diante da dinâmica racional e espiritual, defendemos que estados psicológicos podem conduzir a uma experiência com Deus. Entretanto, o processo que leva à experiência de Deus deve ser realizado por um caminho intenso e sério, ao contrário de momentos instantâneos de conversão. Isso deve ser um imperativo na experiência de Deus!

Na dinâmica da vida cristã, é comum que algumas pessoas, após uma ligeira conversão, realizem experiências gratificantes, de consolo e profunda alegria. No entanto, quando tais experiências não mais ocorrem, a tendência é pensarem que Deus as tenha abandonado. Nesse sentido, na vida cristã, as experiências extraordinárias (às quais se dá facilmente o nome de experiências místicas) não tem valor espiritual particular, pois são indicadores na caminhada, e nada além disto. Nesse meio, a cautela torna-se indispensável, pois aquilo que facilmente pode ser considerado como experiências místicas, corre o risco de estar simplesmente ligado a fatores psicológicos. A experiência de Deus não é realizada a partir de estados psicológicos particulares, mas por meio de uma conversão contínua, levada a efeito por uma observância de disciplina cotidiana que move todas as esferas da pessoa, também a racional.

Dito isso, é preciso reafirmar a tese que sustentamos, que a realização da experiência de Deus é tão somente possível através da experiência humana, pois Deus não se manifesta de forma vertical, Ele se deixa encontrar na realidade humana, através de uma prática bem concreta. Em se tratando da experiência cristã, essa prática desencadeia da própria vida de

³⁷ RAHNER, Karl. Teologia dall'esperienza dello Spirito. In: *Nuovi saggi VI*. Roma: Paoline, 1978, p. 32.

Jesus de Nazaré, bem marcada por opções claras que visam o bem e a liberdade da pessoa, especialmente os pobres e os excluídos.

1.2 A categoria da experiência a partir dos verbetes dos dicionários filosóficos e teológicos

O objetivo dessa segunda seção é prosseguir apresentando uma possível definição da categoria da experiência, dessa vez, através dos dicionários filosóficos e teológicos selecionados para este estudo. A exposição do termo será realizada a partir da definição de verbetes apresentados por vários autores, porém sem a preocupação de estabelecer um debate entre esses pensadores.

A contribuição desta seção será justamente sintetizar a visão trazida pelos principais dicionários sobre a terminologia da experiência.

1.2.1 Análise do termo experiência a partir dos dicionários filosóficos

Afirmado que a noção de experiência é ambígua, vaga e imprecisa, o Diccionario Del lenguage filosófico³⁸ define a categoria da experiência a partir de duas tendências clássicas que se destacam na filosofia: a “experiência empírica”, mais ligada ao campo da prática; e a “experiência teórica”, a qual, segundo alguns autores, tende mais à racionalidade³⁹. O domínio do empirismo foi, por muito tempo, considerado somente no campo da prática, desligado da razão e, portanto, com o fim de constatar o fato, sem tratar de compreendê-lo na

³⁸ EXPERIÊNCIA. In: FOLQUIÉ, Paul (Dir.). *Diccionario del lenguage filosófico*. Barcelona: Labor, 1967, p. 368-74.

³⁹ EXPERIÊNCIA. In: MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2001, p. 968-75; EXPERIÊNCIA. In: AUDI, Robert (Dir.). *Dicionário de Filosofia de Cambridge*. 2. Ed. São Paulo: Paulus, 2006, p. 313-14; EXPERIÊNCIA. In: ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário De filosofia*. 4. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 406-15; EXPERIÊNCIA. In: BRUGGER, Walter. *Dicionário de Filosofia*. 6. Ed. São Paulo: Herder, 1962, p.226-28. A corrente empírica afirma que todo conhecimento deriva da experiência e basicamente da experiência dos sentidos, ou que todo o conhecimento deve ser justificado recorrendo-se aos sentidos. Portanto, não é considerado propriamente conhecimento se não for confirmado e testificado pelos sentidos. Os empiristas modernos falaram da “experiência interna” (que é associada ao pensamento, memória, imaginação) e da “experiência externa” (ligada aos sentidos). O Racionalismo, por sua vez, foi uma corrente que se destacou desde a Idade Média, onde se concebia ser racionalista em cosmologia e não em teologia. Podia-se considerar o racionalismo como atitude de confiança na razão humana com a ajuda de Deus. Entre os séc. XVII e XVIII, o racionalismo oscilou entre dois pensamentos: no século XVII significou a expressão de um pressuposto metafísico e ao mesmo tempo religioso, pelo qual se faz Deus a suprema garantia das verdades racionais e, por conseguinte, o apoio último de um universo concebido como inteligível. Já, no século XVIII, entende-se a razão como um instrumento mediante o qual o homem poderá dissolver a escuridão que o envolve. Nos séculos XIX e XX, houve muitos equívocos em torno do racionalismo, alguns o defendiam porque acreditavam que se opunha ao irracionalismo e ao empirismo, outros criticavam por ser muito estático. Husserl afirma que o racionalismo moderno é naturalista e objetivista e esquece o espírito.

filosofia, mas, alguns autores questionam essa visão. É o caso de Kant que afirma que tanto a intuição, como os conceitos constituem os elementos de todos os conhecimentos.

Neste sentido, podemos dizer que a experiência pode ser entendida como um exercício que alcança, da mesma forma, as duas faculdades do ser humano: as faculdades psíquicas e as físicas. Consequentemente, torna-se fonte de conhecimentos, pois dá a ele o material bruto para a atividade intelectual e criadora⁴⁰.

Nesta visão, o empirismo se guia igualmente pelo terreno prático e científico, pois na prática a experiência acontece guiada no campo da prática adquirida, precedendo a ciência. A atitude científica observa os fatos com o cuidado de não falsear as informações, constatando precisamente os fatos. Assim, o empirismo científico serve para introduzir o mundo da ciência, que somente se edifica solidamente mediante a associação do empirismo e do racionalismo⁴¹.

Vale a pena acentuar ainda dois significados importantes da “experiência”⁴²: a) o termo experiência diz respeito à participação especial em situações repetíveis, como quando se diz que alguém tem experiência em determinada situação, ou estado de coisas, dando a ele a capacidade de resolver alguns problemas; b) a experiência provém da possibilidade de repetir certas situações como meio de verificar as soluções que elas permitem. Nesse último caso, a experiência sempre ajuda a confirmar determinada posição ou tese.

A primeira noção de “experiência” que aparece nesta exposição é constituída pela oposição entre arte e ciência – conhecimento racional. Platão já enunciou esta contraposição quando falou da medicina: dizia ele que os médicos dos escravos não averiguavam as doenças e os médicos dos ricos, ao contrário, estudavam as doenças, procurando a natureza do mal. Para Aristóteles, que segue dando forma própria a essa doutrina platônica, todos os animais tem capacidade seletiva inata que é a sensação. A partir da sensação, desenvolve-se a lembrança e, da lembrança repetida de um mesmo objeto nasce a experiência. Desse modo, lembranças mútuas constituem a experiência.

De acordo com a visão exposta acima, a experiência é a condição para a arte e a ciência, suscitando a inteligência dos seus primeiros princípios. O recurso à experiência como cânones de validade do conhecimento é característica do empirismo e pode ser reconhecida no

⁴⁰ EXPERIÊNCIA. In: SANTOS, Mario Ferreira. *Dicionário de Filosofia e Ciências Culturais*. 3. Ed. São Paulo: Matese, 1965, p. 564.

⁴¹ Empiristas e rationalistas estão de acordo pelo fato do conhecimento derivar dos dados da experiência organizada pela razão. Porém, se opõem entre si quanto à origem da razão. Para os empiristas, a razão inicia com a experiência, enquanto que, para os rationalistas, a razão possui uma estrutura própria e completa antes de seu contato com a experiência.

⁴² EXPERIÊNCIA. In: ABBAGNANO, Dicionário de filosofia, p. 413.

âmbito da filosofia em meio aos epicuristas, que elaboraram e defenderam a teoria da indução, que por sua vez baseia-se em métodos empíricos. Desse método seguem duas interpretações:

- a) Teoria da experiência como intuição: considera a “experiência” como o relacionar-se imediatamente com o objeto individual, usando como modelo de experiência o sentido da visão. Portanto, o objeto conhecido pela experiência é o objeto presente na pessoa e na sua individualidade. Por esse âmbito passam as experiências de vida.
- b) Teoria da experiência como método: considera uma operação capaz de pôr à prova um conhecimento e ser capaz de orientar sua retificação; nunca é uma atividade subjetiva e sempre deve ser averiguável por várias pessoas para se chegar a um conhecimento verificável e adequado⁴³.

De acordo com os pesquisadores, a empiricidade de um objeto consiste no fato de ele poder ser verificado por qualquer pessoa que possua os meios adequados para isso e, por conseguinte, tanto quem acredita como quem não acredita na existência do objeto pode fazer sua pesquisa. Dessa maneira, fica claro que a eficácia dos meios de pesquisa e da própria pesquisa independem de qualquer crença.

Essa noção de experiência ligada ao empirismo delineou a prática da pesquisa científica desde os princípios, separando o que significa ser simplesmente uma experiência chamada de “pré-científica” de uma experiência baseada em pressupostos científicos. Francis Bacon, o pai do empirismo moderno, entendeu a “experiência como campo das verificações e das averiguações intencionalmente verificadas”⁴⁴. Ele considerava duas formas de experiência: aquela que espontaneamente vem ao encontro das pessoas, que pode ser chamada de acaso; e a experiência planejada e delineada, que segundo ele pode ser denominada de experimento⁴⁵.

Na visão de Bacon, a experiência, para ser fonte de conhecimento, deve se valer da dimensão intelectual, deixando de lado a sensação. Já para Kant, a experiência inclui a totalidade das condições para se adquirir um querer efetivo. Além da inclusão da intuição e

⁴³ EXPERIÊNCIA. In: ABBAGNANO, Dicionário de filosofia, p. 410. Neste caso, a sensação ou a impressão não são levadas em conta, mas sim as provas racionais que se tem sobre um objeto empírico, como, por exemplo, quando detectamos que um casaco é vermelho não pela sensação que a pessoa tem do vermelho, mas porque o objeto vermelho foi testado empiricamente e significa que ele é vermelho até para os daltônicos.

⁴⁴ Ibid., p. 411.

⁴⁵ A experiência vulgar ou pré-científica, como alguns autores classificam, é um proceder às apalpadelas, como uma pessoa que vagueia durante a noite no escuro procurando um caminho a seguir. Ao contrário, é a experiência científica que se clássica no momento em que a pessoa que andava no escuro enfim decide acender o candeeiro e começa a enxergar, seguindo um caminho organizado e seguro.

dos sentidos, existe um *apriori* que são conceitos e objetos adquiridos anteriormente, de forma geral.

Nesse sentido, o Dicionário Oxford de filosofia, ao definir experiência traz uma visão mais otimista, afirmando que o propósito de grande parte da filosofia recente é articular uma concepção mais objetivamente acessível da experiência⁴⁶. Deste modo, salienta que o conteúdo da experiência se manifesta no próprio mundo que é apresentado por ela, envolvendo a memória, o reconhecimento e a descrição decorrentes de capacidades que são exercitadas em relações interpessoais. À vista disso, “a experiência também pode ser entendida como a construção ou o resultado final de muitos subsistemas cognitivos”⁴⁷. Com isso, o autor está afirmando que elementos subjetivos fazem parte da experiência, ou do resultado obtido a partir dela, já que a experiência é sempre realizada por uma pessoa que, por mais neutra que se faça na realização da experiência, não poderá se excluir totalmente da interpretação que faz dela.

Ainda, de acordo com o entendimento do autor, a experiência pode subdividir-se em várias categorias. Apresentaremos, de forma breve, tais subdivisões: a) experiência científica: consiste numa manipulação controlada de acontecimentos, projetados para produzir observações que confirmem ou invalidem teorias, através de um método bem preciso; b) experiências cruciais: experiência realizada para escolher com exatidão uma, entre duas hipóteses; c) experiência de pensamento: neste tipo de experiência, ao invés de se produzir acontecimentos, a pessoa imagina-os, com capacidade para descrever certas situações; d) experiência religiosa: caracteriza-se como experiência religiosa qualquer experiência que tenha o conteúdo divino ou transcendente.

Em se tratando de “experiência religiosa”, a crítica recai sobre a maneira de o crente afirmar estar fazendo experiência de Deus, isto é, de sentir-se na presença do Senhor, já que experiências desse gênero podem estar mais ligadas aos desejos do próprio sujeito, não tendo valor cognitivo independente. Portanto, de acordo com o autor, essas experiências devem ser submetidas às análises psicológicas ou sociológicas.

No tocante à experiência de Deus, o argumento recai sobre dois pontos de vista: alguns filósofos defendem de que a experiência religiosa, apesar de seu conteúdo sobrenatural, pode ser justificada como outro relato qualquer. Outros afirmam que as teorias

⁴⁶ EXPERIÊNCIA. In: BLACKBURN, Simon (Org.). *Dicionário Oxford de Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 134-36.

⁴⁷ Ibid., p. 134.

que surgem com a experiência religiosa parecem não serem passíveis de teste e possuem apenas uma importância emocional duvidosa⁴⁸.

O *Dicionário básico de filosofia* nos apresenta a definição de experiência através de dois sentidos básicos: a) um sentido geral; b) um sentido técnico⁴⁹. Em seu sentido geral, experiência é um conhecimento espontâneo, adquirido pela pessoa ao longo da vida e que faz com que tal sujeito torne-se experiente em determinada situação. Em seu sentido técnico, experiência é ação de observar ou experimentar com intuito de formar ou controlar uma hipótese. Essa segunda concepção se adequa na esfera científica, no campo do experimento empírico. Portanto, essa exposição se aproxima da reflexão realizada até agora.

Por fim, instigados pela investigação empreendida a partir dos verbetes dos dicionários de filosofia, concluímos que a elaboração conceitual da “experiência” é árdua e carrega muitas incertezas. As várias tentativas de conceitualização concordam entre elas no tocante à dificuldade em encontrar uma definição coerente para a “experiência”, já que se trata de um conceito ambíguo e, consequentemente, permite vários enunciados⁵⁰. O dicionário de filosofia de J. Ferrater Moura ainda acentua que o conceito de experiência é um dos mais vagos e imprecisos e, assim sendo, a tentativa de definição vagueia por entre muitos conceitos⁵¹. Se alguns filósofos procuram defini-la, como acentuamos acima, a partir da sensibilidade, focando o interesse no empirismo, outros tentam conceituá-la dentro dos padrões da moral, da metafísica ou da ciência. No entanto, o conceito possui uma larga compreensão e, efetivamente, até então, não foi possível descrever com clareza uma definição.

Nas próximas páginas, seguiremos apresentando a categoria da experiência do ponto de vista da teologia. Da mesma forma, abordaremos alguns verbetes de dicionários, para deles extrair um posicionamento sobre a categoria da experiência.

⁴⁸ EXPERIÊNCIA. In: BLACKBURN, Dicionário Oxford de Filosofia, p. 135-136.

⁴⁹ EXPERIÊNCIA. In: JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia*. 5. Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 99-100.

⁵⁰ EXPERIÊNCIA. In: SANTOS, Dicionário de Filosofia e Ciências Culturais, p. 564; EXPERIÊNCIA. In: FOLQUIÉ, Diccionario del lenguaje filosófico, p. 363.

⁵¹ EXPERIÊNCIA. In: MORA, *Dicionário de Filosofia*, p. 35. Esse dicionário traz um resumo do pensamento dos principais filósofos que tratam a temática da “experiência”, mas não nos ocuparemos desta análise porque não nos importa aqui fazer uma análise filosófica, mas apenas conceituar “experiência”, valendo-nos também da visão filosófica.

1.2.2 A terminologia “experiência” a partir dos dicionários teológicos

A primeira aproximação da “experiência” nos chega através do *Dicionário Teológico Encyclopédico*⁵², indicando que o termo tem como raiz semântica o grego *tteípw* (passar através de). Nesse sentido, acentua que “experiência” é tanto o ato pelo qual se aprende algo, quanto o próprio conhecimento adquirido graças a uma prova. Assim, a experiência está ligada a um conhecer que não deriva do pensamento discursivo, mas do fato de experimentar imediatamente uma impressão ou uma vivência.

Merece destaque o fato que da esfera teológica também nos chega a informação a respeito da complexidade do termo “experiência”⁵³. O *Dicionário Lexicon* afirma que “a categoria da experiência é polivalente, fato que a torna um conceito muito complexo”⁵⁴. O verbete desse dicionário tende a explicar o termo “experiência” a partir de um conhecimento prático específico, adquirido por uma duradoura repetição de determinadas ações até chegar a uma habilidade de perito. Porém, valendo-se do conhecimento filosófico, afirma que a experiência é uma forma de conhecimento não estritamente empírica, mas, que engloba, ao mesmo tempo, a experiência empírica, a experiência conceitual e a experiência metaconceitual. Isto é, o complexo das energias interiores do ser humano é envolvido no processo da experiência, como por exemplo, a visão, a percepção, a intuição, a compreensão e o sentimento. E a certeza de ter feito uma experiência é, efetivamente, a pessoa sentir-se toda ela envolvida por certo dado de conhecimento que não pode mais ser contestado. No entanto, o que torna-se possível, de comunicação aos demais é tão somente o sentimento de certeza que houve uma experiência, a qual foi tematizada, e nunca a experiência em si mesma.

O *Dizionario di Teologia fondamentale*⁵⁵, por sua vez, afirma que antes do Concílio Vaticano II os teólogos evitavam empregar o conceito de “experiência” temendo que se desligasse dos dogmas e somente fosse baseado sobre a intuição e o sentimento. Todavia, com

⁵² EXPERIÊNCIA. In: MANCUSO, Vito (Coord.). *LEXICON - Dizionario Teologico Enciclopedico*. Roma: PIEMME, 1994, p. 372-75.

⁵³ Os verbetes dos dicionários de filosofia já destacavam que se tratava de um termo ambíguo e de difícil conceitualização. Para isso ver no texto acima.

⁵⁴ EXPERIÊNCIA. In: MANCUSO, LEXICON- Dizionario Teologico Enciclopedico, p. 373. O comentário traz uma explicação sobre o termo experiência e ao mesmo tempo um resumo histórico de como, ao longo da história, essa temática foi tratada pelos principais autores.

⁵⁵ EXPERIÊNCIA. In: LATOURELLE, René; FISICHELLA, Rino (Org.). *Dizionario di Teologia Fondamentale*. Assisi: Cittadella, 1990, p. 403-06.

o alvorecer das ciências humanas, seja entre os católicos, seja entre outras denominações, se começou a pensar a experiência de forma mais positiva⁵⁶.

Outro fator positivo que favoreceu a entrada da experiência na dinâmica da teologia fundamental foi o diálogo com a psicologia da religião. A mediação da sociologia e das ciências experimentais favorece a evolução da reflexão católica sobre a experiência humana de Deus. Significativo ainda foi o fato de o Concílio Vaticano II aderir à linguagem da “experiência” nos dezesseis documentos que dele emergiram. Embora de forma parcimoniosa, exceto na *Gaudium et Spes* que tratou de forma ampla os problemas do ser humano no mundo de hoje, o Concílio beneficiou uma visão favorável à experiência no mundo católico. Na *Dei Verbum* a linguagem da experiência aparece referindo-se à autocomunicação divina na história da salvação (*DV* 3, 4, 6, 14, 15, 17).

É interessante que a teologia fundamental se pergunte de que modo os seres humanos – os destinatários da teologia – fazem experiência do mistério de Deus. Como é possível saber se os homens e as mulheres de nosso tempo estão encontrando Deus e como interpretar corretamente essa experiência? O que em nossa experiência humana confere autoridade à mensagem judeu-cristã que recebemos? Urge ainda perguntar qual mensagem chega até nós da experiência de Deus feita pelos profetas no desenrolar da história do Antigo Testamento. O que a Escritura narra como história de fé é uma experiência de fato realizada por homens e mulheres que foram acolhendo a Palavra de Deus em suas vidas e, desse modo narraram a história a partir do horizonte de Deus.

Tal história, narrada pelo povo de Deus no Antigo Testamento, teve seu auge em Jesus Cristo e na experiência singular que Ele fez de Deus. Sua continuidade se instaurou na experiência que os discípulos fizeram de Jesus e segue na experiência que a Igreja apostólica continua fazendo da pessoa de Jesus, à luz do Espírito Santo. A tradição pós-apostólica faz memória dessa experiência que é considerada pela Igreja como a experiência fundadora, a qual orientará a sua vida através dos séculos e será transmitida de geração em geração. Portanto, o tema da experiência aparece numa relação dialogal com a questão da revelação de Deus em Jesus Cristo, com a sua credibilidade diante dos homens e das mulheres e da sua transmissão em todos os tempos.

No *Dicionario de Teologia Fondamentale*, já citado, o verbete destaca sete pontos principais em relação à temática da experiência humana, que, segundo ele, precisam ser

⁵⁶ A reflexão de alguns pensadores, como Kierkegaard (1813-55), W. Dilthey (1833-1911), E. Husserl (1859-1938), A.N. Whiitehead (1861-1947), M. Blondel (1861-1949), M. Scheler (1874-1928), G. Marcel (1889-1976), M. Heidegger (1889-1976), M. Merleau-Ponty (1908-61) e H. Gadamer (1900) contribuíram para colocar o termo experiência dentro da reflexão teológica.

analisados no âmbito da teologia. Resumidamente, as características elencadas da experiência são as seguintes: 1) a experiência coloca o sujeito em contato direto com o objeto; 2) existem fatores externos (sociais e religiosos) que podem condicionar a experiência e favorecer experiências novas; 3) pode-se constatar que em algumas experiências, o sujeito é mais ativo (é o exemplo de experimentos cientificamente controlados), em outras, mais passivo, mas as duas situações encontram-se presentes em todas as experiências; 4) a evidência e a autoridade da experiência são claras e diretas, mas novas experiências podem modificar e corrigir o que já foi aprendido; 5) as experiências são sempre interpretadas e a interpretação inicia no próprio momento da experiência; 6) experiências pessoais e de tradição influenciam uma na outra. A tradição ajuda a dar um significado às nossas experiências, que, por sua vez, também ajudam a modificar a tradição.

É interessante notar que estes pontos elencados acima, já foram trabalhados por Schillebeeckx na abordagem da categoria da experiência. Aqui, porém, não se faz a distinção entre experiência humana, experiência de Deus e experiência cristã, sendo que o acento recai na importância do termo para a teologia fundamental, no geral. Schillebeeckx, no entanto, tratará da especificidade de cada categoria de experiência e acentuará sua importância na teologia e na dinâmica cristã.

Por fim, destacamos a breve conceituação provinda de Karl Rahner e Herbert Vorgrimler⁵⁷. Para esses autores a “experiência” é entendida como toda a forma de conhecimento, procedente da recepção imediata de uma impressão produzida em virtude da realidade (interna ou externa) que escapa de nosso livre arbítrio. O conhecimento não é dito como oposto à experiência, pois pelo conhecimento o homem, procedendoativamente em relação ao objeto, permite que seu próprio ponto de vista possa interrogar o objeto criticamente. Portanto, a experiência oferece ao conhecimento a evidência, porque ela atesta a presença do experimentado.

1.2.3 A experiência no Dicionário de Espiritualidade e Mística

O *Dicionário de Espiritualidade*, por sua vez, comunga com a visão exposta em outros verbetes de dicionários já citados nessa pesquisa, quando afirma que o termo “experiência” é genérico e está presente nos mais variados âmbitos da cultura⁵⁸. Considera que a palavra

⁵⁷ EXPERIÊNCIA. In: RAHNER, Karl; VORGRIMLER, Herbert. *Diccionario Teológico*. Barcelona: Herder, 1966, p. 245-48.

⁵⁸ EXPERIÊNCIA CRISTÃ. In: DE FIORES, Stefano; GOFFI, Tullo (Org.). *Dicionário de Espiritualidade*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 388-93.

experiência é de difícil explicação e de natureza enigmática, por isso, frequentemente se encontra grafada entre aspas, o que leva a pensar que nos encontramos diante de um conceito não esclarecido.

A explicação provinda do *Dicionário de espiritualidade* prossegue a partir do *sema* “per” e da preposição “ex”, que se encontram na base da palavra “experiência”. Dessa forma, acentua-se que a semântica da palavra nos remete a um saber que a pessoa vai conquistando através da exploração da realidade. A experiência é percebida como um segundo momento síntese de muitas lembranças acumuladas ao longo desse caminho exploratório.

Analizando cronologicamente, entende-se que a primeira coisa na experiência é a existência de uma realidade exterior ao sujeito, que poderíamos chamar de um dado objetivo externo que suscita o contato do sujeito com esta realidade. A segunda dimensão da experiência é justamente o sujeito em si mesmo, que reage em relação ao objeto. Nesta relação entre sujeito e objeto existem múltiplos dinamismos que provocam e condicionam a experiência. Tratando do dinamismo da experiência se acentua o seguinte:

A experiência propriamente dita começa com o contato objeto-sujeito, numa interelação de ação-paixão-reação. Depois a reação se converte numa nova ação, que por sua vez é seguida de uma nova paixão-reação⁵⁹.

Torna-se imprescindível acentuar os imprevistos que surgem na experiência, pois todo esse dinamismo suscita ações e reações imprevisíveis como novos estados de consciência. Os místicos falam das verdades incognoscíveis, de conhecimentos não suspeitados e, muitas vezes, caem em constatações que deixam a pessoa inteiramente perplexa ao perceber determinadas experiências realizadas.

É considerável evidenciar que, apesar de muitas vezes a experiência estar relacionada tão somente ao “sentimento”, devemos observar que não se trata de sentimentalismo, desligado da razão. Ao contrário, tal sentimento toca no âmbito mais profundo da pessoa e, dessa maneira, se eleva junto à dimensão racional⁶⁰.

No tocante à experiência religiosa e cristã, é importante ressaltar que ao longo dos séculos houve uma restrição no campo da experiência, ligada a alguns setores, o que significou o empobrecimento da experiência. Seria reducionismo entender a espiritualidade

⁵⁹ EXPERIÊNCIA CRISTÃ. In: DE FIORES; GOFFI. Dicionário de Espiritualidade, p. 386.

⁶⁰ A título de exemplo, citemos a própria Teresa de Jesus, quando afirma que as leituras que fizera das penas do inferno só foram tocar a sua vida a partir do momento em que ela “experimentou” o que era o inferno. Ligado à questão do sentir, está o verbo “fazer” que orienta para uma dimensão menos romântica da experiência. Então, podemos afirmar que a ação é um momento intrínseco à experiência.

somente no campo da mística, como se a experiência dos místicos fosse experiência de graça, reservada a alguns modelos exemplares de cristãos.

Outro fato que pode reduzir a experiência religiosa é o fator, provindo do ângulo da tradição religiosa ocidental, de indicação de alguns lugares como sendo especialmente privilegiados: culto, oração e silêncio. Diante dessa ideia, a experiência religiosa fica restringida a um grupo seletivo e exclui dessa experiência aquelas pessoas que ficam aquém destes espaços ditos privilegiados.

Atualmente, existem muitos outros campos da experiência cristã que se deve explorar a fim de que se possa atingir o sentido destes espaços obscurecidos e escondidos pelos lugares tradicionais. Nesse horizonte que se abre em benefício à experiência cristã, podemos citar alguns elementos que se destacam com veemência: a dimensão da corporalidade, o amor humano, o sexo, o prazer, a beleza, e muitos outros que dependem do dinamismo do corpo e não somente a ideia espiritualizante do ser. Em consonância com essa concepção, a *Gaudium et Spes* abriu a crítica diante de uma visão depreciativa da corporalidade, convidando o ser humano a honrar o seu corpo (GS, n. 14).

Ainda mais significativa seria uma abordagem abrangendo a experiência espiritual, ao lado do mundo do trabalho, da política, da técnica, da economia e de tantos setores nos quais o ser humano se encontra imerso. São espaços, sem sombra de dúvidas, que em tempos atuais, tornam-se estimuladores da experiência de Deus.

O *Dicionário Abreviado de Pastoral*⁶¹ também traz uma visão ampla da “experiência cristã”, afirmando ser um “conhecer algo a partir de dentro”, contrária a análises especulativas. Por isso mesmo, a “experiência cristã” está ligada à vida e à vida em exercício, ou melhor, uma vida experimentada. Esse conhecer a partir de dentro não deve ser entendido como algo intimista, ou ligado somente a algum aspecto da religiosidade, como algo externo. Torna-se imperativo afastar-se da concepção errônea que afirma que a “experiência” tem mediações intimistas como a liturgia, a oração silenciosa ou o próprio silêncio em si mesmo. Essa visão supõe uma concepção monástica de “experiência” e tende a monopolizar qualquer experiência a tais aspectos, que podem significar somente uma parte da experiência.

Visto que despontam no horizonte cristão, para além dos tradicionais, novos espaços propiciadores de espiritualidade, é considerável apontar alguns deles, à luz da exposição do dicionário de pastoral, já citado:

⁶¹ EXPERIÊNCIA. In: FLORISTÁN, Cassiano; TAMAIO, José Juan (Org.). *Dicionario Abreviado de Pastoral*. Pamplona: Verbo Divino, 1988, p. 194-95.

A matéria: entendendo por matéria tudo o que seja relacionado com a terra e a carne afirmando que existe possibilidade do corpo, da beleza, do sexo, do prazer, da alegria, da dor, etc, realizar um encontro profundo com Deus.

O compromisso mundano: o cristão é chamado a fazer experiência com Jesus Cristo, transformando as estruturas do mundo, trabalhando no campo da economia, da política e dos direitos humanos e culturais.

A marginalização: se o homem e a mulher de nosso tempo não conseguem fazer experiência cristã junto aos excluídos da história, certamente se encontram também alheios do que seja o seguimento de Jesus Cristo.

Tendo em vista os novos espaços asseguradores da experiência espiritual, é indispensável levar em conta as ambiguidades provindas do vasto mundo com que se apresentam. Nesse sentido, torna-se de capital importância uma comprovação dessas experiências. Comprovar significa discernir quando uma experiência que se apresenta como cristã, realmente pode ser comprovada positivamente ou negativamente. A tarefa de identificação parece laboriosa, e deverá realizar-se mediante uma série de critérios⁶². Eis alguns deles expostos pelo dicionário:

Jesus e o Espírito: a vida de Jesus deve se tornar operativa na vida do cristão, pois caso contrário a cristologia se converterá em ideologia. Da mesma forma, deve-se saber viver a presença do Espírito na dinâmica da vida, em resposta à voz do Espírito.

O Magistério: o Magistério deve ajudar no discernimento dos cristãos em relação à comprovação de uma experiência cristã. No entanto, é imperioso levar em conta a incredibilidade pela qual passa o Magistério, sendo que em alguns ambientes eclesiás se vive naturalmente uma notável “identidade parcial”.

A prática: em tempos atuais esse critério tem certa predileção, dado que as pessoas estão imersas na mentalidade da produção. Nesse sentido, não se deve confundir eficácia com eficientismo, uma vez que não possui valor de criteriologia aquilo que despersonaliza, convertendo o rendimento na única coisa que importa.

Consideramos relevante a reflexão provinda do *Dicionário de Mística*, pelo conceito “experiência” aparecer rico em significados. Sua exposição privilegia a terminologia em sua etimologia latina: *ex-perior*, que assume o significado de atravessar, passar através de, para se chegar ao conhecimento de algo até então desconhecido e escondido. Em se tratando da experiência religiosa, existem algumas características marcantes, como:

⁶² Os critérios elencados encontram-se em: EXPERIÊNCIA CRISTÃ. In: DE FIORES; GOFFI, *Dicionário de Espiritualidade*, p. 388-93.

A percepção da relação própria com o mundo, com os homens, consigo mesmo e com Deus; a participação na primeira pessoa, nesse acontecimento; a tomada de consciência subjetiva como distância objetiva que permite a comunhão, portanto a conversão, a mudança de atitude vital na pessoa que faz a experiência; essa tomada de consciência é acompanhada sempre de interpretação, isto é, de decifração inteligente do que foi percebido e aprendido refletidamente⁶³.

A partir dessa afirmação, entende-se que a experiência inclui o todo do ser humano que percebe e interpreta-a através das dimensões intelectual, estética, afetiva, incluindo a dimensão histórica e social. Estas esferas são consideradas espaços onde as experiências se manifestam.

Em se tratando de experiência religiosa, o conceito recai na dimensão afetiva, como sendo uma “mistura de religiosidade, emoções e sentimentos confusos, por meio dos quais Deus é percebido como necessidade”⁶⁴. A experiência religiosa é a percepção do absoluto interpretado como o sagrado e a experiência cristã, ao contrário, é a experiência de conhecimento oferecida pelo Espírito por meio de Cristo Jesus. Urge salientar que se trata do conhecimento experimental das realidades divinas, as quais vão além do conhecimento especulativo da verdade sobre Deus. Não podemos olvidar que a experiência cristã é experiência do Espírito, por isso, experiência de fé.

Outro aspecto proeminente que aparece no *Dicionário de Mística*, diz respeito à associação feita entre “experiência” e “plenitude”. A experiência de fé proporciona ao cristão uma vida de plenitude, já que os cristãos são chamados à plenitude da vida cristã, como antecipação da vida futura. A perfeição do cristão consiste exatamente na experiência de comunhão plena com Deus, embora ainda seja mister acrescentar uma práxis renovada e esperançosa baseada na vida de Jesus de Nazaré.

Favorecendo um discernimento entre a verdadeira e a falsa experiência cristã, a primeira carta de João oferece um critério, afirmado que “Todo o espírito que confessa que Jesus veio na carne é de Deus; e todo o espírito que não confessa Jesus, não é de Deus” (1Jo 4,2-3). É o mesmo critério que ressalta Paulo quando afirma que “ninguém pode dizer que Jesus é Senhor a não ser no Espírito Santo” (1Cor 12,13). Desse modo, fica estipulado que o critério de uma experiência autenticamente cristã, é sua realização ante a força do Espírito.

Por fim, vale afirmar que, ao longo de nossa exposição sobre o conceito de experiência, privilegiamos algumas definições tal como a empregam a filosofia e a teologia,

⁶³ EXPERIÊNCIA. In: BORRIELLO, L. et al. (Org.). *Dicionário de Mística*. São Paulo: Loyola: Paulus, 2003, p. 4001.

⁶⁴ Ibid., p. 401.

incluindo nelas a dimensão transcendente do sujeito que experimenta. Ressaltou-se que a oposição entre experiência e conhecimento torna-se um obstáculo que se apresenta e que deve ser superado.

Ainda no tocante ao conceito de experiência, deve-se considerar tanto a dimensão objetiva, do dado externo ao sujeito, quanto a subjetividade, que diz respeito às sensações internas da pessoa que experimenta, emergindo daí o pensamento de que a experiência é sempre interpretada.

Com relação à experiência cristã, é necessário entendê-la dentro do contexto vital, mediada por acontecimentos que não são reconhecidos somente dentro de espaços tradicionais, mas que se ampliam a partir da dinâmica vital do ser humano. Além disso, a experiência do encontro com o Cristo vivo gera compromisso com o Reino e impulsiona o cristão a estar ao lado dos mais sofridos e injustiçados, daqueles que são atingidos pelas várias formas de sofrimento no mundo. Em comunhão com eles, participará da esperança que a ressurreição de Cristo fez emergir no mundo.

1.3 Breve retomada do capítulo

Este capítulo se preocupou em abordar a experiência a partir de vários vieses diferenciados, na intenção de favorecer uma visão ampliada sobre a temática. O intuito foi mostrar como este tema situa-se no bojo da dinâmica cristã e da reflexão teológica atual. A tentativa foi abrangente, mas atingiu o objetivo, já que foi possível apresentar a conceitualização da categoria da experiência, iniciando pelo senso comum, passando pela filosofia, até o âmbito teológico.

No entanto, apesar da positividade da reflexão, reconhecemos que não foi possível apresentar toda a riqueza de definição da categoria da experiência. Devido ao caráter indefinido e impreciso do termo, a tentativa de definição vagueia por entre muitos conceitos. Efetivamente, a exposição pretendeu tão somente apresentar a temática de forma breve, tendo em vista de que se trata de um capítulo introdutório.

Este capítulo, juntamente com o seguinte, coloca as bases da análise sobre a experiência que será realizada na segunda e terceira partes da tese, a partir do pensamento de Edward Schillebeeckx. Se o núcleo da tese paira na reflexão sobre a categoria da experiência no pensamento de Schillebeeckx, é fundamental mostrar o estado atual da pesquisa sobre a mesma.

2 REFLEXÕES EM TORNO DA REVELAÇÃO E DA EXPERIÊNCIA

2.1 A Revelação e a experiência em questão

Nossa tese tem como horizonte central a categoria da experiência no pensamento de Edward Schillebeeckx e busca estabelecer um diálogo entre teologia fundamental e cristologia. Tal investigação se interessa em mostrar como a mensagem cristã pode ser apresentada de forma sempre nova, superando uma reflexão autoritária e contribuindo para a releitura da fé cristã numa perspectiva experiencial, favorecendo o encontro com o Cristo ressuscitado.

Levando em conta o objetivo da tese, esse capítulo fará uma inquirição sobre a proposta dialógica entre teologia fundamental e fé cristã a partir da categoria da experiência, mostrando sua pertinência tanto para a teologia como para a tradição de fé.

Primeiramente apresentaremos uma reflexão sobre a nova abordagem da Revelação que desponta na Igreja e na teologia no pós Concílio Vaticano II, privilegiando a mudança de paradigma estabelecido pela teologia fundamental: a teologia fundamental enquanto reflexão crítica, sistemática, científica da Revelação, favoreceu a passagem da visão apologética rígida, possibilitando um discurso atualizado em resposta às questões do ser humano contemporâneo.

Em seguida, nos aproximaremos da categoria da experiência a partir de dois teólogos bem conhecidos: Pannenberg, do lado protestante, e Rahner, representando a teologia católica.

Esse capítulo servirá como introdução para a “segunda” parte da tese, na qual trataremos sobre a categoria da experiência especificamente no pensamento de Edward Schillebeeckx.

2.1.1 A fé que busca respostas: pelas veredas da história

Um lance de olhar sobre o percurso histórico do cristianismo nos leva afirmar que a preocupação pela justificação racional da Revelação sempre esteve à baila na história da Igreja. De fato, o caráter sistemático dos fundamentos da fé começou muito cedo na comunidade cristã, a ponto de já nos primeiros séculos da Patrística as apologias assumirem a defesa do cristianismo, diante do paganismo, ou mesmo do judaísmo. Verifica-se a partir do século II, um relacionamento particular da Igreja com o mundo pagão, e uma forma literária desse contato foram as Apologias, primeiras expressões e justificações do cristianismo, ora dirigidas aos imperadores, ora visando a opinião pública.

Nesse período, os Padres da Igreja procuram apresentar a doutrina cristã no quadro da cultura helênica e, nas refutações das acusações injuriosas que se levantavam contra os cristãos, podemos conhecer o que os pagãos pensavam a respeito deles. Os apologistas não só refutavam as reações dos sábios e dos populares contra a Igreja, mas também justificavam a fé dos cristãos e mostravam a fraqueza das religiões pagãs. Neste tempo também floresceu a comunicação entre as diversas comunidades cristãs – a chamada comunicação *ad-intra*.

Outro dado que se levanta neste período são as refutações das calúnias que acusavam o cristianismo de tornar-se um prejuízo ao Estado. Os Padres apologistas, afirmando que a Igreja não seria um perigo para o Estado, chamaram a atenção sobre a maneira dos cristãos viverem: vida casta, austera e honrada, desejando o bem estar do mundo¹. Além disso, expuseram o absurdo imoral do paganismo e os mitos de suas divindades, demonstrando que somente o cristão tinha uma ideia correta de Deus e do universo, defendendo assim os dogmas da “unidade de Deus”, da “divindade de Cristo” e da “ressurreição do corpo”.

Além disso, ante as críticas provindas dos filósofos, os Padres defendiam a superioridade do cristianismo em relação à filosofia. O argumento que o cristianismo é superior à filosofia recaía na acusação de que os filósofos apoiavam-se unicamente na razão humana, passível a erros, e o cristianismo, ao invés, possuía a verdade absoluta, porque o logos, que é a razão divina vinda ao mundo por Cristo, está acima da filosofia grega².

Mais tarde, na chamada “Idade de Ouro” da Patrística, os Padres desenvolveram verdadeiros tratados teológicos, que são válidos ainda hoje. Do lado Oriental destacamos os Capadócios, com o “Tratado sobre o Espírito Santo” (Basílio) e a afirmação da “divindade do Filho” contra o arianismo (Gregório de Nanzianzo), além da importância da reflexão provinda de João Crisóstomo, o que recebeu o título de “boca de ouro” por suas célebres pregações em defesa do Evangelho e dos pobres.

No lado Ocidental, sobressai Ambrósio, que, juntamente com Agostinho, Jerônimo e Gregório Magno, é contado entre os quatro grandes doutores da Igreja do Ocidente. A voz de Agostinho ecoa ainda hoje na Igreja, dado que ajudou a formular muitos tratados teológicos

¹ CARTA A DIOGNETO. Tradução do original grego pelas Monjas Beneditinas. Petrópolis, 1976, p. 22.

² SAN JUSTINO. *Apologia II*. In: *Padres apologistas griegos*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2002, p. 1078. Os principais apologistas dessa época são: Aristides de Atenas, Eusébio de Cesaréia, Justino de Roma, e a Carta a Diogneto. Contra as acusações imperiais, os apologistas tentavam provar a inconsistência jurídica das acusações; contra as calúnias do povo, descreviam ao imperador o verdadeiro modo de os cristãos viverem; contra os ataques dos filósofos, denúncia e crítica severa dos costumes do mundo pagão, moralmente fraco. É importante ressaltar que os cristãos não somente atacavam os inimigos, mas mostravam a eles que a doutrina cristã era a verdadeira intérprete da razão humana.

importantes. As balizas colocadas na Igreja pelo bispo de Hipona são “marcos de ouro” que atravessaram a longa Tradição cristã e permanecem ainda hoje iluminando sua caminhada de fé. Homem do diálogo que conquistava pela palavra e argumento e não pelo autoritarismo ou pela imposição, Agostinho lembra à Igreja que sua vocação primordial é ser sacramento universal de salvação, sacramento da unidade dos homens com Deus, tornando-se sinal e instrumento da salvação de Deus na história³.

No período medieval, as disputas apologéticas se voltam contra as heresias dentro do próprio seio da Igreja. Daí nasce a obra clássica de Santo Tomás, a *Summa contra os gentiles*, uma obra que se ergue diante das ameaças da invasão moura e da interpretação panteísta de Aristóteles. A obra é uma apologia que defende o pensamento cristão ante uma visão científica greco-árabe do universo.

A Modernidade, por sua vez, dá à luz à apologética, vinda à tona como “teologia fundamental tradicional”, resultado de uma exigência histórica contra os adversários da fé católica, seja diante da Reforma protestante, seja contra o ateísmo que se infiltrava na dinâmica eclesial. É importante ressaltar que a apologética desse período tratava da problemática da Revelação em vista da Igreja, já que estava no centro da polêmica entre católicos e protestantes e, mais tarde, entre os séculos XVII e XVIII, diante dos libertinos e dos deístas⁴.

Diante da autonomia do racionalismo que levantava neste tempo, a Revelação perdeu espaço e a apologética buscou, a todo preço, sustentar as verdades de fé, ainda que muitas vezes caindo nas malhas do racionalismo. A apologética dos milagres, das profecias, ou seja, dos sinais externos, a fim assegurar força ao caráter da Revelação, sobressai no Vaticano I, expressivamente na *Dei Filius*. Entre essas manifestações externas da Revelação, o texto privilegia os milagres e as profecias por serem alvos da exegese liberal. Sobre esse conteúdo da *Dei Filius* citemos o comentário de Sesboüè:

Pelo ângulo limitado da explanação sobre “Deus criador e Senhor”, a constituição os comprehende como “demonstração” de sua “onipotência” (milagres) e de sua “ciência infinita” ou de sua “providência” (profecias). Impossível não divisar o caráter unilateral dessa visão “extrinsecista”, que

³ SANTO AGOSTINHO. Obras de San Agustin: Sermones 339-396. Madrid: Bac, 1985, p. 134.

⁴ LIBANIO, João Batista. *Teologia da Revelação a partir da modernidade*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 32-34. Os libertinos foram um grupo surgido na França, no século XVIII, que buscava a emancipação do poder religioso. Opunham-se à Bíblia, desfaziam os argumentos positivos do cristianismo e já começavam a adotar uma postura científica. No século XVIII, a racionalidade já imperava no horizonte da Ilustração, conduzindo verdades de fé às verdades demonstráveis pela evidência racional.

separa os atos das palavras e os sinais do conteúdo da Revelação da fé, já observado, outro indício do estreitamento intelectual⁵.

Desse modo, buscou-se mostrar com força que a Revelação cristã é a verdadeira religião acentuando a prova de Jesus ter sido enviado de Deus. Evidentemente, o século XIX se ergue diante de um esforço, por parte dos teólogos, em assegurar de modo mais sistemático a apologética científica. Prova disso são os dois vieses levantados pelo Concílio Vaticano I: de um lado o Concílio formulou respostas reconhecendo a capacidade cognitiva do ser humano, de outro lado, afirma a soberania absoluta de Deus em contraposição à absoluta autonomia da razão.

Segundo Peter Eicher, no Concílio Vaticano I o Magistério e a fé se colocaram em contradição com a Modernidade, acentuando a incondicionada autoridade do Deus que se revela a si mesmo, explicitada pela autoridade infalível do magistério eclesiástico, ante a experiência de uma racionalidade autônoma e da práxis revolucionária. O Concílio, baseando as certezas das expressões de fé na autoridade do Deus revelador, entende que ter fé significa possuir como certo o que foi revelado por Deus. “O credo tornou-se submisso ao dogma teologicamente articulado e a Palavra de Deus corre o risco de ser sujeitada ao dogma”⁶.

A partir da reflexão exposta acima, notamos que a Revelação correu perigo de ser pensada por uma administração eclesiástica que se isola da experiência história e do senso de liberdade da época, buscando sua legitimação formal numa autoridade sobrenatural oculta. Entre as duas propostas que se levantaram na época: a) escolher retirar o ser humano da sociedade moderna; b) ou aceitá-lo em sua liberdade e autonomia, encarando-o com sua oferta também livre, a Igreja do Vaticano I escolheu opor-se à sociedade moderna, afastando-se ainda mais da experiência histórica dos tempos modernos. O que levou a essa tomada de posição foi a tentativa de salvaguardar a doutrina tradicional e o desejo de assegurar um sistema feudal e um absolutismo soberano que já havia sido superado historicamente.

Na tentativa de combater a sua perda de eficiência e plausibilidade diante da sociedade, a Igreja assegura o direito de possuir a plena verdade sobre a Revelação de Deus, afanando a experiência religiosa do homem e da mulher modernos e sua função independente. Consequentemente, a “infalibilidade do senso de fé” presente em todos os cristãos torna-se passiva diante de tal visão e, deste modo, há uma relação instável entre as autoridades

⁵ SESBOÜÈ, Bernard. *A Palavra da salvação* (séc. XVIII – XX). Tomo IV, História dos dogmas. São Paulo: Loyola, 2006, p. 243-44.

⁶ EICHER, Peter. A revelação administrada. Sobre a Revelação entre a Igreja oficial e a experiência. *Concilium*, Petrópolis, n. 133, mar., p. 7-22, 1978, p. 14.

religiosas e os fiéis. O preço dessa relação autoritária é a perda da experiência pessoal, tirando da pessoa a possibilidade de ter responsabilidade diante de questões religiosas. A esse respeito são válidas as palavras do teólogo Peter Eicher: “A extrema racionalização do governo religioso leva a uma formalização da prática religiosa, resultando no interesse pelo bom funcionamento de tudo, e não por uma vida verdadeiramente religiosa⁷.

Na mesma linha, Sesboüé comenta que o Vaticano I acentua o caráter sobrenatural da Revelação contradizendo o racionalismo que se impunha na época. Ainda deixa claro que na visão da *Dei Filius* a Revelação não assume a “via ascendente, seguida pelos que procuram Deus, mas a via descendente, escolhida pelo próprio Deus, para oferecer acesso a Ele mesmo”⁸. O problema é que esse acento foi destacado diante do autoritarismo da Igreja, na época, pois a autoridade divina infalível é sempre intermediada por alguma autoridade doutrinal da Igreja.

Como reação, a sociedade moderna foi aos poucos sucumbindo a essa aparente fortaleza da “transmissão religiosa eficiente” e os movimentos que foram surgindo em seu seio serviram de húmus para o Vaticano II, mostrando que essa posição de Igreja não se sustentava mais ante a sociedade. O surgimento desses grupos que foram adquirindo voz nas proximidades do Vaticano II, pode ser interpretado de forma mais profunda como sendo a ação do Espírito Santo, que dá testemunho do Deus vivo na história e move as pessoas em busca de uma nova vitalidade no seio da própria Igreja.

É importante ressaltar mais uma vez, a contribuição de Peter Eicher no resgate da experiência, situando um avanço na área da hermenêutica:

É mérito de uma hermenêutica que aprendeu a ver o texto bíblico como expressão histórica da experiência de Deus e a revelação como encontro vivo com Deus na concreticidade do mundo empírico, considerar este abismo de alienação como superável numa possível reconciliação da revelação com a história⁹.

A perspectiva de Sesboüé não se distancia da concepção expressa pela *Dei Verbum*, que ensina que a Revelação se concretiza através de acontecimentos: as obras realizadas por Deus na história da salvação manifestam e corroboram os ensinamentos e palavras

⁷ EICHER, A revelação administrada, p. 182. No entanto, é preciso ampliar o pensamento do autor e afirmar que a separação entre a religião e o mundo experimental não se situa somente no âmbito da Igreja católica, mas também se encontra no seio da ciência que, baseando-se na técnica, “coisifica” as pessoas buscando um domínio sobre a natureza e a total “administração” de todos os relacionamentos existenciais.

⁸ SESBOÜÈ, A Palavra da salvação, p. 232.

⁹ Ibid., p. 284.

intimamente conexos entre si, de forma que as obras realizadas por Deus na história da salvação manifestam e corroboram os ensinamentos e as realidades significadas pelas palavras. (*DV*, n. 2).

Indubitavelmente, é possível levantar pontos positivos em relação a esta nova abertura para o mundo experiencial contemporâneo, chamando a atenção da Igreja para uma constante renovação em seu ser peregrinante no mundo: “na Igreja que se concebe como Igreja santa, sempre há necessidade de purificar-se, buscando sem cessar a atitude penitencial e a renovação” (*LG*, n.8).

2.1.2 Revelação e experiência no bojo da sociedade moderna

A Revelação é um dado incontestável no cristianismo, o qual se fundamenta na manifestação de Deus na história, através do povo de Israel e, de maneira última e definitiva, em Jesus de Nazaré, experimentado por uma comunidade como o Filho de Deus e chamado de Cristo, o Senhor. Esse dado revelado por Deus e experimentado pela comunidade foi transmitido oralmente e deixado por escrito, para que outras gerações pudessem compreender e crer no Deus revelado em Jesus.

O cristianismo sempre entendeu e pregou, através da história, que Deus é o Deus dos seres humanos, pois Ele se comunica com os homens e as mulheres, em todos os tempos da história. A Igreja acolhe a Revelação, preserva e se alimenta da Tradição que recebe ao longo dos séculos, mas também alimenta a própria Tradição por atualizá-la em tempos e em circunstâncias diferentes. A Palavra de Deus, portanto, só pode ser transmitida pela Igreja se for interpretada e vivida de forma criativa, visto que, é sempre a partir de situações históricas precisas que “o magistério vai tomado consciência do caráter sistemático de sua doutrina a respeito dos fundamentos da fé”¹⁰.

Nesse sentido, pode-se falar da Tradição em dois âmbitos: como realidade já dada, acabada e, ao mesmo tempo, como uma realidade em devir. Afirmamos que a Tradição é uma realidade já dada e pronta quando enfatizamos a comunicação de Deus que se dá a um povo, Israel e, de forma plena, em Jesus Cristo. Essa comunicação de Deus é apropriada pela Igreja. De outro lado, reconhecemos que está sempre em devir ao acentuarmos a vivência da Igreja na história que, apropriando-se da Tradição, caminha sob a luz do Espírito em direção à plenitude final. Por conseguinte, a Revelação é compreendida na história inserida no “já” e

¹⁰ SESBOÜÈ, A Palavra da salvação, p. 215.

“ainda não”, e a Igreja entende que a ação reveladora e salvadora de Deus se move para além de seus limites, em todos os tempos e em todos os espaços da humanidade.

É importante situar a teologia fundamental dentro da reflexão da Revelação, sendo essa seu objeto de estudo. E, embora a Tradição da Igreja tenha vivido sempre da Revelação, essa disciplina não é antiga, chegando às portas nos últimos séculos e tentando penetrar a realidade de um Deus que se comunica e se revela a si mesmo. Desse modo, procura responder ao mundo moderno com uma reflexão coerente diante da autonomia da razão, da subjetividade humana e dos questionamentos que emergem do autoritarismo da Revelação, imperioso até então. A esse respeito, Van Beeck escreve que o que está em jogo é o dilema da Revelação divina como intervenção ou autocomunicação de Deus, pois a Modernidade coloca em xeque os dogmas e as doutrinas da Igreja, ditados de forma autoritativa e, no tocante à Revelação, doravante não será aceitável algo realizado verticalmente¹¹.

Na mesma linha, Libanio assegura que a Modernidade questiona o universo religioso tradicional vivido até o final da Idade Média: “a Revelação cristã era algo possuído tranquila e inconcussamente”¹², e aqueles que a rejeitavam eram sem mais excluídos do mundo cultural ocidental cristão. A teologia fundamental surge em meio a esse turbilhão moderno onde a fé perdia a evidência e, por conseguinte, surgia a necessidade de justificação, seja para aqueles que faziam parte de seu interno, seja para os adversários.

Ante a emergência em dizer a fé no mundo moderno, Libanio ainda cita dois pontos de partida para compreender a Revelação. O primeiro é o caminho de uma teologia fundamental sob a perspectiva estritamente apologética, o qual, segundo ele, dirige-se àqueles que ainda não se aproximaram da realidade da Revelação e assim torna-se necessário um maior conhecimento dela:

Nesse caso, estaríamos diante da situação de alguém que ainda não se encontrou com o fato da Revelação ou se posiciona arrediadamente em face dele. Em esforço teórico, procuraríamos ir desvelando-lhe as razões de conveniência e mesmo de necessidade, conduzindo-o até os umbrais da fé ou desbaratando-lhe os argumentos contrários¹³.

O outro caminho, ou ponto de partida, considera a teologia fundamental como o primeiro ato da *fides quaerens intellectum*, ou seja, o ponto de partida é o crente, a pessoa que

¹¹ BEECK, Van. Divine Revelation. Intervention or self-communication. *Theological Studies*, Washington, v. 2, n. 52, feb., 1991, p. 199.

¹² LIBANIO, Teologia da Revelação a partir da modernidade, p. 21.

¹³ Ibid., p. 20.

no seio da Igreja busca compreensão para a sua fé: “Quem vai refletir sobre a realidade da revelação da fé, da Tradição, somos nós, cristãos que vivemos na América Latina. Não nos preocupa, em primeira linha, justificar racionalmente tal fé”¹⁴.

Segundo o autor, nessas duas perspectivas, aparece claramente a função da teologia fundamental e, embora pareça privilegiar o segundo caminho, ele afirma que não se deve deixar aquém o primeiro, que traz a necessidade de uma explicação teórica no tocante à Revelação. Assim, se esclarece que é tarefa da teologia fundamental realizar uma reflexão sistemática e científica sobre a comunicação de Deus com os seres humanos e, sucessivamente, sobre os seres humanos que respondem à Revelação divina em diferentes momentos da história.

A teologia fundamental que se deixou inspirar pelo Concílio Vaticano II superou a concepção tradicional da apologética antiga, que desconhecia a história e concebia a verdade de maneira abstrata, una e universal. Por sua vez, o “Concílio insiste para que a teologia fique atenta às eventualidades da história da Igreja e às mudanças semânticas ao longo da história”¹⁵.

A mudança de ótica desloca o foco da teologia fundamental, antes centrada na objetividade das justificativas, das refutações e das resistências. Buscava-se a segurança tranquila da posse da verdade de quem elaborava a teologia e para quem a ensinava. As situações existenciais não eram levadas em conta na justificativa da fé elaboradas pelos teólogos, mas as objeções surgiam de especulações provindas do próprio discurso teológico, desligado das perguntas existenciais e religiosas das pessoas. A maioria dos teólogos católicos que trabalhavam com a teologia fundamental evitava tratar sobre o conceito de “experiência” suspeitando da falta de rigor e método. Libanio, em sua lucidez teológica, mais uma vez, comenta a mudança trazida pelo Vaticano II:

Os padres conciliares já se dão conta de que uma nova geração de estudantes de teologia e de jovens está surgindo. Eles não trazem uma fé intacta e infrangível. Pelo contrário, veem-se necessitantes de uma fundamentação básica para a própria fé. A teologia fundamental tem de responder a uma

¹⁴ LIBANIO, Teologia da Revelação a partir da modernidade, p. 20.

¹⁵ LIBANIO, João Batista. Da apologética à teologia fundamental: a revelação cristã. In: GONÇALVES, Paulo Sérgio; BOMBONATO, Vera. *Concílio Vaticano II. Análises e perspectivas*. Loyola: 2004, p. 178. Libanio afirma que a diferença entre a menção a respeito de São Tomás no documento de Pio XI e do Concílio Vaticano II é nítida. Lá São Tomás oferecia “os princípios e a doutrina”, enquanto que aqui ele aparece na figura de mestre por seu modo de ser e ensinar mais do que pelos conteúdos que transmite. Os conteúdos passam, mas a lição do mestre fica.

nova situação existencial e privilegiar os sinais de crise, mas também de busca da revelação¹⁶.

Desse modo, com o mesmo teor de afirmação e concedendo à experiência a linha de frente do pensar teológico, a teóloga Maria Clara Bingemer escreve:

E os padres conciliares já intuíram que, no momento em que a Igreja se dispunha a dialogar com o mundo moderno, era mister propor o conhecimento de Deus em termos de experiência antes que por razão refletida e comprovada. O rigor do conceito e a bençaõ unicamente do que é verificado empiricamente vai adquirir uma posterioridade em relação à experiência que, anterior a tudo, irá tomar o proscênio da reflexão e do debate eclesial¹⁷.

Os teólogos que trabalharam na elaboração do Concílio se empenharam em redescobrir a importância da experiência de Deus que, longe de vulgarizar a teologia, permite a ela mergulhar no ensinamento novo e nunca repetível do sopro do Espírito na história, para assim, poder dizer palavras sempre novas sobre Deus.

A mudança cultural que se instaurou com a Modernidade levou a uma visão de mundo que, desdivinizado, desmistificado e reconhecido no funcionamento de suas leis, obrigou também a uma releitura dos textos bíblicos. Com essa mudança de paradigma, a teologia fundamental também se encontra em uma situação nova, sobretudo no que diz respeito à fé cristã. Nesse sentido, a ação de Deus não é concebida segundo um padrão intervencionista e milagroso, que não corresponde nem à experiência religiosa, nem à experiência histórica e ameaça a transcendência divina. A Revelação não é um ditado milagroso e autoritário que deve ser tomado ao pé da letra e a cristologia não busca o peculiar de Jesus em seu isolamento sobrenaturalista, mas em sua plena realização do humano: a cristologia como realização plena da antropologia.

O papel que a Sagrada Escritura teve no Concílio, assumindo uma centralidade até então desconhecida, mostrará que a fonte de todo o conhecimento provém de Deus: “aquele que o ser humano, após experimentar pela fé, busca conhecer pela inteligência e expressar por intermédio da linguagem, é ele quem possibilita esse conhecimento e essa linguagem (...)¹⁸. Já foi advertido anteriormente, ao tratar do conceito de Revelação expresso na *Dei Verbum*, que é Deus mesmo que toma a iniciativa e se revela ao ser humano, e essa revelação atinge o

¹⁶ LIBANIO, Da apologética à teologia fundamental, p.180.

¹⁷ BINGEMER, Maria Clara. A experiência e a história: espaços da teologia fundamental. In: GASDA, Elio Stanislau (Org.). *Sobre a Palavra de Deus. Hermenêutica teológica fundamental*. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 248.

¹⁸ BINGEMER, A experiência e a história, p. 248.

homem e a mulher na sua totalidade: inteligência, sensibilidade, liberdade, memória, vontade, e não somente no aspecto racional.

A reformulação da teologia fundamental acontece frente a esta exigência moderna, com base na concepção de Revelação da constituição *Dei Verbum*, que, como já acentuamos, passa de uma compreensão de revelação entendida como comunicação de verdades, para uma atitude de escuta da Palavra de Deus a ser proclamada como anúncio da salvação¹⁹.

Por conseguinte, a “experiência”, que durante muito tempo foi vista com suspeita em relação a um pensar teológico que se desejava rigorosamente racional, foi sendo resgatada no Concílio, passando a ganhar sempre maior cidadania dentro da reflexão sobre a Revelação e a fé. A teologia, a partir daí, reconheceu a Tradição pós-apostólica como a memória coletiva de experiências que constituíram a Revelação e que alcançou o cume em Jesus Cristo. Assim, a Tradição significou a transmissão da experiência coletiva e especificamente cristã, de Deus em Jesus Cristo²⁰.

Esse empenho realizado pela teologia, no pós Concílio Vaticano II, serviu para desvincular a Revelação de uma administração eclesiástica que isola a experiência histórica e considera-a como um acontecimento acabado, cuja explicitação está reservada ao Magistério. É preciso afirmar que a fidelidade à Tradição é um critério básico para a reflexão teológica: o teólogo, sentindo-se responsável pela Palavra de Deus no seio da comunidade que é a Igreja, tem a incumbência de lembrar que a teologia é sempre *anamnese* e profecia e, por isso, possui a responsabilidade de sempre voltar-se para a Tradição, enriquecendo sua teologia²¹.

2.1.3 A emergência da categoria da experiência na teologia

Após o alvorecer do século XIX, a teologia é marcada por um processo de abertura aos elementos emergentes da Modernidade, em busca de superação da apologética que lhe impossibilitou dialogar com o saber moderno por alguns séculos. Geffré afirma que um elemento que muito contribuiu para a teologia foi a hermenêutica, pois proporcionou que a

¹⁹A Reforma contribuiu para que, tanto a nominalística Escolástica, como o individualismo e o autoritarismo da Modernidade fossem colocados em xeque. Contra o formalismo da razão e o sentido da tradição da Escolástica, desponta uma nova interpretação da fé, a teologia da experiência se destaca. O que se acentua é a experiência da fé entendida como consciência do ser que se deixa tocar pela palavra viva de Deus. O aspecto subjetivo da fé começa a ser valorizado em relação ao evento salvífico objetivo.

²⁰O tema da primeira experiência realizada com Jesus Cristo é certamente muito cara ao nosso autor, Edward Schillebeeckx, que a coloca como base da experiência cristã de todos os tempos. Desse modo, a Tradição da experiência cristã deve ser assegurada através de uma correlação crítica com as experiências contemporâneas.

²¹GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*. Hermenêutica teológica. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 89.

categoria histórica emergisse, dado que ela se vincula ao caráter científico e à historicidade do ser humano²². Assim, refletir hermeneuticamente sobre a história é refletir sobre o ser humano, devido ao seu caráter de ser histórico. O ser humano, de fato, por encontrar-se imerso na história, está imbuído no tempo e no espaço e sua consciência histórica denota sua capacidade de interpretar-se a si mesmo no mundo, examinando a sua vida no exercício da temporalidade²³.

Consequentemente, a hermenêutica proporcionou um deslocamento no curso da teologia, favorecendo um entendimento novo da verdade revelada, levando a sério a historicidade do homem como sujeito interpretante. “Longe de querer apagar o caráter contingente da verdade, à maneira da antiga metafísica, o pensamento moderno diria, antes, que a historicidade é a condição de toda restauração do sentido”²⁴.

Um dado importante que surge da consideração histórica é a concepção da Revelação. Considerar que a Revelação possa ser entendida no interior das condições históricas, fez com que a teologia ultrapassasse a concepção científica da história. Assim, a Revelação corrige um conceito de história que pretende possuir em si mesma toda a sua inteligibilidade e refuta o que pode transcendê-la, pois a Revelação, como realidade, é maior que a história humana. A Revelação atravessa e ultrapassa a história, despertando a preocupação humana para a presença e ação de Deus. Sem esse toque livre de Deus, nunca seriam percebidas. A teologia, portanto, deve entender que a Revelação é mediatizada pela história, e enquanto relação e compreensão é criação humana e, por isso mesmo, está coadunada à ação do Deus revelador.

O caráter histórico que foi assumido pela teologia contemporânea incidiu em várias formulações teológicas da práxis: a teologia política, a teologia da esperança, a teologia da libertação, a teologia africana e asiática e, entre elas, a teologia da experiência²⁵. No entanto, o caráter hermenêutico entrou em crise e é justamente na teologia pós-hermenêutica que estará caracterizada a nova proposta de fazer teologia, marcada pela dinâmica experiencial.

Com a chegada da nova hermenêutica, que surge após Barth e Bultmann, a tentativa recai na conciliação entre a filosofia da linguagem heideggeriana e a hermenêutica de

²² GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar. A virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 23.

²³ Um expoente significativo que trouxe à tona a consciência histórico-hermenêutica foi Georg Gadamer. Sua influência aparece nitidamente no pensamento de Edward Schillebeeckx, no desenvolvimento de sua hermenêutica, entendida como atualização da fé. Mostraremos, na terceira parte da tese, como Schillebeeckx faz a passagem da hermenêutica para uma releitura da fé, no intuito de pensá-la a partir de uma experiência renovada que continue a ser significativa no mundo atual.

²⁴ GEFFRÉ, Como fazer teologia hoje, p. 18.

²⁵ GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes; TRASFERETTI, José (Org.). *Teologia na pós-modernidade. Abordagens epistemológica e teórico-prática*. Paulinas: São Paulo, 2003, p. 129.

Gadamer, com a Palavra de Deus²⁶. Dois expoentes que se destacaram nesse período foram: Ernst Fuchs e Gerard Ebeling. A chamada nova hermenêutica, de fato, terá como primeira característica filosófica seu enraizamento na filosofia da linguagem de Heidegger, e como característica teológica, a articulação de um novo ponto de partida, a partir da Palavra de Deus²⁷.

A passagem da hermenêutica para a nova hermenêutica acontece em meio à mudança de paradigma pela qual passa a teologia e às transformações históricas do pensamento ocidental. Neste novo alvorecer, se supõe a compreensão de experiências cristãs através de fórmulas culturais pelas quais o ser humano possa se exprimir existencialmente, para além das verdades de fé. E, diante do desafio em compreender a fé como uma experiência vital, a teologia, servindo-se, de um lado, das representações culturais e, de outro, permanecendo ancorada na própria Revelação, começa a se apropriar da categoria da experiência. Quer legitimar o saber da fé, como o saber crítico, estabelecido após o divórcio iluminístico entre a racionalidade moderna e a tradição da fé²⁸. O propósito da nova hermenêutica é justamente fazer com que a mensagem de Cristo não permaneça limitada em seu tempo, mas possa tornar-se significativa ao homem e a mulher de todas as épocas, para que eles também façam experiência com o ressuscitado através de seu espaço e tempo:

A nova hermenêutica não é um novo método de exegese, ou de explicação do texto clássico. Como fim não há o conhecimento, mas a decisão existencial. Tornou-se um novo sistema teológico somente porque tem como escopo primário o de estudar o problema da comunicabilidade da revelação

²⁶ GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 57-81; GRECH, P. Prospero. *Esegesi ed ermeneutica: atti della XXI settimana bíblica*. Brescia: Paideia, 1972, p. 71-90. No início do século XIX, Schleiermacher desaprovava uma hermenêutica baseada puramente nos métodos das ciências exatas, que vigorava até então, acreditando que no processo de entendimento de um texto não se pode excluir a contribuição ativa do leitor. Desse modo, sobressai-se o círculo hermenêutico, que acontece entre o leitor e o escritor que se iluminam. Heidegger, por sua vez, com o evento do existencialismo busca eliminar a divisão cartesiana entre sujeito e objeto, direcionando a sua filosofia para a hermenêutica do ser – o próprio homem. Bultmann já desenvolve sua hermenêutica existencialista, assumindo que o leitor pode interrogar o autor a partir de um texto, sentindo-se tocado em sua dimensão existencial. Dessa forma devem ser interpretados os textos do Novo Testamento, que também devem ser traduzidos em categorias existenciais, para que falem uma língua inteligível ao homem de hoje. Um elemento que merece relevância na hermenêutica é a questão da linguagem, desenvolvida por Heidegger. Na esteira de Heidegger, desponta Gadamer, que não concorda com a ideia que o leitor deve resgatar aquilo que o autor quis dizer, pois o intuito de Gadamer é justamente mostrar que não é possível encontrar em um texto uma interpretação definitivamente válida. Segundo ele, cada geração vai realizar a sua interpretação, e assim, a interpretação nunca será acabada. Enfim, depois dessas contribuições, pode-se falar de nova hermenêutica, levada a termo pelos discípulos de Bultmann, Ernst Fuchs e Gerhard Ebeling. Em nosso estudo citaremos Ebeling, por sua hermenêutica aproximar-se da categoria da experiência.

²⁷ GRECH, Prospero. *La nuova hermeneutica* Fuchs ed Ebeling, p.77.

²⁸ BERTULETTI, Angelo. *Il concetto di esperienza*. In: COLOMBO, Giuseppe (Org.). *L'evidenza e la fede*. Milano: Gonnas, 1988.

ao homem de hoje. A mensagem de Cristo não pode ser limitada a seu tempo. Se ainda é válida hoje, em qual linguagem exprimi-la²⁹?

Em consonância com a proposta da nova hermenêutica, alguns teólogos se empenham na tentativa de integrar o conceito da hermenêutica numa prospectiva mais ampla e, de tal modo, superar a ruptura entre fé e experiência que a sua estrutura teológica comporta. Schillebeeckx se situa no coração desse debate, visto que seu esforço em suprir a ruptura entre fé e experiência no mundo contemporâneo é o fio que atravessa do início ao fim sua obra. Para isso, o teólogo belga desenvolve sua teologia da experiência partindo da estrutura histórica existencial do ser humano. Schillebeeckx concebe a Revelação de Deus a partir da dinâmica histórica, que culmina na própria história de Jesus de Nazaré, vivenciada e testemunhada por alguns homens e mulheres de seu tempo. Desse modo, sua cristologia se define como sendo “cristologia narrativa”.

Sobre o problema da relação entre fé e experiência, Schillebeeckx afirma não ser algo que desponta como novidade no campo da teologia, pois todo o seu percurso pode ser compreendido a partir desta chave:

No passado se tratava de uma experiência elitista, realizada por teólogos através de sistemas e métodos acadêmicos continuamente renovados presentes na realidade da época. Em nossos dias nos encontramos frente às experiências da vida diária diante da maneira dos homens sentirem a vida, frente aos problemas profundos que afetam o ser humano, a vida e a sociedade³⁰.

Para o teólogo dominicano, essa ruptura entre fé e experiência resulta problemática e urge uma reflexão que recupere o fosso existente entre fé e experiência vital do ser humano. O esforço constante do teólogo belga recai na recuperação da primeira experiência cristã realizada pelos discípulos, que será sempre a fonte de novas experiências atuais: essa experiência tornou-se para nós mensagem e, mais tarde, vai se transformar em novas experiências, “pois a matriz onde a fé se desenvolve é a experiência cotidiana e humana que fazemos”³¹.

Ao afirmar que o pensamento de Schillebeeckx expressa com maior evidência a teologia da experiência, é inescusável citar alguns teólogos que também se destacaram dentro

²⁹ GRECH, La nuova hermeneutica, p.77.

³⁰ SCHILLEBEECKX, Edward. *En torno al problema de Jesús: Claves de una cristología*. Madrid: Cristiandad, 1993, p. 18.

³¹ SCHILLEBEECKX, Edward. *Esperienza umana e fede in Gesù Cristo: um breve bilancio*. Brescia: Queriniana, 1985, p. 21.

desse debate, tendo como horizonte o resgate da relação entre fé e experiência, que acontece no encadeamento da história.

Contemporâneo de Schillebeeckx, nascido em Berlim e de denominação protestante, um teólogo que merece destaque nesse âmbito é Gerhard Ebeling (1912 -2001). Para o autor, a teoria hermenêutica é insuficiente para justificar o comportamento da fé, enquanto comportamento que tem acesso à sua origem através de um evento histórico singular. Ebeling acentua a falta da experiência em teologia, afirmando que a experiência não deve intervir na teologia como princípio extrínseco à mesma, de modo que a experiência do mundo seja integrada à experiência crente.

De fato, Ebeling entende que a teologia, sendo uma reflexão responsável da fé cristã, deve considerar a primazia do testemunho de fé e, todavia, a experiência proferida só pode ser acolhida como experiência se a própria experiência do mundo entrar em relação com a experiência de fé. Nesse ponto de encontro entre a experiência crente e a experiência profana é que acontece a orientação de cada experiência para Deus³².

Falando em meio a um ambiente marcado pelo ateísmo, o autor acentua que o homem é um ser dotado de linguagem que lhe advém de algo maior do que ele, por isso mesmo, encontra-se inserido numa realidade que o transcende. Essa dimensão profunda e transcendente da realidade é expressa pela palavra Deus³³. No entanto, Ebeling resguarda a “palavra”, não para salvá-la, mas justamente “para salvar o próprio homem, para que ele não sufoque em si mesmo, quando não tiver mais nenhuma palavra para invocar, do fundo de sua contradição pessoal, o mistério que o envolve”³⁴.

Diante do interesse teológico pela questão científica, Ebeling nota que é necessário evitar que o paradigma científico exerça uma dominação em relação à fé. Para ao autor, o paradigma científico deve ser refletido teologicamente e integrado à vida de fé, visto que, a última palavra não provém da ciência, mas da relação entre a ciência e a vida de fé. Desse modo, torna-se possível adentrar na dinâmica da experiência. Experiência que se caracteriza pelo caráter interno e externo, ou seja, pela dimensão objetiva e subjetiva, ligada ao dado em si mesmo, e à interioridade do ser humano³⁵.

O teólogo italiano Angelo Bertuletti, expondo o debate da experiência na teologia, apresenta J. Moltmann (1926) e J.B. Metz (1928), numa tentativa de superar o distanciamento

³² EBELING, Gerhard. *Dio e Parola*. Queriniana: Brescia, 1969, p. 35.

³³ GIBELLINI, Teologia do século XX, p. 77.

³⁴ EBELING, Dio e Parola, p. 36.

³⁵ BERTULETTI, Angelo. Il concetto di esperienza nel dibattito fondamentale della teologia contemporanea, *Rivista di Teologia*, n. 3, v. 5, mar., 1980, p. 288.

estabelecido entre fé e experiência, concebendo a vivência histórica como referencial do saber teológico³⁶.

Primeiramente, Bertuletti trabalha a concepção de verdade em Moltmann, a qual, segundo ele, reside no futuro, embora a atual práxis transformadora da realidade constitua uma antecipação. Para Moltmann, a verdade da experiência histórica, não é a verdade objetiva no sentido do ideal científico, nem a verdade subjetiva, mas a transcendência crítica em vista de um futuro novo. Em Metz, sobressai o primado da práxis, com a qual a teologia política denuncia o caráter ideológico da teologia pré-iluminística enquanto teologia exclusivamente teórica. Portanto, a necessidade de uma refundação crítico-prática da teologia pós-iluminística é incluída em termos da teoria-crítica, onde a práxis significa a vivência histórica consciente e livre. O caráter originariamente prático resulta da impossibilidade de um acesso teórico à verdade última da experiência³⁷.

O destaque à análise de Bertuletti nos leva a afirmar que, em Moltmann, a mensagem escatológica entendida como promessa de um futuro novo é provocativa da experiência da realidade como história, com o olhar lançado em seu sentido último. Assim, “a teologia da esperança se expande num programa de teologia política que projeta as ações da esperança, da comunidade cristã”³⁸. A teologia, saindo das abstrações conceituais, deve tornar-se consciência e práxis na história presente em favor da liberdade ameaçada pelas estruturas dominantes. “O lugar onde a verdade religiosa encontra a si mesma é a história atual do ser humano, na qual, torna-se necessário orientar-se e agir com coerência à mensagem evangélica de liberdade e paz”³⁹.

Ainda tratando sobre o ingresso da experiência na teologia católica, no início do século XX, percebe-se um alvorecer positivo dessa categoria, despontando a partir do pensamento de Newman (1801-1890), M. Blondel (1861-1949), G. Marcel (1879-1973)⁴⁰. Esses autores refletem os fundamentos da fé, ou seja, sobre Revelação e fé a partir não mais de uma visão rígida em termos escolásticos⁴¹. Blondel acentua uma experiência transcendental presente na imanência humana, de forma que a Revelação, proveniente do exterior, age no homem devido a uma conveniência prévia, pois o ser humano possui uma

³⁶ BERTULETTI, Angelo. Il concetto di esperienza, p. 292.

³⁷ Ibid., p. 292.

³⁸ GIBELLINI, A teologia do seculo XX, p. 305.

³⁹ OSCULATI, Roberto. *La teologia Cristiana nel suo sviluppo storico*. Secondo millenio. Milano: San Paolo, 1997, p. 625.

⁴⁰ BINGEMER, Maria Clara. A experiência e a história, p. 244.

⁴¹ CONGAR, Yves. *Il mistero Cristiano*: la fede e la teologia. Roma: Editori Pontifici, 1967. Newman abria a via da assunção de novas exigências e novos valores da razão humana a serem colocados a serviço da fé.

tendência inata para a transcendência. Desse modo, Blondel quer mostrar que a imanência, provinda do pensamento moderno e o sobrenatural da doutrina católica, não são reciprocamente excludentes⁴².

O pensamento de Blondel mostra o fracasso da apologética clássica diante da mentalidade moderna, devido ao extrinsecismo da concepção do sobrenatural como separado da experiência humana. Nesse sentido, também a ideia de revelação perde sua estrutura vertical e passa a ser compreendida a partir da experiência humana, embora sem se diluir nela.

Por fim, nessa breve exposição procuramos evidenciar o movimento pelo qual a teologia fez a passagem da escolástica para a Modernidade. O ser humano, que antes se posicionava como receptor da tradição, hoje se volta mais para a questão da experiência. “A teologia já não entende poder falar de Deus a não ser a partir da humanidade de Jesus, que implica, ao mesmo tempo, a experiência humana”⁴³.

Ao apresentar a virada da teologia, em busca de uma reflexão atualizada para dizer a fé, e, neste sentido, a valorização da categoria da experiência, faz-se necessário adentrar melhor no pensamento de dois teólogos contemporâneos que deixaram uma grande contribuição para a teologia e que se adentraram pelos caminhos da experiência: Rahner e Pannenberg.

2.2 A categoria da experiência na teologia de Rahner e Pannenberg

Na seção anterior, preocupamo-nos em mostrar o deslocamento da teologia para configurar-se no bojo da Modernidade e, nesse meio, a emergência da categoria da experiência, que cada vez mais adentra na reflexão teológica, desenhando um novo cenário como lugar para pensar a fé. Além disso, salientamos que a presença reveladora de Deus atinge para além dos limites da revelação bíblica, valorizando o fato da própria Revelação fazer-se na história – desde a Aliança com Israel até culminar em Jesus. O evento Jesus Cristo torna-se chave hermenêutica para entender qualquer outra manifestação de Deus na história. Toda a história humana, concretizada em experiências, se torna história da revelação da vontade salvífica de Deus.

A seção seguinte será marcada por uma análise realizada a partir do pensamento de dois autores conhecidos, um que se destaca no campo protestante (Pannenberg, 1928-2014),

⁴² ANTONELLI, Mario. *Maurice Blondel*: teólogos do século XX. São Paulo: Loyola 2006, p. 35.

⁴³ LIBANIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à teologia*: perfil, enfoques e tarefas. São Paulo: Loyola, 1996, p. 146.

e outro que se abrilihanta na esfera católica (Rahner, 1904 -1984). O objetivo desse percurso é apresentar como a categoria da experiência aparece no pensamento desses dois autores renomados no âmbito da teologia e, ao mesmo tempo, mostrar que ambos, refletindo a partir do mesmo período e espaço social e eclesial em que viveu Schillebeeckx, comungam de uma reflexão semelhante a dele. Ou seja, é em meio a essa dimensão contextual da teologia que emerge a reflexão schillebeeckxiana sobre a experiência, embora nosso autor se abrilihante na reflexão, indo além dos teólogos de sua época.

2.2.1 A categoria da experiência na teologia protestante: Wolfhart Pannenberg

Do lado protestante, a teologia procura fazer uma conciliação entre a experiência de Deus e a experiência atual do mundo, separadas, de um lado, pela teologia escolástica marcada por uma visão de Deus transcendental e exclusivista e, de outro, pela crítica moderna, que minimiza a fé diante da racionalidade positivista. A teologia protestante busca acentuar a relação entre teologia e experiência, para que esta não fique aquém da realidade e se torne reflexão inerte e vazia de sentido para uma sociedade que busca sobreviver sem ela.

O critério decisivo que regula tal relação almejada provém do princípio que a experiência não intervém na teologia como um aspecto extrínseco, mas a experiência do mundo integra a experiência crente. Portanto, sendo a teologia a reflexão responsável pela fé cristã no mundo, ela deve ajudar a orientar a experiência humana para uma dimensão transcendente. Angelo Bertuletti, comentando a valorização da experiência por parte da teologia protestante, afirma o elo existente entre as duas dimensões:

O ponto de encontro entre experiência crente e experiência profana é que cada experiência da totalidade pode ser orientada para Deus. E a relação entre ambas acontece através do alargamento da autoexperiência na experiência do mundo⁴⁴.

Portanto, na esfera protestante, a teologia se inclina para uma valorização da experiência entendida dentro da dimensão histórica e o autor que merece destaque nessa reflexão é Wolfhart Pannenberg, com sua crítica à teologia hermenêutica da forma como estava sendo desenvolvida até então. Pannenberg critica o método hermenêutico de fazer teologia e defende que ela deve lançar mão de um método que privilegie a experiência, por

⁴⁴ BERTULETTI, Angelo. Il concetto di esperienza nel dibattito fondamentale della teologia contemporanea, p. 287-88.

isso propõe o método teórico especulativo, acreditando que ele oferece uma forma mais ampla de reflexão, que leve em conta a dimensão experiencial.

Pannenberg pensa a realidade como um processo histórico aberto ao seu cumprimento futuro, em Deus. Assim, ele define a teologia como ciência de Deus e que, em seu pensamento, seria o mesmo que defini-la como ciência da realidade, já que Deus é acessível somente enquanto se manifesta como realidade que determina cada coisa no âmbito experiencial.

De fato, a teologia se preocupa com os estudos dos fundamentos da fé e, no caso do cristianismo, busca refletir sua identidade que não pode ser encontrada, a não ser na dinâmica histórica, porque a peculiaridade do cristianismo se funda em um fato histórico. Segundo Pannenberg, a história torna-se o horizonte mais abrangente da teologia cristã, pois o sentido de ser cristão só pode ser descoberto dentro da história que Deus possui com a humanidade. Essa história remete sempre ao futuro que ainda encontra-se escondido nela, porém já revelado em Jesus Cristo⁴⁵.

Assumindo o processo histórico da Revelação, Pannenberg defende que a auto-revelação de Deus acontece não como uma epifania, mas como manifestação histórica que vai, ao mesmo tempo, se gestando como história de Deus⁴⁶. Reza sua primeira tese que: “a auto-revelação de Deus, segundo os testemunhos bíblicos, não acontece diretamente – sob forma de uma epifania – mas indiretamente, através da gestação histórica de Deus”⁴⁷.

Ao dizer que a Revelação de Deus é auto-revelação, o autor está afirmando que a Revelação não é a notificação de uma verdade ou de um fato qualquer, quer dizer que na Revelação Deus revela-se a si mesmo. Desse modo, Deus aparece como o sujeito e o objeto da Revelação. É importante sublinhar que, para Pannenberg, a história como tal não é a Revelação absoluta. Dizer que a Revelação é história, significa entender que ela acontece em fatos históricos, em fatos realizados por Deus na história, fatos que revelam o sentido da história e o destino do ser humano: o autor não afirma a história como Revelação, mas, ao contrário, concebe a Revelação na história.

Ao desenvolver sua tese, Pannenberg descreve que no Antigo Testamento as tradições das aparições de *Yahweh* foram superadas pela ideia que *Yahweh* se revelou na história: a passagem do Mar Vermelho e o fim das pragas no Egito (Ex 7,17; 8, 16.18; 9,14), têm a intenção de mostrar ao Faraó as potências de Javé e, deste modo, deixar o povo partir. No

⁴⁵ PANNENBERG, Wolfhart. *Epistemologia e teologia*. Brescia: Queriniana, 1975, p. 327.

⁴⁶ PANNENBERG, Wolfhart. *Teología sistemática*. vol. I. Madrid: Sal Terrae, 1992, p. 252.

⁴⁷ PANNENBERG, Wolfhart, et al. *Rivelazione come storia*. Bologna: Dehoniane, 1965, p. 91. As teses apresentadas e defendidas por Pannenberg encontram-se nas páginas 163-95.

final do relato do Mar Vermelho e da destruição dos egípcios, o texto relata que Israel viu a potência de *Yahweh* e creu nele e em Moisés, seu seguidor (Ex 14,31). Portanto, segundo o autor, a confiança cheia de fé do povo nasceu do fato de perceberem a salvação de Deus acontecendo na história.

O Deuteronômio afirma que, em Israel, “a autoridade do direito divino se baseia sobre a automanifestação histórica de *Yahweh* concretizada no fato de salvar Israel do Egito e de conceder-lhe a terra”⁴⁸. Os profetas, sobretudo do tempo do Exílio, não comungam que o evento da conquista da terra tenha sido a auto-revelação definitiva de *Yahweh*, mas assumem que a manifestação de *Yahweh* aconteceu mais tarde, diante de um sistema político corrupto, que será desfacelado diante da verdadeira manifestação divina. Em ambos os casos é possível afirmar que a manifestação de *Yahweh* aconteceu na história bem concreta do povo de Israel.

Acentuando que o acontecimento da Revelação não ocorre de forma sobrenatural, significa dizer que Deus vai se manifestando nos episódios do mundo de forma que o ser humano, por sua vez, vá conhecendo a divindade de Deus através dos fatos históricos concretos. Não é necessário um juízo sobrenatural para descobrir a revelação de Deus que acontece por intermédio de fatos históricos. Para Pannenberg, a auto-revelação é a essência da revelação que provém do próprio Deus: é Deus mesmo que vai revelando a sua divindade a partir da experiência do ser humano e a fé nasce exatamente da percepção que o ser humano vai adquirindo da divindade agindo na história. Sobre isso, prestemos atenção às palavras do autor:

O conhecimento da Revelação de Deus na história, o qual mostra a sua divindade, deve ser, portanto, o fundamento da fé. Esse conhecimento se modifica, porque varia a busca histórica, porém isso não pode ocultar a fé até que essa chega a se repetir a si própria depois de haver reconhecido o acontecimento sobre o qual se funda cada nova imagem dos fatos da história⁴⁹.

Na doação esperançosa de sua existência, o crente vai se abrindo aos acontecimentos da história em que vive e descobrindo a presença de Deus agindo. Por meio da fé, gestada na história, os pais de Israel leram e participaram da mesma história de Deus. Todavia, a essa altura da reflexão, faz-se necessário uma observação: a auto-manifestação histórica de Deus acontece no tempo, mas tem uma conotação apocalíptica que se realizará no futuro e, portanto, a fé se volta para o futuro. Assim aconteceu com os profetas que chamaram a atenção de Israel para confiar nas promessas de *Yahweh*, porque este povo já havia

⁴⁸ PANNENBERG, Rivelazione come storia, p. 164.

⁴⁹ Ibid., p. 178.

experimentado tal confiança em uma longa caminhada histórica, mas que, em definitivo, se projetava para o tempo escatológico.

No entanto, se para Israel a manifestação de Deus se tornará totalmente visível no fim da história, para o cristão, ao invés, Deus já se manifesta em Jesus e nele o tempo escatológico já tem início. As primeiras comunidades, depois da morte de Cristo, entenderam e testemunharam que na Ressurreição o tempo escatológico já foi cumprido:

Ora, a história, na sua totalidade, se tornará visível somente quando se encontrar em seu fim. Até esse momento final o futuro permanece sempre imprevisível. Por isso – e somente em tais condições – o Deus de Israel manifestará definitivamente a sua divindade na sorte de Jesus e desde então será revelado como o único Deus de todos os homens. Portanto, o caráter escatológico do acontecimento Cristo garantiu que não terá mais nenhuma ulterior automanifestação de Deus superior a esse acontecimento: também até o fim do mundo atuará simplesmente em medida cósmica o que já aconteceu em Jesus⁵⁰.

Pannenberg afirma que o caráter escatológico do acontecimento Cristo garante uma antecipação do fim de todas as coisas, e que agora, à diferença do Antigo Israel, também os gentios podem reconhecer *Yahweh* como único e verdadeiro Deus. E se o acontecimento Jesus Cristo antecipa o fim, na história que prossegue não pode haver mais autorrevelação de Deus. Isso não quer dizer que Deus não opere nos acontecimentos *post Christum*, mas que não se manifesta de modo essencialmente novo. A história depois de Cristo é determinada essencialmente pela Revelação de Cristo, e a Igreja no anúncio do *querigma* atualiza esse acontecimento revelatório. O autor ainda afirma que, como o acontecimento revelante não pode ser separado da essência do próprio Deus, na sorte de Jesus o Deus de Israel se revela como o Deus Uno e Trino.

Assumindo a Revelação de Deus na história, Pannenberg contribui para o debate da experiência na teologia, considerando a realidade como um processo que só vai chegar a termo na escatologia. O enredo da história da salvação mostra que Deus se deixou experimentar pelos homens e as mulheres de todos os tempos e estes puderam reconhecê-lo como o Deus de Israel, que se manifestou plenamente em Jesus Cristo e à luz do Espírito Santo. Esse Deus continua a se manifestar na história, para que todos se abram à verdade já revelada, mas ainda não assumida plenamente pela humanidade.

A experiência que a comunidade fez com o ressuscitado, após o episódio da cruz, a impulsionou a testemunhá-lo como o Senhor! O encontro com Jesus e a participação no seu

⁵⁰ PANNENBERG, Rivelazione come storia, p. 182.

Espírito renovador e inovador da comunidade sempre foi e continua sendo a experiência decisiva que autoriza e incentiva que também nós possamos falar em nome de Jesus. É a sua história que dá conteúdo e sentido ao que podemos afirmar com a nossa palavra. “Ter fé em Jesus é investir nossa vida nele, a saber, assumir como nossa sua existência histórica (...), o assumir a atitude fundamental de Cristo é constitutivo do ser cristão”⁵¹.

Concluindo, podemos dizer que a revelação de Deus manifestada em seu Filho Jesus Cristo é a prova histórica de seu amor pelos seres humanos. E a vida de Jesus é a história de sua entrega ao Pai resultante de suas opções concretas, de experiências vividas e de investimentos de sua liberdade. É justamente essa práxis que nos diz quem é Deus, abrindo acesso para chegarmos até ele.

2.2.2 A experiência a partir da reflexão rahneriana: rumo a um conceito histórico-transcendental

Nosso intuito, nesse item, é mostrar como a categoria de experiência é introduzida no pensamento de Rahner, expoente que marcou o itinerário da teologia no último século. Devemos iniciar afirmando que o debate da teologia católica empreendido por Rahner levanta a possibilidade de revisão de um modelo de teologia baseado na metafísica escolástica, na tentativa de uma mediação transcendental da fé. Desse modo, repensando a metafísica “compreende superar o dualismo entre fé e saber, experiência natural e graça”⁵².

Segundo Gibellini, Rahner está profundamente persuadido da insuficiência do método escolástico praticado na tradicional teologia-de-escola⁵³. Portanto, escolhe o método antropológico que toca mais na dimensão experiencial da vida, preocupando-se como a verdade cristã pode corresponder à experiência pessoal do ser humano. O método adotado por Rahner não subordina a fé à experiência, nem tampouco comporta uma redução subjetiva da fé. Ao invés disso, o método “se torna necessário para superar o fosso que hoje se criou entre revelação e experiência humana”⁵⁴.

O conceito de experiência introduzido na obra rahneriana está ligado à teologia transcendental e tem por objetivo a superação da justaposição entre o realismo metafísico e o ponto de vista objetivo categorial. Para Rahner, a estrutura da experiência humana do homem, enquanto subjetividade, é tal que cada conhecimento objetivo explícito se funda sobre um

⁵¹ MIRANDA, A salvação de Jesus Cristo, p. 74.

⁵² BERTULETTI, Il concetto di esperienza nel dibattito fondamentale della teologia contemporânea, p. 313.

⁵³ GIBELLINI, A teologia do século XX, p. 226.

⁵⁴ Ibid., p. 226.

conhecimento originário e atemático, o qual, como condição de possibilidade de cada pensamento, impulsiona e determina o sujeito sobre o que fazer⁵⁵. Esse conhecimento atemático pode ser chamado de “experiência transcendental”.

Para Rahner, o mundo da experiência humana, dentro da dimensão categorial sempre está submetido a um *posteriori*, entendido como o transcendental que oferece condição de possibilidade à experiência categorial. A experiência transcendental é que remete o ser humano para além de si mesmo, fazendo a passagem de seu ser finito para o infinito. Portanto, a transcendentalidade da experiência faz parte da constituição necessária do sujeito que se funda sobre a abertura para a transcendência, abrindo-se ao mistério de Deus, ao qual ele é chamado. A experiência humana e transcendental é histórica porque configura-se, a partir da liberdade humana, na temporalidade.

De acordo com Rahner, a liberdade intrínseca à experiência transcendental move o ser humano à possibilidade de salvação, isto é, à definitividade da verdadeira autocompreensão e autodoação do homem diante do mistério absoluto⁵⁶. Ele entende que o homem é evento de uma livre autocomunicação de Deus que é constitutiva da transcendência humana. Assim, a estrutura sobrenatural da transcendência humana é uma modalidade da sua subjetividade originária e atemática.

Ao tratar da experiência de Deus, Rahner afirma que cada experiência contém um aspecto reflexivo, no entanto, a reflexão e a experiência não se confundem, porque tal aspecto reflexivo nunca abrange a experiência em sua totalidade⁵⁷. Desse modo, o autor admite que apesar de a reflexão sempre acompanhar a experiência, esta pode preceder qualquer instância reflexiva. Daí, podemos afirmar que tal experiência pode ser realizada por qualquer pessoa, seja qual for a situação, pois “a experiência de Deus não é privilégio dos místicos, mas acontece em cada homem, ainda que sem muita clareza ou diferentes reflexões temáticas”⁵⁸.

No tocante à experiência transcendental de Deus hoje, Karl Rahner afirma tratar-se de uma experiência muito mais clara que as experiências passadas. A entrada no mundo a partir da esfera racional tira dele a áurea de divindade outrora colocada sobre sua realidade. Eis as palavras do autor sobre esse aspecto:

⁵⁵ RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*. Introdução ao conceito de cristianismo. São Paulo: Paulus, 1995, p. 33-36.

⁵⁶ Ibid., p. 64.

⁵⁷ Ibid., p. 208.

⁵⁸ Ibid., p. 210.

Hoje, o homem médio pode compreender que é impossível encontrar Deus no mundo, que o seu céu não é sobre as nuvens, que o milagre não pode ser para prevenir o pão na engrenagem do mecanismo cósmico. Que Deus, incomensurável com o mundo, não pode ser inserido como singular fator de nossos cálculos⁵⁹.

Rahner entende que a experiência do transcendente no passado brotava da ordem e da harmonia do mundo externo, experiência que hoje emerge da existência do próprio ser humano em seu mistério. A experiência de Deus penetrada na existência humana do ser humano contemporâneo, abrindo-se a uma existência marcada por uma práxis assumida no concreto da vida: “não é a do santo ou a do sábio voltado à contemplação, mas a existência singular de cada um que sem grandes palavras suporta o peso solitário de sua responsabilidade e vive, altruisticamente, para o próximo”⁶⁰.

A essa altura da reflexão, é importante acentuar que a teologia de Rahner é marcada pelo viés da experiência humana que acontece mediante a autocomunicação de Deus, de forma que a liberdade humana é selada pelo encontro real da criatura com o criador. A concepção rahneriana nos leva afirmar que o ser humano não encontra a plenitude em si mesmo, mas que em sua abertura está orientado para essa plenitude que é Deus. E a iniciativa desse encontro parte sempre de Deus, que age por amor livre e gratuito.

É na história da existência humana que Deus revela seu amor infinito pelos homens e mulheres. Em Jesus Cristo aconteceu a manifestação definitiva de quem é Deus e de quem é o ser humano. Deus é o princípio e o fim do ser humano e na encarnação faz morada entre nós, tornando-se conhecido por sua revelação. Por isso a humanidade pode ser vista como a autocomunicação de Deus que age na dimensão histórica, que atinge em Cristo o seu cume histórico salvífico.

Rahner está convencido que a teologia tem uma tarefa que vai além do cultivo à explanação conceitual, pois sua reflexão deve ultrapassar os enunciados da fé e atingir o ser humano em sua existencialidade. O método escolástico, por sua vez, se preocupou muito em aperfeiçoar os conceitos, o que para o teólogo alemão não basta, por isso propôs o método transcendental, que pretende tocar em concreto a história, dialogando com o homem em sua existência e subjetividade:

A teologia transcendental não pode e nem quer ser a teologia, mas um momento dela, porque a teologia (de forma mais precisa: a fé na qual a teologia analisa os momentos reflexíveis e também a não reflexibilidade

⁵⁹ RAHNER. Curso fundamental da fé, p. 221.

⁶⁰ Ibid., p. 122.

última) deve enunciar sempre o concreto histórico e indedutível, esclarecendo em tal contexto como o concreto da história pode verdadeiramente interessar o homem em sua existência e subjetividade mais radical⁶¹.

Importa ainda sublinhar que, para Rahner, o significado existencial dos dados históricos permanece incompreensível se não se recorre às categorias da teologia transcendental. A transcendentalidade não é a transcendência, mas a estrutura *apriórica* do espírito humano no mundo, que lança o ser humano para além das experiências categoriais, de abertura radical para o infinito e para o mistério.

2.2.3 Aproximando o pensamento dos dois autores (Pannenberg e Rahner)

Após apresentar, embora de forma breve, o pensamento de Rahner e Pannenberg, se levanta a pergunta: existe um ponto de encontro no pensamento dos dois autores, a partir do horizonte da experiência? Nossa empenho a seguir será justamente mostrar a visão comum que emerge da teologia de ambos.

O modelo que responde ao projeto de Rahner recai sobre a orientação transcendental, conservando a relação entre a dimensão da liberdade humana e da temporalidade. Rahner refletiu sobre a auto-revelação de Deus e sua revelação dentro do amplo horizonte da diferença e estreita vinculação entre transcendentalidade e historicidade. Da mesma forma, a linha mestra que tece a teologia de Pannenberg se equilibra sobre a esfera da historicidade, já que concebe a acessibilidade a Deus somente a partir da realidade histórica, que é experimentável.

Na concepção rahneriana, a experiência do encontro com o divino é proporcionada por Deus mesmo que irrompe na história a partir da encarnação do Verbo, fazendo o ser humano partícipe da história da salvação, como forma plena de realização de sua liberdade. Essa realidade que remete o ser humano até Deus, chamada pelo autor de “experiência transcendental”, só pode ser realizada dentro da história, ainda que a ultrapasse devido a dinâmica intrínseca ao ser humano que radicado em Deus está sempre voltado para o alto.

Na tentativa de uma aproximação entre o pensamento dos dois, destacamos a tese em que Pannenberg fala da experiência indireta de Deus, concedendo que Deus se manifesta através de suas obras na história. Efetivamente, para o teólogo protestante alemão, Deus e a realidade total onde Ele se manifesta não estão no mesmo grau de paridade. Não estão porque

⁶¹ RAHNER. Karl. *Riflessione sul método nella teologia*: Nuovi Saggi. Roma: Paoline, 1973, p. 140.

Deus não pode ser identificado com a totalidade, porém sem Deus, a realidade permanece opaca e não pode ser compreendida integralmente. Dito isso, é preciso destacar que para Pannenberg a história não pode ser considerada em sua dinâmica existencial, pois permanece a caminho e tem seu cumprimento futuro em Deus.

O caráter efêmero da história, voltada para o futuro de Deus, também aparece em Rahner, quando ele concebe o ser humano em Cristo, como um ser que vive em busca da condição de possibilidade última do encontro definitivo com Deus. Todavia, se Rahner trata da experiência imediata de Deus, que o ser humano é chamado a vivenciar na dinâmica histórica, Pannenberg, por sua vez, fala da manifestação indireta de Deus. Entendemos que uma afirmação não contradiz a outra: a experiência imediata de Deus significa o encontro com Deus através da realidade concreta da pessoa (Rahner), assim como também a manifestação de Deus de forma indireta acontece através dessa realidade, possibilitando ao ser humano fazer a experiência com Deus (Pannenberg).

Quando Pannenberg trata da revelação indireta de Deus, ele está afirmando que Deus nunca é o conteúdo direto da Revelação, pois o que chega a nós são os fatos históricos, como obras de Deus. A afirmação do autor traz alguns questionamentos, pois nessa visão a realidade é concebida como sendo eminentemente religiosa, o que, segundo alguns acontecimentos na história, torna difícil continuar sustentando tal afirmação. De um lado, não parece ser pedagógico afirmar que Deus se revela em todos os acontecimentos da história, já que diante de situações de tragédias e de injustiças torna-se impossível perceber a manifestação de Deus, a não ser como presença reprovadora diante de tal situação. De outro lado, a tese é sustentável, pois a teologia cristã sempre afirmou que se Deus é senhor de toda a realidade, tudo o que acontece nessa realidade, tem a ver com ele, ao menos indiretamente.

Em Rahner, o ser humano experimenta, em sua transcendência elevada pela graça, Deus se autocomunicando como mistério tornado próximo. A transcendência se realiza sempre na história e é por ela mediada. Essa experiência de Deus realizada historicamente está marcada pela irrupção de Deus na história através da encarnação do Verbo.

Em Jesus, a comunicação gratuita de Deus ao ser humano, sua interpretação categorial na dimensão do corporalmente tangível e do social chegaram a um só tempo ao seu ponto mais alto, à revelação por excelência⁶².

A esse ponto da reflexão, percebemos o pensamento dos dois autores confluindo a partir da ideia de Deus se revela historicamente e em Jesus de forma plena, ainda que essa

⁶² RAHNER, Karl. *Teologia e Bíblia*. São Paulo, 1972, p. 7.

revelação não tenha sido tematizada de forma completa. Rahner reconhece que a humanidade pode ser vista como autocomunicação de um Deus que, livremente age na dimensão histórica que atinge em Cristo o seu cume histórico salvífico. Na concepção de Pannenberg, em Cristo ressuscitado acontece o cumprimento da história e, por conseguinte, pode-se afirmar que Deus se revela em sua plenitude. Embora para nós ainda não seja o fim⁶³. Contudo, porque Cristo já antecipou o fim, a história após Ele é determinada por Ele. Afirma Pannenberg a esse respeito:

Se o destino de Jesus Cristo atua antecipando o fim, e por isso a revelação de Deus, então desde a história ocorrida daquele e em toda a história futura não pode mais haver auto-revelação progressiva de Deus. Certamente Deus opera também nos acontecimentos *pós Christum*, e assim manifesta também ulteriormente a si mesmo. Mas Ele não se manifesta de modo substancialmente novo. Mas sim, como aquele que já se revelou no destino de Jesus Cristo⁶⁴.

Indubitavelmente, para a teologia cristã, a história depois de Cristo é determinada essencialmente pela pregação da Revelação de Cristo. O acontecimento de Cristo permanecerá incompreensível até quando os homens e as mulheres forem ao encontro do futuro aberto no momento escatológico.

Certamente a cristologia é um tema fundamental, que aparece tanto na obra de Rahner, como na de Pannenberg, mas neste momento não aparece como o centro de nossa reflexão e, por isso mesmo, o interesse recai em mostrar, de forma breve, a influência do pensamento dos dois autores a partir da reflexão com enfoque histórico-experiencial. O que vale, no momento, é que a existência terrena de Jesus é paradigmática para seus seguidores de todos os tempos. Os cristãos, ao assumirem na fé os mistérios de Jesus, experimentarão a morte e a ressurreição com ele. Experimentarão, da mesma forma, o seu Espírito que os fortalece na esperança e os capacita e incita ao amor.

Enfim, o que aparece no pensamento desses autores é fruto do deslocamento da teologia, que sai de seu posto escolástico, onde favoreceu o reducionismo da experiência aos seus conteúdos racionais, para uma “volta às fontes”, ou seja, para o retorno à terra natal da teologia. Entende-se por terra natal da teologia, os primeiros séculos cristãos, que são testemunhas de uma fé encarnada que privilegiava a experiência viva da fé. Ao ser “arrancada” de seu solo natal, a teologia entregou-se à deriva das suas especulações, através

⁶³ PANNENBERG, Tesi dogmatiche sulla dottrina della rivelazione, p. 182.

⁶⁴ Ibid., p. 184.

das “*Summaem*”, de uma atitude defensiva da conhecida “teologia da controvérsia”, da apologética, e mais tarde cedeu lugar à teologia dogmática, que além da sua referência aos dogmas lembra-nos a sua prepotência na posse da verdade.

A teologia que desponta no século XX esforça-se por superar a neoescolástica e deixar para trás todo o seu universo cultural. No entanto, faz esse caminho sem opor-se à exigência entre fé e razão, pois a exigência da inteligibilidade é inerente à fé, mas ela não pode ser confundida com a intemperança de uma razão sem decoro diante do mistério.

Não é esse o momento de fazer um balanço das marcas que a história deixou na teologia, já nos ocupamos dessa análise em outro momento. Agora é pertinente, contudo, perceber que os dois teólogos, sobre os quais lançamos o olhar, situam-se dentro desse novo ambiente teológico. Em suas reflexões compreenderam que a tarefa da teologia consiste em entender a fé como experiência de Deus na concretude histórica que abarca o ser humano chamado a experimentar o mistério divino.

2.3 A teologia e a sociedade: reflexões em torno da categoria da experiência

A partir do que foi dito até agora, percebemos que as mudanças provindas no campo da teologia e da fé cristã vieram ao encontro de uma nova cultura que se levantava na sociedade e colocava em xeque algumas verdades de fé que já não faziam mais parte de seu mundo concreto. Desse modo, a busca por uma reflexão mais atualizada em todos os âmbitos do cristianismo, começa a tomar corpo no seio da Igreja e da sociedade.

Hoje, a reflexão teológica se movimenta imersa num horizonte diferente daquele da época moderna, trazendo à teologia tarefas inéditas. Seguiremos refletindo sobre a incidência da categoria da experiência na realidade contemporânea.

2.3.1 Características da teologia contemporânea

A teologia sofre mudanças de ambientes significativos na atualidade, que se diferenciam mesmo da realidade moderna a qual adentrou-se há algum tempo. O uso da linguagem que inseriu a teologia no mundo da técnica, da comunicação, do ambiente urbano, já não é mais capaz de dizer a fé no ambiente pós-moderno. “A teologia objetivante vê-se substituída por outra, que valoriza mais a dimensão da subjetividade. Com isso, perde aquele caráter de monobloco para assumir enorme pluralidade”⁶⁵.

⁶⁵ LIBANIO; MURAD, Introdução à teologia, p. 148.

No contexto atual, fala-se de teologias com matrizes e correntes bem diferentes, e, além disso, existem outros instrumentais teóricos que influenciam a própria natureza da teologia. A cultura e a dimensão social vão influenciando a reflexão teológica e, por isso mesmo, se exprime “uma Igreja em saída”, com suas presenças plurais, deixando suas acomodações autoritativas, próprias da cristandade. A esse respeito já nos alertaram os teólogos Libanio e Murad:

A virada atual leva-a (a teologia) pensar-se como ecumênica, dialógica, diacrônica, a serviço não tanto da autoridade como de todo o povo de Deus. Do polo do ensino, do mando, do autoritativo, de autojustificação de sua confessionalidade, desloca-se para o polo da discussão livre, do serviço, do persuasivo, do ecumenismo e do diálogo inter-religioso. Em termos políticos, pode-se falar de uma teologia culturalmente democrática e não aristocrática nem monárquica. Não se alimenta de uma única filosofia do modo de pensar, mas da pluralidade de filosofias, concepções e paradigmas que a Modernidade gerou e está a gerar⁶⁶.

A teologia desse período é desenhada pelo próprio contexto da cultura contemporânea que se apresenta cada vez mais complexa e difícil de ser mapeada. Nesse cenário, convivem lado a lado realidades diversificadas que incidem sobre as pessoas, a Igreja, grupos sociais, e ao mesmo tempo em que o ser humano se distancia da religião institucionalizada, paralelamente crescem os movimentos radicados no fundamentalismo religioso e eclodem tendências místicas que prezam pela volta do sagrado. Muitas vezes esses movimentos se caracterizam pela ambiguidade ética na práxis da vida, pois, simultaneamente se adequam ao sistema consumista e opressor e reverenciam a aparência religiosa.

Certamente, o alvorecer do antropocentrismo moderno trouxe muitos benefícios à humanidade, tirando o homem do escondimento e da posição estática diante do mundo e da dinâmica religiosa. Essa postura levou a teologia, sempre reconhecida como reflexão sobre a fé, a compreender que deveria refletir “sobre a própria possibilidade da fé para o homem”⁶⁷. Em outras palavras, a teologia passou a refletir a relação que tem para o homem, o ser cristão, em seu conjunto e no concreto das experiências realizadas nesse universo plural.

De outro lado, a teologia entendeu que não deve aceitar tudo o que provém do antropocentrismo como positivo, mas que é necessário enfrentá-lo com um olhar crítico, dentro do universo que o abarca. Evidentemente, o ser humano não é um indivíduo isolado e único no universo, mas compartilha sua coexistência com outros seres que existem no planeta

⁶⁶ LIBANIO; MURAD, Introdução à teologia, p. 149.

⁶⁷ CONGAR, Yves. *Situações e tarefas atuais da teologia*. São Paulo: Paulinas, 1969, p. 91.

e, diante do plano divino, tem responsabilidade por eles. Essa experiência da diversidade repercute atualmente no conteúdo da teologia que busca rearticular a unidade da experiência salvífica a partir da teia de relações da vida presente no planeta. Nesse sentido, consideremos o que Leonardo Boff nos advertiu sobre o cuidado com dimensão universal de nossa existência:

Seja como terra, seja como pessoas humanas, embora situados num canto irrisório de nosso sistema galáctico e universal, temos a ver com o todo. O todo conspirou para que nós existíssemos e tivéssemos chegado até aqui.⁶⁸

Em tempos atuais, a reflexão sobre a Revelação e a fé sofreu influência do pensamento racionalista e científico e, embora ainda com alguns resquícios deste racionalismo, mas avançando além dos paradigmas modernos, a fé cristã se caracteriza por uma reflexão que privilegia o aspecto experiencial, levando em conta a dinâmica relacional.

Se a teologia viu-se sacudida pelo “arrastão” moderno, obrigando-se a rever posições porque houve mudanças de interesses no mundo, no atual contexto essa crise se instaura de forma aguda. Que determinações da Igreja impostas de cima não são satisfatórias para o homem e a mulher hodiernos que buscam uma experiência existencial no mundo, já é uma constatação quase que unânime na esfera da teologia e da fé cristã!

O nosso contexto histórico mudou profundamente, gerando um novo questionamento que não pode ser negado. O catolicismo e mesmo o cristianismo permanecem minoritários nos países da Europa e se enfraquecem também no contexto dos países pobres. A identidade cristã que havia sido cunhada ao longo do século XX por uma geração envolvida com as estruturas educativas, sociais, sindicais e políticas recuou, e essa forma de viver a fé não foi transmitida às novas gerações. A identidade cristã doravante se desconecta das realidades sociais e políticas e a fé é vivenciada mais em termos de intimidade, de experiência pessoal, do que em expressão de racionalidade objetiva. Achamos-nos embaraçados para vivenciar a dinâmica da fé a partir de uma práxis comprometida, diante de um mundo em mudanças.

Certamente encontramo-nos numa situação difícil diante da complexidade dos problemas levantados no nosso tempo, em que parece que tudo está sendo discutido, ou está para ser discutido. Vivemos hoje um difícil período da história, que apresenta sérios desafios e nos deixa perplexos com o futuro mesmo da humanidade. O que pede esse conturbado contexto para a vivência de fé? Como faremos para dizer a fé em termos cristãos, diante de um mundo em mudanças? Que objetivos deverão ser prioritários na Evangelização?

⁶⁸ BOFF, Leonardo. *Saber Cuidar. Ética do humano - compaixão pela terra*. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 75.

Dante da crise mundial que se instaura, o teólogo Christoph Theobald sugere que os cristãos entrem efetivamente na dinâmica desafiadora da variedade dos espaços da sociedade atual e, a partir de seus próprios recursos teológicos e éticos, se apropriem dessa condição para descobrir no Evangelho, harmonias que ainda não haviam percebido⁶⁹. Eis o desafio!

O que pode revelar-se nestes contatos cotidianos é a necessidade interna da fé de ser constantemente traduzida em termos de comunicação, tendo aqui como referência última a unidade neotestamentária dos dois mandamentos do amor a Deus e ao próximo⁷⁰.

Considerando a proposta de nossa tese, que tenciona elaborar um diálogo entre teologia fundamental e cristologia, faz-se necessário afirmar que a teologia fundamental enquanto reflexão crítica, sistemática e científica da Revelação, deve possibilitar uma abordagem atualizada que responda as questões vitais que emergem da sociedade, sem assumir, diante delas, uma dimensão autoritária ou insignificante.

Uma questão que deve ser valorizada em nosso tempo é o interesse crescente pelos símbolos, pelos sinais, pela beleza e pela estética que tocam mais profundamente a geração pós-moderna. Por isso mesmo, a exigência da teologia requer que a reflexão supere a racionalidade lógica inacessível e entre na dimensão simbólica, porém sem abandonar a racionalidade. Deve-se levar em conta que o processo formativo das pessoas hoje é mais reflexivo e aberto, pois é alimentado por um vasto mundo de opções. E o papel da teologia fundamental é justamente o de ajudar as pessoas a redefinirem a sua identidade de fé, diante de si mesmas e dos outros, pois, se de um lado a Pós-Modernidade acentua o individualismo, de outro, ela favorece experiências de grupos comunitários.

Imersa no universo atual, mas sem diluir-se nele, a teologia aprende a ser mais criativa e aberta, já que sente a influência do espaço histórico e geográfico e sente-se interpelada a responder as perguntas que surgem com o novo tempo. O novo contexto “põe o teólogo fundamental de orelha em pé para escutar melhor os ruídos que brotam de dentro dele e que perturbam a limpidez do som de seu pensamento”⁷¹. Vemos que o interesse pela interpretação e explicação das verdades de fé com linguagem altamente técnica já escapa da intelecção e

⁶⁹ THEOBALD, Christoph. *Transmitir um Evangelho de liberdade*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 134.

⁷⁰ Ibid., p. 134.

⁷¹ LIBANIO, João Batista. Desafios da pós modernidade à teologia fundamental. In: TRASFERETTI, José; LOPES GONÇALVES, Paulo Sérgio (Org). *Teologia na pós-modernidade: abordagens epistemológica, sistemática e teórica prática*. São Paulo: Paulinas, 2013, p.169.

experiência da maioria das pessoas, a teologia se faz mais sensível para a descoberta dos sinais que as pessoas balbuciam em seu contexto cultural, onde acontece a Revelação.

Efetivamente, a teologia fundamental enfrenta hoje o problema de elaborar uma racionalidade que, ao mesmo tempo, não tenha a ingenuidade dos tempos antigos, e que não se deixe diluir pela não racionalidade, caindo num subjetivismo exarcebado. Um caminho viável que estamos propondo seria partir das experiências tangíveis das pessoas, para, desde aí, ajudá-las a perceber como a Revelação ajuda a responder concretamente a elas. “A racionalidade se faz por meio da credibilidade e intelectabilidade dos sinais da Revelação”⁷².

2.3.2 Pensar e dizer a fé a partir da categoria da experiência

Hoje, no conhecido contexto chamado de pós-moderno, a realidade da fé em alguns ambientes eclesiásicos continua sendo uma abstração na vida do cristão. Já não se pensa no “formato católico” e a sociedade não se organiza mais em torno dos valores difundidos pela Igreja. Uma religião católica com novos contornos foi desenhada nos últimos anos: um catolicismo *light*, feito de diversificados elementos bem selecionados num amplo *self-service* da religião que a Pós-Modernidade oferece. Além disso, em determinadas Igrejas, percebe-se certo retorno à leitura mítica, milagrosa e intervencionista de Deus.

Estes exageros desviam a fé do centro da experiência cristã, perdendo, por isso mesmo, o espaço crucial que lhe caberia na existência e na reflexão cristã. Torna-se urgente recompô-la para que não se torne esquizofrênica, caminhando alheia à vida das pessoas. Continua, hoje, a mesma tarefa que sempre foi delegada à teologia: pensar a fé em termos racionais, evitando o esvaziamento do fideísmo, porém, sem cair no racionalismo de entender a fé como término de um processo racional. Muitos teólogos, hoje, oferecem uma contribuição significativa a respeito da Revelação e da fé, para além de uma visão intervencionista de Deus, a partir de uma perspectiva experencial⁷³.

⁷² LIBANIO. Desafios da pós-modernidade, p. 165.

⁷³ Ao intuir a necessidade em dizer a fé com categorias que sejam compreensíveis ao homem atual, acreditamos que seja interessante levantar as críticas à Igreja provindas da pós-modernidade, levantadas por González Faus, ainda que seja em nota. O autor afirma que, na Modernidade, as pessoas abandonavam a Igreja e se uniam a algum grupo, buscando viver mais autenticamente alguns ideais evangélicos, porém, na pós-modernidade, o abandono da Igreja é motivado pelo desengajar-se de vez. A crítica recai no questionamento de que se a Igreja não faz caso nem mesmo do Evangelho, porque as pessoas devem levar em conta as grandes metas como a liberdade, fraternidade etc? Segundo o autor, tais críticas são muito mais em tons de deboche e ironia do que refletem um compromisso ético. Embora concordando em parte com as críticas levantadas por esse teólogo, nos cabe afirmar que em nosso tempo percebemos muito mais uma volta à dimensão do sagrado, de forma muitas vezes fundamentalista e subjetivista, do que um afastamento de fato. Essas críticas apresentadas são encontradas na obra: GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Desafio da pós-modernidade*. São Paulo: Paulinas, 1996, p. 68.

Evitando uma fluidificação no provisório, no efêmero, no fútil e no temporário, um caminho viável para a teologia pensar a fé emerge da categoria da experiência. Como dissemos anteriormente, torna-se premente recuperar o problema do esvaziamento da compreensão e da mensagem cristã hoje, regatando o testemunho dos primeiros cristãos e anunciando-o com categoria e sentido novos. Esse anúncio carregado de novidade motiva os crentes a vivenciarem uma experiência com Jesus pessoalmente e não simplesmente como doutrina de fé, pois a doutrina não se torna experiência: a pessoa pode saber no nível intelectual, mas não experimenta no nível existencial. A experiência com Jesus Cristo é tão importante na vida do cristão que, sem ela, a fé poderia ser mera ideologia ou verbalização piedosa do que nunca realmente fez parte de sua vida.

Theobald, ao se pronunciar a respeito da crise de fé pela qual está passando a Europa, afirma que mais do que debruçar-se nas lamentações a cerca da dificuldade na transmissão da fé, devemos lançar nosso olhar esperançoso para o ensinamento de Jesus de Nazaré. Eis suas palavras a este respeito:

Em vez de lamentar-nos a respeito da pane de transmissão (da fé) nas sociedades europeias e na Igreja, consideremos a extraordinária perícia do Nazareno, a sua arte de pedagogo, tal como as narrativas evangélicas as põem em cena (...) Ora, ao abrir os Evangelhos descobrimos um homem certamente em luta com a complexidade muitas vezes dramática da vida. É o que ele mostra ao seu grupo, suscitando nele, sem muitas palavras, o desejo de adquirir a mesma habilidade, a mesma delicadeza na abordagem da existência humana⁷⁴.

Como o critério de transmissão da fé vai além de um método ou de uma estratégia habilidosa, interessa à teologia e ao cristianismo definir o porquê do “crer” em Jesus Cristo hoje. Arrisquemos dizer que, para além de uma mensagem, crer é o convite amoroso de Deus para que a pessoa se deixe tocar por aquilo que possui de mais humano e perceba a relação entre Deus e a sua existência. Assim, torna-se possível entrar no mistério do homem de Nazaré para haurir dele a paixão e o dinamismo, fazendo ecoar em nossas experiências humanas.

No entanto, para que a história cristã de experiência continue, faz-se necessário cuidar da transmissão como testemunho vivo e verdadeiro. A mensagem transmitida deve ser comprehensível para o homem e a mulher de hoje, como resposta às interrogações vitais. A experiência realizada com Jesus deve ser narrada, a fim de que essa história entre na nossa e

⁷⁴ THEOBALD, Transmitir um Evangelho de liberdade, p. 17.

torne-se carregada de sentido para motivar os crentes ainda hoje a vivenciarem o projeto de Jesus pessoalmente e não simplesmente como doutrina de fé.

Para a Igreja latino-americana e caribenha, ressoa exortativa a proposta da Conferência de Aparecida que, apesar de seus limites, se aproxima do horizonte cristão ao assumir que a ação evangelizadora deve chegar às pessoas, para além de comunidades massivas, constituídas de cristãos não evangelizados. A experiência com Jesus Cristo torna-se o elemento primordial para se adquirir a identidade cristã e a pertença aclesial (DAP., n. 226). Todavia, é preciso ter atenção para que esta experiência não seja diluída no bojo da nova sensibilidade religiosa que despontou desde a virada do século, favorecendo algumas espiritualidades com ênfase à via experiencial emotiva e intuitiva, desligada da via doutrinal, racional e cognitiva.

Mais especificamente, o que há algum tempo se esboça no horizonte eclesial da América Latina é um confronto entre a nova consciência eclesial gestada no Concílio e nascida em Medellín, com movimentos de cunho pentecostal e intimista, promovedores de uma espiritualidade fundamentalista. Com isso não estamos afirmando que as tendências destes movimentos surgidos no interior da Igreja possuam somente experiências negativas. De um lado, estas tendências podem promover uma maneira mais calorosa de ser cristão, mas, de outro, talvez nem percebam que caem no individualismo pós-moderno, à procura de uma religião terapêutica e milagreira.

O teólogo brasileiro Cleto Caliman lembra muito bem que o diálogo com estes grupos deve ser instaurado à luz da “pedra angular, Jesus Cristo, de sua prática de vida, de sua obra histórica e do seguimento nele iniciado”⁷⁵. De fato, a memória perigosa e libertadora de Jesus de Nazaré continua sendo o critério último que orienta a vida da Igreja e a motiva a experiências humanizadoras de si mesmo e da sociedade⁷⁶.

2.3.3 Ainda uma reflexão sobre a articulação da fé no mundo contemporâneo

A proposta da fé hoje, a partir da categoria da experiência, enquadra-se na grande tradição da epístola de Pedro (1Pd 3,15), carta magna da teologia e da fé cristã em todos os

⁷⁵ CALIMAN, Cleto. A trinta anos de Medellín: uma nova consciência eclesial na América Latina. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 31, n. 84, maio/ago., 1999, p. 180.

⁷⁶ E a experiência do encontro com o ressuscitado leva-nos à participação em sua práxis, que se concretiza a partir de uma identidade bem precisa revelada em sua *kenosis*: pobre, humilde, sofredor, rejeitado etc. Jesus é reconhecido como Senhor a partir de sua pobreza e de sua identificação com os pobres. Assim, igualmente deve ser a experiência cristã.

tempos. De fato, desde os primeiros séculos, o cristianismo se empenhou a dar razões de sua esperança a todo aquele que dela lhe pedisse conta.

Nas reflexões que seguem (segunda e terceira partes da tese), na esteira do teólogo dominicano Edward Schillebeeckx, vamos aprofundar sobre a primazia da experiência em sua relação com a Revelação, evidenciando que “a Revelação é ação salvífica de Deus enquanto experimentada e anunciada pelos crentes, em resposta à pergunta acerca do sentido definitivo da vida humana”⁷⁷. Para o autor, a ação salvífica de Deus na história não se torna formalmente Revelação se não for experimentada e anunciada com fé.

Outros autores que estão em consonância com o pensamento de Schillebeeckx mostram como a fé cristã pode continuar tendo relevância no mundo contemporâneo. Christoph Theobald afirma que o Vaticano II assume uma impostação nova em relação ao Vaticano I, no tocante à Revelação de Deus, pois desde então a Revelação passa a ser descrita como um evento de comunicação de Deus para com o ser humano: “O Deus invisível se volta aos homens como amigos”⁷⁸. Enquanto que na *Dei Filius* (1870), a Revelação entre Deus e os seres humanos é concebida segundo um modelo de instrução – Deus é o grande instrutor da humanidade, que deve se submeter e se manter dependente dessa doutrina; na *Dei Verbum* (1965), a Revelação se estrutura a partir do modelo de comunicação e a relação entre Deus e o ser humano é concebida sob a forma de diálogo.

A reflexão de Theobald dá um passo além da de Schillebeeckx – que por ocasião do tempo refere-se tão somente ao ser humano moderno – e afirma que devemos pensar a dinâmica da Revelação de Deus a partir da mudança das condições culturais provindas da Pós-Modernidade, que se impõem em meio ao que o autor chama de um “vilarejo, sempre mais homogêneo em relação à técnica, ao mercado mundial e à mídia”⁷⁹. Todavia, ao mesmo tempo em que há uma homogeneidade da cultura, sobressai ainda uma pluralidade de crenças, religiões e proposições de sentido. Este é o contexto para se percorrer um caminho de acesso ao ato de fé e da experiência pessoal da Revelação sem esquecer a sua forma eclesial.

A Revelação vista como maiêutica foi a proposta elaborada pelo teólogo galego Torres Queiruga⁸⁰. Fazendo uso da categoria socrática, Torres Queiruga afirma que a maiêutica tem a

⁷⁷ SCHILLEBEECKX, Edward. O problema da infalibilidade do ministério: reflexão teológica. *Concilium*, Petrópolis, v. 83, n. 3, p. 334-53, mar., 1973, p. 122.

⁷⁸ THEOBALD, Christoph. *A Revelação*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 39.

⁷⁹ Ibid., p. 49.

⁸⁰ TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a Revelação: a revelação divina na realização humana*. São Paulo: Paulinas, 2010. Queiruga se utiliza da categoria socrática, a maiêutica – arte de dar à luz – para ajudar que seus alunos pudessem dar à luz, ou seja, trazer a tona o que tinham dentro de si. Para Queiruga, assim como para Sócrates, o maiêuta ajuda o ouvinte a entrar em sua própria realidade e descobrir a realidade em que já está

única finalidade de ajudar a pessoa a voltar-se para dentro dela mesma e descobrir aí sinais da presença reveladora de Deus.

Assim, a Revelação realizada por Deus na história vai se tornando uma descoberta para o sujeito que vai se abrindo a ela e aceitando seu reconhecimento. Reconhecimento daquilo que já estava aí, mas ainda não havia sido trazido à consciência. Não se trata de um reconhecer externo, mas algo que emerge das entradas da própria pessoa, por isso o autor joga com a categoria da maiéutica afirmando que o desvelar é um gestar aquilo que Deus já realizou nele e sentir-se parte desse processo, é um desvelar o seu próprio ser, pois para Queiruga, “aceitar a Revelação significa descobrir-se no próprio-ser-de-Deus-no-mundo”⁸¹.

Queiruga, a partir da categoria da maiéutica histórica, contribui para se pensar a Revelação de Deus a partir da relação de Deus com o mundo, porque dada a constituição humana corporal e mundana, Deus só pode dizer-se ao ser humano nessa realidade material, ou seja, o significado divino é anunciado sempre num significado mundano que o torna de algum modo transparente, mas sem se identificar jamais com ele.

Com acento na dinâmica histórica da Revelação, um autor que também merece ser ressaltado é Rino Fisichella, que afirma que a *Dei Verbum* apresenta a Revelação “como iniciativa gratuita de um Deus que sai do silêncio para entrar em relação e comunhão com os homens”⁸². A palavra sai de Deus com profundo respeito pela estrutura humana e, em Jesus de Nazaré se submete à própria experiência humana. “Nas palavras e nos gestos de Jesus de Nazaré, Deus encontra o homem no mundo da forma humana mais expressiva e compreensível possível”⁸³.

A teologia fundamental desenvolvida pelo Concílio Vaticano II se reformula justamente a partir da concepção de Revelação descrita pela Constituição Dogmática *Dei Verbum*. Nesta perspectiva, enquanto reflexão crítica, sistemática e científica da Revelação, a teologia fundamental possibilita um discurso atualizado que responde as questões do ser humano nos dias atuais, sem assumir uma dimensão autoritária e insignificante para o homem de hoje. A antiga apologética cede lugar a um discurso muito mais dialogal, colocando-se numa atitude de serviço e de compreensão diante da diversidade de crenças e éticas humanas que se impõem na sociedade.

colocado, na presença infinita de Deus. Porém, Queiruga afirma que está fazendo uma mudança na categoria socrática, preferindo não falar do puro tirar de dentro as ideias que estavam na memória da pessoa, mas de um desvelamento da pessoa diante dos acontecimentos e de Deus.

⁸¹ TORRES QUEIRUGA, Repensar a Revelação, p. 116.

⁸² FISICHELLA, Rino. *La rivelazione: evento e credibilità*. Bologna: Dheoniane, 2002, p. 111.

⁸³ Ibid, p.113.

Na linguagem de Geffré, a teologia fundamental, na esteira do Vaticano II, deve abandonar o modelo dogmatista e assumir um paradigma hermenêutico que se coloque em confronto com o pluralismo religioso. O autor atesta que é notável como o Vaticano II assinalou o fim de certo absolutismo católico, assegurando que no pós-concílio “somos convidados a levar mais a sério o horizonte do pluralismo religioso: seja o retorno do religioso, seja a vitalidade das grandes religiões não cristãs”⁸⁴.

Além disso, na cultura contemporânea, a teologia fundamental se defronta com o alvorecer de muitos movimentos espirituais e pentecostais que a desafiam a continuar traçando um caminho sensível aos reais problemas humanos. É o Espírito do Senhor que a impulsiona sem deixar-se envolver pelo medo e ou pelo espírito de subserviência. “O Senhor é Espírito, e onde está o Espírito do Senhor, há liberdade” (2Cor 3,17)⁸⁵.

A esta altura do desenvolvimento da cultura Ocidental, não há mais espaço – nem na teologia, tão pouco na sociedade – para a reflexão em torno de esclarecimentos de uma fé aceita sem precisão de justificativa. O reinado uno teórico, cultural e religioso, cede lugar – juntamente com o desenvolvimento científico descrito antes – ao pluralismo cultural religioso e ao avanço da tecnologia, e o mundo se abre às experiências diversificadas que não permitem mais rincões fechados em si mesmos.

O desafio mais urgente nesse momento para o cristianismo não é a explicação adequada do dogma, menos ainda a de esgravatar uma nova doutrina. O decisivo para se pensar e dizer a fé hoje está na proposta de um encontro com Deus por meio da experiência da vida cotidiana das pessoas. O *querigma* cristão que ecoou ao longo do cristianismo como uma exortação à fé daqueles que escutavam a proposta do Evangelho, continua ressoando aos ouvidos dos homens e das mulheres de hoje que se encontram muitas vezes à margem do anúncio. Na linguagem do teólogo francês André Fossion, trata-se de descobrir, “quais são os sabores do Evangelho para o nosso tempo”⁸⁶.

Esta reflexão sobre a articulação da fé no mundo contemporâneo será retomada no último capítulo da tese, onde apresentaremos a categoria da experiência como um paradigma viável para pensar e dizer a fé neste tempo em que vivemos.

⁸⁴ GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar. A virada hermenêutica da teologia*, p. 105.

⁸⁵ LIBANIO, Da apologética à teologia fundamental, p. 185.

⁸⁶ FOSSION, André. *O Deus desejável. Proposição da fé e iniciação*. São Paulo: Loyola, 2015, p. 31.

2.4 Breve retomada do capítulo

O capítulo ora apresentado se ocupou em mostrar as características marcantes da teologia referente a cada etapa da história. A recapitulação iniciou pela Patrística, período assinalado pela experiência viva da unidade profunda da fé; logo após evidenciou a visão teocêntrica do mundo medieval; seguida da teologia dominante da Escolástica. O destaque no realce do mundo moderno com cunho racional desembocou em uma nova configuração, a partir do século XX.

Percebe-se que desde muito cedo na história do cristianismo houve a preocupação em pensar a fé de forma sistemática. Neste empenho, muitas vezes a apologética dominou a reflexão e a “experiência” foi deixada em segundo plano, pois se temia que o recurso à experiência fosse usado contra a Bíblia e a tradição eclesiástica. Não obstante o exercício de domínio provindo deste apologismo que privilegiava a leitura fixa da Tradição, houve um alvorecer da “experiência”, proveniente da descoberta da razão crítica e do surgimento das ciências experimentais.

O tempo pós-conciliar é o retrato vivo do que significou o fim do universo cultural no qual estava baseado o modelo único e universal da teologia. No plano da cultura, certas representações mais ou menos ligadas à fé foram examinadas criticamente e, pouco a pouco, foram abandonadas. As afirmações tradicionais sobre as realidades sobrenaturais positivas não mantém mais a primazia. Aliás, são elas que devem adaptar-se às evidências do mundo.

A Pós-modernidade traz um cenário diferenciado da sociedade que incide na reflexão teológica. O labor teológico hodierno interroga-se sobre a fé de maneira não mais positivista, mas, defrontando-se com o horizonte cultural, permite pensar a partir da dimensão experiencial. Chega-se a conclusão que em nossa época não cabe mais considerar Deus desligado da realidade histórica, alheio à experiência humana, sem vínculos com a realidade que os cerca.

Deste modo, foi traçado o *status* da categoria da experiência desde a antiguidade até o mundo contemporâneo. Estão postas as bases para prosseguir a reflexão da temática a partir do pensamento de Edward Schillebeeckx.

Balanço da primeira parte:

A reflexão sobre a experiência, oferecida na primeira parte da tese, constitui um instrumental teórico e um convite para o seu aprofundamento. O objetivo dessa reflexão foi

apresentar a categoria da experiência desde sua compreensão conceitual, seguida por uma abordagem que leva em conta a reflexão da teologia sistemática. Mostramos como a experiência se adentrou na reflexão teológica e na dinâmica da vida cristã em geral. Hoje, sua importância é reconhecida nestes dois âmbitos, e muito se tem dito a seu respeito.

O propósito que nos moveu na redação desta primeira parte da tese é tão somente de viés introdutório e descritivo. Portanto, serve de suporte para que a estrutura dorsal da tese – composta pelas duas partes seguintes – seja traçada com equilíbrio.

A preocupação central na redação dos dois capítulos introdutórios sempre foi a de assegurar o horizonte da tese: trabalhar a categoria da experiência a partir do diálogo estabelecido entre teologia fundamental e cristologia, mostrando que a fé cristã continua tendo pertinência no mundo contemporâneo. A categoria da experiência se impõe como uma resposta ante os questionamentos que a teologia vai encontrando para pensar e falar sobre o Deus de sua fé.

A fé possui uma estrutura experiencial, pois não é possível fazer uma experiência direta com Jesus, mas sim uma experiência interpretativa, ligando a tradição do passado com as novas situações do presente na comunidade cristã. E quando surgem situações novas em que os antigos conceitos não mais respondem, então, se devem mudar também os elementos interpretativos. Porém, faz-se necessário assegurar a base experiencial.

Ao dizer que se deve assegurar a base experiencial primigênia, entende-se que não basta somente reproduzir o que aconteceu com Jesus há mais de dois mil anos, mas tornar essa experiência viva e condizente para a atualidade. Caso contrário, destruir-se-á a fé que foi assegurada pelos antepassados, esvaziando-a num passado distante, sem que se torne significativa para o hoje da história.

Mas, quais são os meios possíveis para proporcionar aos homens e às mulheres a realização de experiências de fé através do encontro com Jesus Cristo? Certamente não será possível encontrar respostas prontas e acabadas para esta questão, porém é plausível levantar propostas que ajudem a singrar por caminhos que levem à verdadeira experiência de fé. Sendo a vocação do teólogo trabalhar à luz da fé cristã, reconhecendo sua pertença a uma comunidade crente, ele deve se empenhar na reflexão sobre as condições basilares que tornam possível essa experiência de fé, reconhecendo que é a experiência humana que torna a Revelação possível na vida dos homens e das mulheres de todos os tempos. O fazer teologia

não se encontra desligado de um teor crítico que, sem destruir a fé, procura uma compreensão racional para iluminá-la e exprimi-la⁸⁷.

Portanto, esta primeira parte da tese expôs que a investigação sistemática da teologia atual tem a tarefa de mostrar que é possível existir e habitar nesse mundo fazendo experiência cristã de Deus e desse modo, poder contribuir na busca da construção de sentido para uma história mais humana.

Resta-nos, agora, trilhar o longo caminho na esteira da reflexão de Schillebeeckx, no intuito de mostrar como o teólogo belga articula o diálogo entre Revelação e fé cristã, tendo como eixo central a categoria da experiência.

⁸⁷ O'COLLINS, Teologia fundamental, p. 31.

PARTE II

A CATEGORIA DA EXPERIÊNCIA E A CRISTOLOGIA NO PENSAMENTO DE EDWARD SCHILLEBEECKX

3 EXPERIÊNCIA E REVELAÇÃO NO PENSAMENTO DE EDWARD SCHILLEBEECKX

Neste capítulo, entramos no ponto crucial da reflexão schillebeeckxiana: a temática da experiência e sua relação com a Revelação, tendo como contraponto a questão da atualização da fé cristã. A terminologia “atualização da fé cristã” é usada pelo autor para evidenciar a necessidade da articulação da fé no mundo contemporâneo, mostrando a pertinência do “crer hoje”. Em vista disso, Schillebeeckx retoma a primeira experiência cristã realizada pelos discípulos de Jesus, apresentando-a como pressuposto para a realização de novas experiências que hoje podem ser feitas com o ressuscitado. A temática sobre a primeira experiência cristã será explorada com ênfase no quarto capítulo, na segunda parte desta tese, mas também servirá de pano de fundo do presente capítulo.

Desta análise brota a relação dialógica entre a teologia fundamental e a cristologia: a teologia fundamental, em sua pretensão de tornar a fé cristã acessível ao mundo contemporâneo, se apropria da reflexão cristológica na busca da reconstrução da gênese da experiência originária realizada com Jesus.

A reflexão se abre com a abordagem do itinerário teológico de Schillebeeckx e será dividida em duas fases a fim de proporcionar a melhor compreensão sobre a evolução de seu pensamento. Após a apresentação dessas duas fases, serão expostas as várias abordagens sobre a categoria da experiência e, por fim, apresentaremos a relação entre experiência e Revelação.

3.1 Edward Schillebeeckx: o teólogo e seu itinerário

Na primeira fase de seu pensamento, Schillebeeckx se voltou à problemática da Revelação refletida a partir do “modo” ou do “como” ela aconteceu. Nesta reflexão, o autor acentua que, para compreendermos mais a fundo a vontade salvífica de Deus, “é importante sabermos não somente aquilo que foi revelado, mas também como foi revelado e como chegou à sua expressão de fé”¹. No entanto, é somente na segunda fase de seu pensamento que vai sistematizar melhor sua reflexão e fazer uma síntese sobre os pressupostos e condicionamentos da Revelação, explicando sua condição experiencial fundada sobre a estrutura cognitiva da experiência humana.

¹ SCHILLEBEECKX, Edward. *Rivelazione e teologia*. Roma: Pauline, 1966, p. 98.

Evidenciando a problemática da Revelação, Schillebeeckx constrói sua tese a partir de duas perspectivas: de um lado, o problema clássico da possibilidade do conhecimento de Deus e, de outro, as condições da consciência histórica. O que emerge dessas duas temáticas é a possibilidade do conhecimento de Deus a partir da experiência humana. Desse modo, o autor busca aproximar essas duas dimensões por entender que a experiência humana e a Revelação de Deus não se opõem, dado que esta última não pode ser perceptível fora da primeira².

A reflexão de Schillebeeckx se configura na superação do dualismo entre experiência e Revelação, buscando recuperar sua verdade fundamental como uma forma particular do existir humano e uma forma dialética de encontro com o mundo, com o pensamento e com a linguagem. Para o cristão, o ponto crucial da Revelação encontra-se na experiência de encontro com a história de Jesus e sua singular provação, que hoje é a nossa provação.

Na fase mais amadurecida de seu pensamento, nosso autor afirma que o papel da teologia é explicar a correlação crítica entre a tradição da experiência cristã e a experiência de hoje, descobrindo como a experiência cristã oferece uma resposta libertadora aos problemas atuais e, ao mesmo tempo, provoca a reflexão de uma compreensão nova da tradição cristã, conforme o horizonte atual de sentido³.

Ao avançarmos a este ponto do estudo, faz-se necessário explicar as duas fases do pensamento de Schillebeeckx para melhor compreendemos a evolução de sua reflexão a respeito da Revelação.

3.1.1 Primeira fase do pensamento de Schillebeeckx

O primeiro período da teologia de Schillebeeckx está compreendido a partir de sua carreira como professor em Lovaina até os primeiros anos de docência na Universidade de Nimega (1946-1966) e é conhecido como período neoescolástico. Quando Schillebeeckx estudou filosofia, foi incentivado por De Petter a estabelecer uma síntese entre tomismo e fenomenologia. Graças a essa articulação, ele é, por um lado, marcado pela abordagem fenomenológica da realidade, dando espaço à sociologia, e, por outro, levado à reflexão teológica, colocando a pergunta sobre o acesso a Deus a partir do pensamento humano⁴.

² A delineação da relação entre fé e experiência humana constitui o ponto de chegada de um itinerário marcado pela teologia de Schillebeeckx, na busca de repensar a epistemologia tomista que está na base do projeto de reinterpretação da doutrina cristã.

³ SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesús, la historia de un viviente*. Madrid: Cristiandad, 1983, p. 871.

⁴ BRAMBILLA, Franco Giulio. *Teólogos do século XX*: Edward Schillebeeckx. São Paulo: Loyola, 2006, p. 62.

A abertura do tomismo ao pensamento moderno levou Schillebeeckx a enveredar pelas perspectivas epistemológica e antropológica da teologia. Essa abertura está ligada à tendência humanista que permeou a filosofia do século XX, distanciando-se do racionalismo que a havia marcado nos séculos anteriores. O existencialismo e a fenomenologia seguidos por Schillebeeckx procuravam valorizar o pensamento como faculdade para abordar a verdade, negando as verdades abstratas e imutáveis que resultariam em conceitos desligados da experiência⁵. O que interessava ao novo modelo de pensamento era a valorização do aspecto antropológico que, na antiga visão, não foi levado em conta⁶.

Neste acento dado à antropologia, Schillebeeckx resgatou três elementos fundamentais: a corporeidade, a intersubjetividade e a transcendência. Afirmando que o homem só se realiza no mundo, ele fez uma junção perfeita entre corpo e alma, valorizando a corporeidade que, desde então, passa a ser essencial em sua reflexão, e não mais acessória. O homem, composto de matéria e espírito, só se realiza na intersubjetividade, que acontece mediante experiências humanas. Como ser-no-mundo, o homem transcende o mundo em busca de Deus.

A produção teológica de Schillebeeckx no período neoclássico inicia com um enfoque na área sacramental e, logo depois, trata da natureza da teologia. Em 1952, foi publicada sua tese doutoral com o título *De sacramentele heiseconomie* (A economia sacramental da salvação). Nesse trabalho, Schillebeeckx buscou superar a antiga manualística, estabelecendo uma relação entre a autocompreensão atual do ser humano e o contato com a Tradição⁷. Seu trabalho impressionou muitos teólogos pela capacidade de síntese apresentada e pelas informações descobertas, trazendo grande contribuição para a teologia sacramental⁸. Com o desempenho positivo desta produção, nosso teólogo foi incluído entre os arquitetos da teologia sacramental do século XX.

Após esse trabalho, Schillebeeckx, por ocasião do Ano Mariano, publicou *Maria mãe da redenção* (1963), expondo com equilíbrio alguns dados teológicos e reunindo-os em torno da noção central de Maria, mãe de Cristo e mãe da redenção. Ainda na mesma década, publicou a obra *Matrimônio - Realidade terrestre e mistério de salvação* (1960), na qual examina a doutrina do matrimônio na Revelação neotestamentária e, depois, na história da

⁵ SCHILLEBEECKX, Rivelazione e teologia, p. 223-5.

⁶ SCHILLEBEECKX, Edward. *Inteligenza della fede: interpretazione e critica*. Roma: Pauline, 1975, p. 17-8.

⁷ Do estudo de Schillebeeckx na área da sacramentologia emergem outras pequenas obras: *Cristo, sacramento do encontro com Deus* (1957); *A presença de Cristo na Eucaristia* (1967).

⁸ BRAMBILLA, Teólogos do século XX, p. 34. Foi publicado somente o Tomo I, o segundo volume não foi publicado, mas foi sintetizado na obra *De Christusontmoeting Als sacrament Der Godsontmoeting* (1963), traduzida para o espanhol com o título *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*. San Sebastián: Dinor, 1965.

Igreja. Em 1964, escreve *Revelação e teologia*, dando início a uma série de volumes intitulados “Abordagens teológicas”, encaminhando-se, dessa forma, em direção à segunda fase de seu pensamento.

A vida de Schillebeeckx foi caracterizada por uma grande capacidade de estudo e pesquisa crítica, no confronto sério com os problemas atuais. De fato, nosso teólogo não faz sua teologia distante do lugar onde as pessoas estão buscando respostas para as novas questões da vida. Seja na leitura de suas entrevistas, seja na de suas densas obras de teologia, sente-se deslizar por entre as páginas o pensamento de um homem que permanece com o coração jovem e com o entusiasmo do cristão que acredita no Deus vivo. Certamente, só a vivência alegre e fiel, fundada no Deus que é fonte de vida, faz jorrar uma teologia desprendida das doutrinas fixadas e capaz de anunciar o Evangelho da esperança e da alegria ao homem e à mulher de hoje.

Percebemos que o percurso realizado por Schillebeeckx, como homem comprometido em pensar a fé de acordo com as exigências contemporâneas, cresce a partir do segundo período de sua obra. Na exposição que se segue, fixaremos a atenção nesta mudança de pensamento do autor e exporemos sua preocupação com a inteligibilidade da fé cristã, pensando a Revelação em sintonia com a teologia católica posterior ao Vaticano II. A *priori* recordamos que ele próprio foi um expoente na elaboração dessa teologia.

3.1.2 O segundo período da obra de Schillebeeckx: um novo paradigma da Revelação

Assegurando o valor da experiência para a teologia e para a fé cristã, Schillebeeckx afirma que, depois do Concílio Vaticano II, chega-se à conclusão de que a teologia cristã tem duas fontes que devem ser mantidas interligadas: “de um lado, a tradição da experiência do grande movimento judeu-cristão; de outro lado, as novas experiências humanas”⁹.

Um olhar lançado sobre a tradição da Igreja e da fé cristã nos mostra que a introdução da experiência na teologia não foi tão tranquila, pois por muito tempo a Igreja parecia confiar somente em dados passados ou no livro que tinha sob seu controle: a Bíblia. Deste modo, se suspeitava que o recurso à experiência fosse usado contra a Bíblia, contra a tradição eclesiástica e contra o Magistério da Igreja. No entanto, com a chegada do Iluminismo, a confiança de que toda a verdade se encontrava somente no passado ficou abalada e, com o

⁹ SCHILLEBEECKX, Edward. *Esperienza umana e fede in Gesù Cristo*: un breve bilancio. Brescia: Queriniana, 1985, p. 11; SCHILLEBEECKX, Edward. *En torno al problema de Jesús*: claves de una cristología. Madrid: Cristiandad, 1983, p. 2.

surgimento das ciências experimentais, cresceu a valorização das experiências empíricas, assim como o estímulo de suas explicações. Essa tendência também favoreceu a reflexão no campo da teologia, ajudando a conceber a fé a partir da categoria da experiência.

A seguir, acentuaremos o pensamento crítico de Schillebeeckx no tocante a algumas posições rígidas presentes na Igreja, que continuam a conceber a Revelação como um tratado divino:

De um lado, uma identificação rígida e distorcida da Revelação como um livro escrito ou como um *depositum* meramente conceitual, e de outro lado, a tendência de restringir o sujeito que sustenta e interpreta a tradição da Revelação ao Magistério eclesiástico¹⁰.

Ao afirmar que a Revelação não é um tratado divino e que acontece somente por meio das experiências humanas, Schillebeeckx constata a necessidade de se levar em conta o contexto histórico-social e as mediações destas experiências¹¹. Fiel à tradição e à fé da Igreja e atento às ambiguidades que podem surgir diante das experiências, o teólogo belga sublinha que a teologia não deve analisar somente as experiências de fé anteriores. Ela tem a tarefa de ocupar-se das novas para investigar até que ponto elas são capazes de atualizar a mensagem cristã de modo coerente ou, da mesma forma, como podem arruiná-la, mostrando-se infiéis à mensagem de Jesus¹². Sem a participação do presente seria impossível entender o passado na sua característica própria, pois a distância do tempo não é obstáculo intransponível para a interpretação objetiva da história. Ainda segundo Schillebeeckx, a objetividade histórica caracteriza-se a partir da verdade do passado sob a luz do presente e não sob uma reconstrução do passado na sua factibilidade irrepetível.

A relação entre experiência e Revelação e a questão da articulação da fé no mundo contemporâneo serão o fio condutor de nossa reflexão, pois está nessa articulação a tese que sustenta nossa pesquisa a partir do pensamento de Schillebeeckx. Como foi dito

¹⁰ SCHILLEBEECKX, Edward. Autoridade da Revelação e das novas experiências. *Concilium*, Petrópolis, v.133, 1978, p. 268.

¹¹ SCHILLEBEECKX, Edward. Revelação e experiência: particularidade e universalidade da revelação cristã. *Concilium*, Petrópolis, v.133, 1978, p. 107.

¹² SCHILLEBEECKX, Edward. Experiencia y fe. In: LUCKMANN, Tomas, et al. *Fe cristiana y sociedad moderna* 25. Madrid: Ediciones SM, 1990, p. 40. Da correlação crítica entre ciência e fé emerge a interrogação: até que ponto se atualiza a identidade histórica do cristianismo com as novas experiências e nova práxis, ou até que ponto elas servem de alienação do ser humano? Para Schillebeeckx há uma relação de intercomplementariedade entre as duas experiências, pois tanto as experiências contemporâneas possuem uma forma hermenêutica, crítica e produtiva frente aos conteúdos experienciais e cognitivos da tradição cristã, como, da mesma forma, as experiências neotestamentárias e cristãs do passado têm uma força crítica em relação às experiências atuais. Porém, essa inter-relação não acontece somente no nível teórico, mas requer uma prática que se identificando com a práxis de Jesus faça o Reino de Deus acontecer na vida hoje.

anteriormente, na segunda fase de seu pensamento o autor sistematiza o processo da Revelação, esclarecendo sua estrutura experiencial que se funda sobre a natureza cognitiva da experiência humana. Muitos fatores contribuíram para Schillebeeckx mudar o rumo da sua reflexão, já que se encontrava imerso nas profundas mudanças que ocorriam no século XX, que punham em xeque a relevância da tradicionalidade da expressão da Revelação e da fé cristã.

O segundo período do pensamento de Schillebeeckx se deu logo após o Vaticano II, entre 1966-67, nas palestras e conferências realizadas por ele na Europa e nos Estados Unidos. Essas conferências foram reunidas mais tarde no livro *God, the future of Man* (1968), lançado diretamente em língua inglesa. Nessa obra percebe-se, de um lado, o impacto do pragmatismo norte-americano sobre o teólogo belga motivado pela secularização do mundo, presente na reflexão dos teólogos da “morte de Deus”. De outro lado, nota-se também o eco da espiritualidade antipragmática aprendida por ele no encontro com os capelões dos estudantes franceses¹³. Inspirado em autores norte-americanos, tais experiências motivaram a desenvolver um estudo de teologia e sociologia religiosa. Schillebeeckx se sentia como que saindo de um paradigma que concebia Deus como eterno passado para entrar em um que pensava a eternidade como futuro. Nesta nova visão, Deus é o transcendente e engloba passado e presente¹⁴.

Sentindo-se provocado a confrontar a existência da fé com as questões sociais, Schillebeeckx ainda dedicou-se à elaboração de várias obras: *Deus e o homem* (1967); *O mundo e a Igreja* (1969); *Deus futuro do homem* (1967); *Inteligência da fé* (1972); *A Igreja provocada pelo mundo* (1969); *A Igreja, o homem moderno e o Vaticano II* (1966); *Por uma Igreja com o vulto humano* (1985); *Fé e interpretação* (1971)¹⁵. Nessas publicações, Schillebeeckx analisa duas tendências encontradas na atualidade: uma inclinação presente na

¹³ SCHILLEBEECKX, Edward. *Dios futuro del hombre*. Salamanca: Sígueme, 1970, p. 181-221.

¹⁴ Ibid., p. 33-55; Id., *Inteligenza della fede*, p. 13-28; SCHILLEBEECKX, Edward. *Los católicos holandeses*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1970, p. 10-37.

¹⁵ Após estes escritos, Schillebeeckx entra na reflexão cristológica com a volumosa obra *Jesus, a história de um vivente* (1974). Em seguida, produz *Cristo e os cristãos* (1977) e *História humana: revelação de Deus* (1989), formando, assim, sua trilogia cristológica. Enquanto elaborava estas obras, produziu outros textos menores, que servem para uma leitura-síntese daquelas: *Aproximação a Jesus de Nazaré* (1972); *A questão cristológica: um balanço* (1978); *Experiência humana e fé em Jesus Cristo* (1979); *Narrar o Evangelho* (1983); *Jesus em nossa cultura: mística ética e política* (1986) e sua última produção intitulada *Por amor ao Evangelho* (1992).

Igreja, que leva a um movimento em direção ao mundo e outra presente na humanidade, que leva a um movimento rumo à eclesialidade¹⁶.

O interesse pela secularização e pela relação Igreja-mundo desemboca na busca hermenêutica¹⁷. Nesta perspectiva, nosso teólogo volta sua atenção para a inteligibilidade da atualização e relevância experiencial das formulações doutrinais da fé cristã no mundo moderno. Schillebeeckx estava convencido de que faltava hermenêutica na teologia católica¹⁸ e, segundo ele, hermenêutica não era evolução dogmática. Enquanto a evolução dogmática busca, no plano histórico e doutrinal, resolver o problema da relação entre Escritura e tradição, história e dogma, a hermenêutica põe em cena o problema da inteligibilidade dos textos, da Revelação, da atualização e da relevância experiencial das fórmulas de fé. Nosso autor ainda afirma que o núcleo puro da fé não é atingido como tal, mas é encontrado sempre dentro de um *modus cum quo* histórico, pois só é possível atingir esse núcleo por meio de abordagens históricas. Por isso, as interpretações da fé podem ser superadas no futuro¹⁹.

A hermenêutica, portanto, deve ser entendida como ciência da interpretação, pois questiona os pressupostos de toda a interpretação, mostrando que a mensagem é revelação mediada, ou seja, interpretada. Se isso não é levado em conta, adverte o teólogo belga, corre-se o risco de cair no fundamentalismo bíblico²⁰.

Na tentativa da articulação da fé no contexto contemporâneo, mediante a secularização e o pluralismo atual, Schillebeeckx define sua busca hermenêutica como “hermenêutica da experiência e hermenêutica da práxis”. A hermenêutica da experiência trata da experiência originária que deve ser interpretada e transmitida na contemporaneidade, enquanto a hermenêutica da práxis remete à fé cristã para entrar em diálogo com os problemas atuais, nos quais a fé se encontra envolvida. A relação entre teologia fundamental e cristologia emerge da

¹⁶ SCHILLEBEECKX, Edward. *Il mondo e la Chiesa*. Roma: Pauline, 1969, p. 270-1; SCHILLEBEECKX, Edward. *Dio e l'uomo*. Roma: Pauline, 1967, p. 7. Os volumes *Deus futuro do homem; Interpretação da fé* e *O mundo e a Igreja* são “ensaios teológicos” nos quais o autor reúne uma série de artigos relacionados com esta dupla tendência, a fim de analisar os perigos que ela representa para a verdadeira fisionomia da Igreja, mas também a parte de verdade que ela encerra.

¹⁷ SCHILLEBEECKX, Edward. *Sono un teologo felice*: colloqui com Francesco Strazzari. Bologna: Dehoniane, 1993, p. 5-6; BRAMBILLA, *Teólogos do século XX*, p. 67.

¹⁸ SCHILLEBEECKX, Sono un teologo felice, p. 6.

¹⁹ SCHILLEBEECKX, Edward. Para um uso católico da hermenêutica. In: VAZ, Henrique C. de Lima; CARVALHEIRA, Marcelo, et al. *Credo para amanhã*. Rio de Janeiro: Vozes, 1971, p. 54.

²⁰ SCHILLEBECKX, Sono un teologo felice, p. 50; Id., *Inteligenza della fede*, p. 46. Schillebeeckx afirma que a Bíblia “é fruto” de um processo hermenêutico. O Novo Testamento é interpretação do Antigo à luz do evento Cristo. O conteúdo neotestamentário é uma interpretação da experiência que foi feita com Jesus. Portanto, nossa interpretação dos textos bíblicos já é a interpretação de uma interpretação.

preocupação do autor em mostrar a pertinência da fé cristã diante do mundo secularizado em que vivia.

Para o autor, a secularização, antes de invalidar o discurso teológico, faz com que ele seja recolocado a fim de se apresentar em condições para iluminar a experiência secular. Desta forma, Schillebeeckx deixa claro que toda a interpretação teológica deve ser inteligível na atualidade secular, pois a fé atual traz a Revelação ao século XX: “a Revelação somente se atualiza no próprio ato secularizador da fé e por meio dele, por isso mesmo, se encontra sujeita às condições da modernidade crítica de hoje”²¹.

Na elaboração de uma hermenêutica da práxis, o autor se confronta com a “teoria crítica”, que se comprehende como a teoria crítica da sociedade e da história, visando a uma práxis concreta²². O ponto fundamental desse encontro se baseia no enfoque prático da teoria crítica enquanto teoria da libertação dos grupos socialmente oprimidos²³. Neste sentido, a teoria crítica incide no método da teologia enquanto hermenêutica e impulsiona a fé cristã e a própria teologia para o diálogo com as questões sociais e políticas²⁴.

Schillebeeckx entende que a interpretação da fé pode ser eficiente quando é capaz de exprimir e de promover, no contexto em que é formulada, uma práxis de libertação que esteja em consonância com o Evangelho. “Para o homem que crê em Deus, a inspiração e a orientação do seu agir estão exclusivamente no apelo em promover o bem, a justiça e a combater o mal, a injustiça e o sofrimento, em todas as suas formas”²⁵. A sua reflexão soa como um apelo à teologia para que se coloque em constante escuta, não somente da tradição de fé, mas também das experiências atuais de libertação que nascem, sobretudo, onde se experimenta sofrimento e opressão. Assegurando a relação entre Tradição e experiências atuais, nosso autor afirma:

A tarefa do teólogo é, portanto, a de relacionar, ao mesmo tempo, as experiências narradas na Escritura e aquelas realizadas pelos crentes de seu tempo, favorecendo um confronto crítico entre as duas. Neste percurso, não se trata de pressupor uma fissura entre passado e presente para depois perceber a prioridade de uma das partes. No entanto, é necessário partir de

²¹ SCHILLEBEECKX, Edward. *Interpretación de la fe*: aportaciones a una teología hermenéutica y crítica. Salamanca: Sígueme, 1973, p. 10.

²² A teoria crítica está ligada a um movimento surgido em Frankfurt, em 1924. Esse movimento retoma a tradição do Iluminismo e faz uma investigação social sobre a industrialização moderna, desenvolvendo a teoria crítica da escola de Frankfurt. Desse movimento surgiram duas gerações de autores: a primeira é formada por Max Horkheimer, T. Adorno e Herbert Marcuse; a segunda é formada por Jurgen Habermas e outros como A. Schmidt, H. Schnadelbach.

²³ SCHILLEBEECKX, Edward. *Cristo y los cristianos*: gracia y liberación. Madrid: Cristandad, 1982, p. 741-7.

²⁴ Id., *Interpretación de la fe*, p. 204.

²⁵ SCHILLEBEECKX, Edward. *La questione cristologica*: un bilancio. Brescia: Queriniana, 1985, p. 153.

uma aproximação da qual se desenvolve um movimento hermenêutico de tipo circular²⁶.

A tradição cristã, desde o início, entendeu que Jesus é o salvador universal, o mediador através do qual Deus é capaz de trazer a salvação aos seres humanos de todos os tempos. A geração atual, por meio do seguimento e da reinterpretação da fé, também possui responsabilidade para mostrar a pertinência da mensagem cristã no mundo contemporâneo²⁷.

Sucessivamente à fase hermenêutica, Schillebeeckx desenvolve sua cristologia, que se caracteriza por um caráter inovador, pois não segue o fio condutor da tradição da Igreja como faziam os outros escritos. Utilizando o método histórico-crítico, ele busca a gênese da fé cristã, aquela experiência originária que impulsionou a confissão de fé em Jesus Cristo. Sua intenção de fundo é a de apresentar ao mundo de hoje uma reflexão sobre Jesus, confessado pela Igreja como o Cristo, portador da salvação definitiva. Sobre seu projeto cristológico nos ocuparemos, de forma intensa, no quarto capítulo que compõe esta segunda parte.

Nosso empenho, a seguir, será o de analisar a categoria da experiência que emerge do pensamento de Schillebeeckx.

3.2 A experiência: categoria central na reflexão de Edward Schillebeeckx

No primeiro capítulo da primeira parte desta tese, apresentamos uma longa análise do termo “experiência”, num primeiro momento trabalhamos o conceito a partir do pensamento de alguns teólogos e, em seguida, mostramos a definição oferecida pelos verbetes dos dicionários filosóficos e teológicos. A investigação prosseguiu com uma análise apurada de como a experiência aparece na Tradição da Igreja, seja no debate teológico, seja em estudos sobre a Revelação. Neste capítulo nos deteremos na análise da categoria da “experiência” estritamente a partir do pensamento de Edward Schillebeeckx.

A importância que essa categoria representa na sua obra é a justificativa para a priorizarmos nesta tese. É a experiência que vai tecer a relação entre cristologia e teologia fundamental, pois a ideia da “atualização” da primeira experiência cristã é uma constante nas obras de Schillebeeckx. De fato, sua teologia busca recuperar hoje o sentido profundo que a experiência primitiva teve na vida dos contemporâneos de Jesus.

²⁶ SCHILLEBEECKX, Cristo y los cristianos, p. 75.

²⁷ Na terceira parte da tese faremos uma apurada apresentação sobre a questão da hermenêutica e da “reatualização da fé”.

3.2.1 Eixos para uma compreensão da estrutura cognitiva das experiências humanas

Em uma definição sucinta, o autor busca, em sua língua-mãe, a primeira explicação para o sentido do termo “experiência”. Na raiz alemã, o termo *erfahren* – experimentar – significa um movimento que supõe a saída de algum lugar, a passagem por outros espaços e a chegada a um novo local. Assim, segundo essa concepção, uma pessoa chega ao conhecimento a partir da aprendizagem proporcionada pelas experiências que foram adquiridas ao longo do caminho. Nesta primeira definição do termo, Schillebeeckx entende a experiência no sentido prático, pois para ele “experimentar está ligado ao sentido de aprender por meio do contato direto com os homens e as coisas. Significa a capacidade de elaborar percepções”²⁸.

Num segundo momento, citando a raiz latina *experiri*, nosso autor alarga o conceito, afirmando que o conhecimento é adquirido por meio dos sofrimentos e fracassos experimentados ao longo da vida²⁹. No duplo movimento compreendido pelos termos *experiri* e *erfahren*, algo de novo sempre acontece, fazendo emergir novos conhecimentos.

Schillebeeckx entende que a aprendizagem é um processo, pois vai sendo adquirida por meio de experiências novas em interação com os conhecimentos já adquiridos anteriormente. O descobrimento da realidade abre novas perspectivas e sua tematização orienta a atenção e seleciona nosso olhar para novas experiências. Na linguagem do autor, sempre haverá uma inter-relação entre pensamento e experiência, fazendo com que o conteúdo imprevisível das novas experiências coloque o pensamento em movimento. De um lado, o pensamento torna a experiência possível; de outro, a experiência impele um novo pensamento. De tal modo que surge uma ação recíproca entre o quadro interpretativo trazido pela pessoa a partir da experiência de determinada realidade e as novas experiências que vão surgindo por meio do quadro interpretativo:

O todo das experiências já realizadas torna-se o quadro interpretativo ou o horizonte de experiência, no qual interpretamos novas experiências. Enquanto esse quadro novo e interpretativo é exposto à crítica por essas novas experiências é também completado, corrigido e, muitas vezes, até inteiramente contestado³⁰.

²⁸ SCHILLEBEECKX, Cristo y los cristianos, p. 23.

²⁹ Ibid., p. 23.

³⁰ SCHILLEBEECKX, Edward. *Los hombres relato de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1994, p. 44.; Id., Cristo y los cristianos, p. 42.

Schillebeeckx afirma que as experiências sempre serão realizadas dentro de um “quadro prévio interpretativo” que, segundo ele, é formado por experiências de épocas anteriores que vão se acumulando na vida das pessoas. Essas experiências anteriores podem ser pessoais ou coletivas e ficarão consolidadas na dinâmica humana, formando o que o autor chama de “tradição de experiência”.

Tal quadro interpretativo, ao mesmo tempo em que torna possível novas experiências humanas, também limita a sua compreensão porque transforma a consciência humana seletiva em relação a essas novas experiências. No entanto, mesmo considerando que as antigas podem servir de interpretação para as novas, o autor admite que surgem experiências novas que podem não encontrar lugar apropriado dentro da tradição de experiências, e daí, essas novas experiências podem também influenciar o nosso quadro interpretativo anterior.

3.2.2 Elementos ocultos em nossas experiências: as ambiguidades das experiências

A exposição anterior deixou claro que a consciência humana que faz experiência não é nenhuma folha em branco, pois a experiência “jamais se realiza em um vácuo psíquico ou sócio-histórico”³¹. Deste modo, traz uma carga de “tradição de experiência” que está interligada a vários aspectos, podendo acarretar ideologias comprometedoras à absorção da realidade em seus aspectos verdadeiros.

Schillebeeckx também esclarece que uma “experiência é sempre um fato de linguagem”³², pois, segundo ele, a experiência consciente é, antes de mais nada, a capacidade de expressar aquilo que se experimenta. A linguagem é constitutiva do “quadro interpretativo” de tal modo que nós nos aproximamos da realidade mediante a linguagem³³. Dito isso, o autor assume que a linguagem vem carregada de imagens, conceitos e emoções, suscitados pelos fatores sociais, históricos, culturais e psíquicos que, por vez, condicionam as experiências.

Na língua usada já estão armazenadas determinadas cosmovisões, imagens de homem e de mundo: a língua é o primeiríssimo projeto de mundo, no qual a pessoa é educada e começa a viver conscientemente como homem. Nós vamos à realidade mediante a língua aprendida³⁴.

³¹ SCHILLEBEECKX, Cristo y los cristianos, p. 45.

³² Ibid., p. 24.

³³ Ibid., p. 24; SCHILLEBEECKX, Edward. Experiencia y fe. In: LUCKMANN, Tomas, et al. *Fe cristiana y sociedad moderna*, 25. Madrid: Ediciones SM, 1990, p. 104.

³⁴ SCHILLEBEECKX, Los hombres relato de Dios, p. 46.

Segundo o autor, o “fazer vir à palavra” está portado de imagens e conceitos, conotações e emoções que já passaram por uma longa história e fazem parte do processo histórico, cultural e social de uma geração. Portanto, numa língua usada já estão marcadas cosmovisões, imagens de homem e de mundo. As expressões e formas linguísticas estão ligadas às experiências historicamente feitas e também têm a ver com a situação vital de quem fez a experiência. Entre realidade, experiência e linguagem existem distâncias difíceis de medir, mas as experiências articuladas na linguagem devem ser analisadas criticamente se quiserem fazer valer sua própria autoridade e não ceder a uma ilusão.

Comentando tal risco ideológico, Schillebeeckx afirma que a consciência humana está sujeita a “camouflar” a realidade em sua projeção subjetiva, já que não tem capacidade de articular a experiência somente cognitivamente, mas também a partir de seus desejos inconscientes. Psiquicamente ou socialmente, o que é posto em linguagem pode ser reprimido ou disfarçado ideologicamente. Schillebeeckx entra levemente nos elementos da psicanálise para falar que existe uma relação ativa entre o subconsciente e a consciência reflexiva, o que leva a uma estrutura projetiva naquilo que é experimentado:

Psiquicamente ou socialmente, aquilo que deveria ser posto em linguagem é reprimido ou disfarçado ideologicamente. Quando uma experiência precisa ser competente, ou seja, ter autoridade, deverá ser pesquisada racional e criticamente também quanto a essa possibilidade de repressão³⁵.

Em se tratando de inconsciente, os psicanalistas já expuseram várias análises que nos mostram a força que brota dessa realidade, determinando, muitas vezes, a situação de vida de uma pessoa, sem que ela se dê conta desses mecanismos inconscientes. Freud (1856-1939), o pai da psicanálise, que recebeu o mérito da descoberta do inconsciente com todos os seus mecanismos escondidos, já nos alertou para o perigo de forças ocultas reprimidas que podem influenciar a dinâmica de vida do ser humano sem que ele ao menos se dê conta. Com relação a uma análise de cunho humano-experiencial, podemos dizer que essa nunca será pura, com uma qualidade totalmente objetiva, porque faz parte da subjetividade humana. O ser humano que realiza tal experiência traz uma carga de tensões, emoções e necessidades psicológicas reprimidas que sempre irão influenciá-la. Esse dado quase sempre é desconhecido pela pessoa, porque faz parte de seu mundo secreto, ou seja, do inconsciente³⁶.

³⁵ SCHILLEBEECKX, Los hombres relato de Dios, p. 47.

³⁶ Além de relacionar o tema da religião com as neuroses, Freud afirma que os elementos míticos, religiosos e artísticos deverão ser tratados na mesma linha da dimensão onírica. Além do conteúdo manifesto neste texto, deve-se perguntar também pelo conteúdo latente: entre um e outro, como no

Com relação às ambiguidades ligadas às questões socioeconômicas, Schillebeeckx afirma que se deve levar em conta a posição social de quem faz a experiência, para descobrir a força originária de cada uma delas. Deste modo, se adquire clareza para perceber até que ponto estão banhadas na ambiguidade de um sistema promovedor de experiências opressoras e geradoras de individualismos. Torna-se evidente que o nosso teólogo conduz a reflexão a partir de seu tempo e espaço, criticando a ideologia burguesa, que, segundo ele, pode determinar as experiências na sociedade:

Nossa cultura socioeconômica concreta, sobretudo no Ocidente, está internamente determinada pela “ideologia burguesa” que desde o Iluminismo levou nossa sociedade ao signo de individualismo utilitarista (valor de troca como valor dominante), ao passo que no Oriente, a sociedade está marcada, antes de tudo, por uma anti-história da dialética histórico-materialística, que aí matiza também todas as experiências³⁷.

Com o olhar crítico, o autor afirma que os valores celebrados pela sociedade são determinados pela burguesia que tem sob sua tutela o desenvolvimento de uma nação, acarretando um grande contraste entre pobres e ricos. Segundo ele, ter presente essa dinâmica é de fundamental importância “para o desenvolvimento de uma práxis humana (e crente) no horizonte da experiência humana”³⁸.

Por este viés passa também a experiência de Deus, pois toda a atividade simbolizante, que se nota sobretudo em experiências de transcendência, não se realiza primariamente no nível da reflexão consciente, mas no umbral da passagem da subconsciência para a consciência. Segundo Jung³⁹, forças inconscientes podem agir nas verbalizações

sonho há um trabalho de deformação que se encarrega de camuflar a verdade do desejo. Na linguagem da cultura, como no sonho, manifesta-se oculta a voz do desejo inconsciente. Esse também é o caso da religião. A conformação da imagem de Deus pressupõe colocar em jogo um mecanismo igual ao da elaboração onírica. Na religião, o pai amado e odiado de Édipo, transformou-se em um pai que recolhe em si apenas a vertente positiva, eliminando a perigosa e inquietante relação. O pai temido encontra-se na pessoa, de forma latente. No manifesto vem a tona somente a imagem boa do pai convertido em um Deus providente e sábio. Para maior aprofundamento sobre a temática do “inconsciente” e da “religião e neurose” ver: BORCH-JACOBSEN, Mikkel; SHANDASANI, Sonu. *Os arquivos de Freud: uma investigação acerca da história da psicanálise*. São Paulo: Editora Unesp, 2012; MORANO, Carlos Domíngues. *Crer después de Freud*. Madrid: San Pablo, 1992.

³⁷SCHILLEBEECKX, Los hombres relato de Dios, p. 48.

³⁸Ibid., p. 49.

³⁹O pensamento de Carl Gustav Jung (Suíça, 1875-1961), distingue-se da psicanálise iniciada por Freud por uma noção mais alargada da libido e pela introdução do conceito de inconsciente coletivo. Inconsciente para Jung não é apenas um depósito das memórias e das pulsões reprimidas, mas um sistema passado de geração em geração, vivo em constante atividade, contendo todo o esquecido e também as informações criativas organizadas segundo funções coletivas e herdadas. Segundo Jung, o homem deveria ser analisado em sua integridade, na sua vida em comunidade, nunca isolado do contexto sociocultural e universal.

interpretativas, sobretudo de experiências religiosas. Os símbolos religiosos estão associados aos arquétipos, que, na visão de Jung, são uma condição estrutural própria da psiquê, que de algum modo se acha ligada ao cérebro, ideias e imagens coletivas de origem inconsciente que estão no psiquismo humano e foram herdadas dos antepassados. A imagem da Igreja, por exemplo, pode estar ligada ao arquétipo materno: figura de mãe, nutridora (Igreja, paraíso). É importante salientar que o arquétipo materno inclui aspectos positivos e negativos. Nesse horizonte, a imagem de Deus desponta no inconsciente do homem religioso como o grande arquétipo e tem poderosa influência sobre os seres humanos⁴⁰.

No tocante à linguagem religiosa, Schillebeeckx chama a atenção para o fato de que experiências pessoais nunca são atos isolados, mas são assumidas no fluxo de toda a vida psíquica de uma pessoa. Assim, as experiências religiosas têm a ver também com elementos não religiosos e todas as experiências estão, de alguma forma, ligadas ao inconsciente.

Enfim, salvaguardando a “competência” da experiência, nosso autor acentua que as forças inconscientes influenciam, mas não chegam a comprometer totalmente a experiência, ao ponto de considerá-la somente a partir de fatores subjetivos. No entanto, há necessidade de passar pela análise crítica para se obter clareza entre os elementos inconscientes e os dados objetivos que fazem parte da experiência para que, dessa forma, ela possa ser competente⁴¹.

3.2.3 Experiência e interpretação

Para Schillebeeckx, experiência e interpretação se realizam de modo simultâneo: experimentamos interpretando a partir de nossos modelos de pensamento, conceitos, esquemas e categorias anteriormente assimilados, de tal modo que os dois momentos – o da experiência e o da interpretação – não são distintos nem independentes⁴². A interpretação,

⁴⁰ TARDAN MASQUELIER, Ysé; JUNG, Carl Gustav. *A sacralidade da experiência interior*. São Paulo: Paulus, 1994, p. 51-8.

⁴¹ SCHILLBEECKX, Los hombres relato de Dios, p. 47.

⁴² Id., Cristo y los cristianos, p. 26; Id., La questione cristológica, p. 21. Ilustrando o caráter interpretativo das experiências, o autor dá exemplo de uma experiência de amor, a qual entraña em si mesma elementos interpretativos elencados pela própria experiência concreta. Numa experiência de amor, o próprio ato de experimentar uma nova relação como amor apresenta elementos que possibilitam tal interpretação e, ao mesmo tempo, se relacionam com experiências anteriores de amor. A partir do momento em que uma pessoa vive o amor, já sabe que está vivendo o amor, sabe inclusive mais do que esse momento possa expressar. Essa identificação interpretativa é um elemento essencial e constitutivo do amor experimentado. E mais, no próprio ato de experimentar uma nova relação como amor apresenta elementos que possibilitam tal interpretação e, ao mesmo tempo, se relacionam com experiências anteriores de amor. E estas experiências anteriores de amor são envolvidas no próprio ato de experimentar uma nova relação como amor. Posteriormente, essa relação amorosa poderá ser expressa numa linguagem, como por exemplo, a de Romeu e Julieta, a do Cântico dos Cânticos, ou a do Hino da caridade de 1Cor 13, ou ainda numa descrição cultural do amor.

portanto, não é uma teoria que se elabora *a posteriori*, a partir de algo experimentado, mas é o próprio modo como se dá a experiência. Eis as palavras do autor afirmando que o momento da interpretação é concomitante à experiência:

A interpretação inicia antes que surja a pergunta sobre o sentido que tem o que se experimentou. A identificação interpretativa é um momento intrínseco da experiência mesma, no início talvez implícito, porém, logo reflexo e consciente. Experimentamos interpretando, sem que possamos traçar uma linha divisória clara entre o momento da experiência e o da interpretação⁴³.

As experiências passadas influenciam o presente como uma pré-compreensão básica – que o autor denomina de “horizonte interpretativo” – que, por sua vez, possibilita novas experiências⁴⁴. Seguimos o pensamento do autor:

As novas experiências se relacionam com os conhecimentos já adquiridos anteriormente, produzindo uma interação: a descoberta da realidade nos abre novas perspectivas e orienta nosso olhar, tornando-se horizonte interpretativo, sob o qual interpretamos as novas experiências. No entanto, esse horizonte interpretativo também é sujeito à crítica a partir das novas experiências e, assim, é corrigido e renovado⁴⁵.

A este ponto da exposição, vale afirmar que não é somente o horizonte interpretativo que influencia as novas experiências, da mesma forma essas incidem sobre o horizonte interpretativo, ampliando e modificando-o⁴⁶. As experiências que mais provocam esta mudança são as experiências de contraste, que instigam a pessoa a elaborar novos modelos de experiência de descobrimento da realidade⁴⁷, proporcionando novas aquisições do saber a respeito da verdade, que é sempre mais ampla do que nossos conhecimentos⁴⁸.

Tentando explicar como se dá a relação entre a dinâmica interna e externa do momento da experiência, nosso autor assume uma postura unitária entre o aspecto subjetivo e o objetivo, ou seja, para ele “não é possível analisar plenamente a experiência própria e a

⁴³ SCHILLEBEECKX, Cristo y los cristianos, p. 25; Id., La questione cristológica, p. 20.

⁴⁴ Para referir-se a esta estrutura própria de compreensão da experiência, Schillebeeckx usa as terminologias “campo interpretativo”, “marco interpretativo” e “horizonte interpretativo”. Optamos pela expressão “horizonte interpretativo” por considerá-la mais adequada ao sentido que o autor dá a este conceito.

⁴⁵ SCHILLEBEECKX, Cristo y los cristianos p. 24.

⁴⁶ Ibid., p. 27.

⁴⁷ Ibid., p. 9. O autor afirma que as experiências que abrem novas perspectivas são as que põem em crise um modo estabelecido de pensar e atuar. Mas, naturalmente por medo da reflexão e da mudança que elas supõem, se impede que a força crítica que emerge dessas experiências venha à tona.

⁴⁸ A experiência de contraste será explicitada no próximo item.

experiência do mundo em termos de diferença”⁴⁹. No entanto, “a caixa de ressonância existente em nós, que nos faz capazes de captar e elaborar um chamado que vem de fora, não elimina por si a abertura ao que se nos apresenta objetivamente”⁵⁰. Ao contrário, o “horizonte interpretativo” de alguém, guiado por uma reflexão crítica sobre experiências passadas, oferece melhores condições de abertura para encontrar a realidade com seus dados⁵¹.

Schillebeeckx concebe a experiência tanto a partir da dinâmica pessoal de cada um como também quanto coletividade. Enquanto singular, a experiência pode ser chamada de “experiência vital” ou “experiência existencial”, ou, ainda, de “experiência pessoal”⁵². Já a expressão usada em relação às experiências coletivas é “tradição de experiências” que, segundo Schillebeeckx, é o conjunto de experiências acumuladas e conservadas mediante a memória e a linguagem. Tais experiências são transmitidas numa determinada coletividade que faz história.

Ao tratar da transmissão das experiências citamos as expressões “primeira ordem” e “segunda ordem”, usadas por Schillebeeckx para explicar a primeira experiência cristã e sua tematização. Segundo o autor, a tematização de uma experiência permite um maior aprofundamento da mesma, pois é na autoexpressão – “segunda ordem” – que a experiência – “primeira ordem”⁵³ – torna-se explícita. Nossa autor exemplifica esta questão citando a primeira experiência que alguns homens e mulheres fizeram com Jesus, uma experiência reelaborada por meio de conceitos para que pudesse chegar até nós. Realizada pelos primeiros cristãos e expressa de forma compreensível, tal experiência fez emergir o Novo Testamento, possibilitando aos cristãos de todos os tempos também realizarem a experiência com Jesus.

Seguiremos apresentando as experiências de contrastes que, segundo Schillebeeckx, têm uma estrutura privilegiada para levar o ser humano à realização de novas experiências.

⁴⁹ SCHILLEBEECKX, Cristo y los cristianos, p. 27.

⁵⁰ Ibid., p. 25.

⁵¹ O autor exemplifica essa situação usando o exemplo da pessoa com dons musicais. Afirma que alguém dotado de capacidade musical perceberá uma sinfonia muito melhor do que um outro de menor sensibilidade para a música. Isso significa que tal homem é mais subjetivo? Não será, em vez disso, que sua capacidade subjetiva lhe abre a tudo o que se encerra na realidade sinfônica? Em outras palavras: nossas experiências não são puramente objetivas nem somente subjetivas.

⁵² SCHILLEBEECKX, Cristo y los cristianos, p. 30.

⁵³ Id., La questione cristológica, p. 21. O autor qualifica a experiência mesma de “primeira ordem” e as afirmações que manifestam essa experiência explicitamente de “segunda ordem”.

3.2.4 As experiências de contraste e de resistência

Podem ser caracterizadas como experiências de contrastes: as experiências humanas de sofrimento, do mal e de opressão que formam a base e constituem a origem de um “não” fundamental dos seres humanos à situação de mundo. Na prática cotidiana da vida, nos deparamos com situações limites que nos impulsionam a uma mudança de direção no caminho que até então havia sido traçado com certa normalidade. Estas experiências negativas suscitam uma experiência de repugnação diante de uma situação opressora. Em meio a tais experiências, mergulhadas no vazio, o protesto aparece em meio à esperança:

Porque a experiência negativa não seria uma experiência de contraste e não suscitaria um protesto se não estivesse sustentada por uma firme esperança de que realmente é possível um futuro melhor. De tais experiências de contraste nasceram muitos protestos contra a guerra, contra diversas formas de injustiça social, contra a discriminação racial, contra os latifúndios, contra o colonialismo, etc⁵⁴.

Segundo Schillebeeckx, os fragmentos do bem se deparam sempre com a contradição vinda da maldade e do ódio, do sofrimento evidente e sem remédio, do abuso do poder e do terror⁵⁵. Refletindo sobre tais experiências de contraste, nosso teólogo afirma que nessa mistura enigmática entre bem e mal, a história não ensina quem predominará e nem quem terá a última palavra a ser pronunciada. Mas, ainda que não haja esta resposta na dinâmica da história humana, há um elemento positivo que emerge da indignação humana diante do mal, da dor e do sofrimento: é a recusa do ser humano diante dessa situação, levando-o a assumir uma postura de resistência frente à dor e ao mal que o circunda. Essa resistência traz perspectivas iluminadoras para se experimentar algo melhor e, neste sentido, já possibilita o acontecer de experiências ocasionais de felicidade que alimentam e confirmam a resistência às experiências negativas.

Portanto, são as experiências de resistência diante do sofrimento e da dor que impulsionam o ser humano a uma mudança de atitude e a uma reintegração no mundo. Tais experiências são reveladoras, e “cada experiência de revelação implica numa conversão e renovação de vida e em uma reimpostação da própria conduta”⁵⁶.

Entrando no âmbito da fé, Shillebeeckx afirma que, para as pessoas que acreditam em Deus, a experiência de contraste ganha conteúdo religioso. Sem dúvida, para o cristão há um

⁵⁴ SCHILLEBEECKX, Dios, futuro del hombre, p. 146-7.

⁵⁵ Id., Los hombres relato de Dios, p. 32.

⁵⁶ SCHILLEBEECKX, Los hombres relato de Dios, p. 40.

gemido de misericórdia emitido na profundidade da realidade sofrida, clamando o nome do Deus de Jesus. Assim, levando em conta o elemento da resistência contra a injustiça e a perspectiva voltada a uma vida nova, presentes na experiência de contraste, é possível afirmar o elemento cristão, pois se converte naquilo em que se realiza a unidade da história como dom de Deus⁵⁷.

Schillebeeckx articula a ideia de que a história humana é o meio pelo qual a Revelação divina se manifesta, principalmente nas experiências humanas que resistem à maldade e ao ódio, que não provêm de Deus. Aí o homem e a mulher de fé experimentam a sua Revelação. O evento profano torna-se o material para a palavra de Deus. Esse é um dos assuntos fundamentais do pensamento do nosso autor: “a Revelação pressupõe um processo humano significativo”⁵⁸, pois é somente numa história humana na qual os homens e as mulheres são libertados para a verdadeira humanidade que Deus pode revelar o seu ser. Se a história profana permanecer sufocada pelo mal, pelo sofrimento e pela desgraça, o ser humano poderá asfixiar a Revelação de Deus.

Para o cristão, a resistência contra a injustiça, em sua perspectiva destruidora, é acolhida como dom de Deus, pois é em Deus que ele encontra impulso para lutar contra a opressão. Desse dom brota a confissão esperançosa de que Deus trouxe a salvação em e por meio dos homens e o “evento profano” torna-se material para a palavra de Deus. Porém, é interessante a ressalva do autor ao atestar que Deus não faz os cristãos mais humanos que os outros, isto é, não há privilégios para estes diante dos demais seres humanos. Alguns cristãos correm o risco de criar uma imagem deformada e irreal de Deus, que muitas vezes se aproxima mais de um Deus aliado aos ricos e opressores do que um Deus que liberta aqueles que estão à margem da sociedade⁵⁹. No amor preferencial para com os pobres e oprimidos está a confirmação implícita do amor de Deus sem reservas, que acolhe justamente aquele que mais precisa desse amor.

Schillebeeckx ilustra a estrutura da revelação judaico-cristã com alguns relatos bíblicos, e o primeiro deles é a confissão judaica do livro do Êxodo que aparece em Dt 26,5-9⁶⁰. Neste trecho vemos o clamor do povo hebreu por libertação da condição de miséria e

⁵⁷ SCHILLEBEEKCKX, Los hombres relato de Dios, p. 34.

⁵⁸ Ibid., p. 34.

⁵⁹ Já evidenciamos esse perigo quando trabalhamos os riscos que uma experiência corre diante das ambiguidades às quais está sujeita na dinâmica da realidade vivida.

⁶⁰ Então, na presença do Senhor, teu Deus, tomará a palavra: “Meu pai era um arameu errante. Ele desceu do Egito onde viveu como migrante, com um pequeno número de pessoas que o acompanhavam. Lá ele se tornou uma grande nação, forte e numerosa. Mas os egípcios nos maltrataram, nos reduziram à pobreza, nos impuseram dura servidão. Então, clamamos ao Senhor, o Deus de nossos pais, e o Senhor escutou nossa voz; viu quão pobres

pobreza, a que o povo egípcio o submeteu. O Senhor os fez sair do Egito, “com sua mão forte e seu braço estendido (...)", e em lugar do sofrimento se instaurou uma vida nova, sobre uma terra na qual corria leite e mel.

Esta confissão tem um fundo histórico baseado na história de Moisés, que sente compaixão de seu povo e toma partido na luta contra a opressão de sua gente. No livro do Éxodo (Ex 2,11) vemos o relato de Moisés, que viu um egípcio ferindo um de seus irmãos hebreus e, cheio de ira, matou o egípcio. Essa luta de resistência passa a ser adotada por algumas tribos semitas e começa o processo da libertação humana que, mais tarde, será contada no livro do Deuteronômio, que fará uma releitura da história da salvação. Esses relatos nos revelam que os homens e as mulheres que creram em Deus chegaram à percepção experiencial de que o Senhor libertou o povo do Egito. Então, se esclarece a estrutura da história da salvação e da Revelação a partir da linguagem da fé sobre o agir de Deus na história, com uma base experimentável, num procedimento humano de resistência a tudo aquilo que afasta Deus do seu povo. A este respeito, Schillebeeckx escreve:

A linguagem religiosa com sua espiritualidade própria recebe o seu material da experiência da nossa limitação humana criatural como exploração possível de dimensões mais profundas, sempre experimentáveis⁶¹.

Em se tratando do Novo Testamento, o teólogo belga assegura que se torna necessário olhar para o caminho de Jesus de Nazaré, encontrando o evento histórico-humano que moveu as pessoas a descobrirem, nesse homem Jesus, a presença salvadora de Deus. Essa experiência motivará o homem e a mulher de fé a pautarem a sua práxis cristã a partir da práxis do próprio Jesus, isto é, desde os pobres e oprimidos desta terra, resistindo a todas as formas de poder e opressão que minimizam uma vida digna e ética para todos.

Assim, a vida de Jesus inspira a vivência do cristão: o caminho de libertação percorrido por Jesus e a participação em seu sofrimento fazem com que os cristãos encontrem o sentido para apartar-se de tal situação. Mesmo que numa experiência de resistência desditosa, o cristão segue acreditando, como Jesus, que “nos dias de sua vida terrena, ofereceu orações e súplicas, com gritos e lágrimas a quem podia salvá-lo da morte” (Hb 5,7).

éramos, infelizes e oprimidos. O Senhor nos fez sair do Egito com sua mão forte e seu braço estendido, por meio de grande terror, sinais e prodígios; e nos fez chegar a este lugar, deu-nos esta terra, que emana leite e mel. (Dt 26,5-9).

⁶¹ SCHILLEBEECKX, Los hombres relato de Dios, p. 33.

3.2.5 A autenticidade (verdade) do caráter experiencial

Tendo presente que a dinâmica da experiência possui um caráter subjetivo e ambíguo, Schillebeeckx se preocupa em encontrar a sua autenticidade, ou seja, a verdade da experiência, para obter maior clareza sobre sua objetividade, evitando ao máximo tornar-se somente produto da fantasia do ser humano que experimenta. No entanto, antes de analisar a questão do caráter verdadeiro da experiência, torna-se necessário conhecer qual é o conceito de verdade segundo Schillebeeckx.

O status quaestionis originário do pensamento de Schillebeeckx sobre a verdade está ligado à questão dos conceitos de fé. Para o nosso autor, a verdade teológica deve situar-se entre dois polos: o relativismo, nas suas mais variadas formas, e o conceitualismo representacionista⁶². A dupla tendência proposta pelo autor, que provém, de um lado, de Maréchal e, de outro, de De Petter, parece apresentar uma espécie de dupla linha teológica indicando duas origens epistemológicas⁶³. Schillebeeckx destaca como mérito provindo da reflexão de Maréchal a superação do conhecimento puramente racional, mas critica o fato de ele não acentuar devidamente a dimensão intelectual no conhecimento de Deus. Numa avaliação positiva da dimensão racional, o autor afirma que a racionalidade orienta-nos na direção objetiva do conhecimento em que se encontra a realidade, ajudando a formular um conceito. Deste modo, o ato de conhecimento é a expressão conceitual da intuição implícita, porém, os conceitos são em si mesmos insuficientes e inadequados para explicitar o conteúdo implícito pré-conceitual. Todavia, segundo Schillebeeckx, o procedimento de explicitação tem uma função insubstituível no conhecimento reflexo, pois o processo de clarificação dos conceitos tende a uma sempre maior adequação, embora não consiga exaurir a riqueza do conteúdo da consciência⁶⁴.

No tocante à verdade do conhecimento de Deus, Schillebeeckx segue o pensamento tomasiano, primeiramente examinando o aspecto conceitual, para depois mostrar como o conhecimento real de Deus transcende o modo puramente conceitual. O aspecto não conceitual do conhecimento de Deus consiste num transcender-se no próprio seio do conceito que, por si mesmo, reenvia objetivamente para Deus, ainda que este reenvio objetivo não aconteça sob a determinação conceitual.

⁶² SCHILLEBEECKX, Rivelazione e teologia, p. 225-40.

⁶³ Ibid., p. 238.

⁶⁴ Ibid., p. 237.

Em relação ao conhecimento sobrenatural de fé, se pode falar de uma continuidade estrutural e de uma diferença específica em relação ao conhecimento natural de Deus. A continuidade estrutural é claramente afirmada por Schillebeeckx quando ele estabelece uma espécie de paralelismo entre o conhecimento natural de Deus e o conhecimento de fé⁶⁵. Segundo Schillebeeckx, no conhecimento natural de Deus, os conceitos possuem uma abertura natural sobre o transcendente e, no conhecimento de fé, os conceitos naturais adquirem, graças à Revelação positiva, uma abertura sobre as verdades sobrenaturais. Deus, que se revela sob forma humana, dá aos conteúdos humanos de conhecimento uma dimensão nova, uma prospectiva objetiva que eles não possuem nem em si mesmos, nem por si mesmos, que lhes vem unicamente pela Revelação e, portanto, pelo aspecto não conceitual do ato de fé⁶⁶.

Todavia, é preciso assegurar a diferença específica que há entre o conhecimento natural de Deus e o conhecimento de fé. A partir da visão teológica, é necessário afirmar que não conhecemos Deus senão a partir da economia da salvação – Revelação. O aspecto não conceitual do nosso conhecimento de fé, que dá valor de verdade aos conteúdos conceituais, consiste exatamente no próprio ato do revelar-se histórico de Deus acolhido na fé.

Abrindo a reflexão para a dinâmica do mundo moderno, nosso autor adentra no caráter frágil da noção de verdade. Com o desenvolvimento das ciências, com as teorias da evolução e com o dinamismo da história e das culturas ficou patente o caráter fragmentário e inacabado do conhecimento humano sempre em desenvolvimento. Diante do progresso e das diversidades culturais, várias filosofias postularam novas concepções de verdade marcadas às vezes por certo agnosticismo, ceticismo, relativismo e pragmatismo diante da verdade. A crescente compreensão das diversas culturas na história e no presente tornou a noção de verdade cada vez mais relativa.

Segundo Schillebeeckx, o pensamento moderno percebeu o caráter problemático da pretensão a uma verdade absoluta. Também constatou que a historicidade humana e sua fragilidade descontinaram o processo histórico que conduziu a humanidade a novas tomadas de consciência que a fizeram perceber a evolução na compreensão das coisas. Deste modo, compreendeu que o processo de aprendizagem não é só pessoal, mas social e, por isso, histórico. Sobre isso sintetiza nosso autor:

⁶⁵ Para tratar sobre o conhecimento da fé: SCHILLEBEECKX, Rivelazione e teologia, p. 134-7, 293-4, 405-31. Por conhecimento natural Shillebeeckx comprehende um conhecimento ligado à razão somente, sem auxílio da fé.

⁶⁶ SCHILLEBEECKX, Rivelazione e teologia, p. 134.

A experiência obriga-nos a reconhecer – sobre o fundo da verdade absoluta, normativa do pensamento – o caráter imperfeito, evolutivo e relativo, da nossa posse da verdade, e, por consequência, a possibilidade constante de fazermos progredir as nossas concepções anteriores. Graças à orientação fundamental (implícita) do nosso conhecimento para o absoluto, a evolução incessante da consciência humana efetua-se numa real continuidade. A partir de um ponto de vista finito, limitado, que muda sem cessar e depende de situações históricas, nós possuímos um caminho para o Absoluto, do qual, no entanto, por natureza nos é impossível apossar-nos⁶⁷.

Comentando sobre o caráter autoritativo da experiência, Schillebeeckx assegura alguns elementos que, segundo ele, garantem que uma experiência torne-se verdadeira: a racionalidade; a negatividade; a práxis⁶⁸.

No tocante ao primeiro aspecto, Schillebeeckx assegura a busca da verdade no conhecimento, tendo em vista a dimensão racional, caminho válido para toda a experiência, seja no nível humano ou de fé. A racionalidade crítica pode evitar que a experiência se desvie dos caminhos da verdade e favorecer a ela autenticidade diante da realidade. Eis as palavras do autor a este respeito:

Submetidas a uma reflexão crítica, as experiências humanas têm, de fato, autoridade e validez como revelação de uma realidade ou de algo pensado e não produzido pelos homens. Têm uma força cognitiva crítica e produtiva ou libertadora na longa busca da verdade e do bem, da justiça e da felicidade por parte da humanidade⁶⁹.

As críticas provindas dos “mestres da suspeita” (Marx, Feuerbach, Nietzsche, Freud) nos advertem que, sem a dimensão racional, a religião pode tornar-se a fonte de opressão e repressão das pessoas e a experiência religiosa corre o risco de ser absorvida pelas forças psíquicas inconscientes. Muitas vezes a repressão tornou-se o instrumento usado pelas religiões, sufocando as pessoas em nome da fé.

Sobre o segundo aspecto, o autor adverte que as experiências de contraste podem levar o ser humano a se aproximar mais intensamente da verdade, através do enfrentamento da realidade:

⁶⁷ SCHILLEBEECKX, Rivelazione e teologia, p. 227.

⁶⁸ Ligados a estes três aspectos levantados para expressar a busca da verdade nas experiências, estão os princípios hermenêuticos. O autor lança mão dos princípios hermenêuticos quando apresenta uma reatualização da fé cristã, ou seja, uma articulação da fé diante da problemática contemporânea. Trataremos sobre este assunto no segundo capítulo da terceira parte da tese.

⁶⁹ ESCHILLEBEECKX, Experiencia y fe, p. 108; Id., Los hombres relato de Dios, p. 51.

Esta resistência contínua da realidade diante de nossos conhecimentos racionais nos leva a elaborar modelos novos, não comprovados. O distanciamento e a desorientação do que foi adquirido e projetado nos vai aproximando da verdade. Com isso cai por terra a normatividade, o dogmatismo do fático e do dado puro. O princípio hermenêutico que leva a descobrir a realidade não é a evidência, mas o escândalo que nos produz a resistência da realidade. A realidade é sempre diversa e mais vista do que pensamos. Nessas experiências de uma realidade que resiste a todas as nossas invenções terminaremos por encontrar também o fundamento do que, com razão, chamamos Revelação⁷⁰.

Neste sentido, a dimensão negativa da experiência se mostra fecunda, pois nos permite revisar as ideias anteriores em contraste com a realidade, incidindo uma função crítica diante das experiências. Mediante o fracasso a pessoa reorienta seus projetos, reconhece-se contingente e torna-se mais sábia. E isso também indica que a experiência humana é finita e o ser humano não é dono da verdade, apesar de todas as suas planificações.

Enfim, uma experiência verdadeira é chamada a transcender-se. Essa transcendência acontece quando o ser humano que experimenta se permite rever seus “horizontes interpretativos”, provocando uma mudança não somente no nível intelectual, mas principalmente a partir de uma práxis ética. Essa práxis que liberta o ser humano do mal que o opprime no presente também abre perspectivas de futuro, antecipando as promessas divinas, promessas que já foram realizadas na ressurreição de Jesus e que constituem o fundamento da esperança dos crentes, uma esperança que liga o “*Eschaton* à nossa vida terrestre e a vida terrestre ao *Eschaton*”⁷¹.

3.3 A relação entre experiência e Revelação

Segundo Schillebeeckx, a história da Revelação está associada à história da salvação e à história humana, pois para ele a história humana é o lugar concreto onde se realiza a história da salvação. Neste sentido, a liberdade humana tem um lugar muito importante nesta dinâmica: é pela práxis, a partir da sua liberdade, que o ser humano pode fazer com que a história humana se transforme em história de salvação, ou, de outra forma, em história da perdição.

Nosso teólogo recorda que a religião da Revelação, “é, por definição, um diálogo, um encontro do homem com o Deus vivo”⁷² e o ser humano, por sua vez, não pode se encontrar

⁷⁰ SCHILLEBEECKX, Cristo y los cristianos, p. 27.

⁷¹ SCHILLEBEECKX, Edward. *Per amore del Vangelo*. Assisi: Cittadella, 1993, p. 233.

⁷² Id., *Rivelazione e teologia*, p. 145.

com Deus a não ser através de uma experiência de fé, na qual uma mediação subjetiva – a consciência de que Deus se dirige a nós com a graça – torna possível uma intersubjetividade com Deus na fé. Sendo o ser humano um ser em relação com o mundo, no “pôr-se em presença”, com o outro, torna-se necessário levar em conta a questão da corporeidade, pois é nessa dimensão que vai se tornar acessível aos outros. Sobre isso se expressa Schillebeeckx:

A ideia do encontro com Deus encaminha, pois, à nossa experiência natural. Sem esse significado humano, o conceito teológico do “encontro com Deus”, como os de “revelação” e de “fé”, não teria para nós conteúdo inteligível⁷³.

Assumindo a realidade absoluta de Deus como mistério, Schillebeeckx afirma que a forma verdadeira de tal mistério nos é revelada na história da salvação, que culmina na aparição – *epiphane* – do Filho de Deus como homem entre nós. Acentua ainda mais a correlação intrínseca que há entre o dado objetivo e o subjetivo da Revelação, pois, segundo ele, a resposta do ser humano na fé ao Deus que se revela é essencialmente correlativa ao desvendamento, à revelação objetiva de Deus. Nesse sentido, vale a pena citar mais um trecho da reflexão do autor:

É impossível dizer algo da estrutura do ato da fé sem levar em conta a sua correlação essencial com o conteúdo da revelação. O ato de fé e o conteúdo da fé reposam ambos sobre uma graça, que de algum modo mantém em nós a sua correlação essencial; em outras palavras, à luz da fé, Deus nos dá uma afinidade espiritual com a realidade salvífica que vem a nós na história, principalmente na realidade histórica de Cristo⁷⁴.

Desse modo, acentua-se a base antropológica que sobressai da unidade da interioridade com a exterioridade, ou seja, existe na atividade humana uma orientação para o exterior e para um aspecto espiritual interior. Para o ser humano, a única forma de acesso a qualquer campo de conhecimento provém de seu “estar-no-mundo”. No entanto, há um convite divino que nos inspira a aceitarmos pessoalmente na fé aquilo que Deus nos fala. Nas palavras do autor, “na graça da fé, Deus nos concede uma espécie de parentesco espiritual com a realidade que encontramos por nossa presença no seio da história da salvação”⁷⁵.

Esse caráter antropológico e experiencial da Revelação acompanha a reflexão de Schillebeeckx já antes de sua passagem do neotomismo para uma abordagem moderna da Revelação, porém, no final desse primeiro momento, o autor ainda se nutre do pensamento

⁷³ SCHILLEBEECKX, Rivelazione e teologia, p. 147.

⁷⁴ Ibid., p. 147.

⁷⁵ Ibid., p. 148.

clássico de Santo Tomás. Prova disso são suas longas reflexões sobre a Revelação, elaboradas em sua obra *Revelação e teologia* (1969), onde se compaginam lado a lado, a reflexão sobre o conceito de Revelação entendido dentro da história da salvação e a análise sobre o conhecimento de Deus a partir do pensamento de Santo Tomás de Aquino. No entanto, é notável que o autor não permanece no pensamento tomásiano e faz um caminho que desemboca na modernidade. Desse modo sobressai a necessária renovação da teologia contemporânea.

3.3.1 Experiências mundanas e experiências religiosas de revelação

Ao tratar da relação entre experiência e Revelação, Schillebeeckx parte do princípio de que as experiências humanas são a única porta de entrada para qualquer verdade, portanto, o único meio de conhecimento das coisas. Afirmado que não existe nenhuma fonte de conhecimento fora das experiências humanas, nosso autor assume a postura de que “a Revelação só pode ser percebida através das experiências humanas e fora delas não acontece Revelação”⁷⁶. Trata-se de uma estruturação experencial presente na própria natureza da Revelação⁷⁷. É evidente que Deus, por definição, foge de toda a experiência humana direta, porém, a possibilidade de saber algo dele emerge da mediação das experiências realizadas no mundo⁷⁸. A Revelação, portanto, não deriva da experiência, mas somente aparece como ação de Deus através delas. A esse respeito, declara nosso teólogo:

A Revelação – pura iniciativa da liberdade benevolente de Deus – supera essencialmente toda a experiência humana, no sentido de que não provém da experiência e da reflexão humana subjetiva. No entanto, só pode ser percebida através de experiências humanas e em experiências humanas⁷⁹.

Esta ideia se repete com insistência em vários momentos de sua obra: “A Revelação atua no mundo, não como um intervencionismo sobrenatural, mas num longo processo de eventos, experiências e interpretações”⁸⁰. E ainda: “A Revelação se mostra como ação

⁷⁶ SCHILLEBEECKX, La questione cristologica, p. 18.

⁷⁷ Id., Cristo y los cristianos, p. 38.

⁷⁸ SCHILLEBEECKX, Edward. *Dios y el hombre: ensayos teológicos*. Salamanca: Sígueme, 1969, p. 71.

⁷⁹ Id., La questione cristologica, p. 18.

⁸⁰ Ibid., p. 20.

salvífica de Deus na história, expressa em linguagem de fé, por pessoas que creem em Deus. É na experiência como resposta de fé que a presença de Deus transparece”⁸¹.

Para favorecer a compreensão da relação entre Revelação e experiência, Schillebeeckx recorre ao uso corrente do termo Revelação na linguagem cotidiana e ao esclarecimento das características dessa experiência⁸². Seguindo a tendência dos analíticos da linguagem, ele se preocupa com os elementos estruturantes das experiências humanas, os quais são fundamentais na linguagem da Revelação e permitem compreender que a realidade se revela de uma forma incontrolável para o ser humano, de forma que dela não podemos dispor.

Usando uma categoria da língua inglesa *situation disclosure* (situação de revelação ou situação de descoberta), nosso autor mostra que as experiências empíricas imediatas não são capazes de revelar a verdadeira essência de certas experiências. Ou seja, uma experiência pode evocar algo mais profundo do que se pode experimentar imediatamente⁸³.

Uma dimensão importante da Revelação em seu uso corrente é o caráter de descontinuidade, de distanciamento e desorientação do adquirido, de surpresa e de resistência da experiência. Esta dimensão que estrapola o domínio humano pode melhor garantir a revelação da realidade, pois vai além das nossas projeções. Sobre esse transcender da realidade, Schillebeeckx afirma:

O princípio hermenêutico que leva a descobrir a realidade não é evidência, mas o escândalo que nos causa a resistência da realidade. A realidade é sempre diferente e mais vasta do que pensamos. É sempre uma revelação surpreendente para o pensamento, o qual se limita a ser testemunho de tal revelação⁸⁴.

Se a realidade se limitasse a somente confirmar os nossos projetos, não poderíamos ter clareza quando essa realidade se apresentaria de fato, em sua forma objetiva, e quando os dados subjetivos poderiam intervir com exaustão, predominando sobre a experiência. “A

⁸¹ SCHILLEBEECKX, Jesús la historia de un viviente, p. 591.

⁸² Id., Los hombres relato de Dios, p. 55-7. Schillebeeckx afirma que as pessoas não se revelam em todos os seus atos, e nem se tornam transparentes como muitas vezes anseiam. Mas no conjunto do agir da pessoa existem ações específicas do que se pode chamar de revelações de sua personalidade mais profunda, e como tais são percebidas também por outros. Porém, tanto em seus atos surpreendentes, como em suas ações menos pronunciadas, ou anônimas, a vida do ser humano é “revelação” do que ele é no seu ser mais profundo, ainda que seja necessária abertura e vontade desinteressada da parte do observador.

⁸³ Id., Dios futuro del hombre, p. 82.

⁸⁴ Id., Cristo y los cristianos, p. 27.

verdade se aproxima de nós através da estranheza e desintegração do já obtido e de nossos projetos”⁸⁵.

Além da importância em destacar a existência de uma estrutura reveladora nas experiências humanas, vale lembrar que nem todas as experiências humanas possuem a mesma intensidade de revelação. Em meio ao cotidiano permeado de experiências, ocasionalmente nos deparamos com alguns acontecimentos carregados de surpresas, que rompem com a rotina e abrem a possibilidade do encantamento com o surpreendente. Segundo Schillebeeckx, essas experiências nos revelam algo novo, fazendo descobrir novidades a respeito do mais profundo de nós mesmos.

Apesar dessas experiências se tratarem de algo novo, Schillebeeckx defende que elas também podem encontrar-se dentro de um horizonte de compreensão que o ser humano já possui previamente. Portanto, a novidade se destaca porque, apesar de o ser humano já possuir o conhecimento, ainda não havia se dado conta dele. No fundo, é algo que “ecoa em nós como uma graça vinda de fora”⁸⁶, manifestando-se como algo novo, porque ainda não havíamos tomado consciência da realidade que então nos é revelada.

Abre-se aí um espaço no qual podemos ver a realidade de outra forma: a possibilidade de nova concepção do mundo e dos acontecimentos e, envolvida nela, a oferta do novo agir, diferente e alternativo. Logramos também ver o mundo diferente do que costumamos ver nas circunstâncias normais da vida⁸⁷.

Irrompe daí a proposta de desintegração das comodidades diárias que nos leva às experiências de revelação, podendo nos colocar diante de uma reintegração de orientação diferente. Como foi dito antes, a capacidade de revelação da experiência chega ao seu cume na história do sofrimento humano, que por seu caráter profundo pode levar à conversão. E por se tratar de experiências que exigem uma *metanoia*, uma mudança de direção na vida da pessoa, também podem levar a uma integração da própria vida⁸⁸.

Já destacamos, quando tratamos da dimensão conceitual da experiência religiosa, que a experiência de revelação sempre acontece no presente e se concretiza na resposta pessoal de quem vive sob o modo da Revelação. De outro lado, só é possível falar propriamente de Revelação na medida em que um acontecimento manifesta algo que suscita na pessoa uma

⁸⁵ SCHILLEBEECKX, Los hombres relato de Dios, p. 61. Sobre essa temática já refletimos quando tratamos sobre objetividade e subjetividade da experiência.

⁸⁶ Ibid., p. 55.

⁸⁷ Ibid., p. 56.

⁸⁸ Id., Cristo y los cristianos, p. 27.

resposta específica e não outra qualquer. Isso mostra que não é a pessoa que produz essa resposta, embora sua liberdade de afirmar ou negar aquilo que se manifesta não seja tolhida.

Outro aspecto que deve ser considerado nesta reflexão é a questão da limitação humana ao assimilar a realidade que a cerca. Deste modo, sua compreensão dessas circunstâncias sempre será limitada. A realidade é sempre maior do que aquilo que a pessoa é capaz de captar e, desse modo, sobressai o ocultamento.

Enfim, a Revelação em seu sentido mais profundo “é o ser dado, não reflexivo e pré-teórico – mais exatamente: o dar-se – daquilo que sempre gera e torna possível o processo da fé”⁸⁹. No entanto, no nível mais reflexivo, a Revelação é levada à linguagem como fundamento da fé. Nesse sentido, a Revelação pode ser entendida a partir de dois termos linguísticos diferentes: a) de um lado, a Revelação é o inominável, o inexpressável, o que está além de todo o conhecimento conceitual e fundamento da experiência de fé; b) de outro, chama-se de Revelação também o inominável captado na reflexão, ou seja, é o colocar em conceito o que na realidade não é conceituável. Em nível reflexivo, busca-se levar a Revelação à linguagem, procurando fundamentar a fé, ainda que isso possa nunca ser alcançado adequadamente, porque o fundamento da fé não permite ser fundamentado.

No entanto, mesmo escapando de uma fundamentação, há possibilidade da Revelação ser denominada e refletida, pois a denominação e a reflexão não levam plenamente ao inefável, ao “onde” da fé. Em outras palavras: a Revelação pode ser dita numa linguagem humana, de modo que os homens e as mulheres conseguem narrar o que eles mesmos não projetaram ou produziram. Para Schillebeeckx, não há dualismo entre ressonância de fé e Revelação, pois as duas confluem, embora não tendo a mesma importância.

Assumindo esta compreensão de Revelação, a reflexão schillebeeckxiana segue a esteira do Vaticano II e da renovação da teologia fundamental, como proposta assumida desde então. Tal visão supera a oposição entre experiência e Revelação, recuperando a relação existente entre ambas.

3.3.2 Experiências religiosas e experiências cristãs

Na expressão de Schillebeeckx, as “experiências religiosas” são experiências feitas a partir de “experiências humanas” cotidianas. Segundo ele, não é possível uma pessoa fazer experiência de Deus a não ser a partir do ambiente diário. Todavia, também reconhece que

⁸⁹ SCHILLEBEECKX, Los hombres relato de Dios, p. 60.

algo novo ocorre na experiência humana para que se possa falar de experiência religiosa. Na experiência religiosa, o divino se faz presente e, embora não apareça como uma realidade material ou mundana mostra-se como algo que transcende o meramente humano⁹⁰.

Um aspecto importante a ser considerado na realização das experiências religiosas é a mediação das tradições religiosas. Para o autor, todas as realidades do mundo e da vida humana são lugares para se realizar experiências de Deus. Porém, são as religiões que explicitam a experiência das realidades do mundo como experiência de Deus. Cada religião é horizonte experencial que possibilita a experiência explícita de Deus. A religião dá nascimento a uma tradição de experiências que é formada por imagens, símbolos, matrizes afetivas, categorias de pensamento, com as quais configuramos nosso mundo, onde se inscrevem nossas experiências⁹¹.

Pessoas religiosas normalmente fazem uso de categorias humanas para falar de suas experiências religiosas, isto é, elas explicam humanamente o agir de Deus em suas vidas. O fato de dizer “isso foi para mim uma revelação” mostra que a estrutura humana tem uma profundezza religiosa. Segundo o teólogo belga, as experiências religiosas têm a mesma estrutura das experiências humanas, pois além de serem representadas pelas categorias das experiências humanas, pressupõem as mesmas. Porém, sem constituir um mundo à parte, as experiências religiosas trazem à linguagem uma dimensão de profundezza dessas experiências humanas.

Experiências religiosas se fazem em e com experiências humanas pessoais, se bem que à luz e com ajuda de determinada tradição religiosa na qual alguém está inserido e que é eficaz como quadro significativo de interpretação⁹².

Retomando o que foi dito anteriormente sobre a força presente na experiência de revelação, afirmamos que as experiências religiosas podem levar a pessoa à realização destas experiências reveladoras, fazendo com que se reconheça em seu eu mais profundo, diante da vida e de Deus.

Em experiências que chamamos de experiências de revelação patenteia-se com elas a possibilidade do novo: pode ser diferente. Abre-se aí um espaço,

⁹⁰ SCHILLEBEECKX, Los hombres relato de Dios, p. 55-6.

⁹¹ O meio ambiente em que a fé cristã pode prosperar e se transmitir não é apenas a comunidade viva de fé ou a Igreja, mas também o mundo, a experiência diária da vida humana na história concreta em que se inscrevem os homens e as mulheres.

⁹² Ibid., p. 55.

no qual podemos ver a realidade de outra forma: a possibilidade de nova concepção do mundo e dos acontecimentos envolvidos nela, a oferta de novo agir diferente e alternativo. Logramos também ver o mundo diversamente do que costumamos ver nas circunstâncias normais da vida. Tudo isso implica, contudo, que experiências de revelação, levam-nos mediante uma desintegração de nossa identidade diária, a nova reinterpretação, felicitante e portadora de salvação, de nossa própria identidade. Pode-se dizer que, em cada experiência de revelação humana, é possível reconhecer algo surpreendente, de Páscoa, de integração diária inicialmente não crítica, passando por desintegração, rumo a nova reintegração de orientação diferente. Toda experiência de revelação implica conversão: renovação de vida; nova orientação⁹³.

Tais experiências ecoam em nós como uma graça provinda de fora, que abre um espaço interior naquele que experimenta, permitindo enxergar o mundo de outro modo e tornando possível um novo olhar sobre os acontecimentos. A possibilidade de algo novo se realiza num movimento dialético que segue o esquema: “integração-desintegração-reintegração”. Através da desintegração da situação de integração já adquirida, rotineira e acrítica, faz passar para uma nova situação de integração, permeada de uma nova orientação. Essa nova realidade pode ser experimentada na experiência religiosa, quando o ser humano transcende o meramente humano e desperta para a realidade divina.

Enfim, o elemento novo que transcende o meramente humano na experiência religiosa é a presença do Deus transcendente que se revela e que se oferece aos seres humanos para relacionar-se com eles. Para o cristão, essa relação com Deus se inscreve na salvação de Deus oferecida em Jesus. A referência explícita de Jesus Cristo é, evidentemente, central na qualificação que o teólogo belga faz da experiência religiosa cristã.

Com efeito, a experiência cristã, em muitos aspectos, compartilha da experiência de Deus realizada em outras tradições religiosas da humanidade. Mas há nela um núcleo fundante que lhe confere uma identidade peculiar: a experiência do encontro com Jesus Cristo como experiência de encontro com o próprio Deus, com sua presença salvadora. O cristianismo tem sua origem e seu núcleo na experiência que os discípulos fizeram com Jesus, tanto os que o conheceram pessoalmente, como os que o conheceram através da memória e da vida da comunidade dos que o seguiram e nele acreditaram⁹⁴.

⁹³ SCHILLEBEECKX, Los hombres relato de Dios, p. 53. Aprofundaremos melhor a experiência de Revelação no próximo item.

⁹⁴ SCHILLEBEECKX, Jesús, la historia de un viviente, p. 351-67. O autor acentua que, uma vez que as pessoas chegam à religiosidade através de experiências com os homens e com o mundo, esta mediação mundana explica também a diferença entre as diversas religiões. O surgimento das muitas religiões explica-se pela mesma fonte pela qual surgem todas as religiões: da multiplicidade de experiências humanas com o mundo e acontecimentos dentro de diversas tradições. Assim, entende

A temática da primeira experiência cristã é a “pedra de toque” na obra schillebeeckxiana: o ponto de partida da fé nasce da experiência que algumas pessoas fizeram com Jesus e se mostraram fascinadas com sua vida e missão. Esta experiência os transcende após a Páscoa e torna-se autoexpressão de sua fé. “Graças a este acervo anterior de experiências cristãs, o Novo Testamento, que é o testemunho de algumas experiências coletivas de graça, constitui uma tradição”⁹⁵. Essa tradição perpassa os tempos e nos atinge hoje, dois milênios após o acontecimento Jesus Cristo.

O Novo Testamento se sente livre de falar de experiência de salvação feita com Jesus, usando conceitos diferentes, porque o importante é exprimir, nas diferentes interpretações, o que realmente aconteceu com Jesus. E isso confere também a nós a liberdade de expressar a experiência de salvação que fazemos com Jesus de forma nova e de traduzi-la em cifras próprias da nossa cultura moderna e contemporânea, com os seus problemas, expectativas e necessidades⁹⁶.

O Novo Testamento, conservando um acervo de experiências coletivas de graça, constitui uma tradição, a qual nos oferecerá uma oportunidade nova de fazer experiência hoje. Segundo o autor, uma das tarefas fundamentais da teologia é tentar expressar em palavras essas novas experiências, levando em conta um aparato crítico, juntamente com uma interrogação dirigida à tradição religiosa, à Igreja e às aderências socioculturais assumidas por ela. Deste modo, o teólogo é chamado a buscar “a força produtiva e cognitiva das novas experiências e seu significado, ao invés de se limitar a trabalhar em torno dos conceitos com que no Novo Testamento e na história da Igreja se formularam as experiências anteriores”⁹⁷.

Na busca de atualização de novas experiências de fé, o autor sublinha a necessidade de um discernimento à luz do Espírito, para melhor se entender as novas experiências, refletidas como eco atual da primeira inspiração cristã. A atitude do teólogo, nesse sentido, é de profunda reflexão e vigilância diante do mistério, pois é colocado como responsável para, na recordação do mistério bíblico de Cristo, atualizar sua identidade, correndo riscos de um maior distanciamento da mesma⁹⁸.

que o meio no qual a fé cristã pode prosperar não significa somente a Igreja, mas também o mundo com suas experiências diárias que tocam a história concreta em que se insere os homens e as mulheres.

⁹⁵ SCHILLEBEECKX, Cristo y los cristianos, p. 34; Id., Esperienza umana e fede in Gesù Cristo, p. 28.

⁹⁶ Id., Esperienza umana e fede in Gesù Cristo, p. 29.

⁹⁷ Id., Cristo y los cristianos, p. 35.

⁹⁸ Schillebeeckx lembra do risco de confundir experiência religiosa com algumas vivências de tipo pietistas. Segundo ele, quando toca no assunto sobre experiências religiosas e atualização da experiência de graça vivida no Novo Testamento, em meio a grupos de teólogos mais liberais, eles se mostram resistentes. Ao contrário, quando

3.3.3 As estruturas das experiências de fé

Após a afirmação que as experiências de fé se realizam a partir de experiências humanas cotidianas, torna-se importante ressaltar que as experiências de fé somente ocorrem à luz e sob o pressuposto da base da tradição religiosa concreta, na qual a pessoa que faz a experiência se encontra. Desse modo, as experiências se efetuam num processo dialético: de um lado existe o conteúdo de fé, que é expressão refletida da experiência vivida nas Igrejas cristãs e se torna determinante para o conteúdo religioso e cristão de certas experiências modernas. De outro lado, segundo o autor, não é somente o conteúdo de fé que leva a pessoa à fé, mas é à luz deste conteúdo e também na dinâmica das experiências humanas concretas que a pessoa pode chegar a uma experiência de fé cristã atual.

Afirmar que a fé deriva somente de um aspecto, excluindo o outro, torna-se um falso dilema: a fé, portanto, não se estabelece somente pela escuta e tampouco meramente pela experiência. A experiência que alguns contemporâneos fizeram com Jesus foi comunicada a nós na história, através de palavras e de ações cristãs. Neste sentido, a fé se origina da escuta à palavra que chega até nós como uma tematização da experiência realizada com Jesus e também pela práxis cristã eclesial que foi se formando e sustentando ao redor do testemunho cristão⁹⁹. Schillebeeckx ressalta que a dimensão experiencial da fé dos primeiros discípulos nos toca ainda hoje:

A nossa fé não se baseia em palavras celestes, mas em um acontecimento terreno. Algumas pessoas experimentaram em Jesus a redenção e a libertação e começaram a comunicar essa experiência a outras pessoas. No início da tradição cristã não temos, portanto, uma doutrina, mas uma história de experiência¹⁰⁰.

O anúncio de Jesus como o Cristo, que ecoa a tradição cristã, não significa transmissão de uma doutrina de fé, mas é a evocação de uma experiência realizada. A função da doutrina é o aprofundamento do conteúdo da salvação que os cristãos perceberam e interpretaram no acontecimento Jesus. Hoje é possível se apropriar dessa história fazendo uma nova experiência, produzindo assim a tradição de experiência.

expõe essa temática num grupo de teólogos de orientação pietista, os ouvintes ficam entusiasmados. Schillebeeckx afirma que as duas categorias se equivocavam em seu entendimento, pois sua análise não é de tipo pietista pessoal.

⁹⁹ SCHILLEBEECKX, Esperienza umana e fede in Gesù Cristo, p. 19.

¹⁰⁰ Ibid., p. 20.

Schillebeeckx entende que a expressão eclesial da tradição experiencial cristã seja um pressuposto para que o Evangelho possa ser experienciado hoje por nós, porém o homem e a mulher de fé só poderão fazer uma experiência cristã pessoal a partir de sua vivência humana concreta. “Assim, pois, a fé procede da audição, mas se consuma e se transmite em uma experiência pessoal”¹⁰¹. De fato, somente quando a história viva de uma tradição é narrada e se torna práxis, é que outras pessoas podem fazer, a partir de suas experiências humanas atuais, experiências cristãs.

Um lugar privilegiado para se fazer experiências cristãs é, sem dúvida, o culto cristão, espaço do louvor e da adoração. No entanto, não é correto, sobretudo em um mundo secularizado, reduzir o ambiente da liturgia como único espaço para realização de experiências de fé. Em consonância com o pensamento do autor, afirmamos que “não podemos experimentar subitamente Deus na liturgia eclesial se não o percebemos fora da Igreja, em nossas experiências cotidianas com o homem e o mundo”¹⁰².

O ponto de chegada da reflexão paira na afirmação que “a matriz onde floresce e se desenvolve a fé cristã não é somente a Igreja, mas também e, ao mesmo tempo, a experiência humana cotidiana que fazemos no mundo”¹⁰³. Neste sentido, nosso teólogo responde bem às exigências de nosso tempo onde a fé passa por um processo desvinculador da “Igreja institucionalizada” e busca novos espaços de sobrevivência, numa sociedade marcada muitas vezes pela indiferença à institucionalização. Levando a sério esta afirmação, devemos tomar cuidado para não perdemos de vista a dimensão comunitária da fé, expressa na vida da comunidade eclesial, reunida ao redor do ressuscitado. Este é um desafio que paira no horizonte da teologia fundamental, impulsionando a uma reflexão que, ao mesmo tempo que permaneça fiel à tradição da fé cristã, também se abra ao diálogo com a sociedade contemporânea.

3.4 A tematização da experiência da Revelação

No decorrer deste trabalho já mostramos que a experiência humana é definida por Schillebeeckx como um evento, em que o sujeito se encontra diante de uma revelação e, mediante esse acontecimento, é chamado a uma mudança de vida. Essa possível conversão

¹⁰¹ SCHILLEBEECKX, Experiencia y fe, p. 98.

¹⁰² Ibid., p. 99. É importante evidenciar que Schillebeeckx não exclui a possibilidade de a pessoa realizar experiência religiosa através do contato com a liturgia. No entanto, ele entende que este não pode ser considerado o único lugar para tal realização.

¹⁰³ Id., Esperienza umana e fede in Gesù Cristo, p. 21.

abre espaço para que o ser humano reconheça a ação divina nele e, assim, compreenda a vivência humana a partir de um quadro teológico. Examinando o movimento que vai da experiência à interpretação, o teólogo Schillebeeckx sublinha que a linguagem é fator essencial de toda a experiência:

A Revelação cristã é a ação salvífica de Deus enquanto experimentada e anunciada em linguagem de fé pelos que acreditam em Deus. Isso implica que a linguagem, como evento historicamente determinado, faz parte essencial daquilo que os crentes chamam de “o revelado”¹⁰⁴.

A Revelação chega a nós através da linguagem, embora nunca em seu estado puro, pois a linguagem encontra-se rebuscada pelas expressões culturais nas quais toma forma.

Nesta seção abordaremos a questão da tematização da Revelação expressa por meio das várias dimensões da linguagem.

3.4.1 Revelação e linguagem de fé

Em sua reflexão sobre a linguagem da fé, Schillebeeckx afirma que a teologia, enquanto hermenêutica da Palavra de Deus, pressupõe uma compreensão da linguagem, levando em conta suas estruturas de funcionamento¹⁰⁵. Para ele, a experiência da Revelação suscita uma linguagem, pois é entendida como sendo a ação salvífica de Deus enquanto experimentada e verbalizada por pessoas que têm fé¹⁰⁶. Portanto, “a Revelação, por sua

¹⁰⁴ SCHILLEBEECKX, Edward. O problema hermenêutico da crise da linguagem da fé. *Concilium*, Petrópolis, v. 85, n. 5, p. 6, 1973.

¹⁰⁵ Id., *Intelligenza della fede*, p. 30. Para tratar da linguagem de fé, Schillebeeckx serve-se da contribuição das ciências da linguagem. Em um primeiro momento faz uso da análise estrutural da linguagem, pois no estruturalismo o sistema da língua está relacionado com o todo da linguagem, o que pode estabelecer uma conexão com a hermenêutica teológica: o estruturalismo formula alguns requisitos mí nimos, os quais a teologia deve ter presente antes de fazer hermenêutica do discurso bíblico e magisterial. Por sua vez, o método estruturalista ajuda a chegar a uma análise linguística do uso bíblico das palavras, que é um pressuposto necessário à teologia bíblica. Num segundo momento, nosso autor se aproxima da análise fenomenológica da linguagem, destacando o aspecto da oferta de sentido e a autoexpressão desse método: falar é dizer alguma coisa, a propósito de alguma coisa (ou de alguém), a alguém. No fundo entende-se como a passagem da gramática para o discurso. O significado é o ponto central, concebido como a capacidade de entender os sinais em relação à realidade, pois falar significa trazer alguma coisa à luz, revelar algo. Segundo Schillebeeckx, esse método possui uma relação ainda mais próxima à interpretação teológica do que o método estruturalista, sobretudo em se tratando do aspecto da comunicação, pois esta não pode realizar-se a não ser quando é acolhida com um ato de reinterpretation. Porém, nosso autor é ciente de que a peculiaridade religiosa requer formulações de alguns critérios hermenêuticos específicos.

¹⁰⁶ Id., *Cristo y los cristianos*, p. 38.

própria natureza, tem a ver com a experiência humana”¹⁰⁷ e, deste modo, chega a nós por meio da linguagem humana. Todo o discurso sobre a Revelação é um discurso pronunciado pelo ser humano e não existe outra forma de conhecermos a Revelação de Deus a não ser através da palavra humana. É o humano que concede a palavra à revelação divina.

Numa atitude cuidadosa, para que a linguagem de fé não seja absorvida pelo falar mundano, nosso autor afirma que “a matriz da linguagem da fé – numa experiência de descoberta da fé – é sempre um falar mundial e cultural, mas com um acréscimo evocativo e crítico”¹⁰⁸. No entanto, para não correr o risco de diluir a Revelação numa expressão de fé, Schillebeeckx sublinha que ela deve ser entendida dentro de dois planos linguísticos diferentes: de um lado “a Revelação é fundamentalmente o inominável, anterior a todos os enunciados, o inefável que constitui o fundamento da fé, da práxis crente e do pensamento crente”¹⁰⁹. Mas, de outro lado, também podemos chamar de Revelação o inominável captado mediante a reflexão, ou seja, a manifestação contextualizada e compreendida, a respeito do fundamento da fé.

É importante lembrar que as experiências de fé encontram expressão numa linguagem de fé e a iniciativa da expressão humana da Revelação vem de Deus, ou seja, “não é o ser humano quem faz Deus falar, mas é Deus mesmo que se dá a conhecer em e por meio de experiências humanas, como aquele que transcende todas as experiências e suas respectivas expressões”¹¹⁰. Schillebeeckx lembra que, ainda que a experiência humana adquira um valor importante na história da Revelação, deve ficar claro que não é ela quem produz a Revelação. Ao contrário, a experiência é fruto da Revelação, pois só acontece mediante a realidade reveladora de Deus, dado que a iniciativa de tornar-se conhecido provém dele. Isso também é válido para a dinâmica da fé, pois “o enunciado da fé não fundamenta a revelação, é a própria revelação que, por sua própria virtude, fundamenta a resposta de fé”¹¹¹.

Levando em conta a problemática da linguagem, nosso teólogo situa a Revelação a partir de dois níveis linguísticos. O primeiro é o pré-reflexivo, que diz respeito ao inefável, que encontra-se além de todo conhecimento conceitual; o segundo nível é o da revelação enquanto captada mediante a reflexão e expressa em conceitos¹¹². O nível reflexivo leva a Revelação à linguagem, embora nunca se chegue a expressar adequadamente o que seja

¹⁰⁷ SCHILLEBEECKX, Cristo y los cristianos, p. 38.

¹⁰⁸ Id., O problema hermenêutico da crise da linguagem da fé, p. 560.

¹⁰⁹ Id., Experiencia y fe, p. 95.

¹¹⁰ Id., Los hombres relato de Dios, p. 47.

¹¹¹ Id., Experiencia y fe, p. 94.

¹¹² Id., Los hombres relato de Dios, p. 59.

propriamente a Revelação. No entanto, o exercício da palavra torna-se necessário porque a Revelação se consuma no ato de pôr-se em linguagem, de outra forma ficaria confinada nela mesma, sem expressão na dinâmica humana.

A esse ponto da exposição, devemos destacar um dado importante na reflexão schillebeeckxiana: o acento na linguagem religiosa, distinguindo-a de outras formas de linguagem. A linguagem da fé tem sua estrutura própria e encontra seu contexto específico dentro de uma tradição religiosa, onde a palavra “Deus” ou, a linguagem sobre o divino, adquire um caráter de confissão de fé e torna-se práxis de vida. Mais do que um falar sobre Deus, trata-se de um “falar a Deus”, tornando-se assim experiência de oração, e deste modo engaja as pessoas. O falar a Deus diz algo sobre a existência humana, pois a “fé em Deus implica a afirmação tanto teológica como antropológica”¹¹³. A palavra “Deus” é usada em contexto autoimplicativo, religioso e de vida, pois expressa tanto sobre Deus como sobre o homem¹¹⁴.

A linguagem da fé ancora-se numa realidade concreta, mas se expressa num tipo responorial, como resposta a um dom proveniente de Deus. O discurso sobre Deus não é algo inventado por nós, mas encontra base na “tradição humana como possibilidade histórica da experiência humana”¹¹⁵ e no testemunho das muitas religiões. A não possibilidade de falar da Revelação de um modo descriptivo e objetivante à margem da fé das comunidades, não nega sua validade objetiva, mas apenas questiona sua objetividade científica. A Revelação é ação de Deus, que devido à sua transcendência só se manifesta na práxis humana, mas não pode ser reduzida à ação do ser humano. A oferta da graça e a resposta de fé são duas faces de uma mesma realidade da Revelação: “a transcendência se radica na experiência humana e em sua formulação de fé, porém enquanto indicação intrínseca do que suscitou essa experiência e essa linguagem. Na resposta religiosa se manifesta a interpelação divina”¹¹⁶.

Enquanto que na “linguagem profana” a definição do homem e da mulher aparece como pessoa, na linguagem da fé aparece como pessoa pela imanência transcendente e ativa de Deus. “Tudo o que o ser humano possui de positivo é realmente dele mesmo, porém

¹¹³ SCHILLEBEECKX, Los hombres relato de Dios, p. 110.

¹¹⁴ Ibid., p. 110.

¹¹⁵ Id., Cristo y los cristianos, p. 19.

¹¹⁶ Ibid., p. 40.

enquanto recebido de Deus”¹¹⁷. Pois é na linguagem da fé que se exprime o “ser criatura” ou “o ser de Deus” no homem¹¹⁸.

Tratando da linguagem religiosa, nosso autor entra no aspecto interpretativo e observa que, mesmo supondo que o dado da fé é coextensivo à Revelação – a Revelação se manifesta na resposta religiosa –, “não será possível reduzir o elemento da Revelação a uma interpretação de fé”¹¹⁹. Embora seja correto afirmar que “a Revelação se dá a conhecer no encontro experiencial com a realidade mundana, ou seja, na interpretação de tal experiência, como momento intrínseco da mesma e na linguagem religiosa de fé”¹²⁰.

Ao avançarmos a este ponto da reflexão é importante evidenciar a visão do autor em relação à linguagem da fé e à linguagem científica. Nesta análise sobressai tanto a complementariedade quanto a distinção entre ambas as linguagens. De um lado, a linguagem de fé é capaz de proporcionar um conhecimento específico dos fatos, distinto daquele proporcionado pelas ciências, pois tem funções diferentes e lógica específica. De outro lado, embora sejam distintos, ambos os modos se complementam na medida em que possuem por objeto de reflexão a realidade¹²¹.

Exemplificando a afirmação da complementariedade que há entre a linguagem da fé e a linguagem científica, o autor cita o exemplo da pesquisa histórica sobre Jesus, acentuando que existem duas formas de contar a história: a “história acontecida” pode ser relatada no nível da fé ou a partir da pesquisa histórica, enquanto ciência, que se preocupa com dados verificáveis mediante provas. Ambos os “métodos” se baseiam na mesma realidade, porém a ciência preocupa-se com o discurso científico e a fé se serve de argumentos divinos, embora utilize conceitos tirados do mundo de experiência de cada pessoa¹²². Ilustrando esse pensamento citamos as palavras do autor: “falar historicamente de história não é a mesma coisa que falar de história em linguagem de fé”¹²³.

¹¹⁷ SCHILLEBEECKX, Jesús, la historia de un viviente, p. 635.

¹¹⁸ Schillebeeckx entende que o ser do homem se exprime sob muitos pontos de vista: na linguagem psicológica, sociológica, nas ciências naturais, na historiografia etc. Mas o mais profundo segredo do ser humano não pode ser comentado em termos das *ciências* positivas. A dinâmica da salvação situa-se num plano extracientífico, embora no plano científico e técnico muita coisa se possa fazer para a libertação do ser humano.

¹¹⁹ SCHILLEBEECKX, Cristo y los cristianos, p. 42.

¹²⁰ Ibid., p. 47.

¹²¹ Id., O problema hermenêutico da crise da linguagem da fé, p. 555-68.

¹²² Id., Jesús, la historia de un viviente, p. 60.

¹²³ Ibid., p. 633.

Para Schillebeeckx, o discurso científico é incapaz de descobrir tudo o que realmente aconteceu com Jesus, pois a história é mais ampla que a historiografia¹²⁴. Segundo ele, é possível existir algumas interpretações de fatos da história que sejam diferentes daqueles que são apreendidos pela ciência histórica, que são igualmente verdadeiros. “Assim, uma interpretação de fatos passados pode conter algo realmente histórico, no entanto, historicamente não pode ser verificado”¹²⁵.

Tomando com maior rigor o pensamento de Schillebeeckx, podemos acentuar que embora somente seja possível falar sobre Deus partindo do mundo e da nossa humanidade, há de se ter presente que Deus não age na história da mesma maneira que os humanos agem nela. Por isso mesmo, o agir de Deus transcende qualquer falar humano.

Em se tratando de Jesus de Nazaré, pode-se afirmar que nesse homem real houve algo historicamente que é inalcançável pelos métodos científicos, assim como qualquer ser humano escapa de uma abordagem puramente científica. Esse “algo” de Jesus foi experimentado e expresso por seus contemporâneos numa linguagem de fé, que certamente esteve mesclada pelo contexto sociocultural no qual esses cristãos se encontravam. Assim, a imagem que nos chega de Jesus hoje é, ao mesmo tempo, fruto da oferta real, histórica, que parte de Jesus, mas igualmente é “resultado das tradições, dentro das quais eles aceitaram tal oferta, interpretando-a e assimilando-a conscientemente”¹²⁶.

Schillebeeckx lembra que, ao falarmos de Jesus segundo a linguagem de fé, não podemos perder de vista o contexto histórico contingente de sua atuação e menos ainda absolutizar anti-historicamente o que Jesus disse e fez, separando das categorias linguísticas do tempo em que o acontecimento Jesus foi narrado. O cristão atual tem a tarefa hermenêutica de reinterpretar a profissão de fé, para que essa possa penetrar em nosso ambiente moderno com a mesma provocação que teve na vida dos cristãos dos primeiros séculos. Esse esforço por articular a transmissão da fé cristã numa linguagem atualizada não rompe com a

¹²⁴ SCHILLEBEECKX, Jesús, la historia de un viviente, p. 61. A abstração histórica se justifica sob condição de que não se faça dela uma categoria ontológica, pois não é possível excluir o que do ponto de vista não científico se pode dizer sobre a realidade de Jesus.

¹²⁵ Ibid., p. 61.

¹²⁶ Ibid., p. 61. Schillebeeckx lembra que a chamada New *Quest* (a nova questão histórica a respeito de Jesus de Nazaré), concebe Jesus dentro de uma realidade sociocultural. Se perguntarmos sobre o Jesus histórico, é porque não podemos ignorar dois mil anos de vida cristã: o contexto da questão é o cristianismo das Igrejas atuais. Devemos perguntar pela base histórica, pela origem do que chamamos de “movimento cristão”, que até hoje forma a realidade das Igrejas. Nunca poderemos determinar como foi em si o dom autêntico de Jesus, ou então, nunca poderemos chegar a uma espécie de Jesus de Nazaré essencial. Nossa fé em Jesus de Nazaré, confessado como o “Cristo, Filho Único, Nosso Senhor”, está limitada pelo nosso conhecimento do Jesus histórico, e o conhecimento histórico de Jesus está limitado pela interpretação através da fé.

tradição cristã provinda dos primeiros séculos, mas pode levar o homem e a mulher contemporâneos a verbalizar novamente aquilo que em Jesus se manifestou.

A atual crise da linguagem da fé é o esforço do cristão do século XX em encontrar uma resposta fiel e pessoal à inevitável pergunta, feita também a nós: “E vós, quem dizeis que eu sou?” (Mc 8,29; Mt 16,15; Lc 9,20). Que isso não deixa de ser um risco é mais que evidente. Mas o próprio fato da chamada “crise” é uma prova de vitalidade cristã, também hoje¹²⁷.

A crise também suscita uma reação de confiança e, por isso, a atitude cristã deve ser de convicção e de fé nas comunidades que, mesmo diante de erros, não querem extinguir o Espírito Santo. A racionalidade crítica da teologia contribuirá para que as comunidades engajadas numa prática verdadeira de fé mantenham-se fiéis a Jesus e o testemunhem por meio de uma linguagem renovada.

3.4.2 Religiões como contexto concreto do falar sobre Deus

O fio condutor que tece o pensamento de Schillebeeckx reside na afirmação de que a história profana dos homens e das mulheres é o lugar original onde Deus realiza a salvação: “Deus realiza a salvação em e por meio do ser humano, numa história de não salvação”¹²⁸. Porém, nosso autor também reconhece que ao longo dos séculos, nas muitas religiões, a salvação torna-se objeto de reflexão precisamente como salvação provinda de Deus. Nesse sentido, as religiões formam o contexto onde a palavra de Deus pode ser pronunciada e experimentada, embora nunca prescindindo do que pode ser experimentado, a respeito da salvação, a partir da realidade humana¹²⁹.

É interessante destacar que a dinâmica do falar sobre Deus emerge de imagens tiradas da realidade, as quais se inserem dentro dos conceitos de “referente real” – que trata da realidade de Deus mesmo – e “referente disponível” – que diz respeito às nossas representações e imagens de Deus. Quando as pessoas falam de Deus, o fazem a partir de imagens e conceitos disponíveis em sua realidade histórica e religiosa (referente disponível),

¹²⁷ SCHILLEBEECKX, O problema hermenêutico da crise da linguagem da fé, p. 558.

¹²⁸ Id., Los hombres relato de Dios, p. 109.

¹²⁹ Em se tratando da fé cristã, o lugar para se falar da Revelação é a tradição de fé cristã, ou seja, a fé da comunidade cristã, que constitui o contexto experiencial religioso específico dentro do qual é válida a linguagem da fé cristã. Para a fé cristã isto significa que nenhuma argumentação que venha de fora dela pode justificar esta fé. Porém, segundo o autor, todas as tradições religiosas constituem-se num contexto linguístico específico da verbalização da experiência de fé de seus membros.

entendendo com isso a realidade de Deus mesmo (referente real), não podendo distinguir a realidade de Deus das representações que dele se faz.

Existe uma distância entre a realidade de Deus e as imagens que dele fazemos. Porém, o “referente real” exerce influência sobre tais imagens, pois a mediação dos conceitos e imagens torna-se essencial na manifestação de Deus. Schillebeeckx afirma que, para poder manifestar-se, Deus deve ocultar-se sempre através de imagens: “se revela no ocultamento, de tal modo que só é acessível através de tais manifestações, embora não se identifique com nenhuma delas”¹³⁰. Há uma identidade necessária entre a manifestação de Deus e o seu ocultamento, na qual sobressai um paradoxo que não significa contradição, pois “existe uma experiência de Deus como o não experimentável”¹³¹.

Embora reconhecendo que Deus foge aos conceitos, Schillebeeckx considera que a pluralidade de religiões existentes abre um leque de diferentes possibilidades do falar sobre Deus e para Deus, no mundo. Religiões e Igrejas, segundo ele, são a *anamnese* da vontade salvífica universal e de sua presença salvadora na história. As diferentes denominações religiosas, através da palavra, dos sacramentos, rituais e práticas de vida asseguram que a presença salvadora de Deus na história não venha a ser esquecida. Sobre isso destacamos as palavras do autor:

Igreja e religião são a saudação grata de boas-vindas à chegada de Deus ao mundo, à sua vinda anônima, oculta e modesta. Confissão e palavra, sacramento e práxis de fé, o agir sanamente e comunicante no seguimento de Jesus não tornam supérflua a experiência do acontecer mundial, enquanto o assim chamado acontecer mundial exterior torna necessário o falar na linguagem da fé e na práxis cristã¹³².

Precisamente por isso, as características históricas e sociopolíticas não podem permanecer separadas da ação eclesial em todas as suas dimensões: pregação, ação pastoral e sacramental. Segundo o autor, quem ferir essa relação ferirá a estrutura da religião e do ser da Igreja.

Com base no pensamento de Schillebeeckx é possível afirmar que nenhuma particularidade histórica poderá ser reconhecida como absoluta, pois as pessoas podem encontrar Deus na história do mundo e, consequentemente, nas várias religiões que foram surgindo no bojo dessa história. “A manifestação de Deus em Jesus não encerra a história

¹³⁰ SCHILLEBEECKX, Cristo y los cristianos, p. 762.

¹³¹ Id., Los hombres relato de Dios, p. 125.

¹³² Ibid., p. 40.

religiosa”¹³³, pois existem autênticas e divergentes experiências religiosas que o cristianismo nunca tematizou ou praticou. Referindo-se ao cristianismo, ao mesmo tempo em que assegura sua peculiaridade diante das outras religiões, Schillebeeckx também defende o espírito de abertura para com as outras religiões:

A particularidade, a identidade e o caráter único do cristianismo diante das outras religiões residem no fato de que o cristianismo é uma religião que conecta a relação com Deus a uma particularidade histórica altamente situada e limitada: Jesus de Nazaré. Ele constitui o caráter único e a identidade do cristianismo, porém também mostra sua inevitável limitação histórica. O Deus de Jesus é um símbolo de abertura e não de fechamento. Isso produz uma relação positiva do cristianismo com as demais religiões e, ao mesmo tempo em que mantém o caráter único do cristianismo, honrando a afirmação cristã, reconhece o valor positivo das outras religiões no mundo¹³⁴.

Portanto, nenhuma religião é possuidora da verdade e da plenitude da riqueza de Deus, pois existe mais verdade presente nas religiões juntas do que em uma somente¹³⁵.

3.4.3 Revelação-velação: a inefabilidade do mistério de Deus

Já foi dito anteriormente que a Revelação, enquanto expressa numa linguagem religiosa, tematiza a manifestação de Deus dentro da realidade humana, pois dá a conhecer o Deus transcendente, na medida em que Ele mesmo se dá a conhecer dentro do mundo e da história dos seres humanos. A “transcendência de Deus está entranhada na experiência humana e na sua formulação de fé, porém enquanto indicação intrínseca daquele que suscitou essa experiência e essa linguagem”¹³⁶.

Para Schillebeeckx, a realidade divina, ao mesmo tempo em que se revela à realidade humana, não se deixa abraçar totalmente pelo conhecimento humano, pois a Revelação é uma realidade que sempre nos escapa, ora desvelando-se à dinâmica humana, ora velando-se a ela. Essa dinâmica de velamento-desvelamento acontece justamente por Deus ser mistério e

¹³³ SCHILLBEECKX, Edward. Universalidad Religiosa y universalidad humana. In: ELIZONDO, Virgilio; BIDEGAIN, Ana María, et al. *Teología y liberación: religión, cultura y ética: Ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez*. Lima: CEP, 1991, p. 193. Nossa autor está ciente das convergências e divergências existentes entre as religiões, porém essas deverão ser vistas como valores positivos. Deus é tão rico que não pode esgotar-se plenamente numa tradição ou experiência religiosa particular e, portanto, limitada. Certamente, segundo a tradição cristã, a plenitude da divindade habita em Jesus, porém a sua manifestação histórica também é contingente, pois Deus extrapola essa manifestação.

¹³⁴ SCHILLBEECKX, Universalidad Religiosa y universalidad humana, p. 194.

¹³⁵ Ibid., p. 194.

¹³⁶ Id., Cristo y los cristianos, p. 40.

transcendência¹³⁷. Embora de forma limitada, somente é possível conhecer Deus “a partir do não divino, isto é, a partir daquilo que não faz Deus ser Deus, ou seja, do mundo criado”¹³⁸.

Schillebeeckx acredita que mesmo possuindo uma linguagem aproximativa sobre Deus, a reação humana não deve ser o silêncio. A linguagem, embora limitada, é experimentada pelo homem e a mulher de fé como um dom gracioso daquele que eles confessam com fé. “O Deus vivo é para o crente a fonte, o motor e a condição de possibilidade de tal linguagem”¹³⁹. Por mais humana que seja essa linguagem, não é uma iniciativa do ser humano, mas provém daquele que lhe confere a realidade, independente da linguagem¹⁴⁰. A criatura é presença livre de Deus enquanto dádiva e o próprio Deus é a sua presença pelo seu ser Deus, absolutamente livre.

Na perspectiva do Deus inefável, nosso autor explora a tematização mística, afirmando ser essa um aspecto da união cognitiva do ser humano com Deus, ao lado de outras dimensões, como a dimensão ética, ecológica e sociopolítica. Desta maneira, a mística é entendida como uma característica da fé, e o autor a divide em dois aspectos: a) o aspecto das

¹³⁷ SCHILLEBEECKX, Cristo y los cristianos, p. 41. O autor faz uma observação no tocante à palavra transcendência usada em relação a Deus, acentuando algumas dificuldades. O conceito de “transcendência” está imerso em um modelo intramundano, que expressa algo sobre relações mundanas. Então ele se pregunta se esse conceito poderá ser usado para dizer algo sobre alguém, que ultrapassa todo o real ou imaginável. Empregado a Deus, esse conceito possui significados diferentes: a) algo pode ser transcidente com referência o nosso pensar humano (transcendência epistemológica). Transcidente é o impensável e inimaginável, então homens jamais podem imaginar Deus a partir de si mesmos. Então seria ilógico crer em Deus? b) algo pode ser transcidente a partir de nossas experiências humanas. Então, Deus não é experimentável? c) algo pode ser chamado transcidente com relação a espaço e tempo, em referência ao universo inteiro. Deus então é o intemporal que não pode se estabelecer em nenhuma parte do espaço e do universo. É o “totalmente outro”. O autor ainda se interroga: como pode o “totalmente outro”, além de tudo o que podemos conhecer, experimentar e imaginar, ser criado e celebrado? Torna-se estranho falar de Deus como o totalmente outro, sem experimentá-lo em sua proximidade. Daí o autor conclui que a palavra transcendência revela-se com muitos problemas inerentes. Todos os nossos conceitos, também aqueles que empregamos com referência a Deus, só são próprios para articular e discutir coisas não divinas e mundanas. No entanto, a fé em Deus não é praticável sem estas representações de Deus.

¹³⁸ SCHILLEBEECKX, Jesús, la historia de un viviente, p. 595. A insuficiência da nossa linguagem para falar de Deus nos leva a silenciar sobre ele, numa postura de acolhida do mistério, porém perigosa, porque se não for expressa essa realidade corre o risco de não se tornar conhecida e ficar longe do coração humano. Dessa forma, a liturgia assume a postura anamnética, de uma recordação necessária e perigosa para tornar sempre viva a lembrança do Senhor ressuscitado.

¹³⁹ Id., Cristo y los cristianos, p. 48.

¹⁴⁰ O homem não é o dono da realidade, mas o seu administrador. Então, a linguagem sobre Deus e sua revelação não pode ser desligada da experiência interpretada à luz da fé, da realidade do ser humano e do mundo. Toda a proposição sobre Deus que se revela também é uma proposição sobre o homem e seu mundo, pois todo o enunciado sobre o ser humano e seu mundo também é um enunciado sobre Deus. É claro que a teologia não é uma antropologia, mas se entende, ao mesmo tempo, como um enunciado teológico e um enunciado antropológico. Nesse sentido, a religião sempre implica uma determinada concepção de homem e de mundo, porém Deus é sempre maior do que o modo que se deixa conhecer.

representações da fé ou confessional; b) o aspecto de contato cognitivo com a realidade “Deus”, ou seja, o sentido (místico) do tocar Deus, numa espécie de contato experencial¹⁴¹.

A tematização mística de Deus é a resposta de fé do homem e da mulher religiosos, que se apresenta através de uma linguagem simbólica, devido à transcendência divina. Para eles, a realidade criatural já é manifestação do divino, porém, é uma manifestação que se dá entre a revelação e o ocultamento do divino. Schillebeeckx comprehende que em toda a sua manifestação divina o ser humano experimenta a reserva essencial de Deus: “Deus nunca se manifesta por completo em nenhuma de suas manifestações”¹⁴². Isso também é válido para as religiões e todas as linguagens religiosas de fé, pois ao mesmo tempo que revelam Deus o ocultam em seus próprios símbolos.

A presença absoluta de Deus esfacela todas as imagens e representação sobre Ele e considerando “pelo” lado de Deus, essa proximidade absoluta é imediata, mas de nossa parte essa imediatez é sempre mediada¹⁴³. Assim acontece com a dimensão mística. Ela é sempre mediada, pois, apesar do desejo de ultrapassar os componentes conceituais de Deus pela peculiaridade divina e “pela transmissão, necessariamente limitada, da fé na proximidade redentora absoluta de Deus, não se consegue isso”¹⁴⁴. Daí a expressão eloquente de São João da Cruz, revelando os pontos altos da mística como “noite escura”.

O caminho do homem e da mulher místicos possui três constantes: a) rompimento com o passado e vivência de algo completamente novo; b) fase da purificação, marcada por uma concentração rigorosa, caracterizada pela noite ou pelo deserto; c) enfim, o descobrimento do rosto divino do amado. Mas a visão do rosto divino é ofuscada, pode-se perceber somente o seu vestígio, pegadas que o próprio amado deixou no ser do místico. A união de reciprocidade entre o místico e o amado encontra-se sempre ligada ao sentimento da falta: o não ver por completo.

Este limite que se estabelece entre o ser humano e Deus leva à experiência do silêncio que é entoado pelo místico em forma de louvor, experiência que é marcada pela presença e não pelo vazio¹⁴⁵. Na oração, o místico se volta a Deus consciente de que Ele já está

¹⁴¹ SCHILLEBEECKX, Los hombres relato de Dios, p. 119.

¹⁴² Id., Cristo y los cristianos, p. 47.

¹⁴³ Id., Los hombres relato de Dios, p. 120.

¹⁴⁴ Ibid., p. 120.

¹⁴⁵ Para demonstrar essa experiência profundamente religiosa, a tradição mística fala do tríplice caminho de vida: a) a “via afirmativa”, que refere-se a Deus com nomes e imagens humanas, e que, segundo o autor, mais falam do ser humano do que propriamente de Deus; b) a “via negativa”, que é a negação de Deus, não tem o objetivo de negar Deus, mas de silenciar diante indisponibilidade de sua realidade; c) a “via *eminetiae*”, que diz respeito ao reconhecimento de que, em virtude do ser mesmo de Deus, somos as criaturas que Ele quer levar à salvação e, assim, fazemos parte de sua inefabilidade.

profundamente presente em sua vida e na situação de mundo, antes mesmo do ser humano voltar-se para ele.

No entanto, mesmo valorizando a questão da mística, Schillebeeckx afirma que, para fazer uma autêntica tematização do elemento real da Revelação dentro da experiência humana, torna-se necessária a valorização de três dimensões: a liturgia que é expressão do louvor; a adoração, qualificada no elemento místico; e a configuração ética¹⁴⁶. Ao mesmo tempo em que o autor atribui igual importância a esses elementos, dizendo que nenhum deles possui maior densidade que o outro, a dimensão ética aparece com proeminência. De fato, não se alcança a salvação mediante uma correta interpretação da realidade, mas sim agindo segundo as exigências dessa realidade. É verdade que o ser cristão implica essencialmente dar louvor e glórias a Deus, mas essas duas expressões carecem de base e densidade reais se não são acompanhadas do *ethos*, do amor e da justiça que levam o ser humano à libertação de suas amarras.

De tal modo, a tematização religiosa (simbólica) carece de sentido se perde o *ethos*, ou seja, se abandona a conduta humana que a coloca responsável pelo destino da humanidade. A salvação cristã não pode ser entendida como a salvação da alma somente, pois comporta os aspectos ecológico, social e político. A fé cristã também não pode ser vista somente em relação ao sentimento subjetivo, pois o Novo Testamento mostra que a prática do Reino implica, mais do que uma renovação interna de vida, uma renovação das estruturas sociais.

3.4.4 A linguagem sobre Deus: entre a palavra e o silêncio

Na reflexão anterior, na esteira de Schillebeeckx, afirmamos que, mesmo possuindo uma linguagem limitada e aproximativa da realidade divina, o ser humano não deve optar pelo silêncio em si mesmo. O teólogo belga afirma que a própria linguagem é dom de Deus e, por isso mesmo, deve ser pronunciada.

É importante sublinhar que este pensamento de Schillebeeckx se destaca por volta dos anos 1970, onde a reflexão era permeada por uma abordagem que privilegiava a questão da práxis sobre a mística. No entanto, apesar de ir de encontro a esta concepção, Schillebeeckx não se enquadra totalmente nesta corrente ao ponto de ignorar os problemas do conhecimento e cair num pragmatismo exagerado. Como foi dito diversas vezes nesta tese, a reflexão de Schillebeeckx se desenvolveu no pós Concílio, onde a teologia católica foi marcada pelo confronto com a cultura secular, valorizando as duas fontes da reflexão teológica: de um lado,

¹⁴⁶ SCHILLEBEECKX, Cristo y los cristianos, p. 53.

a revelação e a tradição cristã, de outro, a experiência humana. Deste modo, se acentuou a estrutura experiencial da própria fé.

Além da tendência da valorização da experiência humana com enfoque na práxis, a teologia foi em busca de uma linguagem que não fosse fruto de especulação, mas que respondesse algum tipo de experiência. Deste modo, se destacou novamente a “teologia negativa” evidenciando o caráter do Deus escondido, da mística e do silêncio. Neste sentido, afirma-se que, mesmo o melhor discurso sobre Deus torna-se obscuro diante da realidade última. O silêncio pode ser o discurso mais apropriado para evocar o sentimento do mistério radical¹⁴⁷.

O silêncio, dentro de uma concepção mítica da fé, torna-se fundamental, pois é entendido como um caminho espiritual pelo qual o ser humano deixa-se plasmar pelo Espírito em sua busca de Deus. Os grandes mestres de vida espiritual afirmam que para alcançar uma alma silenciosa faz-se necessário abster-se tanto das palavras cativas, como daquelas edificantes, com o objetivo de deixar Deus falar, Ele que é a palavra da vida. A tarefa fundamental do ponto de vista teológico não seria dizer o que o entendimento humano pode captar da realidade divina, mas exatamente o contrário, indicar aquilo que não pode ser pronunciado. A teologia deve determinar os limites do nosso conhecimento, daí que a experiência teológica deveria também contentar-se com seu aspecto negativo. A partir desta concepção, os discursos sobre Deus tornam-se limitados, pois Ele pode se revelar mais nos murmurários do coração do que em tábuas de pedra.

Levando em consideração o que foi dito acima, devemos ter presente um fator importante na dinâmica da experiência de Deus, que é a dimensão da escuta, a qual se torna a base para o nascimento da fé. Todavia, ao mesmo tempo em que a fé se origina do ouvir, sem a palavra permaneceria somente no entusiasmo¹⁴⁸. Na verdade, nem o falar e nem o ouvir da fé são possíveis sem uma experiência fundante que impulsione a pessoa a querer encontrar Deus. Na perspectiva neotestamentária, a experiência que leva a ouvir a mensagem cristã é suscitada pelo Espírito, pois a história de Jesus se abre através do testemunho da Igreja, mas quem provoca a experiência pessoal é o Espírito Santo, através da palavra e do silêncio.

Não obstante a necessidade do silêncio para a realização da experiência de Deus, a teologia negativa traz no seu bojo o perigo de não aprender o sentido positivo da negação teológica e de esvaziar por inteiro a palavra de Deus. Neste sentido, devemos assegurar que a

¹⁴⁷ TRACY, David. *Pluralidad y ambigüedad*. Hermenéutica, religión y esperanza. Madrid: Trotta, 1997, p. 161.

¹⁴⁸ STIRNIMANN, Heinrich. Linguagem, experiência e reencontro com aquele que fala. *Concilium*, Petrópolis, v. 133, 1978, p. 119-132.

experiência negativa de Deus é necessária, mas não a única possível. Deus também pode ser experimentado no conhecimento humano e nos seus limites, na incerteza e na dúvida, na ciência e na dinâmica cotidiana da vida. Já foi dito, neste trabalho, que existem muitos espaços onde se torna possível a realização da experiência de Deus. Assim, a experiência de Deus deve ser alcançada ao lado do mundo do trabalho, da política, da técnica, da economia e de tantos setores nos quais o ser humano se encontra imerso. Estes espaços, sem sombra de dúvidas, em tempos hodiernos, tornam-se estimuladores da experiência de Deus.

Mas, apesar de reconhecer estes novos espaços como propiciadores da experiência de Deus, nesta época em que o religioso se impõe trazendo um estatuto individual e plural sem filtro, torna-se necessário uma atitude de discernimento. Compreendemos que não é fácil saber o momento de falar e de calar, porém, é necessário aventurar alguns passos buscando o equilíbrio necessário.

Se Deus constitui o núcleo da vida cristã, Ele representa a única realidade absoluta, todas as outras se tornam relativas. Sendo assim, o crente sente-se impelido a falar explicitamente do Deus de Jesus Cristo, a quem em sua experiência de fé descobre como um mistério que o envolve e transborda. Porém, não se fala de Deus como o anúncio de um produto ou como se conta um sucesso. Falar de Deus é para o cristão uma profissão de fé, um testemunho crente e um reconhecimento agradecido¹⁴⁹.

3.4 Breve retomada do capítulo

A exposição do terceiro capítulo da tese nos adentrou na reflexão schillebeeckxiana sobre a categoria da experiência. A multiplicidade de abordagens em relação à experiência foi realizada a partir de um percurso que considerou desde a sua concepção etimológica, passando pela dimensão antropológica, até chegar ao seu significado religioso. Esta ampla gama de sentidos da categoria da experiência conflui na explicitação da relação entre experiência e Revelação, de onde emerge a tese básica do autor: a Revelação de Deus passa pelo caminho da experiência humana.

No desenrolar da reflexão se levanta, de forma esclarecedora, a proposta da tese, estabelecendo um diálogo entre teologia fundamental e cristologia, isto é, um esforço em mostrar como os fundamentos da fé cristã são tematizados em linguagem teológica, na

¹⁴⁹ SANTIAGO DEL CURA, Helena. El hombre ante el misterio de Dios. Teología y post-Modernidad. In: GARCÍA, Angel Galindo; SÁNCHEZ, José Manuell (Ed.). *El hombre ante Dios. Entre la hipótesis y la certeza.* Slamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2003, p. 37.

tentativa de assegurar a proposta cristã de seguimento de Jesus na cultura contemporânea. A estrutura experiencial da Revelação aparece com a máxima clareza na Revelação cristã que se iniciou justamente com o encontro histórico que alguns homens e mulheres fizeram com o homem Jesus de Nazaré. Essa experiência originária é a fonte para outras experiências que poderão se realizar com o ressuscitado no percurso do tempo.

A reflexão a seguir se ocupará em expôr a análise cristológica de Schillebeeckx em seu viés narrativo. A categoria da experiência continuará aparecendo como pano de fundo da reflexão, já que a cristologia schillebeeckxiana é realizada sobre as bases da primeira experiência que os discípulos fizeram com Jesus: primeiramente no contato com sua vida histórica, e em seguida após a Páscoa. A experiência realizada a partir da ressurreição é o ponto crucial do desenvolvimento da reflexão cristológica do teólogo belga, visto que aí se encontra a nascente da fé cristã.

4 A CRISTOLOGIA NARRATIVA DE SCHILLEBEECKX

No capítulo anterior apresentamos a análise de Schillebeeckx a respeito da relação entre experiência e Revelação, afirmando ser este o fio condutor que atravessa sua reflexão, tendo sempre como contraponto a questão da atualização da fé cristã.

No capítulo que ora desenvolvemos, faremos a exposição da categoria da experiência a partir da análise cristológica schillebeeckxiana. Partindo do anúncio da fé que reconhece em Jesus o salvador universal, a teologia de Schillebeeckx se propõe a fazer uma correlação crítica entre a experiência dos primeiros discípulos, que nos é relatada pelo Evangelho, e as experiências realizadas por homens e mulheres de seu tempo.

Schillebeeckx adverte que na origem do cristianismo “há uma experiência bem precisa”¹, pois tudo começou a partir de um encontro que homens e mulheres tiveram com Jesus de Nazaré, que os motivou a uma verdadeira regeneração de vida, concedendo-lhes uma nova identidade. O “novo ser” dos discípulos se expressa justamente no entusiasmo pelo anúncio do Reino e pela solidariedade partilhada entre seus irmãos. “Essa mudança de conduta foi fruto do encontro concreto com Jesus, sem o qual os discípulos haviam permanecido assim como estavam”². A pergunta que move Schillebeeckx em sua pesquisa é a seguinte: o que se encontra na raiz da experiência feita pelos discípulos? E o que, de fato, os motivou a fazer tal experiência? Por meio de um longo percurso de reflexão nosso autor chega a afirmar que, para reconhecer Jesus como o vivente, os discípulos tiveram que passar por uma experiência de conversão. Certamente faremos, também nós, um longo percurso de reflexão, aceitando o desafio de refletir sobre essas perguntas. Refletir, sim! Pois, mais que oferecer respostas prontas, estabeleceremos um diálogo árduo e caloroso com um teólogo que durante toda a sua vida buscou dar razões à fé cristã por meio da reflexão.

Essa abordagem anunciada será embasada, principalmente, na vasta obra cristológica schillebeeckxiana com ênfase na cristologia narrativa, em que a “categoria da experiência” se destaca no enredo da história de Jesus expressa no Novo Testamento. Ao dizer que privilegiaremos a cristologia narrativa desenvolvida pelo autor, devemos explicar que a pesquisa cristológica de Schillebeeckx se diferencia do método tradicional, mas não se opõe à reflexão dogmática. Para Schillebeeckx, a história dos dogmas se desenrola numa perspectiva de interpretação da própria história de Jesus de Nazaré, portanto, tem significado para a fé,

¹ SCHILLEBEECKX, Edward. *La questione cristologica: un bilancio*. Brescia: Queriniana, 1985, p. 17.

² SCHILLEBEECKX, Edward. *En torno al problema de Jesús: Claves de una cristología*. Madrid: Cristiandad, 1993, p. 23.

mas não pode ser o único caminho que determina o rumo da reflexão cristológica. Comungamos da posição, pois a reflexão cristológica deve partir da própria história de Jesus, ou seja, da experiência salvífica originária, que é a fonte primária de toda e qualquer interpretação.

Sendo a noção de experiência uma categoria básica na reflexão de Schillebeeckx, seguiremos mostrando como ela emerge em sua cristologia. A formulação dos diversos elementos que a experiência comporta, e que já foi trabalhada no terceiro capítulo, na segunda parte da tese, constitui um instrumental teórico de interpretação para toda a reflexão cristológica de Schillebeeckx.

4.1 O projeto cristológico de Edward Schillebeeckx

Antes de dialogar com o autor, no tocante à sua cristologia, elencaremos as principais obras que condensam a reflexão de Schillebeeckx. A preciosidade do seu pensamento cristológico concentra-se em três densos volumes: *Jesus, história de um vivente*; *Cristo e os cristãos* e *História humana, revelação de Deus*, sendo que as duas primeiras obras monumentais oferecem as bases de sua reflexão cristológica. No entanto, ele os descreve como prolegômenos para uma cristologia, afirmando que estes escritos não passam de um ensaio cristológico.³ Porém, esta denominação não reduz sua reflexão, mas lhe confere o *status* de uma cristologia em construção⁴. Não obstante, também observa que os prolegômenos de uma reflexão cristológica futura podem ser historicamente mais importantes que certas cristologias que se dizem acabadas e que se contentam em apresentar suas sínteses prontas, sem possibilidade de abertura⁵. “Uma cristologia que pretende ser fiel a Jesus e ao Evangelho só pode ser construída por etapas e estar situada histórica e geograficamente”⁶. Caso contrário, perde-se todo o significado para o ser humano.

O terceiro volume, *História humana: revelação de Deus*, anunciado como sendo uma reflexão cristológica, é muito mais marcado por questões de eclesiologia⁷. Dessa forma, nosso

³ SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesús, la historia de un viviente*. Madrid: Cristiandad, 1983, p. 29; SCHILLEBEECKX, Edward. *Cristo y los cristianos: gracia y liberación*. Madrid: Cristiandad, 1982, p. 18.

⁴ Id., *Jesús, la historia de un viviente*, p. 646; Id., *Cristo y los cristianos*, p. 843. As duas obras citadas, suscitaram reações por parte de críticos, o que levou o autor escrever um volume complementário que em espanhol traz o título *En torno al problema de Jesús. Claves de una cristología*, onde explica seus pontos de vista e dialoga com os críticos de sua obra.

⁵ Id., *Cristo y los cristianos*, p. 843.

⁶ Ibid., p.18.

⁷ SCHILLEBEECKX, Edward. *Los hombres relato de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1994, p. 7.

autor aprofunda a relação existente entre a Igreja, a cristologia e a pneumatologia. De fato, os cristãos só encontram Deus em Jesus, confessado como o Cristo. Sendo esta uma confissão da Igreja como comunidade do Espírito, é correto afirmar que a cristologia é mediada pela eclesiologia que, por sua vez, move-se pelo próprio Espírito. Portanto, da mesma forma que não é possível falar de Deus como cristão sem a cristologia, também é impossível falar de cristologia sem a pneumatologia. Assim, torna-se evidente que tanto a cristologia como a pneumatologia só podem ser entendidas dentro da comunidade eclesial.

Vale ressaltar que a reflexão cristológica de Schillebeeckx traçada nas três obras citadas anteriormente tem uma impostação diferente da cristologia tradicional e clássica, pois está voltada para os aspectos práticos e pastorais na esperança de que o contato com Jesus suscite uma nova práxis de vida no seio da comunidade cristã atual. Nossa teólogo entende que a reflexão sobre Jesus deve ser feita em consonância com os textos da Sagrada Escritura, mas a interpretação da Escritura não pode ser feita a partir dos dogmas. Ao contrário, é a própria história dos dogmas que deve partir de uma busca histórica de Jesus⁸. Schillebeeckx faz um percurso hermenêutico que lhe permite passar das interpretações de fé que se encontram no Novo Testamento para as experiências históricas geradas por tais interpretações. Nossa autor desenvolve essa reflexão a partir de dois aspectos: a) o primeiro diz respeito ao encontro que os discípulos tiveram com Jesus antes da Páscoa e à luz das expectativas messiânicas chegaram a interpretá-lo como o “profeta escatológico” de Deus. Porém, ao mesmo tempo em que há uma continuidade da crença, dentro de um horizonte cultural da expectativa messiânica, também percebemos uma descontinuidade em relação a Jesus. Sua vida histórica desmentiu estas expectativas abrindo aos discípulos uma nova experiência religiosa e provocando neles uma mudança de vida; b) o segundo aspecto da reflexão passa pela busca de mostrar a experiência de fé das primeiras comunidades depois da Páscoa, experiência que permitiu aos discípulos reconhecerem a presença do ressuscitado no meio deles, conduzindo-os à compreensão de sua pessoa. Essa experiência torna-se a base para todas as gerações que não poderão mais se encontrar diretamente com o homem Jesus, mas que se sentem em continuidade com a sua práxis histórica e vivem segundo o seu

⁸ SCHILLEBEECKX, Jesús, la historia de un viviente, p. 31. Schillebeeckx afirma que fazer teologia com uma base realmente bíblica é uma tarefa árdua – processo que certamente vai derrubando expectativas e sínteses prontas. A própria síntese está sempre em construção-movimento. Esse pensamento vem de encontro com o que dissemos antes a respeito do fundamento da cristologia do autor, que está fundada sobre a história de Jesus e não sobre reflexões realizadas ao longo da Tradição. Sem excluir tais reflexões e reconhecendo que elas foram formando as colunas do cristianismo na história, acolhemos a tese do nosso autor que nosso ponto de partida deve ser o próprio Jesus de Nazaré.

Espírito.

4.1.1 A cristologia narrativa

Já anunciamos que a reflexão de Schillebeeckx se desvincula do modo tradicional de fazer cristologia e busca recuperar a história de Jesus, acreditando que este trabalho de reconstrução histórica pode soar como um convite a uma opção de vida para o cristão contemporâneo. Em *Jesus, história de um vivente*, o autor examina as origens da fé neotestamentária e busca refazer, com o leitor atual, o *itinerarium mentis* percorrido pelos discípulos de Jesus desde o batismo no Jordão até o pós-morte, onde o confessaram como o Filho de Deus. Schillebeeckx assim se expressa:

Uma reconstrução de tipo histórico nos ajudará a refazer o caminho que os primeiros discípulos percorreram – desde o batismo no Jordão para além da morte de cruz – para que também o cristão atual, seguindo este relato, possa como em Emaús, dizer: “Não ardia o nosso coração enquanto conversava pelo caminho?” (Lc 24,32)⁹.

Porém, a reconstrução histórica realizada por Schillebeeckx acontece dentro de uma dinâmica narrativa e não a partir da história factual, de “acontecimentos verdadeiros”, científicos. Ao anunciar que na exposição de sua cristologia ele tomará o caminho da narrativa, Schillebeeckx explica que está de acordo com a perspectiva bíblica, em que a história toma uma dimensão diferenciada da abordagem científica. A Bíblia se preocupa em contar a história transmitindo-a e atualizando-a. “Nisso, a facticidade histórica, ou seja, a questão se isso ou aquilo aconteceu exatamente assim, não tem tanta importância”¹⁰. O mais importante é a verdade que emerge da própria narrativa, isto é, o ponto crucial é se essa narrativa nos impulsiona e nos torna sujeitos ativos de uma nova narrativa.

Devemos ter presente que, ao descrever os fatos, a Bíblia apresenta “liberdade histórica”, próprio do estilo utilizado neste período. Assim, a maneira como os personagens se comportam, os atos concretos que o autor lhes atribui e a maneira como são apresentados a partir da história bíblica, são comentários indiretos sobre os personagens que fazem parte de sua narrativa. Eis a opinião de Schillebeeckx a esse respeito:

⁹ SCHILLEBEECKX, Jesús, la historia de un viviente, p. 45-6. Schillebeeckx entende que uma cristologia narrativa não dá muita importância à facticidade histórica, isto é, à questão de que algo aconteceu desta ou de outra maneira; o mais importante é perceber se a história diz algo e afeta os homens e as mulheres de hoje, fazendo-os sujeitos ativos de uma nova história.

¹⁰ Ibid., p. 69.

Do ponto de vista da historiografia moderna, os atos descritos podem ser historicamente autênticos ou fictícios (com ou sem núcleo histórico) – isso não importa. Porém, mostram exatamente como o autor, a serviço de seus leitores, vê aquelas pessoas, e como se apresentam a ele, que tem sempre a intenção de levar os leitores a praticar o bem e afastar-se do mal¹¹.

O que emerge dos textos dos Evangelhos é uma mensagem ético-religiosa que o autor vai transmitindo no desenrolar do enredo. A interpretação teológica de Jesus não é alheia à sua atuação durante os dias nesta terra, e isso, segundo o autor, impressionou as pessoas de tal maneira que fizeram a leitura de sua vida e a narraram em profunda consonância com sua realidade histórica. Schillebeeckx também lembra que essa concepção não anula a pergunta pelo Jesus histórico, porém não pode se tornar uma obsessão positivista. Em sua opinião, a abordagem histórico-crítica continua sendo fundamental para a construção da cristologia:

A abordagem histórico-crítica continua necessária porque o cristianismo tem a enorme pretensão de (poder) afirmar que o destino do ser humano depende da história muito especial que se realizou em Jesus de Nazaré. Que isso é verdade não pode ser demonstrado contando-se narrativas, cujo único significado estivesse na sua própria eficiência prática. Mas pode ser demonstrado, isto sim, pela narrativa da vida do homem Jesus como narrativa sobre Deus¹².

No entanto, nosso autor é consciente de que o método histórico-crítico não consegue descrever o verdadeiro Jesus, mas somente uma imagem sua, reconstruída com base nos eventos verificáveis do ponto de vista histórico¹³. O reaproximar-se do Jesus da história não favorece somente uma compreensão da fé, mas pode beneficiar uma experiência renovada de encontro com Ele ressoando como um convite aos homens e às mulheres de todos os tempos para confrontar a própria vida com a pessoa de Jesus. Eis as palavras do autor a esse respeito:

Quero buscar possíveis sinais na imagem do Jesus histórico – criticamente reconstruído –, sinais que poderiam levar a pergunta humana sobre salvação através da oferta cristã de uma resposta que indica uma particular ação salvífica de Deus nesse Jesus¹⁴.

¹¹ SCHILLEBEECKX, Jesús, la historia de un viviente, p. 70.

¹² Ibid., p. 72.

¹³ Ibid., p. 74. Para distinguir o que, na Tradição do Novo Testamento, pertence ao próprio Jesus, seus atos e ditos e o que é fruto da interpretação da comunidade cristã, ou seja, o que foi atribuído a Jesus, os critérios são os seguintes: a convergência de fontes independentes; a descontinuidade dos episódios, no tocante à teologia dos textos; a descontinuidade em relação à tradição judaica e a criticidade em relação às tradições culturais que se opuseram a Jesus.

¹⁴ SCHILLEBEECKX, La questione cristologica, p. 41; Id., Jesús, la historia de un viviente, p. 27.

Nesse sentido, podemos perceber com clareza a intenção primeira do autor em valorizar as experiências neotestamentárias realizadas com Jesus, com o propósito de que estas iluminem as experiências atuais. A mensagem do Evangelho pode tocar os homens e as mulheres imersos na cultura atual e também eles conseguem fazer a experiência do encontro com o ressuscitado dentro da realidade em que se encontram. A cristologia narrativa de Schillebeeckx quer mostrar que o intuito do conjunto do percurso evangélico é o de conduzir o leitor a uma identificação com aqueles que fazem a experiência com Jesus, colhendo destes relatos elementos para discernir a própria experiência e deixar-se conduzir pelo caminho cristão.

Seguiremos apresentando como a busca histórica conduzida pelo autor leva a reconhecer na práxis do Reino de Deus o elemento chave com o qual o encontro com Jesus foi experimentado como graça e libertação da parte de Deus.

4.1.2 A mensagem do Reino de Deus na práxis histórica de Jesus

Schillebeeckx entende que a experiência de fé é constantemente mediada pela práxis do Reino de Deus, uma práxis que se faz plenamente em Jesus, ao ponto de coincidir com sua própria vida. Por esse motivo, os discípulos o reconheceram como o Cristo, o mediador universal e definitivo da salvação de Deus¹⁵.

De fato, o Reino de Deus se expressa no caminho de vida de Jesus a partir de suas palavras, de suas parábolas e de seus atos, pois a vida inteira Ele passou sob o sinal de sua pregação e de sua prática: “interessai-vos primeiro pelo Reino de Deus e sua justiça, e dar-se-vos-à então de acréscimo tudo o mais” (Mt 6,33). A práxis do Reino pode ser resumida como a “presença de Deus entre os homens, presença salvífica, ativa e encorajadora, afirmada e acolhida alegremente pelos homens”¹⁶. Essa presença salvadora de Deus se torna visível na justiça e na relação de paz entre homens e povos, no desaparecimento de doenças e injustiças, na novidade de vida que expelle o que estava morto. Visando a uma melhor compreensão para o homem moderno, Schillebeeckx diz que o Reino de Deus é a eliminação do doloroso

¹⁵ SCHILLEBEECKX, Los hombres relato de Dios, p. 179. O autor afirma que a terminologia “Reino de Deus” é a palavra-chave para expressar a mensagem de Jesus, pois mostra o amor soberano, incondicional e libertador de Deus para com os seres humanos que se deixam mover por ele. Apesar de essa expressão estar distante de nossa concepção moderna, Schillebeeckx afirma que podemos assumir o conceito “reino”, preenchendo-o de sentido bíblico. Assim, reino pode significar o espaço inteiro do mundo: a *ecumene* ou mundo habitado pelos homens e as mulheres, “onde o reinar de Deus”, criador desse universo, significa paz, justiça e amor entre os seres humanos. A paz também se manifesta no ambiente ecológico da natureza, provindo do cuidado do ser humano com ela.

¹⁶ Id., Los hombres relato de Dios, p. 180.

contraste entre governantes e governados. Deste modo, Jesus desmascarou o conceito de Deus que escravizava o homem e lutou por uma concepção de Deus que se apresentava como o libertador do ser humano, uma concepção que se deve exprimir num comportamento concreto.

Na visão de Schillebeeckx, é preciso qualificar o Reino de Deus a partir da vida de Jesus: a partir do contato com doentes que ao se depararem com Ele eram curados; a partir da comunhão de mesa com os “pecadores e publicanos”; a partir da bem-aventurança dos pobres e do povo oprimido em seu conjunto. Os relatos do Novo Testamento mostram como Jesus condensa esses acontecimentos na dinâmica de sua própria vida e reconhecem que com Ele próprio, Deus vem para muito perto de nós.

Jesus condensa tudo isso no gesto de acolher crianças que, segundo o modo de ver dos discípulos, o importunam: o Reino de Deus é dos que são como essas crianças, assim é a reação de Jesus (Mc 10,13-16; Mt 19,13-15; Lc 18,15-17). João Batista mandou seus discípulos perguntarem a Jesus se ele era o Messias, e ele lhes respondeu: “Cegos voltam a ver e coxos andam; leprosos ficam limpos, e surdos ouvem, mortos ressuscitam e o Evangelho é anunciado aos pobres” (Mt 11,4-5; Lc 7,22-23). Lucas faz a assim chamada vida pública de Jesus começar com uma прédica de Jesus sobre Is 61,1-2 e 58,6: “Ele me enviou para trazer boa-nova aos pobres” (Lc 4,18). E também: “bem-aventurados vós, os pobres, pois pertence a vós o Reino de Deus” (Lc 6,20)¹⁷.

É importante salientar, ainda, o que Schillebeeckx ressalta sobre o significado principal da expressão “pobre” apresentada tanto no profeta Isaías quanto no Novo Testamento. Ele afirma que esses textos sublinham a condição de pessoas realmente pobres, pessoas oprimidas e exploradas do ponto de vista socioeconômico no Antigo Testamento, a partir dos textos do profeta Isaías (Is 3,4; 10,1-2; 11,4; 14,32; 26,5-6; 29,19; 32,7; 41,17; 51,21-22; 54,11; 58,7; 61,1; 66,1-2), e no Novo Testamento a partir dos Evangelhos (Mc 10,21; 14,5-7; Lc 14,13-21; 16,19-22; 19,8; 21,1-4; Jo 12,5-8; 13,29). No entanto, Schillebeeckx lembra que o Reino de Deus e a sua justiça não significam diretamente uma libertação da pobreza, mas desejam mostrar que Jesus tira a pessoa oprimida do desprezo, restituindo-lhes a dignidade humana de filhos de Deus. Para nosso autor, a possibilidade de uma autolibertação social como vivência da boa-nova de Jesus não deve chegar a nós como um consolo, mas deve ser vista como a permissão divina concedida por Jesus de que os pobres serão reconhecidos como filhos de Deus, em meio a uma sociedade violenta e opressora.

¹⁷ SCHILLEBEECKX, Los hombres relato de Dios, p. 181.

Nesta mesma chave de leitura, o autor entende que o gesto de Jesus de alimentar a multidão com alguns pães e peixes significa que no Reino de Deus vigora a prática da partilha fraterna, e não a vontade de determinado sistema, pelo qual cresce a desigualdade social. Assim, ao tomar partido pelos pobres, o Reino de Deus torna-se verdadeira intimação para os ricos, para que saiam de seu egoísmo e palmilhem o caminho da partilha fraterna.

4.1.3 O núcleo da mensagem de Jesus: a salvação de Deus que se aproxima

Para Schillebeeckx, Jesus só pode ser entendido se situado em seu contexto (do qual emergem suas opções de vida), pois o ambiente vivido por Jesus revela quem Ele foi e de quem se aproximou. O fato de Jesus deixar-se batizar por João Batista servirá de base para Schillebeeckx constituir sua análise sobre o Jesus de Nazaré.

Schillebeeckx entende que a mensagem de João sobre a conversão, o batismo de *metanoia*, deve ter sido para Jesus uma experiência de “abertura”, uma orientação para a sua própria vida. Para entender melhor o alcance desse ato como início da atuação profética de Jesus, o autor segue analisando o movimento de João Batista. Tanto a fonte “Q” quanto Mateus e Lucas entenderam a atuação de João Batista e de Jesus à luz dos movimentos judaicos mais antigos.

O Novo Testamento guarda lembranças do modo como João se vestia, como se alimentava, descrevendo que sua atividade se situava no deserto (Mt 11,17), na mesma linha da tradição do Éxodo. Ele conserva uma atitude acética de vida: não tem propriedade, não trabalha e despreza o pão e o vinho (Lc 7,33). Jesus vive em função do futuro, pois o hoje só serve para a *metanoia*, por isso anuncia o juízo que ameaça a todos. É visível que Ele retoma as velhas tradições proféticas e, para Schillebeeckx, a característica disso é a palavra “já” enunciada por João: é agora que vai acontecer! Este enunciado, segundo nosso autor, provém do profetismo antigo (cf. Is 43,19; 55,6). A expressão “o machado já está posto à raiz da árvore”, remete a Isaías, pois cortar a árvore é uma expressão típica deste profeta ao se referir ao julgamento divino (Is 10,33-3).

O Novo Testamento mostra que as diferenças entre João Batista e Jesus surpreenderam o povo: se João impressionou como asceta austero, Jesus dava a impressão de ser alguém que comia e bebia com publicanos e pecadores (Mc 2,16). Isso aparece claramente quando se acentua que “essa geração se parece com crianças, que não se contentam nem com a forma de João anunciar, nem com a de Jesus” (cf. Mt 11,16-19; Lc, 7,31-35).

Em contraste com João, a mensagem de Jesus se concentra num Evangelho, numa notícia alegre que vem de Deus: o Reino de Deus está perto. O Reino de Deus, de fato, é a mensagem central de Jesus, acentuando sempre a vinda e a proximidade. “E, para Jesus, significa a proximidade da incondicional vontade divina de salvar e da misericórdia que vai ao encontro”¹⁸. Para descrever a novidade trazida pela mensagem de Jesus, Schillebeeckx parte da investigação da tradição sinótica e, por fim, conclui que, em Jesus, a vinda da soberania de Deus não teve o sentido apocalíptico de uma “reviravolta no tempo”, causada por uma repentina intervenção divina. Mas, sim, provocou o sentido de uma nova mentalidade e ação com base na fé no Reino de Deus que estava chegando. “A mensagem de Jesus sobre a soberania de Deus e sobre o Reino de Deus é, portanto, na sua plenitude, o amor universal de Deus pela humanidade”¹⁹. A práxis de vida de Jesus, chamando-nos para a fé e a esperança na vinda dessa salvação, manifestou essa realidade.

A aparição pública de Jesus acontece no contexto dos movimentos messiânicos nascidos das demandas judaicas de libertação e salvação no Israel da época. Estes movimentos se condensam em expectativas de salvação expressas na imagem de um reino de paz, justiça, felicidade e amor. O batismo no Jordão foi a ação profética na qual Jesus se sentiu pessoalmente afetado pela pregação de João Batista, aderindo ao núcleo de sua mensagem²⁰. Como João, Jesus estrutura sua mensagem e sua ação em função do futuro de Deus. No entanto, enquanto João anuncia o juízo iminente de Deus, sem tematizar a salvação, Jesus anuncia a salvação como alegre boa notícia²¹.

Desse modo, a salvação anunciada por Jesus não se trata de um *eon* futuro e também não se realiza após essa história, mas é consequência da proximidade de Deus, uma proximidade que também se manifesta como oposição a tudo aquilo que oprime o ser humano. O Reino que é anunciado por Jesus não é um conceito ou uma doutrina, mas uma realidade concreta e experimentável²², por meio da qual os homens e as mulheres entraram em contato com o agir de Jesus:

Na atividade terrena de Jesus percemos a práxis do Reino de Deus, apresentada vivamente sobre os nossos olhos. Na sua vida histórica terrena, a

¹⁸ SCHILLEBEECKX, Jesús, la historia de un viviente, p. 134.

¹⁹ Ibid., p. 148.

²⁰ Sobre as características da mensagem de João Batista, ver: SCHILLEBEECKX, Jesús, la historia de un viviente, p. 114-24.

²¹ Ibid., p. 127-8.

²² Ibid., p. 140.

práxis escatológica da soberania de Deus já se faz visível na dimensão da nossa história humana e terrena²³.

A manifestação do anúncio de Jesus se funde em sua práxis, pois a salvação universal de Deus não significa somente um conceito ou uma teoria em sua vida, mas, antes de tudo, uma vivência.

4.1.4 As parábolas do Reino de Deus

Ao tratar das parábolas, Schillebeeckx afirma que, para uma cultura acostumada às exigências da ciência, torna-se de difícil compreensão uma história narrada “onde os mistérios mais profundos da vida são interpretados em contos de fábula”²⁴. Segundo ele, em tempos atuais perdemos a inocência narrativa e substituímos a narração pelas ciências históricas, mas não deveríamos descuidar de nenhum dos dois aspectos. Para compreendermos as narrativas sobre Jesus, precisamos chegar a uma segunda inocência: “depois de termos passado pela ciência histórica e pela crítica, voltamos para uma inocência narrativa que ganhará força crítica diante da ciência e da crítica histórica”²⁵.

Schillebeeckx sublinha o caráter paradoxal, chocante e inusitado das parábolas. A parábola quer atravessar a nossa maneira convencional de ser e entender, levando-nos a refletir a partir de um elemento “estranho” de “surpresa” e dentro de um acontecimento corriqueiro. Ainda que a trama da parábola nunca tenha ocorrido em nossa vida, com tal história somos confrontados por ela e, desse modo, por ela somos confrontados de forma a nos sentirmos sacudidos e inquietados. Sobre isso se expressa Schillebeeckx:

A intenção é a seguinte: obrigar-te a considerar sob outro ponto de vista tua própria vida, o que costumas fazer ou deixas de fazer; teu próprio mundo. Parábolas abrem possibilidades diferentes, novas e muitas vezes contrastantes como o nosso modo de agir convencional: oferecem chance para uma nova experiência da realidade²⁶.

²³ SCHILLEBEECKX, Jesús, la historia de un viviente, p. 216.

²⁴ Ibid., p. 149.

²⁵ Ibid., p.150. Já acentuamos anteriormente a diferença entre história narrada e história enquanto acontecimento científico. O teólogo belga assume a importância da história na análise do texto bíblico, mas afirma que esta tem valor secundário diante da narração. Segundo ele, conscientes da cultura narrativa da Antiguidade, devemos abordar os textos dos evangelhos primeiramente tendo presente o interesse que os evangelhos querem narrar, somente depois devemos perguntar pelo cerne histórico dessas narrativas.

²⁶ Id., Jesús, la historia de un viviente, p. 151.

Oriundas de realidades corriqueiras, as parábolas atravessam nossas avaliações e reações espontâneas, acrescentando algum elemento que causa irritação, estranheza ou surpresa. É o caso do Bom Samaritano que não apenas ajuda o homem ferido, mas coloca-o no jumento, leva-o a um local onde possa ser cuidado e ainda volta no dia seguinte e paga as despesas (Cf. Lc 10,29-37). Parece que há um exagero no proceder do Samaritano, mas é isso mesmo que o narrador das parábolas quer acentuar: o surpreendente excesso de misericórdia do Bom Pastor! O que Schillebeeckx destaca é que há um elemento de seriedade existencial na banalidade da parábola que esconde dentro da vida humana um apelo profundo à mudança de atitude. No entanto, o autor adverte que as parábolas não apontam para outro mundo acima desse, mas para outra possibilidade de vivermos, melhor e mais justa. Portanto, o ouvinte é posto diante de uma escolha: acolher a nova proposta, ou de rejeitá-la. Esta escolha mostrará a decisão a favor ou contra Jesus, porque nas parábolas trata-se de Jesus e de seu mundo novo onde moram a graça e o amor. A proposta vale para os homens e as mulheres de todos os tempos, porque o tempo na parábola não é cronológico e aquilo que está sendo relatado servirá sempre como um apelo atual.

Mesmo sem nomear Deus diretamente, as parábolas falam dele, pois nelas o Deus de Jesus se revela como o Deus misericordioso, benigno e consolador, o Deus vivo, da soberania voltada para a humanidade²⁷. Jesus ilustrou em várias parábolas o que Ele pensa sobre Deus, imagem que não se distancia do conceito de Deus no Antigo Testamento, sobretudo no tocante à pregação profética. Porém “o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó, o Deus de Moisés, o Deus que Jesus chamava de Pai é o Deus que não permite ser monopolizado por uma casta de piedosos e virtuosos”²⁸. Ora, todas as parábolas contadas por Jesus contradizem esse modo de ver Deus, pois ao contá-las Jesus mostra que Deus se coloca ao lado dos marginalizados, dos pobres que foram rejeitados e dos pecadores. E é esse Deus que privilegia os pobres e marginalizados e que exige dos seus discípulos um coração indiviso.

O aspecto preferencial de Deus para com o desprezado e excluído se expressa de modo intenso em algumas parábolas que são elencadas por Schillebeeckx: a parábola da ovelha perdida (Mt 18,12-14; Lc 15,4-7), em que Deus aparece muito mais preocupado com uma ovelha que se estraviou do que com as noventa e nove que se encontram em segurança; e, ainda, a parábola do filho pródigo (Lc 15,11-2), segundo a qual Jesus nos ensina que o pecador permanece irmão do filho mais novo “e que todos devem partilhar da alegria de Deus

²⁷ SCHILLEBEECKX, Jesús, la historia de un viviente, p. 146.

²⁸ Id., Los hombres relato de Dios, p. 183.

pelo retorno e pela conversão do pecador”²⁹. Na dinâmica da parábola do publicano e do fariseu (Lc 18,10-14), a lei da preferência se inverte e o fariseu piedoso é despedido por Deus, que acolhe o publicano que se sentia indigno de comparecer diante dele. Schillebeeckx ainda comenta a parábola da décima hora (Mt 20,1-15), em que, segundo ele, aparece uma imagem de Deus provocativa: trata-se da liberdade no tocante à distribuição de seus dons, mostrando que a prática das boas obras não nos dá direito algum sobre Deus, “de forma que possa impedi-lo de manifestar sua bondade para os que não podem exibir boas obras, esses porém, não possuem menos méritos”³⁰.

Adentrando na análise que Schillebeeckx faz dessas parábolas e percebendo a imagem de Deus que nelas se sobressai, sentimo-nos provocados a perceber que daí emerge outra face da religião e da Igreja, em que se acentua o modo de ser de Deus como o Deus dos seres humanos, preferencialmente dos mais necessitados. Essa preferência pelos marginalizados, rejeitados e pobres constitui o coração das parábolas contadas por Jesus, e quem não perceber este aspecto, “nada entendeu da mensagem de Jesus sobre o Reino de Deus”³¹. Nossa autor ainda chama a atenção para o perigo do aburguesamento e da certeza da pertença à “sociedade honrada”, aspectos que podem nos afastar do sentido das esclarecedoras parábolas de Jesus. Sobre esta ressalva, vale a pena citar as palavras do próprio Schillebeeckx:

Na qualidade de discípulos de Jesus, devemos imitar a Deus “que faz seu sol brilhar sobre bons e maus” (Mt 5,45). O procedimento que Jesus exige dos discípulos haverá de distingui-los dos publicanos e pagãos (Mt 5,46-47) e dos pecadores (Lc 6,32-34). Dos cristãos se exige portanto: “Sede misericordios como vosso pai é misericordioso” (Lc 6,36); também vós que sois pecadores, não rejeiteis, pois, vossos irmãos e vossas irmãs. Quem também se voltar contra qualquer tipo de discriminação terá Jesus ao seu lado. O preceito “amai vossos inimigos” (Mt 5,44-45); Lc 6,35) está na linha do amor radical ao próximo, pregado e vivido por Jesus. Quem observar este preceito será chamado “filho de Deus” (Mt 5,9)³².

Nosso teólogo lembra que o Deus das pessoas rejeitadas pelos seres humanos que tem o poder e o domínio de certas instituições, também exige, sem coação, inteireza de coração

²⁹ SCHILLEBEECKX, Los hombres relato de Dios, p.184.

³⁰ Ibid., p. 184. As parábolas visam, em última instância, a Deus, acentuando que Ele não quer ser garante de posições de privilégio na sociedade civil e religiosa. A imagem de Deus que sobressai é uma imagem que se contrapõe àquela que se destaca em sua época: Jesus nos mostra um Deus que demonstra amor para com os aleijados, coxos, oprimidos marginalizados e pecadores. São essas pessoas que escutam a mensagem de Jesus e não a elite inteligente de sua época.

³¹ Ibid., p. 185.

³² Ibid., p. 185.

daquele que se coloca em seu caminho. A mensagem de Jesus expressa nas parábolas consistia em criar comunicação social onde vigorava excomunhão e rejeição oficial para com os pecadores, publicanos, possessos e leprosos. Portanto, essa mensagem toca e provoca uma *metanoia* de vida em quem as escuta, possibilitando, dessa forma, uma decisão pessoal expressa em atitudes que venham de encontro à proposta do Reino de Deus anunciado por Jesus: a vida digna para aqueles que são desprezados e humilhados pelo sistema opressor de sua época³³.

As características provocadoras encontradas nas parábolas fazem-se presentes também na pessoa e nas ações de Jesus, de modo que permitem Schillebeeckx afirmar que “Jesus mesmo é uma parábola”³⁴. De fato, Jesus pode ser identificado como uma parábola, porque sua vida se caracteriza pelo efeito de impacto e provação que exige um posicionamento. Mas, sobretudo, porque, em sua história, é narrada a história do próprio Deus. É Deus mesmo que, na narrativa da vida de Jesus, propõe a todo ser humano uma práxis de vida diferente. A narrativa é o próprio Jesus, e como tal é entendida por todos os que estão dispostos a receber, na práxis de sua vida, a proximidade salvadora de Deus (Mt 13,11). A parábola é tão provocadora que torna impossível uma atitude neutra diante dela.

Sua preocupação com o ser humano e com a história de seu sofrimento, com publicanos e pecadores, com pobres paralíticos e cegos, com excluídos e pessoas alienadas de si mesmas por espíritos maus, mostra que Jesus é uma parábola viva de Deus: é assim que Deus se preocupa com o ser humano e com a história de seu sofrimento³⁵.

De fato, é o próprio Deus que, mediante a narrativa da vida de Jesus, abre para nós um mundo novo. E, dentro da proposta de tomada de consciência e mudança de vida, as parábolas também são apresentadas como conversas irônicas direcionadas à burguesia acomodada que, sem seguir Jesus, mostrava certo interesse por ele³⁶.

³³ Para mostrar o caráter provocador das parábolas, nosso teólogo analisa as cinco histórias perturbadoras narradas no Evangelho de Marcos: a cura de um paralítico (Mc 2,1-12), a refeição de Jesus com os publicanos (2,13-17), a defesa do não jejum enquanto se está na presença de Jesus (2,18-22), a justificação da conduta dos discípulos que colhem espigas no sábado (2,23-28) e a cura da mão seca de um homem em dia de sábado (3,1-15). A abertura para uma nova possibilidade de vida é mostrada a partir da análise da parábola do Bom Samaritano (Lc 10, 29-37).

³⁴ SCHILLEBEECKX, Jesús, la historia de un viviente, p. 144.

³⁵ Ibid., p. 153.

³⁶ O Deus das parábolas é o todo poderoso (Lc 12,20; 17,7-10) que, como um homem de negócios, exige recompensas de seus servos (Mt 25,14-30); porém, é também misericordioso e indulgente (Lc 18,10-14; Lc 18,7), consolador (Lc 16,19-31), generoso (Mt 18, 23s; 20,1-16; Lc 15,20-32) e outorga magníficas recompensas (Mt 25,21.23), não como compensação pelas obras, mas como dom gratuito

Enfim, de um lado, nosso autor acentua a legitimidade das parábolas pelo fato de elas terem sido expressas pelo próprio Jesus, principalmente em ocasião das festas a Ele oferecidas por cidadãos nele interessados. De outro lado, afirma que as parábolas, apesar de conterem o núcleo da mensagem de Jesus, sempre aparecem retocadas à luz de sua morte, da fé na ressurreição e da expectativa cristã da parusia³⁷.

4.1.5 As bem-aventuranças como sinais concretos do Reino que se inicia

Schillebeeckx retoma a opinião da maioria dos exegetas e afirma que “o núcleo das bem-aventuranças, como estão citadas no Sermão da Montanha (Mt) e no Sermão da Planície (Lc), leva-nos historicamente a Jesus”³⁸. Para o autor, o núcleo das bem-aventuranças apresenta a perspectiva da vinda do Reino, numa dimensão escatológica, mostrando que já nos encontramos diante da tensão própria de toda a pregação de Jesus: “o Reino de Deus se verifica desde já, mas o Reino acabado ainda vai acontecer; no entanto, o futuro já começou”³⁹.

O autor acentua que, em seu núcleo original, as bem-aventuranças não denominam de bem-aventurados os “virtuosos”, mas sim os pobres, porque deles é o Reino de Deus; bem-aventurados serão também os famintos, pois serão saciados; bem-aventurados, ainda, serão os que choram, pois hão de sorrir (Lc 6,20-21)⁴⁰. Este texto, considerado o mais antigo transmitido pela tradição, qualifica os pobres, os famintos e os tristes a partir da bem-aventurança escatológica, acentuando que as duas últimas bem-aventuranças são formuladas

(Mt 20,15) e sobressai por sua paciência (Lc 13,6-9; Mt 13,24-30). Este é o Deus dos judeus e também o Deus de Jesus.

³⁷ SCHILLEBEECKX, Jesús, la historia de un viviente, p. 146-7.

³⁸ Ibid., p. 165. Schillebeeckx situa algumas partes do sermão, tanto de Lucas como de Mateus (Lc 6,20-21; Mt 5,3-4,6), no contexto da tradição “Q”, dizendo ainda que o gênero das bem-aventuranças já existia no Antigo Testamento

³⁹ Ibid., p.166. O texto fala da felicidade dos que agora são marginalizados e oprimidos, operando assim o princípio apocalíptico da inversão de todos os valores: quem agora é pobre, então ficará rico. No entanto, essa inversão de valores não é realizada pela sociedade, mas por Deus. E, portanto, como falamos antes, com teor escatológico. Porém, apocalipticamente falando, a vida terrena já participa, de maneira oculta, do sentido final da história. A mensagem do Reino de Deus é uma bem-aventurança aos pobres que agora estão sendo injustiçados, pois nela se anuncia que, em breve, Deus será rei e entre os seres humanos reinarão relações justas. Dentro desse teor, a mensagem do Reino de Deus torna-se uma bem-aventurança aos pobres que agora estão sendo injustiçados.

⁴⁰ As bem-aventuranças, apresentadas na perspectiva da vinda escatológica do Reino de Deus, anunciam uma revolução escatológica, pois o anúncio de Jesus aponta para uma inversão de valores e da ordem social realizada por Deus. Elas mostram que Deus age e intervém no anúncio de Jesus e no seu cuidado com as pessoas, em especial com os mais fracos. Neste sentido, toda forma de sofrimento e de mal é negada por Deus.

no futuro. O Reino de Deus já está aí, mas o fato de poder “sorrir” e ficar “saciado” ainda é uma questão de futuro.

Não obstante o acento no aspecto escatológico do Reino, o teólogo belga se destaca por seu compromisso com a dimensão social. Assim, acentua no texto bíblico a expressão “pobre”, afirmando se tratar de fato da pobreza material. Para homens e mulheres dos dias atuais, estes textos podem parecer um clamor passivo, afirmando que os pobres que agora sofrem devem ter paciência, pois no céu eles serão privilegiados. No entanto, esse contexto não trata do além, mas fala do reinado de Deus que veio para estes pobres no agora da história. Assim, aparecem ligados à fonte “Q” (Mt 11,2-6) e ao profeta Isaías (Is 61,1-2). Uma tradição judaica tardia fala do profeta escatológico, ungido por Deus para levar a boa-nova aos pobres. Então, Jesus é visto como o profeta escatológico que se coloca no meio dos pobres, trazendo-lhes a mensagem da boa-nova do Reino, que começa a se realizar a partir da sua atuação.

Mateus colocou as bem-aventuranças dentro do grande Sermão da Montanha, estabelecendo um paralelismo com Moisés: Moisés sobe a montanha, recebe as tábuas de pedra e promulga o decálogo para Israel (Ex 24, 1-2.9-17). Como o novo Moisés, Jesus subiu a montanha e, tomando a palavra, instruiu os discípulos assim: “bem-aventurados os pobres (...)” (Mt 5,2,3). Neste episódio, Jesus age como líder do povo, não mais sob uma constituição, mas a partir de uma bem-aventurança, uma promessa de felicidade que se dirige aos pobres, aos tristes e aos famintos. Jesus afirma que é agora que o desejo dos que estão esperando o auxílio de Deus se cumprirá. É por Jesus que o Reino de Deus chega até eles e, apesar de não ter pregado uma revolução social, “a sua mensagem escatológica coloca toda a história do sofrimento humano debaixo da crítica de Deus e, assim, convoca para uma *metanoia*, uma reviravolta”⁴¹.

As bem-aventuranças constituem uma espiritualidade baseada na força de Deus: se Deus quer a salvação de todos, os pobres e os aflitos também podem ter esperança, apesar de tudo. Assim, Deus proclama um “não radical” a toda forma de sofrimento e de mal e anuncia um novo sentido para a história humana: Jesus proclama que Deus está ao lado dos pobres, e todos aqueles que sofrem têm motivos para uma esperança positiva. A práxis da vida de Jesus comunica, da parte de Deus, que o próprio Deus é a garantia desses pobres: a sua mensagem e pregação estavam de acordo com a realidade histórica que vivia, ou seja, Ele combinou mensagem e práxis, sabendo ser o instrumento salvífico do Reino vindouro de Deus. “Aliás,

⁴¹ SCHILLEBEECKX, Jesús, la historia de un viviente, p. 171.

esse Reino de Deus se tornava presente, evidentemente pela atuação de Jesus, enquanto o povo, com confiança, dele se aproxima”⁴².

A exposição dos relatos que compõem o anúncio do Reino realizado por Jesus mostrou que a cristologia narrativa de Schillebeeckx tem a intenção de reconduzir o leitor para dentro da experiência neotestamentária, para que, como afirmamos anteriormente, também ele em seu tempo e espaço realize sua experiência com Jesus para continuar viva essa história narrada, por meio de sua práxis de vida. Desse modo, fica clara a relação existente entre experiência e cristologia, pois o ponto crucial da reflexão é justamente a possibilidade de dizer a fé cristã na cultura atual, para que seja acolhida e experienciada com o mesmo fascínio com que o foi no início do cristianismo.

Na próxima seção, mostraremos como Schillebeeckx resgata a práxis de Jesus a partir de uma perspectiva provocativa, evidenciando que, assim como para as pessoas de sua época, ainda hoje é possível suscitar experiências libertadoras em meio à sociedade.

4.2 A práxis de Jesus como manifestação de Deus

Schillebeeckx afirma que todo o comportamento e estilo de vida de Jesus expressam concretamente a vinda do Reino de Deus e, por isso mesmo, na convivência com Ele, as pessoas experimentaram a salvação vinda de Deus. O fundamento do que foi atribuído a Jesus pela comunidade cristã após a sua morte encontra-se em sua prática de vida cotidiana, ao longo de sua existência terrena. As recordações dessa práxis fazem com que a comunidade expresse sua fé em Jesus como aquele que trouxe a salvação de Deus. Precisando como acontece a práxis de Jesus, nosso autor faz um percurso ao longo das tradições neotestamentárias descrevendo seus momentos fundamentais. Seguiremos mostrando alguns aspectos narrados pelo Evangelho.

4.2.1 As ações poderosas de Jesus e o perdão dos pecados em vista da libertação do ser humano

Ao tratar dos milagres, o teólogo belga argumenta que a intenção da narrativa evangélica não é a de provar que Jesus realmente os realizou, mas sim de mostrar o sentido que eles têm dentro do anúncio da fé em Jesus Cristo⁴³: “os milagres eram considerados sinais

⁴² SCHILLEBEECKX, Jesús, la historia de un viviente, p. 172.

⁴³ Schillebeeckx afirma que em primeiro lugar o leitor deve se perguntar pelo sentido do texto, por exemplo: o que é que se quer dizer quando se conta que Jesus fez milagres? Num segundo momento, poderia vir outra pergunta a

de um mundo totalmente gratuito do Reino de Deus que estava presente neles”⁴⁴. Sem adentrar a questão da sua veracidade histórica, o autor afirma que “alguns milagres são historicamente indubitáveis, ao passo que outras narrativas são secundárias e muitas vezes construídas depois da ressurreição, com base no Antigo Testamento”⁴⁵. A intencionalidade primeira das narrativas sobre os milagres é justamente demonstrar que dentro da história o poder do mal, que se manifesta contra o poder de Deus, será derrotado, pois o bem se manifesta vitorioso.⁴⁶

Nas pregações missionárias redigidas por Lucas, mas que se baseiam em tradições mais antigas do cristianismo primitivo, os primeiros cristãos testemunhavam que Jesus andou pela terra dos judeus fazendo o bem (At 10,38). Schillebeeckx sublinha que esse “fazer o bem” foi explicado mais tarde como cura de doentes, libertação dos pobres e expulsão de demônios. Um dado importante é que o autor situa Jesus na linha do profeta escatológico: os pobres e os endemoniados são os presos que o profeta escatológico libertaria (cf. Is 61,1-2). Numa tradição mais antiga, se formulava a lembrança de Jesus como o milagreiro ou o taumaturgo, e em termos mais modernos aparecem os relatos do evangelista Lucas, que afirma que Jesus andava por toda a parte fazendo o bem. Por sua vez, o Evangelho de Marcos fala dos seus prodígios, anunciando a Boa-Nova (Mc 1,1). “Ele faz bem todas as coisas!” (Mc 7,37). Este é o grito que ecoa daqueles que acompanham Jesus pelos vilarejos por onde andava.

Um homem que age somente pelo bem e o faz a todo custo, que se interessa pela humanidade acima de qualquer coisa, que comove as pessoas e as faz se aproximarem dele. Porém, enquanto alguns reconhecem em sua pessoa e em sua práxis um sinal do Reino que se

esse respeito: o que na vida de Jesus corresponde a essas narrativas de milagres? E somente num terceiro momento é que se poderia perguntar: quais milagres ou sinais Jesus realizou?

⁴⁴ SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesús en nuestra cultura: mística, ética y política*. Salamanca: Sigueme, 1987, p. 33.

⁴⁵ Id., *Jesús, la historia de un viviente*, p. 72.

⁴⁶ Ibid., p. 175. Nossa autor afirma que os vários milagres de Jesus relatados nos Evangelhos são compostos de diversos gêneros literários e foram “extraídos do contexto e afastados do sentido que os evangelistas quiseram dar-lhes”. Deste modo, ele questiona a releitura feita a partir dos milagres, que gerou a imagem de Jesus como “milagreiro”. afirmar que Jesus realizou tais milagres em seu tempo parece insignificante para o homem e a mulher de hoje, pois tais experiências não acontecem em seu meio. Mas, ao mesmo tempo em que Schillebeeckx questiona a noção de milagres, também se recusa a concordar com a afirmação de que a ciência moderna acabou com a visão de milagres. A proposta de Schillebeeckx é que primeiramente devemos nos perguntar sobre as intenções que as narrativas evangélicas tiveram ao narrar os milagres de Jesus. Além disso, o autor afirma que os milagres não podem ser vistos dentro da visão das leis modernas, significando um rompimento com as leis da natureza. Devem ser analisados dentro de uma visão semítica, em que podem significar um questionamento no tocante ao “poder do mal” diante do “poder de Deus”.

faz presente, outros o rejeitam, afirmando que suas ações provêm do demônio. Mesmo com adesão diferenciada, ambos os grupos reconhecem a automanifestação estupenda de Jesus⁴⁷.

O maravilhoso que se manifesta em Jesus não é colocado em discussão, nem pelos opositores e nem pelos simpatizantes, isto é, o que conta é, portanto, a interpretação definitiva daquilo que ambas as partes observaram igualmente⁴⁸.

O teólogo flamengo entende que na época moderna estes atos “fora do comum” de Jesus foram lidos a partir de dois vieses: como sinais demonstráveis da divindade de Jesus e a partir de um preconceito positivista que nega a historicidade desse evento, por não ser racionalmente explicável. Como já enunciarmos, Schillebeeckx acredita que antes de interrogar sobre a plausibilidade histórica das narrações que nos apresentam um Jesus taumaturgo, faz-se necessário colocar uma pergunta de sentido: por que os evangelistas recontaram tais fatos? Cuidadosamente, nosso teólogo não pretende afirmar que Jesus não realizou milagres e que o único milagre foi a sua pessoa, em seu amor infinito, mas acentua a necessidade de situar as narrações em seu contexto: “somente tendo presente as intenções neotestamentárias próprias das narrações dos milagres, percebemos a questão histórica a partir de seu próprio significado”⁴⁹.

Na tentativa de analisar os textos evangélicos dos milagres de Jesus, nosso autor faz uma observação linguística: ele afirma que o termo *thauma*, tirado do grego clássico, usado para designar atos extraordinários, não é usado pelos evangelistas para falar de milagres. Os termos que sobressaem são *semeia*, *dynameis*, *erga*, e indicam o modo maravilhoso pelo qual Deus intervém em favor de seu povo. Nos sinais e atos de poder de Jesus, se manifesta a vitória do poder de Deus contra o poder do maligno: o bem liberta o ser humano do poder satânico. A maior parte dos relatos milagrosos de Jesus são curas e exorcismos que tornam visíveis a soberania de Deus na história e o pré-anúncio da escatologia final⁵⁰.

As curas milagrosas de Jesus ainda apresentam uma ligação com a questão da fé, pois o sentido profundo dos milagres presentes é o de provocar a pessoa para que esta se decida por Deus: “em sua vida terrena, com suas próprias atividades, Jesus chama à fé em Deus. Este

⁴⁷ SCHILLEBEECKX, Jesús, la historia de un viviente, p. 185.

⁴⁸ Ibid., p. 185.

⁴⁹ Ibid., p. 183.

⁵⁰ Ibid., p.185. Schillebeeckx ainda lembra que o reconhecimento destas ações em Jesus mostram sua identificação com o profeta escatológico e, por isso mesmo, lhe são atribuídos milagres que Ele não cumpriu, mas que se entende serem ações do profeta escatológico dos últimos tempos.

é o sentido dos atos de poder de Jesus”⁵¹. E a fé em Deus remete à necessidade de tomar posição pela obra de Jesus a partir do fundamento de sua práxis.

Chamando a atenção para a práxis concreta de Jesus, Schillebeeckx evidencia que num ambiente setorizado, em que somente alguns grupos têm o privilégio de experimentar a salvação, Jesus supera as barreiras culturais, sociais e religiosas e anuncia que todos são envolvidos pela salvação de Deus. Nesse sentido, o sentar-se à mesa, num convívio fraterno com os publicanos e os pecadores torna-se símbolo da libertação do ser humano de uma imagem opressiva e sufocante de Deus, desmascarando a ideologia legalista⁵².

Ao lado dos textos que relatam a comensalidade de Jesus com os pecadores, há muitas parábolas que também falam da procura do que “estava perdido” e da promessa do Reino de Deus aos “publicanos e às prostitutas” (Mt 21,31). “São relatos, evidentemente, que a comunidade cristã formulou realisticamente, o que para os fiéis significou a lembrança do contato que Jesus teve com os pecadores”⁵³.

Ilustrando essa afirmação acima, citamos o comentário do autor sobre o episódio da “pecadora” (Lc 7,36-50), supondo que, juntamente com a parábola, foi transmitida a circunstância concreta que levou Jesus a contar tal história. Jesus estava à mesa com um fariseu e, nessa ocasião, faz o anfitrião perceber que não cumpriu a sua obrigação, sentindo-se como o devedor da parábola a quem foi perdoada uma quantia menor. A atitude do fariseu fiel à lei, apesar de se distanciar dos pecadores, aparece como inferior em comparação ao que fez a pecadora. Mais uma vez se confirma, na visão de Schillebeckx, que a fé significa uma atitude de *metanoia* diante da comunhão salvífica oferecida por Jesus. Sua presença é comunhão que perdoa a mulher, levando-a ao serviço generoso e ao reconhecimento do Reino de Deus em Jesus, o que o fariseu não fez. O que faz essa mulher ser maior que o fariseu é a sua conversão, que vai muito além da fidelidade à lei. Para nosso autor, esta narrativa faz parte da tradição cristã de narrativas de conversão, mas seu conteúdo foi inspirado na atitude acolhedora e salvífica de Jesus para com os pecadores⁵⁴.

⁵¹ SCHILLEBEECKX, Jesús, la historia de un viviente, p. 201.

⁵² No tocante às refeições que Jesus fez com a “gente miúda”, nosso autor observa que, ao mesmo tempo em que os relatos mostram que Ele acolhe o convite para estar com estas pessoas, também deixam claro que Ele age como anfitrião, numa expressão da abundância do dom da salvação por parte de Deus. Deste modo, na convivência com Jesus, os discípulos e as discípulas experimentaram uma comunhão festiva e salvífica que dispensava o jejum e a ascese (Mc 2,18-22) e vivenciaram de modo palpável a misericórdia de Deus presente entre eles, como oferta escatológica de salvação, convidando a uma alegre confiança em Deus.

⁵³ Ibid., p. 199.

⁵⁴ SCHILLEBEECKX, Jesús, la historia de un viviente, p. 200. Schillebeeckx ainda cita outras parábolas mostrando como também nelas a oferta salvadora de Jesus se manifesta aos pecadores: a parábola da última hora

O poder de perdoar os pecados foi atribuído expressamente a Jesus somente após a Páscoa: “o Filho do homem tem poder na terra para perdoar os pecados” (Mc 2,10; Mt 9,6-8; Lc 5,20-26), no entanto, a ideia foi resgatada do convívio histórico com Ele. De tal modo que “o poder escatológico de perdoar pecados já atuava visivelmente diante dos olhos dos fiéis no Jesus terreno: é o que Mc 2,10, quer deixar claro”⁵⁵. As ressonâncias do fato de Jesus comer com os pecadores nos são transmitidas pela boca dos discípulos, e ressoam assegurando a convicção de Jesus ter sido enviado para levar, também e especialmente aos excluídos, a mensagem da renovada comunicação com Deus e com os outros.

Rompendo o isolamento com os pecadores, pelo fato de Jesus ir ao encontro deles e lhes oferecer a comunhão-com-Deus, é que o pecador recebe a chance da conversão, a possibilidade de perceber o convite do Reino de Deus, sobretudo pela ação mesma de Jesus. A comunidade cristã não desconfigurou em nada a lembrança dos dias de Jesus nesta terra, ao atribuir expressamente ao Jesus terreno, o poder de perdoar os pecados⁵⁶.

O Reino de Deus anunciado por Jesus significa uma nova relação dos seres humanos com Deus, que preanuncia outro tipo de relação dos seres humanos entre si. O Reino de Deus pode se dar no seio da história por meio de experiências humanas baseadas na bondade, na partilha, no amor, especialmente voltadas para o cuidado com os mais pobres. Jesus anuncia o Reino voltando-se para os pobres e denunciando a estrutura da sociedade romana e, por isso, buscou estabelecer a comunicação social com todos aqueles que eram impuros e excluídos. Foi com estes “malditos” que Ele se misturava e sentava-se à mesa. Em Jesus aprendemos que o “o Reino de Deus é um novo mundo de libertação do sofrimento, um mundo de homens e mulheres completamente libertados e curados em uma sociedade onde já não existe a relação senhor-escravo”⁵⁷.

(Mt 20,1-16); a parábola do filho pródigo (Lc 15,12-32); a do publicano e do fariseu (Lc 18,9-14) e a dos dois filhos (Mt 21,28-31).

⁵⁵ SCHILLEBEECKX, Jesús, la historia de un viviente, p. 202.

⁵⁶ Ibid., p. 204.

⁵⁷ Id., Jesús en nuestra cultura, p. 32.

4.2.2 A convivência pré-pascal dos discípulos com Jesus

Outro aspecto que nos permite acompanhar a análise de Schillebeeckx sobre a práxis de Jesus é sua convivência próxima com o círculo mais íntimo dos diversos discípulos que responderam ao chamado do seguimento. Os Evangelhos narram que Jesus mesmo chamou e enviou os discípulos em missão e tais narrativas procedem das tradições de Marcos e da fonte Q, que devem ser as mais antigas. A primeira tradição se encontra em Lc 9,1-6; 10,2-12; Mt 9,37-38; Mt 10,7-16; a segunda, em Mc 6,7-13. O núcleo historicamente rigoroso dessa narrativa remonta aos dias da vida terrena de Jesus, embora alguns detalhes tivessem sido modificados por necessidade de situações da Igreja após a Páscoa. Contudo, a missão pré-pascal continuou a servir de norma e critério para esse anúncio realizado após a Páscoa.

O que sobressai desses relatos é o fato de que “ser discípulo de Jesus” se baseia na vocação que emana do próprio Jesus, e é instrutivo perceber como os discípulos dizem ter sentido a força que provém dessa vocação. Schillebeeckx destaca dois grupos de discípulos, acentuando que antes de Jesus instituir os Doze (Mc 3,13-15), já havia discípulos seguindo-o (Mc 1,16-20; 2,14; 2,15; 3,7). Desse modo, o autor distingue entre a “vocação de discípulos” e a “constituição dos doze”, escolhidos no meio deles. A escolha da constituição dos Doze é apresentada como uma “vocação fundamental” e, citando Mt 11,29, Schillebeckx diz que existe um diferencial entre “chamado dos discípulos” e “chamado dos Doze”: “os Doze recebem o convite para aprender com Jesus”⁵⁸. Assim, as palavras de Jesus ressoam como uma *didaqué*, uma instrução para a sua comunidade.

Os Evangelhos apresentam a vocação que vem de Jesus seguindo sempre o mesmo esquema, pois se trata de uma construção literária. Eis a estrutura bem organizada que emerge da reflexão do autor: a) Jesus que passa (Mc 1,16.19; 2,14); vê alguém (Mc 1,16.19; Jo 1,47); c) conta qual é a profissão da pessoa (Mc 1,16.19; 2,14; Lc 5,2); d) a vocação em si (Mc 1,17.20; 2,14; Jo 1,37); e) quem é chamado abandona tudo (Mc 1,18.20; menos em Mc 2,14, mas sim em Lc 5,11.28); f) a pessoa chamada segue Jesus (Mc 1,18.20; 2,14; Lc 5,11). Depois de aderirem ao chamado, os discípulos seguem Jesus fazendo o que Ele faz: anunciam a mensagem do Reino, curam os enfermos e expulsam os demônios. O chamado de Jesus para segui-lo expressa com clareza a sua atividade de profeta escatológico da iminente soberania de Deus. Portanto, os discípulos entenderam desde cedo que seguir Jesus era colocar-se incondicionalmente a serviço do Reino de Deus e também “mostrar, em reconhecimento de

⁵⁸ SCHILLEBEECKX, Jesús, la historia de un viviente, p. 216.

sua missão profética, a fé em Deus e a fé no Reino de Deus, cumprindo para isso a *metanoia* requerida pelo Reino”⁵⁹.

Nos contatos pessoais e passageiros com Jesus, da parte de quem visava alguma cura, já havia ao mesmo tempo um reconhecimento de Jesus como profeta vindo de Deus. Mas apenas a convivência habitual de seus discípulos íntimos que o acompanhavam (embora às vezes com pouca fé) é o modelo pré-pascal do que a vida cristã deverá ser depois da Páscoa⁶⁰.

À luz da práxis do Reino vivida por Jesus, os discípulos que se colocaram ao seu lado experimentaram a presença gratuita de Deus que os chamou a uma mudança de vida, levando-os ao discernimento sobre suas próprias opções. Schillebeeckx afirma que o encontro com Jesus incita a pessoa a se perguntar se ela não se encontra imersa “numa situação de pecado, num estado de injustiça ou numa pobreza de tipo estrutural”⁶¹. De fato, a proximidade gratuita de Deus não foi experimentada de forma “alheia ou acima da história social, política e econômica”⁶², pois Schillebeeckx não concebe a fé cristã desligada da dinâmica social. Quem quer se colocar nas pegadas de Jesus deve questionar uma conjuntura que continua oprimindo e sufocando os pobres.

Enfim, o encontro com Jesus ainda hoje interpela o homem e a mulher a dar uma resposta pessoal a respeito do sentido de sua existência e a traduzir essa resposta numa práxis de vida consequente. Diante do anúncio do Reino é impossível não tomar posição pois, mesmo que alguém não explice opções, sua práxis o revelará. Porém, a resposta aos apelos do Reino não se baseia em teorias, é o que nos alerta o Documento de Aparecida, ainda tão recente em nosso meio. A resposta à fé é fruto da obra divina, também quando essa resposta é expressa nos projetos humanos, diante das causas sociais. Por ser obra divina, a vida nova que nasce do seguimento é um caminho aberto, por meio do qual o Reino de Deus vai se manifestando pouco a pouco, até sua consumação futura.

4.2.3 A experiência de Deus: fonte da vida e da mensagem de Jesus

A análise de Schillebeeckx sobre a mensagem e a práxis de Jesus culmina na exposição sobre sua singular relação com Deus, experiência que se torna o fundamento último

⁵⁹ SCHILLEBEECKX, Jesús, la historia de un viviente, p. 231.

⁶⁰ Ibid., p. 221.

⁶¹ Id., Los hombres relato de Dios, p. 155.

⁶² SCHILLEBEECKX, Edward. La disposizione del Vangelo di pace. *Concilium*, Roma, v. 19, n. 4, p. 144-59, 1983. p. 149.

de toda a sua pregação e a sua práxis pelo Reino⁶³. A experiência de Jesus com Deus é expressa por meio da expressão *Abba*, que revela uma relação com o Pai, “não de maneira convencional, mas com simplicidade natural e espontânea”⁶⁴. Os primeiros cristãos logo adotaram a maneira de Jesus rezar ao Pai, mas, segundo Schillebeeckx, a filiação exclusiva de Jesus ainda não era baseada em sua notável experiência com o *Abba*. O autor observa que a maneira como Jesus vivia sua relação com o Pai não foi o motivo direto para chamá-lo de “Filho de Deus”, confissão já existente nessa época. O motivo principal está na experiência da ressurreição, que tem como base “a lembrança do contato confidencial de Jesus com Deus como *Abba* e na lembrança de sua missão profética, escatológica, provinda de Deus”⁶⁵.

Não é a experiência do *Abba* em si que permite tirar conclusões, mas tais experiências enquanto alma, fonte e fundamento da mensagem, da práxis e de toda a conduta de Jesus, que ilumina a particularidade excepcional da experiência do *Abba*⁶⁶.

O conteúdo da mensagem expressa pela experiência com o *Abba* completou-se também pela vida de Jesus: sua convivência com os publicanos e pecadores, sua oferta de felicidade proveniente de Deus, a comensalidade com os seus, sua atitude perante a lei, o sábado e o templo, e a convivência com o grupo de discípulos mais íntimos. Schillebeeckx evidencia que o núcleo de tudo isso pode ser resumido numa frase: Deus cuidando da felicidade do ser humano.

⁶³ SCHILLEBEECKX, Jesús, la historia de un viviente, p. 249. Essa relação singular de Jesus com Deus se manifesta, principalmente, no comportamento de Jesus diante das duas instituições mais sagradas de Israel: a lei e o Templo. Com relação a essas duas grandezas, é necessário deixar claro que Jesus não criticou a lei e o culto, mas denunciou a ruptura que havia entre teoria e práxis, entre ortodoxia e ortopraxis e, sobretudo, criticou uma atitude ideológica em que a prática não coincidia com a teoria, e se perdera o cuidado com o povo simples. A crítica de Jesus sobre a prática farisaica da lei recai no sentido mais profundo da lei, que é o amor de Deus e sua ação salvífica para com as pessoas. Em outras palavras, Ele visa a resgatar a lei em seu sentido de dom salvífico de Deus, superando a conotação negativa e opressiva que ela foi adquirindo. Essa dinâmica se expressa no duplo mandamento do amor a Deus e ao próximo, o que se torna consequência na vida daquele que se coloca a serviço do Reino. A perspectiva de Jesus está em profunda consonância com a atitude dos profetas de Israel, para os quais a espiritualidade do Templo exigia absoluta obediência a Deus através das opções de vida. Daí emana a proposta de conversão para todos aqueles que destoam da vontade salvífica de Deus.

⁶⁴ Ibid., p. 253. O autor afirma que a forma de Jesus se comunicar com Deus como Pai ficou gravada no coração dos discípulos, pois essa forma de rezar ao Pai *Abba* ficou costumeira no cristianismo primitivo. Tanto a tradição pré-marcana (Mc 14,36), como a fase mais antiga, aramaica da tradição “Q” sobre o “Pai Nossa” (Lc 11,1-4; Mt 6,9-13), falam sobre *Abba*, embora se encontrem em complexos diferentes de tradições. O evangelho joanino, mais tarde, sentiu necessidade de fazer uma distinção entre as expressões “meu Pai” e “vossso Pai”, a fim de sublinhar a diferença da filiação de Jesus e de seus seguidores.

⁶⁵ Ibid., p. 254.

⁶⁶ Ibid., p. 245.

Desse reinado de Deus, toda a vida de Jesus era uma celebração e uma ortopráxis, isto é, uma práxis de acordo com esse Reino de Deus. A ligação entre esses dois aspectos, o reino de Deus e a ortopráxis é tão íntima que Jesus reconhece em sua própria práxis os sinais da vinda do Reino de Deus. O Deus vivo é o foco de sua vida⁶⁷.

A experiência de Jesus com o Pai, contrária ao mal, é descrita por Schillebeeckx a partir do contraste entre a experiência do sofrimento humano com as calamidades, conflitos e injustiça. Foi a experiência religiosa de contraste que deu forma à sua convicção sobre a pregação do Reino, pois a experiência de Jesus com o Pai não é uma experiência isolada. O autor acentua que, embora a experiência com o *Abba* seja significativa por si mesma, é uma experiência de um pai que cuida de seus filhos dando a eles um futuro. A partir dessa experiência de Deus como Pai, “Jesus pode levar à humanidade a mensagem de esperança que não se podia deduzir da história do nosso mundo, de experiências individuais ou sóciopolíticas”⁶⁸.

A experiência do Pai foi em Jesus uma experiência de um poder que ama e liberta os seres humanos. O *Abba*, o “Deus de Jesus”, é o criador do céu e da terra, o guia de Israel. Foi chamando à fé nesse Deus que nos dias de sua vida terrena Jesus se manifestou em palavras e obras: aí se resume o sentido de sua atuação. E o que resulta surpreendente é a relação intrínseca que emerge entre a pessoa de Jesus e a sua mensagem, estabelecendo uma conexão íntima entre a mensagem e o proclamador. “Com sua mensagem e estilo de vida, Jesus aparece como a garantia de Deus libertador que ama os homens e as mulheres”⁶⁹. Esta reflexão nos faz afirmar que, ao proclamar o Reino de Deus, Jesus estava convencido de ser reconhecido por parte de Deus. Colocando-se próxima da experiência de Jesus com Deus, a tradição cristã confessou, posteriormente, que a relação entre Jesus e Deus é a existente entre o Filho e o Pai: Ele é filho de Deus⁷⁰.

A reflexão schillebeeckxiana sobre a relação pessoal de Jesus com o *Abba* leva-nos a compreender que essa experiência nos promete um “futuro da parte de Deus” e, na sua atuação, Jesus já o ofereceu. Sem essa vivência com o *Abba*, a sua mensagem seria uma ilusão, um mito sem conteúdo.

⁶⁷ SCHILLEBEECKX, Jesús, la historia de un viviente, p. 259.

⁶⁸ Ibid, p. 260.

⁶⁹ Id., Jesús en nuestra cultura, p. 34.

⁷⁰ É importante acentuar que o que permite à Igreja fazer essa proclamação de fé é a própria experiência que Jesus teve com o *Abba* que, em contraste com a experiência feita com o mundo, constituiu a fonte de sua mensagem, seu estilo de vida e a proximidade com aqueles que sofrem.

4.2.4 A experiência contemporânea do Reino de Deus como fundamento para uma firme esperança na consumação escatológica final planejada por Deus

Na exposição sobre o Reino de Deus, já afirmamos que no encontro com Jesus muitos doentes foram curados, demônios foram expulsos, pecadores levados à conversão e pobres descobriram sua dignidade. Estas experiências marcantes, que mais tarde impulsionaram os primeiros cristãos a afirmarem sua fé em Jesus, os levaram também a descobrir na imediatamente daquele momento que o Reino de Deus lhes vinha ao encontro. Para afirmar a presença no “já” de sua história do Reino de Deus, Schillebeeckx diz que “a sementeira do Reino de Deus germina e amadurece na terra. O Reino de Deus não é outro mundo não terreno, mas a consumação do restabelecimento deste nosso mundo esfacelado”⁷¹. O seguimento de Jesus nos põe em contato com o mundo fazendo emergir sinais fragmentários do Reino no presente, embora sempre com base na esperança em um Reino de Deus um dia consumado.

Os fragmentos do Reino já encontrados por aqueles que fizeram a experiência com Jesus de Nazaré apontam para a realidade final, que só pode ser nomeada a partir de metáforas, porque os conceitos definíveis racionalmente empobreceriam ainda mais essa realidade. Schillebeeckx propõe quatro grandes metáforas tiradas da Bíblia que ajudam a pensar como será a humanidade futura, segundo os planos de Deus: a) a primeira delas contempla a libertação total da humanidade, onde não haverá mais diferença entre senhor-escravo e nem pessoas oprimindo outras. Nesta realidade “Deus será tudo em todos” (cf. 1Cor 15,28); b) na segunda imagem, sobressai a fé na ressurreição do corpo, ou seja, da pessoa humana em sua plenitude, incluindo a sua corporalidade. Schillebeeckx lembra muito bem que “essa corporalidade ressuscitada nada tem a ver com o cadáver que foi deixado para trás”⁷². Na verdade, ela está relacionada à corporalidade pessoal, vale dizer, o modo como a pessoa viveu na terra; c) a terceira metáfora que se impõe é a do “novo céu e da nova terra”, trazendo a ideia da consumação escatológica à inteira criação; d) por fim, a partir da imagem bíblica do *maranatha*, o autor expressa a fé na parusia, ou seja, no retorno de Jesus para a consumação final do Reino de Deus. Este momento, segundo o autor, significa o alcance próprio de Jesus de Nazaré perante todos e aos olhos do próprio Deus.

Estas representações a respeito da esperança da consumação do Reino de Deus nos levam a um agir orientado pela dinâmica dos quatro símbolos expostos acima. O cristão é chamado a participar da sociedade, cuidando, principalmente, dos pobres e marginalizados. E,

⁷¹ SCHILLEBEECKX, Los hombres relato de Dios, p. 207.

⁷² Ibid., p. 177.

a partir da reflexão antropológica atual, em que se constata a passagem de um desprezo em relação ao corpo e a um endeusamento do mesmo, a atuação cristã também se expressa no cuidado da pessoa como um todo. Esse cuidado deverá se estender à sociedade, onde as pessoas deveriam viver em harmonia. “A espiritualidade cristã e todos os cristãos que praticam tudo isso haurem sua força e sua alegria desta esperança escatológica”⁷³.

Tendo presente a visão futura do Reino, Schillebeeckx entra na discussão sobre a “libertação e condenação definitiva” do ser humano, colocando a perspectiva da condenação eterna a partir de Mt 25,41: “Afastai-vos de mim, malditos, para o fogo eterno, preparado para o diabo e para seus anjos”. Essa narração encontra-se imersa no gênero literário apocalíptico em que, “além da exaltação dos oprimidos, todos os opressores serão destituídos do trono e aniquilados”⁷⁴. Segundo nosso autor, o modelo apocalíptico não foi assumido totalmente pelo cristianismo, pois o Reino de Jesus não trouxe os efeitos esperados pelos missionários judeus apocalípticos. E, portanto, para explicar a não vinda desses efeitos, muitos cristãos falaram de um adiamento da parusia e do juízo final escatológico, ou seja, de um adiamento da aniquilação de todos os opressores. A vitória definitiva dos oprimidos está dentro desse esquema, porém o autor situa o pensamento cristão não a partir do esquema da apocalíptica, mas a partir do Espírito Santo enviado por Jesus, que doa o perdão:

O envio do Espírito Santo e o perdão, que nos foi dado por Jesus de Nazaré crucificado e ressuscitado, propõe-nos o problema do que fazer com os opressores de nossa história. Jesus mesmo não fala de sanções para os opressores, como fez a apocalíptica. Ele rompeu com esse modelo apocalíptico; a tradição da experiência cristã fala só de juízo escatológico⁷⁵.

Schillebeeckx se debruça sobre a questão do “inferno permanente”, afirmando que essa visão não possui perspectiva de futuro, pois não apresenta nenhum significado terapêutico para tal sofrimento. E, apesar de se tratar da eternização do sofrimento dos opressores, essa realidade significaria apenas a eternização da vingança. Ele observa ainda que as imagens bíblicas do céu e do inferno são imagens terapêuticas e pedagogicamente significativas, mas acredita que para se falar em uma linguagem teológica atualizada não é possível conceber “céu e inferno como afirmações assimétricas, pois não se pode considerar como se estivessem no mesmo nível”⁷⁶.

⁷³ SCHILLEBEECKX, Los hombres relato de Dios, p. 178.

⁷⁴ Ibid, p. 209.

⁷⁵ Ibid., p. 209.

⁷⁶ SCHILLEBEECKX, Los hombres relato de Dios, p. 212.

Schillebeeckx assume uma visão antropológica do inferno, afirmando que “os maus e os opressores castigam-se eternamente”⁷⁷. Se a comunhão de vida com Deus é o fundamento da vida eterna, a falta dessa comunhão, expressa por uma práxis de vida que contradiz a solidariedade para com os outros, excluindo toda a comunhão de vida com Deus, é o fundamento da “vida não eterna”. Para o autor, a não participação na vida eterna é o inferno. Porém, ele insiste que essa sanção é fruto do próprio procedimento dos seres humanos, e não um ato de Deus que castigaria e rejeitaria, lançando o pecador eternamente ao fogo.

Schillebeeckx não concebe uma realidade tão contraditória subsistindo paralelamente e simultaneamente: no céu há muita alegria e pessoas felizes enquanto que no inferno pessoas padecem punições eternas. No entanto, ele ainda percebe que essa imagem da morte definitiva pode expressar a ira de Deus contra o mal inominável que acontece em prejuízo dos pobres e oprimidos.

A visão do autor é a de que não haverá um inferno no qual as pessoas fiquem padecendo para sempre, mas que essas, por si próprias, se excluirão do Reino e, simplesmente, não existirão mais. Para os maus, a morte é o fim de tudo, porque eles mesmos se excluirão de Deus e da comunhão dos bons. Os maus simplesmente não existirão e sequer poderão perceber a felicidade da qual gozam os bons. No mal não existe nada que possa se considerar na vida eterna, pois, por seu princípio vazio, o conteúdo sem peso desaparece. No entanto, Schillebeeckx ainda duvida se, de fato, existem pessoas que cheguem a esse patamar. Ele não descarta que possa existir uma diferença entre pessoas piedosas e más, mas poupa aos piedosos se alegrarem pela condenação e tormenta eterna dos companheiros de humanidade. A certeza maior é que o bem tem a última palavra, e isso aprendemos da mensagem e práxis humana da vida de Jesus de Nazaré, que já expusemos mais de uma vez nesta pesquisa.

Enfim, a perspectiva escatológica do Reino de Deus não pode nos fazer perder de vista a sua dinâmica acontecendo no presente da história que caminha para a consumação⁷⁸. Na presente situação, a mensagem e a práxis de Jesus – que provêm essencialmente da parte de Deus e que se mantiveram tanto nos sucessos e malogros de sua vida, como na dinâmica da cruz até a consumação – são um convite para que entremos numa *metanoia* e aprendamos a confiar em Deus em qualquer situação da vida. A libertação e a salvação do ser humano brotam da experiência de finitude, que Jesus vivenciou na cruz, e que somente Deus pode

⁷⁷ SCHILLEBEECKX, Los hombres relato de Dios, p. 213.

⁷⁸ Recordando a inspiração de Jesus, o Evangelho de Mateus traça as diretrizes a partir do “sermão da montanha” (Mt 5,3-2), que coloca no contexto das bem-aventuranças as pessoas que choram e são oprimidas. Essa é a imagem que ecoa no Novo Testamento e se encontra intrinsecamente ligada à pessoa de Jesus.

oferecer. Em toda a sua existência e também no momento da cruz, Jesus aparece descentrado de si mesmo, pois sua preocupação não estava na própria conservação, mas na causa do Reino de Deus, que viria, certamente.

Na mesma linha das abordagens realizadas anteriormente, recolhemos elementos da reflexão schillebeeckiana sobre a experiência da práxis de Jesus. Nesse sentido, percebe-se que sua cristologia abrange tanto a experiência realizada pelo próprio Jesus com o Pai como as experiências efetuadas por aqueles que dele se aproximaram. Desse modo, as primeiras comunidades perceberam claramente que Deus reconheceu a mensagem e a práxis de Jesus, e o experimentou como Filho. Tal experiência as moveu ao primeiro testemunho cristão, no qual se encontra o pilar da fé de todos os tempos.

Portanto, mais uma vez podemos ressaltar a tese de que no princípio havia a experiência, pois, as origens do cristianismo se encontraram na experiência do encontro que alguns discípulos fizeram com Jesus e que, após a sua morte e ressurreição, os levaram a confessá-lo como Filho de Deus. Nessa afirmação encontram-se os princípios hemenêuticos fundamentais sobre os quais se alicerça a cristologia de Schillebeeckx.

A reflexão a seguir tratará da morte de Jesus, entendida em estreita ligação com a sua vida.

4.3 Reflexões em torno da morte de Jesus

Schillebeeckx afirma que a morte de Jesus foi interpretada a partir de dois vieses: o da questão histórica e o da dimensão da fé. Assim, sua reflexão segue o caminho da interpretação da fé, sem se desvincular da dimensão histórica da vida de Jesus, porque uma interpretação da morte de Jesus alheia à sua vida resulta em ideologia. Deste modo, também na reflexão sobre a morte de Jesus, a investigação de Schillebeeckx busca desentranhar dos relatos evangélicos o núcleo da experiência que resultou na interpretação conservada na memória da Igreja primitiva.

4.3.1 Rejeição e morte de Jesus vistas a partir de três modelos: o “profeta-mártir escatológico”; o “plano salvífico de Deus” e o “esquema soteriológico”

Primeiramente, ao discorrer sobre a morte de Jesus, Schillebeeckx considera necessário fazer a distinção entre a interpretação que os discípulos fizeram e a interpretação que o próprio Jesus deu à sua morte. É notável que, para superar o escândalo causado pela morte do filho de Deus, os discípulos fizessem uso de três modelos interpretativos, que foram tomados da tradição judaica. O primeiro relacionava a morte de Jesus com a morte do profeta-mártir; o segundo a compreendia dentro do plano histórico-salvífico de Deus; o terceiro modelo atribuía à morte um valor redentor, entendendo-a como salvadora, uma visão diferente dos dois primeiros⁷⁹. Esses modelos foram frutos da experiência que os discípulos fizeram com Jesus durante a sua vida. Já depois da morte, eles fizeram uso de alguns modelos já existentes, que ofereciam um sentido à morte para além do humano.

Seguiremos apresentando, ainda que brevemente, cada um destes modelos.

O profeta-mártir escatológico

O Antigo Testamento afirma que muitos profetas sofreram perseguição. A primeira referência ao assassinato de um profeta encontra-se em Ne 9,26, que narra a morte violenta dos profetas no tempo dos reis de Israel. Também em Esd 9,10-11, temos uma referência ao mesmo tema. A temática do assassinato dos profetas está ligada à questão da desobediência do povo de Israel (cf. 2Rs 17,7-20). Este trecho traz os relatos sobre a desobediência desse povo e o assassinio dos profetas, que nesta tradição são definidos como pregadores da *metonoia* e da obediência à lei de Deus. Essa realidade é o cerne da pregação de João Batista, que também foi assumida por Jesus, embora com outra perspectiva. Segundo Schillebeeckx, essa visão se generalizou na literatura neotestamentária e na apocalíptica e aparece ligada à conclamação escatológica do profeta dos últimos tempos⁸⁰. Já antes da Páscoa os discípulos consideram Jesus como o profeta que se inseriu no judaísmo tardio, aquele que fala da apostasia de Israel nos tempos derradeiros. Dessa forma, Jesus é o profeta escatológico que atuou contra a apostasia escatológica, convocando todo o povo a uma conversão definitiva.

Testemunhos neotestamentários mostram que Jesus foi condenado como falso profeta dos últimos tempos, que teria enganado o povo, levando-o a apostatar. Já os cristãos veem na morte de Jesus o martírio do profeta escatológico enviado por Deus. De acordo com Schillebeeckx, a tentativa, presente no Novo Testamento, de desmascarar os opositores

⁷⁹ SCHILLEBEECKX, Jesús, la historia de un viviente, p. 248-68.

⁸⁰ Ibid., p. 269.

afirmando a verdadeira autoridade de Jesus, tende a afirmar o martírio do profeta. Segundo o cristianismo primitivo, Jesus é apresentado como o defensor da verdadeira lei e a luz do mundo, pois a função do profeta escatológico é reconhecida, em alguns círculos tradicionais judaicos, como a “luz do mundo”. Schillebeeckx assume, então, a ideia de que a morte de Jesus não pode ser vista de forma isolada, mas na perspectiva de sua vida profética anterior. E, de fato, essa morte manifesta a verdade de que a sua própria pessoa e atuação profética são a luz do mundo.

O plano salvífico de Deus

O enfoque histórico-salvífico da morte parece estar particularmente enraizado na tradição de Marcos, que narra a paixão e a morte de Jesus a partir da Escritura como um plano salvífico de Deus. A catequese cristã primitiva refletiu sobre o significado da morte de Jesus para se justificar diante dos judeus, já que, em Dt 21,23, o ser crucificado era uma maldição divina. Em vários textos dos sinóticos encontramos uma tentativa de explicar a morte de Jesus, interpretando-a como fato que o próprio Deus pôs em movimento, e no qual o agir de Deus pode ser reconhecido (Mc 2,1-3.6; 12,13-27). Schillebeeckx também destaca um tema apocalíptico que entra na interpretação que caracteriza a morte de Jesus como acontecimento escatológico, pois as dores e os sofrimentos dos justos faziam parte dos sinais do final dos tempos e obedeciam a disposições divinas (Mc 9,31; 14,21; 15,33.38). Em tal caso, a necessidade da morte de Jesus fica mais perceptível.

Em suma, podemos afirmar que, para o autor, a oração a partir da Escritura fez com que os cristãos das primeiras comunidades conseguissem superar o constrangimento que a execução de Jesus lhes causara. Somente as Escrituras poderiam oferecer a “necessidade” divina desse sofrimento (Lc 24,26; 24,44-46); contudo, não se trata de temas apologéticos, mas simplesmente de uma reflexão orante a fim de superar as suas próprias dificuldades diante do acontecimento da morte. Com base no “sofrimento do justo”, os primeiros cristãos puderam interpretar, a partir das Sagradas Escrituras, a Paixão e morte de Jesus segundo o esquema do “era necessário”.

A morte redentora expiatória

O esquema soteriológico se refere a uma tradição em que se interpreta a morte como expiação em favor dos seres humanos, entendida na expressão neotestamentária como “por causa de nossos pecados”⁸¹. O que chama a atenção do autor é o fato de o tema da redenção

⁸¹ SCHILLEBEECKX, Jesús, la historia de un viviente, p. 286. Tais fórmulas soteriológicas aparecem em Gl 1,4; Rm 4,25; 5,8; 8,32; Ef 5,2; 1Cor 15,3-5; Mc 14,24.45; 1Pd 2,21-24; no querigma, 1Cor 15,3-5; na tradição da última ceia, Mc 14,24; na palavra sobre o “resgate de muitos” Mc 10,45 e no hino antigo sobre Cristo, onde se

estar bem representado no Novo Testamento, apesar de aparecer de forma muito tímida nas tradições mais antigas. Schillebeeckx acentua que a evolução secundária da morte expiatória não tem uma base clara nessas tradições, pois mesmo a tradição de Isaías 53, apesar da semelhança, possui ausência de referências a esse respeito. Tendo presente a negatividade da interpretação da morte expiatória de Jesus com base nas tradições antigas, Schillebeeckx levanta a hipótese de que essas referências se baseiam em alguma lembrança dos últimos dias de Jesus, principalmente a respeito de como Ele mesmo tentou dar sentido à morte violenta que se aproximava. Para isso, o autor ressalta o texto de Mc 14,24, no qual se destaca a expressão “o sangue derramado por muitos”, sugerindo que, em seu contexto celebrativo nas primeiras comunidades, pode ter havido base histórica numa palavra ou gesto de Jesus para a interpretação de sua morte vindoura.

Apresentando os três modelos interpretativos da morte de Jesus, Schillebeeckx reconhece que esses não serviram para conduzir a fé em Cristo, mas podem ter ajudado alguns judeus a compreenderem o destino de seu mestre.

Certamente, a experiência realizada com Jesus ajudou os discípulos a elaborarem uma imagem de fé a partir dele. E mesmo sem compreender tudo antes da Páscoa, o impacto sofrido por causa da sua morte e “a recordação de sua vida desempenharão um papel importante na conversão à fé em Jesus como o Cristo”⁸². Portanto, as raízes da fé foram desenvolvidas a partir da própria vida de Jesus.

4.3.2 A experiência de Jesus diante de sua própria morte violenta

Vista a partir do próprio Jesus, sua morte foi interpretada com relação à própria vida, pois o Novo Testamento evidencia a rejeição, provocada por sua mensagem e por sua práxis de solidariedade com os “impuros”, com os publicanos e pecadores. A morte que aos poucos vai se aproximando de Jesus foi um dado que Ele mesmo precisou integrar na total entrega de si mesmo a Deus, porém assumindo-a também com a convicção da urgência de sua mensagem. Schillebeeckx reconhece que as palavras de Jesus expressas na hora da cruz: “seja feita não a minha vontade, mas a sua” (Mc 14,36) podem não ser históricas, mas expressam a consequência anterior de sua pregação. Porém, aceitar a vontade do Pai ainda não significa avaliar concretamente o sentido do que vai acontecer. Mais adiante explicitaremos, segundo o

reconhece o tema da salvação ou da redenção, 1Pe 2,21-24. Mas, é somente numa fase posterior que a interpretação da morte expiatória ganha força na cristologia de Paulo, na carta aos Hebreus, nas cartas Deutero-paulinas, no Apocalipse e no evangelho de João.

⁸² SCHILLEBEECKX, Jesús, la historia de un viviente, p. 285.

autor, algumas lembranças históricas que mostram que Jesus seguiu consciente e livremente o seu caminho de cruz.

Os relatos de Mc 10,45; Lc 12,37; 22, 27; Jo 13,1-20, de acordo com o autor, pertencem à tradição da “última ceia”, ligada à interpretação da morte de Jesus como “estar a serviço” – diakonia⁸³. Em Lc 37 e em Jo 13,1-20 encontramos igualmente a temática do serviço, pois o serviço caridoso do “lava pés” está no contexto de despedida de Jesus. Schillebeeckx desfaz a tese que Jesus desejou sua própria morte e a provocou como única maneira de realizar o Reino de Deus. Porque, afinal, todo o engajamento em favor de sua mensagem sobre a *metanoia* soaria como simulação caso Ele soubesse de antemão que a salvação dependeria somente de sua morte.

Portanto, fica claro que a morte de Jesus aparece somente na perspectiva da rejeição de sua pregação e da práxis de sua vida, que eram ofertas de salvação, principalmente aos pobres e oprimidos. Uma interpretação que seja oposta a essa perspectiva nega a dinâmica humana da vida de Jesus, desfazendo a reflexão de que Ele aprendeu durante o percurso concreto de sua vida, sendo verdadeiro homem. Arrisca-se ainda em reduzir à mera formalidade o significado salvífico da morte de Jesus, pois se ela fosse entendida separadamente de sua vida, converteríamos seu significado redentor simplesmente em um mito. “A morte de Jesus é a expressão histórica do caráter incondicional de sua proclamação e estilo de vida, de onde provém as consequências fatais para a sua vida”⁸⁴.

As recusas enfrentadas ao longo de sua vida, aos poucos, foram levando-o a pensar na possibilidade de uma condenação⁸⁵, porém Jesus ressignificou essa morte aceitando-a dentro do contexto de sua vida dada, pois todos os Evangelhos mostram que Ele aceitou a morte livremente. Percebe-se, inclusive, como essa ênfase na liberdade de Jesus aumenta gradualmente: “Levantem! Vamos! Já está aqui aquele que vai me entregar” (Mc 14,42). Em Jo 18,4-11, Jesus expressa que aceita o cálice da paixão. Foi a consciência que Jesus teve diante de sua missão que acabou levando-o a aceitar a morte conscientemente, encarando-a como fidelidade ao projeto de Deus. Schillebeeckx lembra que a confiança inquebrantável no

⁸³ Para Schillebeeckx é indiscutível que a Ceia é uma refeição de despedida, diante da iminência da morte de Jesus. A aceitação, por parte de Jesus, da sua rejeição e morte só pode ser compreendida como uma atitude ativa de Jesus que assume sua morte dentro da missão de oferecer a salvação e não somente como um “apesar de”.

⁸⁴ SCHILLEBEECKX, Jesús en nuestra cultura, p. 36. A tradição cristã percebeu desde cedo que a morte de Jesus foi um doar-se pelos outros como resultado de uma práxis de vida que implicava em fazer o bem e opôr-se ao mal e ao sofrimento.

⁸⁵ Id., Jesús, la historia de un viviente, p. 249.

Pai faz Jesus afirmar, ainda antes da Páscoa, que sua causa seguiria em frente⁸⁶. Dessa forma, é ressaltada a continuidade existente entre a autoconsciência de Jesus e a interpretação pós-pascal.

Isto não é só uma perspectiva de fé, baseada exclusivamente na experiência pascal dos discípulos, senão na mesma consciência de Jesus, na qual é possibilitada e fundamentada a ulterior interpretação dos cristãos. Não há nenhuma ruptura entre a autocompreensão de Jesus e o Cristo anunciado pela Igreja⁸⁷.

Na análise da morte de Jesus, Schillebeeckx reflete sobre a historicidade de sua condenação jurídica e afirma que o motivo jurídico baseado em Dt 17,12, em que Jesus poderia ter sido condenado como falso mestre, supõe que os partidos chegaram a um consenso a seu respeito, mas por motivos bem divergentes. Não havia unanimidade na suprema corte, no tocante ao fato de levar ou não à condenação. Mesmo assim, Jesus foi condenado pela maioria do Sinédrio e, diante da iminência de sua morte, um fator decisivo foi seu silêncio diante das autoridades (Mc 14,62). Esta atitude foi uma crítica diante do foro que, com base na lei vigente, tinha a competência para julgar sua doutrina e sua práxis de vida. No entanto, Jesus se recusa a submeter sua doutrina e práxis a esta instância judaica.

Negando-se a prestar contas de sua mensagem e atividade a qualquer instituição humano-religiosa, Jesus deixa transparecer que somente o Deus que o enviou é digno de suas palavras, pois a sua missão provém de Deus e não pode ser submetida às autoridades judaicas. Assim, o silêncio de Jesus pôde se converter em motivo jurídico para que pudesse, com a consciência tranquila, condená-lo⁸⁸. Contudo, segundo o autor, entre os membros do Sinédrio ainda existiam dúvidas se isso era realmente convincente. As objeções que todos os membros do Sinédrio tinham contra Jesus não eram motivos suficientes para aplicar-lhe o veredito de Dt 17,12. Os Evangelhos relatam esta dúvida: em Mc 14,64 a sentença é pronunciada afirmando que Ele merecia a pena de morte, porém em Mc 15,1 vemos a afirmação que o Sinédrio decidiu que Jesus seria entregue ao procurador romano Pilatos, tudo isso por causa das implicações políticas de sua atuação, embora a maioria dos membros do Sinédrio odiasse os romanos.

⁸⁶ SCHILLEBEECKX, Jesús, la historia de un viviente, p. 284-9. Por detrás de minuciosas análises de textos evangélicos, Schillebeeckx também resgata o sentido de serviço atribuído à morte de Jesus. Desde os primeiros passos, a comunidade cristã interpretou a “Ceia do Senhor” como ato de serviço e como síntese do significado de sua missão.

⁸⁷ Ibid., p. 285.

⁸⁸ Ibid., p. 285-90.

Essa insuficiência de motivos jurídicos entre os membros do Sinédrio levou-os a condenar Jesus como um subversivo. Isso tudo aponta para a dimensão política de sua morte. Tal interpretação não pode ser esquecida ante a reflexão teológica a respeito da morte de Jesus.

Analisada historicamente, a morte, por um lado, parece destruir a confiança que Jesus depositou em Deus. De fato, num primeiro momento, Deus parece não acudir Jesus na cruz, e o silêncio externo daquele a quem chamava “meu pai” certamente tornou-se motivo de conflito para Ele. Por outro lado, sua confiança não é abalada e pode ser expressa historicamente por seu grito lacinante na cruz. Este clamor penetrou o coração de Deus e, de lá, brotou a resposta de vida, ressuscitando-o da morte. E, na experiência pascal, Deus confere razão a esta confiança de Jesus, confirmando que Ele era a presença viva de seu Reino na terra⁸⁹.

A morte de Jesus provocou escândalo nos discípulos, as primeiras comunidades a interpretaram a partir do desânimo. No entanto, para Schillebeeckx, este acontecimento não pode ser entendido somente a partir do ponto de vista da fraqueza humana. Ao mesmo tempo em que o autor afirma que a historicidade dos relatos sobre a fuga dos discípulos no momento da prisão e crucificação de Jesus são dados teológicos, ele não descarta a dimensão histórica, pois a tradição sabia que os discípulos não estiveram presentes durante o sofrimento de Jesus. Assim, os Evangelhos narram que somente mais tarde os discípulos perceberam a falha causada pela fraqueza da fé. Dessa tomada de consciência surge a possibilidade de uma conversão, a mesma que os conduzirá ao reagrupamento pós-pascal. A motivação para esse “abrir os olhos” dos discípulos provém da graça oferecida pelo próprio ressuscitado. “Apesar de seu desânimo, eles – após a morte de Jesus – sentem-se nas mãos misericordiosas de Deus”⁹⁰.

A tarefa que o autor se propõe, de agora em diante, será refletir sobre a questão que se impõe: o que aconteceu no período que se estabelece entre a morte de Jesus e a proclamação da ressurreição? Que fator poderia ter levado os discípulos a “afirmarem, depois de um tempo, que estavam novamente aceitos dentro de uma convivência atual com Jesus e que eles o anunciam como o vivente?”⁹¹. O próximo item se ocupará de apresentar essa questão.

⁸⁹ SCHILLEBEECKX, Jesús, la historia de un viviente, p. 290-3.

⁹⁰ Ibid., p. 323.

⁹¹ Ibid., p. 328.

4.4 A ressurreição de Jesus e sua interpretação cristã

A centralidade da experiência na cristologia de Schillebeeckx se destaca claramente em sua análise da ressurreição de Jesus, que segue a mesma estrutura experiencial trabalhada desde a Revelação⁹². É justamente a partir dessa experiência realizada após a ressurreição que Schillebeeckx contrói a sua reflexão cristológica: no princípio não há uma doutrina, mas tudo “começou com uma experiência muito concreta” que deu lugar a uma “história de experiências”⁹³, que ainda continua.

Nosso autor privilegia o momento pascal ressaltando o encontro de Jesus ressuscitado com seus discípulos, que, neste encontro desconcertante, tiveram uma experiência de conversão que mais tarde interpretaram e fixaram por escrito. A mensagem que nos é transmitida pelo Novo Testamento remete-nos a essa experiência primigênia e também nos estimula a realizar novas experiências. A concepção de que essa experiência seja de conversão provém da ideia que, após a fuga causada pelo escândalo da morte, os discípulos tiveram que vivenciar o processo de conversão ao projeto de Jesus, retornando ao seguimento. Reconhecemos que a afirmação da “experiência de conversão” é um tanto tênue e, por isso mesmo, merecedora de muitas críticas por parte de teólogos sistemáticos⁹⁴.

Enfim, construindo seu projeto cristológico ao redor da dinâmica experiencial da ressurreição de Jesus, Schillebeeckx não nega a objetividade do acontecido com Jesus, mas comprehende que a fé não se baseia somente na autoridade do fato. Por isso mesmo ele supõe uma experiência crente.

4.4.1 O caminho da vida e da morte de Jesus evidencia sua ressurreição

No tocante à ressurreição de Jesus, Schillebeeckx sublinha a continuidade entre esse evento e sua vida histórica, pois todo o percurso vivido por Jesus é sinal da vida nova que Deus quer doar a todos os homens e mulheres e, portanto, constitui uma antecipação histórica da ressurreição. Este sinal antecipatório mostra que a força de Deus já estava em ação em cada momento da trajetória de Jesus, pois da mesma forma que o autor não trata a morte de Jesus desligada de sua vida, a ressurreição também não aparece como uma forma estanque do

⁹² Ao abordar a temática da ressurreição de Jesus, nos remeteremos, muitas vezes, à pesquisa realizada em nossa dissertação de mestrado, que apresentou a análise schillebeeckxiana da Ressurreição de Jesus. Agora, porém, alargamos a reflexão, pois o nosso foco não está tão somente na experiência da ressurreição, mas no estudo sobre a categoria da experiência em toda a cristologia de Schillebeeckx.

⁹³ SCHILLEBEECKX, En torno al problema de Jesús, p. 3.

⁹⁴ Analisaremos as críticas atribuídas ao pensamento de Schillebeeckx no primeiro capítulo da terceira parte da tese.

agir divino: “como a morte de Jesus não pode separar-se de sua vida, tão pouco sua ressurreição pode separar-se de seu estilo de vida”⁹⁵.

Seguindo o pensamento schillebeeckiano, afirmamos que a fé cristã na ressurreição é uma avaliação da vida e da morte de Jesus, reconhecendo a importância irrevogável da proclamação e da práxis do Reino de Deus realizadas por Ele, que nada e nem ninguém poderá anular. Fica claro que Deus não abandona Jesus, sua presença atinge todas as dimensões de seu ser, desde sua vida e pregação, passando pela morte e atingindo sua expressão máxima na ressurreição⁹⁶.

Tanto a conduta de vida de Jesus quanto sua morte são reafirmadas definitivamente à luz da ressurreição. Deste modo, nasce a convicção repetidamente expressa pelo autor: “não há ruptura alguma entre Jesus de Nazaré e o crucificado ressuscitado”⁹⁷, pois todo o *evento Cristo* forma uma unidade e é justamente este caráter unitário que dá equilíbrio à reflexão sobre seu mistério. Um crucificado ressuscitado, que não seja o real Jesus de Nazaré, é um mito, um mistério gnóstico. Da mesma forma, o Jesus histórico, não obstante sua sedutora mensagem e conduta, se desligado da ressurreição, significa mais um fracassado a ser incluído numa lista de tantos inocentes condenados⁹⁸.

Estas constatações apontam para a tese central de Schillebeeckx a este respeito:

Se o caminho da vida de Jesus não evidenciar nenhum sinal antecipatório da ressurreição, sua morte não passará de falência e, neste caso, a fé na ressurreição será de fato mero fruto do desejo humano. Sem a antecipação eficaz da ressurreição na vida terrena de Jesus, a Páscoa não passa de ideologia⁹⁹.

Em consonância com a maioria dos teólogos atuais, Schillebeeckx reconhece que o acento dado pela cristologia tradicional à morte e à ressurreição de Jesus, como o coração da mensagem cristã, corre o risco de excluir o conteúdo profético de toda a sua vida. Isso resultaria num querigma paulino sem os quatro Evangelhos; no entanto, Paulo só é canônico dentro do conjunto do Novo Testamento¹⁰⁰.

⁹⁵ SCHILLEBEECKX, Jesús en nuestra cultura, p. 40.

⁹⁶ Id., Los hombres relato de Dios, p. 170. O Novo Testamento deixa claro que Jesus sentiu que a presença infinita do Pai também se manifestou no momento da cruz, quando suas palavras se elevam em ação de graças pela contínua presença salvadora de Deus, sobrepondo-se ao grito de dor: “meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?” (Mt 27,46).

⁹⁷ Id., Jesús, la historia de un viviente, p. 603.

⁹⁸ Ibid., p. 603.

⁹⁹ Id., Los hombres relato de Dios, p. 169.

¹⁰⁰ Id., Jesús en nuestra cultura, p. 40; Id., Los hombres relato de Dios, p. 172.

A essa altura, precisamos esclarecer que a reflexão sobre a unidade do mistério de Cristo também nos permite compreender sua ressurreição dentro de uma perspectiva nova. Por ser uma vitória que contrasta com a negatividade da morte, a ressurreição é, evidentemente, um fato novo e diferente da Paixão e morte de Jesus. Assim sendo, “a ressurreição significa uma forma completamente nova de existir e não somente a perpetuação da pessoa, mensagem e práxis de Jesus”¹⁰¹. Todavia, o caráter novo que irrompe na ressurreição não implica numa outra vida, mas refere-se à mesma vida de Jesus levada à plenitude. Esse horizonte descontina a compreensão da ressurreição numa perspectiva de continuidade e descontinuidade em relação à vida de Jesus¹⁰².

Schillebeeckx fala de um “novo ato” de Deus para com Jesus na cruz, que foi capaz de unir sua vida histórica, tendo passado pela ruptura da morte, ao Cristo da fé eclesial. A fé pascal pressupõe o novo ato de Deus com referência a Jesus ressuscitado e se desenvolveu a partir da experiência que os crentes fizeram do agir escatológico de Deus com alusão a Jesus, o crucificado. Os discípulos interpretaram com clareza o comportamento de Deus com Jesus, ressuscitando-o da morte. Schillebeeckx lembra que “Paulo entendeu perfeitamente quando observou aos que em Corinto negavam a ressurreição: existe gente que não tem nenhuma ideia de Deus (1Cor 15,34)”¹⁰³.

Enfim, diante da síntese teológica que vamos construindo a partir do pensamento do autor, é possível afirmar que: a) ressuscitando Jesus, Deus assume o significado profundo de sua pregação e de sua prática; b) a morte não pode romper esta comunhão que Jesus estabeleceu com o *Abba*, pois, na relação terrena de Jesus com Deus, já se estabelecia o começo da vida eterna; c) sobressai o aspecto escatológico da ressurreição, pois essa implica, inicialmente, no estabelecimento do Reino de Deus, expresso na exaltação e glorificação de Jesus junto de Deus¹⁰⁴.

É importante salientar que a ressurreição como acontecimento imerso na vida e morte de Jesus já era um pressuposto dos primeiros cristãos, pois nas narrativas dos sinóticos a transfiguração de Jesus durante a vida terrena soa como um eco a este respeito¹⁰⁵. Trazendo à

¹⁰¹ SCHILLEBEECKX, Jesús, la historia de un viviente, p. 608.

¹⁰² A ressurreição não pode ser interpretada somente como confirmação de Deus à mensagem de Jesus, pois à luz da ressurreição toda a pessoa de Jesus, não somente a sua mensagem, assume um papel particular na história da salvação: a partir da ressurreição Ele é ungido como o Senhor, o Messias.

¹⁰³ SCHILLEBEECKX, Los hombres relato de Dios, p. 172.

¹⁰⁴ Id., Jesús en nuestra cultura, p. 40-1; Id., Los hombres relato de Dios, p. 172.

¹⁰⁵ Id., Los hombres relato de Dios, p. 170.

luz a própria experiência, os discípulos compreenderam que a vida e a morte de Jesus anunciam o Reino de Deus e que este não poderia ser passageiro¹⁰⁶.

Todavia, a fundamentação de que a fé na ressurreição já estava presente na vida de Jesus não se impôs tão claramente para os discípulos, ao menos no momento de sua morte. Certamente, eles não compreenderam tudo antes da Páscoa e, dessa incerteza, decorreu o abandono de Jesus. O caminho de volta à fé só pode ser feito a partir da experiência de conversão¹⁰⁷. No retorno à fé, a lembrança da convivência com Jesus desempenhará um papel fundamental, mas não exclusivo, pois, afinal, os discípulos somente puderam reler estes fatos à luz da ressurreição. Iluminados por este acontecimento, eles finalmente tiveram certeza de que “o mal e a cruz não têm a vitória, que o caminho da vida de Jesus estava certo e que a ressurreição constitui a última palavra”¹⁰⁸.

4.4.2 A reconstrução da experiência pascal originária: a “experiência de conversão” vivida pelos discípulos

Na tentativa de reconstruir a experiência pascal originária, vivida pelos discípulos, a reflexão de Schillebeeckx se movimenta entre dois polos: o primeiro, que ele chama “ponto de partida”, se refere ao abandono de Jesus por parte dos discípulos; o segundo polo é o “ponto de chegada”, e diz respeito à reunificação dos discípulos depois da experiência pascal. Portanto, existem duas realidades concretas desde os primórdios e confirmadas historicamente pela tradição: de um lado, os discípulos, abandonando aquele que os unia, Jesus de Nazaré. De outro, eles estão reunidos novamente em nome de Jesus, proclamando corajosamente sua ressurreição e confessando-o como Cristo, Filho de Deus e Senhor. Eis a pergunta que emerge claramente de seu texto:

Que fatos concretos levaram os discípulos, depois da morte de Jesus, a proclamar que Ele vive realmente? Se não pode ser a ressurreição como tal,

¹⁰⁶ SCHILLEBEECKX, Jesús en nuestra cultura, p. 41; Id., Los hombres relato de Dios, p. 173; Id., La questione cristologica, p. 101. Acentuando a presença pneumática de Jesus nos crentes, Schillebeeckx deixa claro que o falar da ressurreição traz consequências para a vida cristã. Assim como se podem apontar na vida de Jesus antecipações positivas da ressurreição, algo semelhante vale para os cristãos: a suprema força de Deus deve ser sentida no caráter indefeso da própria vida, pois, de outro modo, ela se afirmaria como uma fé apresentada de forma somente autoritária. A experiência da ressurreição, para Schillebeeckx, deve ser vivida na história, por homens e mulheres de fé, numa vivência comunitária à luz do Espírito. Com base nesta experiência, a fé na ressurreição evidencia a ação contínua de Jesus crucificado-ressuscitado na Igreja e na história.

¹⁰⁷ A experiência de conversão é uma categoria chave usada por Schillebeeckx na reconstrução das origens da fé cristã. Esta questão será abordada na próxima seção.

¹⁰⁸ SCHILLEBEECKX, Los hombres relato de Dios, p. 171.

nem o sepulcro vazio, tampouco as aparições – dados que pressupõem a ressurreição – que fatos ocorreram?¹⁰⁹

A tese central de Schillebeeckx, que afirma a experiência de conversão, gira ao redor dessa provocação: para ele há de ter acontecido alguma coisa de cunho histórico entre a morte de Jesus e a proclamação da fé, para que os discípulos, de fato, experimentassem a ressurreição. Segundo ele, esse fato foi a “experiência de conversão”.

Neste sentido, na tentativa de elucidar a resposta à pergunta sobre o que deve ter acontecido entre a morte e o anúncio da ressurreição de Jesus, nosso autor entende que a resposta não pode ser a ressurreição em si mesma, pois apesar de ser um acontecimento real, ela não faz parte da história humana¹¹⁰. O fator que moveu os discípulos desde a fuga, enquanto expressão de pouca fé e ruptura no seguimento, até a proclamação de Jesus como o Cristo só pode ter sido a experiência do perdão¹¹¹. O fato de se sentirem perdoados por Jesus, além de condição fundamental para o processo de conversão, também evidenciou que Jesus estava vivo. Certamente um morto não poderia conceder nenhum perdão¹¹².

Daí emerge um dado fundamental na análise cristológica de Schillebeeckx: a experiência humana que abre a possibilidade da fé na ressurreição não pode ser baseada no sepulcro vazio, mas na conversão dos discípulos e no nascimento da comunidade, como “comunidade de Deus”¹¹³. Deste modo, nosso autor evita qualquer forma de objetivismo e estabelece uma circularidade entre a fé que os discípulos possuem no ressuscitado e a práxis do Reino de Deus vivida nas primeiras comunidades cristãs. De um lado, a convicção de que

¹⁰⁹ SCHILLEBEECKX, Jesús, la historia de un viviente, p. 352.

¹¹⁰ Ibid., p. 304-50. Na tentativa de individuar ao que aconteceu entre estes dois momentos históricos, Schillebeeckx faz uma longa análise das tradições do sepulcro vazio e das aparições.

¹¹¹ Ibid., p. 353. Em se tratando da conversão paulina, os relatos de Damasco (At 9; 22; 26) pretendem mostrar a maneira como Deus se manifesta na vida de Paulo como epifanía divina por meio de Jesus Cristo. Em At 9, o acento está na nova identidade que se desvela na vida de Paulo, a de ser um defensor de Cristo. No relato de At 26, além da conversão, aparece a dimensão da missão, pois Paulo é enviado a curar a cegueira dos pagãos. No capítulo 22, a visão de conversão é usada para justificar a missão apostólica de Paulo a todos os povos: é o relato de um homem que viu Jesus como luz dos pagãos.

¹¹² Ibid., p. 362. É importante sublinhar que Schillebeeckx busca fundamentação para estas constatações nos relatos neotestamentários que, segundo ele, estão profundamente relacionados com o dom do perdão dos pecados (Jo 20,22s; Lc 24,47; Mt 28,19; At 26,18; 1Cor 15,17; Rm 4,25). A partir desses textos, ele assume a proximidade e a relação entre “ressurreição e perdão dos pecados”. Assim, afirma que o Evangelho de João se encerra com uma aparição de Jesus, com estas palavras: “a quem lhes perdoardes os pecados, lhes serão perdoados” (Jo 20, 22-23). O serviço da reconciliação (2Cor 5,18) é mencionado a propósito do batismo cristão em todos os relatos de aparições oficiais (Lc 24,47; Mt 28,19; Jo 20,23). Os discípulos pregam o perdão dos pecados (Lc 24,47; At 26); Paulo diz “Se Cristo não ressuscitou, seguis com vossos pecados” (1Cor 15,17-18), e, em outra passagem, “ressuscitou para a nossa justificação” (Rm 4,25). Portanto, Schillebeeckx conclui que o perdão dos pecados vai junto do nome de Jesus (At 5,31; 10,43; 26,18).

¹¹³ SCHILLEBEECKX, Edward. *Perché la politica non è tutto. Parlare di Dio in un mondo minacciato*. Brescia: Queriniana, 1987. p. 39.

Jesus continua presente entre os seus, encoraja as comunidades e as impulsiona a continuar solidárias com os pobres e marginalizados; de outro, nosso autor entende que é justamente essa prática ligada à memória de Jesus que possibilita aos discípulos a experiência de salvação, por meio da qual eles podem reconhecer a ressurreição¹¹⁴. Esta circularidade não deve levar à afirmação de que não existe uma base objetiva para a ressurreição. Por ser um acontecimento meta-histórico, a ressurreição foge da acessibilidade direta dos discípulos:

A ressurreição é um acontecimento real, cumprido em Jesus por Deus, mas, em si mesmo, é um acontecimento que vai além dos limites da morte; e os discípulos, evidentemente, não tiveram acesso a este acontecimento meta-histórico e escatológico. Diferente de alguns apócrifos, o Novo Testamento não traz nenhuma informação sobre a realidade da ressurreição como tal¹¹⁵.

Evidentemente a experiência de conversão vivida pelos discípulos não aconteceu de forma mágica, mas exigiu deles um longo caminho de amadurecimento até que chegassem à fé: depois da morte de Jesus, os discípulos recordaram a convivência que tiveram com ele, sua atividade, o anúncio do Reino de Deus e do próprio Deus como misericórdia e perdão e as recordações de sua despedida. Esta anamnese da vida de Jesus é essencial no processo de conversão dos discípulos que, embora tivessem fraquejado, não haviam abandonado totalmente a fé.

No entanto, mesmo assumindo que a experiência pascal esteja fortemente ligada à experiência anterior vivida pelos discípulos juntamente com Jesus, nosso autor observa uma novidade notável na relação com o ressuscitado. Esta nova relação implica o “evento salvífico”, que foi sentido como pura graça de Deus e resultou na confissão cristológica do crucificado-ressuscitado. “O fundamento da fé é inegavelmente Jesus de Nazaré na sua oferta terrena de salvação renovada e depois de sua morte pela graça do ressuscitado”¹¹⁶. Fica evidente que a experiência pascal se fundamenta na ação do próprio Deus que agiu em Jesus, ressuscitando-o, e não na experiência dos discípulos, que, na verdade, foi uma experiência do que aconteceu com Jesus.

Mais uma vez sublinhamos a primazia da experiência de fé, responsável por trazer à luz o acontecimento da ressurreição, que sem ela permaneceria oculto no mistério de Deus. Desse modo, podemos afirmar o “paradoxo” presente na experiência da ressurreição: nela encontram-se, de um lado, a perspectiva humana, e de outro, a oferta divina,

¹¹⁴ SCHILLEBEECKX, *La questione cristologica*, p. 98.

¹¹⁵ Id., *Jesús, la historia de un viviente*, p. 354; Id., *La questione cristologica*, p. 97-8.

¹¹⁶ Id., *Jesús, la historia de un viviente*, p. 411.

já que a experiência cristã de fé é obra do Espírito Santo e não obscura magia. Para o nosso autor, “a experiência pascal consiste no fato experienciado de que os discípulos se reuniram novamente, não apenas em nome de Cristo, mas pela força de Cristo”¹¹⁷.

Já expusemos, no terceiro capítulo, o pensamento de Schillebeeckx a respeito da “experiência e interpretação”. A análise da ressurreição se insere nesta mesma dinâmica. A experiência e a interpretação acontecem simultaneamente, pois a pessoa que experimenta permanece ativa ante qualquer acontecimento. Também se torna necessário lembrar que a experiência se realiza em um contexto social e no interior de um “horizonte interpretativo” que influencia a sua interpretação. Por isso o autor propõe sempre uma tomada de posição para conhecer melhor a “autoridade das experiências”¹¹⁸. Dito isso, sublinhamos que o aspecto objetivo da fé se manifesta na dinâmica humana subjetiva, embora os dois aspectos não se confundam. Sobre isso assim se expressa Schillebeeckx:

O aspecto objetivo e o subjetivo da fé apostólica na ressurreição são inseparáveis. Fora da experiência de fé, é impossível falar em sentido pleno da ressurreição de Jesus. Seria como falar de cores num mundo de cegos. A ressurreição de Jesus, ainda que não se identifique com a experiência pascal ou com a experiência de fé dos discípulos [...], não é separável dela¹¹⁹.

Nosso autor, portanto, assegura uma posição equilibrada, afastando-se tanto de um subjetivismo, que percebe a ressurreição somente como uma experiência de fé, quanto de um objetivismo unilateral, que a vê como um dado histórico empiricamente comprovado¹²⁰. E, ao distanciar-se da hipótese de identificação entre “acontecimento da ressurreição” e “experiência de fé”, se mantém de acordo com a fé neotestamentária. O Novo Testamento testemunha que a fé em Jesus provém da graça e da revelação de Deus, mas que é mediada pelos processos psíquicos e cognitivos, próprios do ser humano¹²¹. Não obstante, alguns autores não lhe pouparam severas críticas, acusando-o de conceber a ressurreição somente a partir da experiência dos discípulos.

¹¹⁷ SCHILLEBEECKX, Jesús, la historia de un viviente, p. 642.

¹¹⁸ Os termos “horizonte interpretativo” e “autoridade das experiências” já foram definidos no capítulo primeiro desta segunda parte da tese.

¹¹⁹ SCHILLEBEECKX, Jesús, la historia de un viviente, p. 605-6.

¹²⁰ Ibid., p. 604-5; Id., La questione cristologica, p. 98-9. Schillebeeckx declara não se identificar com as interpretações de Marxsen e Bultmann, que tendem a identificar a ressurreição de Jesus com a renovação da vida e da fé dos discípulos depois de sua morte. Essa posição não deixa claro se Jesus ressuscitou pessoalmente, se segue vivendo entre nós de uma forma nova e se realiza por sua própria virtude essa renovação de vida nos discípulos.

¹²¹ Id., Jesús, la historia de un viviente, p. 605; Id., La questione cristologica, p. 96.

4.4.3 As tradições do sepulcro vazio e das aparições

Outra marca da análise cristológica de Schillebeeckx no tocante à ressurreição de Jesus são suas considerações a respeito do “túmulo vazio” e das “aparições”. Em sua concepção, essas tradições são modelos literários por meio dos quais as comunidades cristãs exprimiram a experiência pascal. Após terem experimentado a presença de Cristo ressuscitado no meio deles, os discípulos que se abriram à fé contaram como Ele se encontrava na origem dessa experiência de conversão. No tocante às aparições, o autor afirma que são “visões de conversão”¹²².

Ressurreição e presença salvífica de Jesus no meio dos seus sobre a terra são a única e mesma realidade nos seus diversos aspectos. Assim, na presença salvífica experimentada se manifesta o ser ressuscitado de Jesus: se mostra aos olhos dos fiéis. E propriamente essa estrutura é colocada claramente em evidência nos relatos das aparições¹²³.

Ao afirmar que a fé na ressurreição “não pode ser fundada sobre um sepulcro vazio e muito menos sobre as aparições de Jesus”¹²⁴, Schillebeeckx rompe com a visão tradicional que afirma que as experiências desencadeadoras do processo de fé pascal tenham sido a constatação do sepulcro vazio e das aparições. Nossa autor tem consciência da perplexidade que essa afirmação pode causar no seio da teologia por ter rompido com a tradição aceita ao longo dos séculos: “eu sei que a minha hipótese implica uma ruptura com uma tradição hermenêutica de muitos séculos”¹²⁵. No entanto, ele está ciente de que um sepulcro vazio não pode levar à profissão de fé na ressurreição de um morto que foi ali depositado. A preocupação dos relatos evangélicos é tão somente afirmar que Jesus está de uma maneira nova entre nós¹²⁶, pois tais relatos já pressupõem a comunidade reunida, isto é, se trata da confissão cristológica.

As afirmações de Schillebeeckx que se movem na intenção de evitar um realismo histórico deram lugar a muitos mal-entendidos no campo da teologia e da exegese. Com intenção de dialogar com seus críticos e explicar melhor seu ponto de vista, principalmente a partir da obra *Jesus, a história de um vivente*, nosso autor escreve outras duas pequenas obras:

¹²² SCHILLEBEECKX, la historia de un viviente, p. 399-405.

¹²³ Id., La questione cristologica, p. 101.

¹²⁴ Ibid., p. 95-6.

¹²⁵ Id., Jesús la historia de un viviente, p. 361.

¹²⁶ Ibid., p. 352.

Em torno ao problema de Jesus (1983) e *A questão cristológica* (1985). Retomando sua posição, afirma:

Em meu livro [*Jesus, a história de um vivente*] mantive certo silêncio sobre os possíveis elementos visíveis contidos no processo de conversão ou na experiência da Páscoa. Agora me dou conta de que teria sido melhor se tivesse tratado dos elementos visuais, abordando, ao mesmo tempo, o valor histórico-psicológico e o aspecto dogmático¹²⁷.

Revendo esta questão, Schillebeeckx aceita que o modelo literário das aparições pode pertencer a fatos históricos e reais. Todavia, ele não chega a abordar a problemática dos aspectos visuais, e continua difícil saber o que ele pensa destes elementos. Esse “meio silêncio” pode fazer parte da prudência de um teólogo que sabe estar pisando em terreno espinhoso e, por isso, evita grandes discussões neste campo. No entanto, desconsidera abertamente que as tradições do túmulo vazio e da ressurreição podem continuar tendo hoje a mesma relevância que tiveram para os primórdios da fé.

A tese que emerge a partir dessa reflexão é a seguinte: as tradições das aparições e do túmulo vazio foram narradas *a posteriori* no Novo Testamento e serviram de explicitação catequética do mistério vivido na primeira experiência. Portanto, ambos os relatos não se assentam na origem primeira da comunidade de Cristo, mas no ser da Igreja que proclama seu testemunho, fundada no querigma do crucificado-ressuscitado¹²⁸.

Disso tudo, conclui-se que, para crer que Jesus continua verdadeiramente vivo, não é indispensável pensar que os discípulos encontraram o sepulcro vazio ou que viram Jesus ressuscitado com seus próprios olhos. Este processo de desmitologização da ressurreição também é constitutivo da estrutura da Revelação, como já expusemos nesta tese: “A Revelação é a ação salvífica de Deus na história enquanto experimentada e expressa em linguagem de fé por homens e mulheres”¹²⁹. Esta também é a via seguida pelo Concílio Vaticano II que, tanto na *Dei Verbum* como na *Gaudium et Spes*, mostra um Deus que revela a si mesmo a partir da história humana.

De fato, a Bíblia não é um ditado divino; e a Revelação de Deus, tanto no Antigo quanto no Novo Testamento, só chega à humanidade por meio da linguagem e da experiência

¹²⁷ SCHILLEBEECKX, La questione cristológica, p. 102-7.

¹²⁸ Id., *Jesús historia de un viviente*, p. 331-3. Segundo Schillebeeckx, as aparições de Jesus expressam a identificação cristológica de Jesus de Nazaré, experimentada como pura graça de Deus e como fonte e fundamento da missão da Igreja.

¹²⁹ Ibid., p. 607; Id., *Cristo y los cristianos*, p. 33-57. A ressurreição de Jesus é compreendida imersa na grande lei da revelação divina. Como ficou claramente expresso na reflexão desenvolvida no segundo capítulo, Deus não se revela de forma vertical, mas através das experiências humanas.

humanas. Por mais que as distintas narrações das muitas tradições religiosas relatem algo aparentemente místico, elas já não podem ser interpretadas como intervenções físicas de Deus nas tramas do mundo. Tudo acontece por meio de uma experiência e é nela que se descobre que Deus existe realmente. A cristologia de Schillebeeckx concebe a ressurreição dentro deste contexto, em continuidade com a tradição bíblica e, portanto, sem necessidade do recurso a milagres espetaculares¹³⁰.

Em suma, podemos afirmar que a análise da ressurreição de Jesus realizada por Schillebeeckx dá primazia à experiência. Uma experiência proporcionada pelo próprio ressuscitado que renovou a vida dos discípulos e que foi testemunhada ao longo dos séculos pela tradição cristã pode ainda soar como mensagem sedutora ao homem e à mulher de nosso tempo. Efetivamente, em Schillebeeckx, a experiência possui um valor onicompreensivo que se estende em três níveis: primeiramente a experiência do encontro com Jesus de Nazaré; depois, o encontro com a codificação escrita a partir da experiência salvífica vivida pela comunidade primitiva; por fim, o encontro que as pessoas hoje poderão realizar com o ressuscitado.

4.4.4 Jesus, o “profeta escatológico”: a primeira interpretação cristã

Já afirmamos anteriormente, quando tratamos da temática do Reino, que a vida de Jesus expressa a soberania de Deus e seu cuidado pelo ser humano a ponto de Jesus se identificar pessoalmente com a causa de Deus como causa dos seres humanos. Seu agir constitui um sinal por excelência do advento do Reino¹³¹. Diante deste anúncio, homens e mulheres são chamados a aderir a uma práxis de justiça correspondente àquela de Jesus. Nesse sentido, os Evangelhos nos apresentam a vocação dos primeiros discípulos, que perceberam a nova possibilidade de futuro e se abriram à proposta de Jesus de forma imediata¹³². A experiência que os primeiros discípulos viveram com Jesus permitiu-lhes perceber a profunda consonância entre o seu agir e a vontade de Deus, fator que resultou um questionamento sobre a própria identidade de Jesus.

Para responder à pergunta de quem pode ser esse Jesus de Nazaré, o teólogo belga primeiramente se interroga sobre alguns títulos atribuídos a Ele, que eram usados pelos

¹³⁰ A posição de Schillebeeckx no tocante à ressurreição evita uma interpretação racionalista, que tende a traduzir uma experiência não física simplesmente por uma não experiência. Daí é que surge a suspeita que, quando se reflete a partir do caráter transcendente do ressuscitado, não privilegiando o modo empírico, está-se negando a realidade da ressurreição, o que não é verdade.

¹³¹ SCHILLEBEECKX, Jesús, la historia de un viviente, p. 153.

¹³² Id., La questione cristológica, p. 85.

modelos culturais da época. Três desses títulos são privilegiados: “Messias Filho de Davi”, “Filho do Homem” e “Profeta Escatológico”. Com base na antiga tradição veterotestamentária da expectativa de um “profeta escatológico”, Schillebeeckx afirma que a primeira interpretação que o cristianismo pré-neotestamentário fez de Jesus, e que constitui a base para as sucessivas, “provavelmente identifica-o com o profeta escatológico semelhante a Moisés”¹³³. Ele ainda afirma que, antes mesmo de sua morte, Jesus foi identificado pelos discípulos como o profeta escatológico. A fonte que permitiu aos discípulos reconhecerem nele a manifestação do profeta escatológico foi a autocompreensão que Jesus tinha de Deus como Pai, juntamente com toda a sua vivência e pregação¹³⁴. Na compreensão mais antiga, o profeta escatológico remete a um conceito religioso protojudaico que se apoia na antiga tradição deuteronomista (*Dt 18,15* e *Ex 23,20-23*)¹³⁵:

Yaweh teu Deus suscitará um profeta como eu no meio de ti, dentre os teus irmãos, e vós o ouvireis (*Dt 18,15*). Eis que envio um anjo diante de ti para que te guarde pelo caminho e te conduza ao lugar que tenho preparado para ti. Respeita a sua presença e observa a sua voz, e não lhe sejas rebelde, porque não perdoará a tua transgressão, pois nele está o meu nome. Mas se escutares fielmente a sua voz e fizeres o que te disser, então, serei inimigo dos teus inimigos e adversário dos teus adversários. O meu anjo irá diante de ti (*Ex 23,20-23*).

Em sua origem, a tradição do profeta dos últimos tempos pertencia à tradição de Moisés¹³⁶. Nessa tradição, confessar o mensageiro é confessar o próprio Deus e a postura diante desse mensageiro implica uma decisão escatológica de salvação ou de condenação¹³⁷. Moisés aparece como um profeta mensageiro, intermediário entre Deus e o povo (*Dt 5,5*). Com a ideia de intercessor, também sobressai a de sofredor: intercedendo pelo povo, Moisés também sofre (*Jr 1,1.3-7; 4,21-22*) e é visto como o servo sofredor de Deus que carrega os pecados do povo (*Ex 24,31; Nm 12,7-8; Dt 34,5; Is 59,10-16; 63,11*). Schillebeeckx supõe que a ideia do justo sofredor amalgamou-se no Dêutero-Isaías com a de Moisés, profeta e servo sofredor de Deus. Porém, a leitura do Dêutero-Isaías apresenta o Servo Sofredor como um profeta maior que Moisés (*Is 42,1-6; 49,4-9;*), e este profeta fará jorrar de novo a água do rochedo, saciando o povo com a água viva (*Is 41,18; 43,20; 48,21; 49,10*)¹³⁸.

¹³³ SCHILLEBEECKX, *La questione cristológica*, p. 82.

¹³⁴ Id., *Jesús, la historia de un viviente*, p. 446; Id., *La questione cristológica*, p. 93.

¹³⁵ Id., *Cristo y los cristianos*, p. 302.

¹³⁶ Id., *Jesús, la historia de un viviente*, p. 455; Id., *La questione cristológica*, p. 82-3. No primeiro judaísmo, a figura de Elias assume a função de precursor do ungido, mas esta tradição secundária se apoia numa tradição mais antiga, deutero-canônica, segundo a qual Moisés é um profeta, um anunciador da Palavra.

¹³⁷ Id., *Jesús, la historia de un viviente*, p. 144. Essa ideia também aparece em *Mc 3,28-29; Mt 10,32-33; Lc 12,8-9*.

¹³⁸ Id., *Jesús historia de un viviente*, p. 411-2; Id., *Cristo y los cristianos*, p. 303.

Portanto, com base nesta tradição, Jesus foi interpretado como o enviado de Deus: o último que Deus envia é seu Filho (Mc 12,6), o “profeta escatológico” maior que Moisés¹³⁹. Schillebeeckx afirma que, em relação ao cristianismo primitivo, o conceito de profeta escatológico é claramente demonstrável nas tradições de Marcos, na fonte *Quelle*, comum a Mateus e Lucas, e em João. A alusão de Mc 1,2, “Eis que envio um anjo mensageiro diante de ti”, lembra que o Batista foi enviado antes de Jesus para anunciar que viria um profeta maior que Moisés.

No Evangelho de João, Jesus aparece como o profeta escatológico de Deus, exigindo fé em sua própria pessoa e não somente nas palavras por Ele anunciadas em nome de Deus. Por ter consciência que a sua própria pessoa vem de Deus, Jesus assume que Ele é a presença de Deus entre o povo. Portanto, para entrar em comunhão com Deus, é necessário crer em Jesus¹⁴⁰. Na cristologia de Jo 16,16-33: “saí de junto do Pai e vim ao mundo, agora deixo este mundo e volto para o Pai”, aparece claramente o modelo do profeta escatológico semelhante a Moisés, porém, incomparavelmente maior que ele¹⁴¹.

Em contrapartida, existem relatos tirados do Novo Testamento nos quais a comunidade parece negar que Jesus seja um profeta (Mc 1,2; 6,10.14-16.29; 9,11-13). Todavia, Schillebeeckx observa que, mais que negar o caráter profético de Jesus, esses relatos querem mostrar que Ele não se equipara a nenhum profeta, porque é maior que todos eles. Na parábola dos vinhateiros homicidas, o último enviado por Deus é o filho predileto (Mc 12,6), o profeta escatológico maior que todos os outros que foram enviados.

O “profeta escatológico” significa, portanto, um profeta anunciador de uma mensagem definitiva, válida para toda a história. Com base em alguns textos provindos da tradição *Quelle*, o autor observa que Jesus também tem consciência de ser o portador desta mensagem histórico-mundial e escatológica: “bem aventurado aquele que não se escandaliza por minha causa” (Mc 11,16); “aquele que me reconhecer diante dos homens, também será reconhecido pelo Filho do Homem diante dos anjos de Deus, mas quem me renegar será renegado diante dos anjos de Deus” (Lc 12,8-9 = Mt 10,32-33; Lc 7,18-22 = Mt 11,2-6; Lc 11,20 = Mt 12,28). Outros textos pertencentes à mesma tradição também reforçam esta ideia (Lc 12,8-9; Mc 7,18-22; 10,32-33; Mc 11,2-6)¹⁴².

¹³⁹ SCHILLEBEECKX, La questione cristologica, p. 89.

¹⁴⁰ Id., Cristo y los cristianos, p. 392.

¹⁴¹ Id., Jesús, la historia de un viviente, p. 453-4. João também tem uma chave hermenêutica da leitura do Profeta Escatológico, baseada no âmbito sapiencial. O mensageiro de Deus é o mensageiro da sabedoria, enviado por ela, ou, em certos ambientes sapienciais mais evoluídos, identificado com ela.

¹⁴² Id., La questione cristologica, p. 85.

Segundo nosso autor, estas descobertas mostram que a identificação do profeta escatológico é, com toda a evidência, a primeira versão cognitiva da experiência salvadora feita pelos discípulos. Embora o autor não afirme com estas palavras, deixa claro que o credo fundamental dos primeiros cristãos é a confissão de Jesus de Nazaré como o Cristo, pleno do Espírito escatológico de Deus¹⁴³.

Precisamente por ser a primeira resposta à pergunta suscitada pelo encontro com o Nazareno: “Quem sou eu?”, o “profeta escatológico” é uma identificação pré-pascal que está na raiz dos outros títulos que foram atribuídos a Jesus depois de sua morte¹⁴⁴. Além do mais, o autor afirma que “todas as confissões que foram plasmadas pela Igreja já se encontram implicadas no título de profeta escatológico”¹⁴⁵. De forma precisa, ele ainda sublinha que, depois da morte de Jesus, sua identificação com o profeta escatológico deve ter tomado forma de querigma da parusia: “A minha tese é, portanto, que, depois da morte de Jesus, a sua identificação com o profeta escatológico deve ter assumido, imediatamente, a forma do querigma da parusia”¹⁴⁶.

Seguindo a busca sobre a identidade de Jesus, Schillebeeckx se interroga sobre as interpretações acerca dele que foram formuladas depois da Páscoa e individua quatro correntes cristológicas. Cada uma delas acentua um aspecto da vida de Jesus, colhido a partir da experiência de salvação vivenciada pelas primeiras comunidades. Todas essas correntes, segundo nosso autor, têm origem na interpretação de Jesus como o “profeta escatológico”. Trataremos dessa temática no item seguinte.

4.4.5 Os diversos modelos de credos presentes no cristianismo primitivo

Ao analisar as diversas cristologias presentes no Novo Testamento, Schillebeeckx afirma que a realidade neotestamentária é um complexo diferenciado de experiências e

¹⁴³ SCHILLEBEECKX, Jesús, la historia de un viviente, p. 453; Id., La questione cristologica, p. 107.

¹⁴⁴ Schillebeeckx afirma que o título *Kyrios* é uma alusão ao título atribuído a Jesus como o taumaturgo profético. Em Fl 2,9-11, aparece claramente o nexo existente entre o mensageiro escatológico de Deus e o *Kyrios*. O termo Cristo aparece relacionado com o ungido (At 4,27), tradição que é reflexo do primeiro judaísmo que, mediante a combinação do Déutero e do Trito-Isaías, coloca à disposição do cristianismo a figura do ungido com o Espírito de Deus. Sem referir-se à tradição do messianismo político, mas à figura do profeta escatológico, o ungido com o Espírito de Deus é visto como o Servo de Javé que está em relação íntima com Deus.

¹⁴⁵ SCHILLEBEECKX, Jesús la historia de un viviente, p. 446.

¹⁴⁶ Id., La questione cristologica, p. 90-1. Nas duas obras cristológicas de Schillebeeckx (*Jesus, a história de um vivente* e *Cristo e os cristãos*), o conceito de profeta escatológico se situa no centro das denominações pré-neotestamentárias. Mais tarde, no livro em que faz um balanço da cristologia, ele retoma este conceito e reafirma-o como o credo fundamental de cada cristologia existente nas comunidades primitivas.

interpretações de Jesus¹⁴⁷. Além das interpretações relacionadas aos quatro Evangelhos e a Paulo, existem diversas tradições comunitárias mais antigas, expressas em vários credos, como a cristologia pré-paulina, a pré-marcana, a pré-joanina e a da comunidade *Quelle*. Todas essas tradições comunitárias, independentes entre si na sua origem, confluem nos quatro Evangelhos. É importante acentuar que, apesar destas tradições possuírem credos diferentes, todas têm como base de sua pregação o próprio Jesus:

Mesmo que estas comunidades expressem várias cristologias, fundadas em diferentes aspectos da vida de Jesus, elas têm como base e critério o próprio Jesus de Nazaré, fato que levou estas quatro tendências de credo, ou comunidades, a confluírem nos Evangelhos¹⁴⁸.

Como foi dito, Schillebeeckx sustenta que, antes de formularem seus credos, as diferentes comunidades compartilhavam uma mesma e única identificação de Jesus como a salvação vinda de Deus, identificando-o com o profeta escatológico¹⁴⁹. Seguiremos mostrando, brevemente, características centrais de cada uma das correntes primitivas de credo.

Cristologia do Maranatha ou da parusia (o anunciador da mensagem do Reino de Deus)

Apoiando-se na fé judaico-apocalíptica que serviu de base para que este credo se desenvolvesse, as comunidades interpretaram Jesus, depois de sua morte, como a figura definitiva que viria de forma inesperada no final dos tempos¹⁵⁰. Sendo a mais antiga, esta corrente de credo se baseia nas tradições de Marcos e *Quelle*. O núcleo fundamental desse credo se pauta no anúncio de Jesus sobre a iminência do Reino de Deus que as comunidades querem continuar fazendo: proclamam a proximidade do Reino acreditando na vinda de Jesus como Filho do Homem e juiz do mundo¹⁵¹.

Cristologia do taumaturgo (o grande benfeitor que passou fazendo o bem)

Schillebeeckx entende que essa cristologia se encaixa mais propriamente na teoria do realizador de milagres, seguindo a linha do profeta Salomão, homem bom e sábio, que realiza suas obras não em benefício próprio, mas para a salvação dos outros¹⁵². Trata-se de uma cristologia muito antiga, centrada na ação salvadora de Deus que atua no Jesus terreno. Esse

¹⁴⁷ SCHILLEBEECKX, Jesús la historia de un viviente, p. 372-406; Id., La questione cristologica, p. 109-19.

¹⁴⁸ Id., Jesús, la historia de un viviente, p. 373.

¹⁴⁹ Ibid., p. 451.

¹⁵⁰ Ibid., p. 375-6. O credo da parusia lança o olhar em Jesus glorificado que há de vir. Essa realidade aparece na celebração dos primeiros cristãos, onde se expressava: *Maranatha* – o Senhor vem (1Cor 16,22; Ap 22,20; *Didaqué* 10,6). Um eco deste credo também é encontrado na tradição pré-paulina (1Ts 4,16-17), que depois foi recolhido no anúncio da ressurreição de Jesus (1Ts 1,10).

¹⁵¹ Ibid., p. 377-8.

¹⁵² Ibid., p. 393-4.

poder divino de Jesus segue na ação taumatúrgica dos discípulos. Deus atua em Jesus e, depois de sua morte, ele, o taumaturgo divino, atua em seus seguidores (Lc 10,16; Mt 10,40; 28,20 b)¹⁵³.

Cristologias sapienciais (Jesus revela o mistério de Deus ao homem revelando o homem a si mesmo)

Schillebeeckx comprehende que esta tendência tem por base a tradição sapiencial do Antigo Testamento. Tanto a ideia do sábio quanto a da sabedoria pré-existente foram empregadas para falar de Jesus, estabelecendo uma relação muito estreita entre ambas. É interessante perceber que, por um lado, estes modelos cristológicos veem Jesus como o enviado pela sabedoria de Deus, e por outro, identificam-no diretamente com a sabedoria, revelando os mistérios salvíficos de Deus¹⁵⁴.

O acontecimento histórico que corresponde a este credo se baseia nas máximas sapienciais utilizadas por Jesus. Neste sentido, o autor observa que é legítimo considerar Jesus como o mestre da sabedoria e o mistagogo que introduz as pessoas nos mistérios de Deus. Assim, Jesus está intimamente unido a Deus e o manifesta. Os discípulos também são considerados mistagogos porque dão continuidade ao seguimento de Jesus¹⁵⁵.

Cristologias pascais (Jesus, o justicado, o condenado à cruz, mas elevado e vingado por Deus)

As cristologias pascais se concentram unicamente na pregação da morte e ressurreição de Jesus. Os credos mais antigos do Novo Testamento ressaltam o valor salvífico de sua morte e ressurreição enquanto vitória de Deus sobre a morte (1Ts 4,14; Rm 4,17; 14,9; 1Pe 3,18). O termo Cristo-Messias, não mencionado nas outras tendências, é o título mais usado no credo pascal. Aqui se anuncia que o crucificado é o Messias.

Schillebeeckx observa que, no início do cristianismo, em alguns círculos cristãos, houve um entusiasmo por uma cristologia do presente. No entanto, também defende que, em outras comunidades, havia uma reação contrária a esta tendência. É o caso do credo pascal:

O credo pascal sublinha o valor salvífico da morte de Jesus para nossa salvação, assim como o significado salvífico da ressurreição, enquanto manifestação da vitória de Deus sobre todas as potências de injustiça, especialmente sobre o último inimigo – a morte – porém, para o cristão, isso é ainda futuro¹⁵⁶.

¹⁵³ SCHILLEBEECKX, Jesús, la historia de un viviente, p. 396.

¹⁵⁴ Ibid., p. 399. O mito da sabedoria pré-existente é aplicado a Jesus em alguns hinos antigos do Novo Testamento, que adotam a forma de um drama cósmico: pré-existência, humilhação, retorno e exaltação da sabedoria (Fl 2,6-11; Hb 1,3-4; Cl 1,15-20).

¹⁵⁵ Ibid., p. 400.

¹⁵⁶ Ibid., p. 403.

Tendo presente a influência que esse credo exerceu na cristologia oficial, Schillebeeckx ressalta que, sozinha, tal cristologia não pode ser considerada canônica. Sendo assim, correr-se-ia o risco de acentuar demais a morte e a ressurreição de Jesus, esquecendo-se dos outros aspectos de sua vida. Segundo ele, somente o conjunto destas tradições é verdadeiramente canônico, enquanto que o privilégio de uma só torna-se unilateralismo.

Partindo da apreciação feita sobre as quatro tendências cristológicas, percebe-se que todas aceitam, mediante a fé, o significado atual, permanente e definitivo de Jesus. Não obstante, Schillebeeckx afirma: “Ainda que Jesus de Nazaré constitua sempre o ponto de partida, a base experiencial da afirmação cristã do significado permanente e atual de Jesus, é diversa”¹⁵⁷. Cada uma das tendências trata de um aspecto da vida de Jesus: a pessoa de Jesus é vista como o futuro juiz universal (cristologias do *maranatha*); um taumaturgo divino que se deve imitar (cristologias do taumaturgo divino); nele se revela o mistério de Deus (cristologias sapienciais) e nele Deus também faz justiça e torna seus seguidores participantes de sua ressurreição (cristologias pascais). Mas o que está em jogo no cristianismo primitivo não é só a mensagem permanente de Jesus, mas o significado permanente e escatológico de sua pessoa. Segundo Schillebeeckx, neste ponto reside a autêntica unidade cristológica desses quatro modelos de credo¹⁵⁸.

Evidentemente, essa unidade cristológica só é possível devido à profissão comum de Jesus como profeta escatológico, o que se encontra na raiz de todos os quatro credos. Antes de formularem seus credos, as diferentes comunidades compartilhavam de uma mesma e única identificação de Jesus como a salvação vinda de Deus, identificando-o com o profeta escatológico¹⁵⁹.

Embora alguns críticos afirmem que o título “profeta escatológico” é muito pobre para ser atribuído a Jesus, Schillebeeckx continua considerando este título como a primeira identificação de Jesus. Entende que os críticos não valorizam suficientemente aquilo que representava para os seus contemporâneos, os judeus piedosos marginalizados, à espera do Profeta Escatológico. Os primeiros cristãos, fazendo a experiência de convivência com Jesus, se apropriaram desse modelo e preencheram-no com a nova realidade, que era o próprio Jesus. Aplicar a Jesus o título de profeta escatológico é entender que Ele tem um significado para a história mundial e para a história futura, pois esse título afirma a realidade de um

¹⁵⁷ SCHILLEBEECKX, Jesús, la historia de un viviente, p. 405-6.

¹⁵⁸ Ibid., p. 406; Id., La questione cristologica, p. 80.

¹⁵⁹ Id., Jesús, la historia de un viviente, p. 451.

profeta que tem a pretensão de levar uma mensagem válida para toda a história: a mensagem de uma validade escatológica.

4.4.6 A cristologia de Schillebeeckx a serviço da experiência da fé em tempos atuais

A cristologia de Schillebeeckx se desenvolve em três linhas arquitetônicas: a primeira se preocupa em mostrar a mensagem de Jesus e a práxis de sua vida; a segunda se interessa em apresentar como estes acontecimentos foram experimentados naquela época, enquanto salvação para as pessoas; a terceira diz respeito à possibilidade da articulação da fé cristã no mundo contemporâneo.

A terceira linha arquitetônica, relativa à dinâmica do “crer hoje”, isto é, a que se refere à preocupação do autor em mostrar a pertinência da fé cristã para os dias de hoje, se impõe em todos os seus escritos, assinalando seu compromisso com a teologia e com a práxis da fé cristã. Desse modo, emerge a pergunta de como podemos experimentar, nos dias de hoje, a salvação em Jesus Cristo, por meio de um encontro significativo e libertador com Ele. Para o autor, o cristão é chamado a reconhecer a universalidade da salvação em Jesus e isso deve soar como um convite para que ainda hoje as pessoas reconheçam o Deus salvador, por excelência, em Jesus de Nazaré¹⁶⁰.

A busca da ressignificação da fé cristã em tempos atuais levou o teólogo belga a demonstrar, do ponto de vista histórico, os dados fundamentais da vida de Jesus que puseram seus contemporâneos diante de uma situação de revelação (*disclosure situation*), apontando para uma particular ação salvífica de Deus nele. Essa descoberta fez com que eles chegassem à conclusão que em Jesus se revela a verdadeira face de Deus e, simultaneamente, algo de definitivo e decisivo para suas vidas¹⁶¹. De fato, o caráter único e universal de Cristo já vem atestado no Novo Testamento: “Nenhum outro pode proporcionar a salvação; não há outro nome sob o céu, concebido aos homens, que possa salvar-nos” (At 4,12); “Há somente um Deus, há somente um mediador, o homem Cristo Jesus” (1Tm 2,5); “Eu sou o caminho, a verdade e a vida: ninguém vai ao Pai se não por mim”(Jo 14,6). Poderíamos ainda citar outros textos bíblicos onde aparece o caráter salvífico de Jesus Cristo, no entanto, os textos citados

¹⁶⁰ Tal significado único e universal só pode ser respondido com base na fé. Contudo, por mais que não possam ser historicamente demonstradas, as afirmações de fé sobre uma determinada realidade necessitam fundar-se nesta realidade para que não se tornem ideologia.

¹⁶¹ SCHILLEBEECKX, Edward. *L'approccio a Gesù di Nazaret: linee metodologiche*. Brescia: Queriniana, 1972, p. 57.

acima são suficientes para apoiar a opinião de Schillebeeckx sobre a unicidade salvífica de Cristo.

A análise da reflexão schillebeeckxiana a respeito da unicidade e universalidade de Jesus Cristo nos leva a tomar consciência de que devemos agir com cautela para evitar a absolutização do cristianismo diante de outras religiões. Esta atitude não condiz com a realidade cristã e nem com a proposta do diálogo inter-religioso muito presente no cenário atual da teologia e das ciências da religião. No entanto, da mesma forma, não é condizente com a identidade cristã assumir um indiferentismo anulador de diferenças e criador de igualdade diante das religiões. Neste sentido, o teólogo belga esclarece que a posição cristã mais honesta diante do diálogo com outras religiões é a afirmação convicta de que em Jesus Deus se revelou de modo definitivo e irreversível em nossa história.

Com base no que foi exposto até aqui, é importante esclarecer que Schillebeeckx não se preocupa em desenvolver uma reflexão a partir do diálogo inter-religioso, o que seria problemático para a sua exposição. Sua intenção recai na explicitação da identidade cristã que vai sendo tematizada a partir do enfoque soteriológico da cristologia. O fio de ouro que tece tal reflexão é o esclarecimento do cristianismo enquanto tematização de uma experiência salvífica e única, que pode ser realizada em cada época da história.

Assim, Schillebeeckx sublinha que na origem do cristianismo houve uma experiência salvífica de encontro com Jesus, realizada por alguns homens e mulheres, que foi geradora do Novo Testamento, pois “cada escrito neotestamentário trata da salvação experimentada em e através de Jesus”¹⁶². Na visão schillebeeckxiana, o Novo Testamento tem um valor normativo permanente para a fé cristã, porém, não como depósito de verdades eternas e imutáveis, mas enquanto testemunho dessa experiência salvífica vivida por homens e mulheres junto com Jesus, suscitando a confissão de que Ele é o Cristo¹⁶³.

É através do Novo Testamento que temos acesso ao movimento cristão que em Jesus tomou impulso. Deste modo, fica claro que, para o autor, a origem do cristianismo não é nem só Jesus e nem somente a comunidade cristã. Dito de outro modo, o ponto de partida do

¹⁶² SCHILLEBEECKX, Esperienza umana e fede in Gesù Cristo, p. 26. O autor explicita que o Novo Testamento se sente livre em falar da primeira experiência salvífica feita com Jesus, usando conceitos diferenciados, porque o objetivo é unicamente exprimir o acontecido com Jesus. Essa realidade nos confere liberdade para também expressar a experiência salvífica que fazemos com Ele, de modo novo, traduzindo-a em cifras colhidas em nossa cultura contemporânea, que traz seus próprios problemas e necessidades. Enfim, a atualização da primitiva experiência cristã ressoa como condição necessária para permanecermos fiéis ao que os primeiros cristãos experimentaram como salvação em Jesus. Se não o fazemos, a experiência será confinada nos limites da história, sem força de expressão.

¹⁶³ Id., La questione cristologica, p. 31.

cristianismo não é simplesmente Jesus de Nazaré e nem só o *querigma* ou o credo eclesiástico, ele se funda sobre as duas afirmações em conjunto, como oferta e como resposta: “o ponto de partida é a primeira comunidade cristã, sim, mas como reflexo, isto é, espelhando-se naquilo que o próprio Jesus foi, falou e fez”¹⁶⁴. Schillebeeckx insiste que a experiência originária que resultou na formação das comunidades cristãs e conservou-se no testemunho neotestamentário permanece como um valor normativo para toda a resposta de fé posterior¹⁶⁵.

No entanto, para que “a história cristã de experiências” continue, a mensagem transmitida deve ser comprehensível e convincente também para o homem de hoje, pois ele não aceita essa mensagem somente em função de uma autoridade institucional que dela faz a mediação. Na sociedade secular, a experiência religiosa já não é uma *high experience*, uma experiência forte generalizada, mas configura-se como “experiência com experiências”. A experiência religiosa deve inserir-se no contexto das experiências humanas seculares para se tornar convicção e experiência pessoal. Deste modo, a mensagem da tradição deve ser proposta numa “catequese de experiência” para poder ser experimentada como “resposta de liberação” às perguntas vitais que o ser humano põe no mundo contemporâneo.

4.5 Breve retomada do capítulo

Ao expor a cristologia de Schillebeeckx, nosso intuito foi o de considerar a categoria da experiência como pano de fundo de toda a abordagem, já que a experiência constitui o instrumental teórico de interpretação para a reflexão cristológica do autor. A análise do Jesus terreno, exposta em sua cristologia narrativa nos aproximou da experiência que os discípulos fizeram com ele, experiência que permaneceu gravada na memória das comunidades como recordação viva de Jesus. Estas lembranças, mais tarde, juntamente com a experiência da ressurreição, os levaram à confissão de que Jesus era o Cristo.

Ao longo da experiência pascal, os discípulos foram compreendendo que, na ressurreição, Deus acolheu a pessoa, a mensagem e todo o caminho de vida de Jesus, marcado somente pelo bem (cf. At 10,38). Esta certeza os levou a confiar que “o Pai o acolheu e imprimiu-lhe o seu selo, contradizendo o que os homens fizeram a Ele”¹⁶⁶. Tal experiência também ajudou os discípulos a reconhecerem de forma mais clara o significado da pregação e

¹⁶⁴ SCHILLEBEECKX, Jesús la historia de un viviente, p. 38; Id., L’aproccio a Gesù di Nazaret, p. 23.

¹⁶⁵ Id., Jesús la historia de un viviente, p. 51-3.

¹⁶⁶ Id., Los hombres relato de Dios, p. 172.

da prática do Reino de Deus realizadas por Jesus. Antes da Páscoa, mesmo sem possuir a fé em Jesus, os discípulos já o percebiam como o portador de uma mensagem divina. Porém, foi somente após a Páscoa que se evidenciou o que já haviam percebido na convivência com Ele e, assim, entenderam que nele se cumpriram suas expectativas de salvação. Podemos afirmar que há uma continuidade na descontinuidade no tocante à fé pré-pascal dos discípulos: há uma continuidade na confiança e na adesão pré-pascal, porém, há uma novidade porque agora a fé é um crer em Jesus como o Cristo¹⁶⁷.

Após a morte de Jesus, um fator importante que levou os discípulos a retomarem o caminho do discipulado foi a memória da convivência anterior que tiveram com Ele – o objeto desta recordação era sua vida e mensagem. Esses momentos de lembrança são elementos essenciais no processo de conversão dos discípulos. Essenciais, mas não únicos, pois, juntamente com o exercício da memória de Jesus se acentua uma experiência nova e de importância capital: os discípulos experimentam o perdão de sua pouca fé e vivenciam uma renovação de vida, através da oferta de salvação, proveniente do próprio ressuscitado. Eles tomam consciência que, apesar de sua fraqueza, continuam nas mãos misericordiosas de Deus.

Juntamente com esta experiência de perdão, acontece a experiência reveladora, que abre os olhos dos discípulos para o ocorrido com Jesus: a experiência pessoal de uma existência nova implica a certeza de fé que Jesus está vivo. Em síntese, o perdão da covardia e da pouca fé dos discípulos é a experiência que, iluminada pela recordação de sua vida terrena, torna-se a matriz onde nasce a fé em Jesus, enquanto ressuscitado. A análise da experiência de conversão pela qual passam os discípulos até chegarem ao processo de fé no ressuscitado foi muito criticada por alguns teólogos. Abordaremos estas críticas na terceira parte da tese.

¹⁶⁷ SCHILLEBEECKX, Jesús, la historia de un viviente, p. 180-1.

Balanço da segunda parte

A segunda parte da tese traz uma contribuição importante para nossa pesquisa, pois concentra-se um estudo consistente sobre dois aspectos fundamentais na reflexão schillebeeckxiana: a análise sobre a categoria da experiência e a reflexão cristológica. Sua relevância está em expor o pensamento do autor sobre estas duas grandezas e relacioná-las, articulando-as a partir do diálogo entre teologia fundamental e cristologia.

A apresentação das várias abordagens da categoria da experiência no pensamento do autor nos leva a afirmar que o destaque de seu enfoque teológico sempre recaiu sob o viés da experiência, ou seja, ele se limitou a apresentar a base experiencial da Revelação¹⁶⁸. Neste sentido, sua teologia poderia resumir-se por meio da expressão: no início estava a experiência!

No tocante à apresentação da cristologia narrativa de Schillebeeckx, se evidencia o valor insondável da experiência compreendida em três níveis: antes de tudo, o encontro com Jesus de Nazaré; em seguida, o encontro com a codificação escrita a partir da experiência salvífica vivida pela comunidade primitiva; por fim, o encontro com a vida da Igreja que prolonga a única experiência de fé. Na Igreja – comunidade de fé – os cristãos são chamados a uma transcendência, revendo “horizontes de significado” ao redor dos quais gira o centro de suas vidas.

O diálogo entre Teologia Fundamental e Cristologia foi sendo traçado na conexão que o teólogo belga estabeleceu entre Revelação e fé cristã. Como foi evidenciado no quarto capítulo, o momento culminante da Revelação realiza-se na experiência de encontro dos discípulos com Jesus, primeiramente em sua vida terrena, mas de modo crucial após a Páscoa. Nesse sentido, a análise da cristologia do autor se adentra na reflexão da Teologia Fundamental, e a Teologia Fundamental se completa na Cristologia a partir da narração da história de Jesus de Nazaré. Neste enredo, o teólogo belga vai mostrando o significado de falar da salvação de Deus em Jesus em nosso contexto atual¹⁶⁹. De fato, o interesse que sempre moveu Schillebeeckx foi o de articular a fé cristã para que fosse comprehensível ao mundo contemporâneo.

Tal interesse encontra-se no coração da Teologia Fundamental que, tendo como tarefa principal a acessibilidade da fé assegurando o seu caráter racional, nos propicia uma volta às

¹⁶⁸ SCHILLEBEECKX, Cristo y los cristianos, p. 39.

¹⁶⁹ Ibid., p. 17. O motivo primordial que moveu Schillebeeckx a escrever o livro *Jesus, a história de um vivente* foi exatamente o questionamento sobre o que significa para nós, agora, a salvação de Deus em Jesus.

fontes cristãs. A articulação da fé depende do testemunho dos primeiros cristãos, de onde brota o anúncio neotestamentário: “O que ouvimos e o que vimos com nossos olhos e o que palpamos com nossas mãos, é disso que falamos; vimos e damos testemunho; o que vimos e ouvimos, o anunciamos” (1Jo 1,1.2.3). Como teólogo cristão, imbuído pelo compromisso da fé, Schillebeeckx fez sua teologia deslizar pelo viés da fundamental, atingindo a culminância na reflexão cristológica, coroada com uma boa base bíblica. Ele sabia que o teólogo temático ou reflexivo não é um exegeta profissional. Todavia, segundo ele, “sem a Escritura o teólogo não chega a lugar nenhum”¹⁷⁰.

A intenção de Schillebeeckx, ao apresentar uma cristologia narrativa da vida de Jesus de Nazaré, com ênfase bíblica ao invés de dogmática, foi a de fomentar o seguimento a Jesus no contexto de fé atual. Como foi dito anteriormente, este método levou a teologia fundamental a entrelaçar-se com a cristologia e alimentar-se da reflexão traçada por ela, pois o itinerário humano de Jesus liberta a própria fé cristã de toda tentação de desfiguração. É missão da teologia fundamental refletir sobre o núcleo da existência cristã, favorecendo uma orientação sobre o que dizer hoje aos homens e às mulheres do nosso tempo, já encharcados de palavras – nem sempre cristãs – por todos os lados.

Em tempos atuais, torna-se urgente superar a incerteza e clarificar a especificidade e originalidade da experiência cristã, de maneira que cada pessoa possa fazer sua opção religiosa com liberdade e convicção. A teologia e, portanto, também a cristologia, mais do que nunca, devem valorizar a dinâmica experiencial da fé, pois a vivência da singularidade cristã não está somente no nível do ensinado e do aprendido, mas do saboreado e degustado. Eis o desafio!

Prosseguiremos esta abordagem sistemática sobre a questão da possibilidade de articulação da fé no mundo contemporâneo na terceira parte da tese. Avancemos!

¹⁷⁰ SCHILLEBEECKX, Jesús, la historia de un viviente, p. 30.

PARTE III

UMA APROXIMAÇÃO DA TEOLOGIA DE EDWARD SCHILLEBEECKX A EXPERIÊNCIA COMO UM NOVO PARADIGMA PARA PENSAR A FÉ

5 A TEOLOGIA DE SCHILLEBEECKX EM SUSPEITA

Este capítulo, que tem função de abrir a reflexão da terceira parte da tese, apresentará as críticas levantadas ao pensamento de Schillebeeckx no tocante à categoria da experiência. Nossa abordagem tem como objetivo esclarecer dois pontos importantes: de um lado mostra que o pensamento do teólogo belga, em alguns aspectos, apresenta limitações que foram questionadas tanto pela Congregação para a Doutrina da Fé, quanto por alguns teólogos. De outro lado, tem como meta informar que alguns argumentos são infundados e que a teologia de Schillebeeckx permanece fiel à *regula fidei* da Igreja.

Não resta dúvida que obra de Schillebeeckx tem uma marca provocadora, pois, sem deixar de ser fiel à sua comunidade, pensava e argumentava na ágora da cidade secular. Uma teologia que não busca a contraposição e o choque com a cultura secular, mas torna-se atenta aos múltiplos projetos antropológicos que a cultura secular vai elaborando e que se revelam como tematização de uma experiência de busca de sentido que remete ao horizonte da fé.

No centro de sua reflexão está o desejo de estabelecer o diálogo entre a Igreja e o mundo contemporâneo. Ele passou a sua vida fazendo uma teologia que se encaixava nesta proposta, mesmo quando o otimismo dos anos conciliares já havia se evaporado.

Portanto, o capítulo não somente abordará os processos levantados contra Schillebeeckx, mas também mostrará que ele sempre trabalhou por uma teologia que fosse significativa para um público amplo, sem deixar de pertencer à comunidade de fé¹. A primeira e a segunda seções do capítulo apresentarão as notificações provindas da Congregação para a Doutrina da Fé, primeiramente sobre a experiência e Revelação e em seguida sobre a divindade de Jesus e a questão dogmática; a última seção abordará os limites da reflexão schillebeeckiana apontados pelos teólogos.

5.1 O diálogo com o Magistério e com os teólogos de profissão

Apesar de serem três os processos levantados contra alguns aspectos da teologia schillebeeckiana, a intenção recai na análise sobre o segundo, que diz respeito, principalmente, às questões levantadas a partir de sua obra *Jesus, história de um vivente*. A razão do limite da análise se dá por essa temática vir de encontro à pesquisa, no tocante a

¹ BORGAM, Erik. In memoriam prof. Schillebeeckx, OP (1914-2009). *Alternativas*, v. 16, n. 38, p. 230, jan./dez., 2009.

categoria da experiência ligada à cristologia, mais especificamente à questão da ressurreição de Jesus.

Num primeiro momento, a reflexão recai sobre as notificações apresentadas pela Congregação para a Doutrina da Fé e em seguida entrará no debate teológico, fazendo emergir a crítica provinda de alguns teólogos. Por fim, será realizado um balanço do pensamento do autor, apresentando as contribuições e os limites procedentes de sua reflexão.

5.1.1 A teologia de Schillebeeckx diante das notificações apresentadas pela Congregação para a Doutrina da Fé

Em 1976, Schillebeeckx recebeu a demanda de esclarecimento sobre algumas posições teológicas contidas em seu livro *Jesus, história de um vivente* e, em abril de 1977, respondeu a estas questões em carta. No entanto, tais respostas escritas não serviram para clarear as dúvidas existentes naquele cenário. A carta de julho de 1978, assinada pelo cardeal Willebrands, representante da Congregação para a Doutrina da Fé na época, afirmava que alguns pontos fundamentais da fé católica continuavam ambíguos no tocante ao seu pensamento.² Deste modo, contemplando a gravidade das questões examinadas, a Congregação para a Doutrina da Fé o chamou para um colóquio em Roma, a fim de clarificar sua posição cristológica. No entanto, a carta endereçada ao autor esclarecia que tal colóquio não se tratava de um julgamento, tendo como objetivo tão somente completar as informações sobre a sua posição cristológica³.

A este respeito é oportuno expor a posição do teólogo amigo de Schillebeeckx, que o acompanhou à Roma, a fim de ajudá-lo na ocasião do colóquio. Trata-se de B. Van Iersel, que lecionava Sagrada Escritura também no Instituto de Nimega. Tomamos conhecimento de sua posição através de dois artigos que escreveu tratando do caso⁴. Ao se dirigirem à Roma, o interesse dos dois teólogos, um sistemático e outro especialista em Bíblia, era expor para a equipe representante da Congregação para a Doutrina da Fé os pontos importantes da teologia

² ACTA APOSTOLICAE SEDIS, I, 77. SACRA CONGREGATIO POR DOCTRINA FIDEI. Declaratio circa Catholicam Doctrinam Ecclesia contra nonnullos errores hodiernos tuendam, Città del Vaticano: Libreria Editrice, 1985, p. 994-7.

³ Ibid., p. 994. O Magistério da Igreja interveio, através da Congregação para a Doutrina da Fé, com três processos em relação às posições do autor: o primeiro se refere ao conceito de “secularização” e se desenvolveu em 1968; o segundo diz respeito a sua obra *Jesus história de um vivente*, e transcorreu entre os anos de 1976 e 1980; o terceiro aconteceu entre 1980 e 1986, sobre temática do “ministério na Igreja”. Nesta ocasião, nos ocuparemos do segundo processo, que diz respeito à cristologia do autor, levando em conta somente a categoria da experiência.

⁴ Para uma leitura completa desse artigo, ver: VAN IERSEL, Bas. Circa Il colloquio romano di Schillebeeckx. Quali garanzie per l'inquisito. *Il Regno Documenti*, Roma, n. 410, p. 319-322; 378-382, 1980.

schillebeeckiana. O escrito de B. Van Iersel já começa informando que ao acompanhante não foi permitida a participação no colóquio, restando-lhe somente conversar com Schillebeeckx em momentos sucessivos ao evento.

Seguiremos mostrando as principais críticas levantadas no desdobrar do processo: em primeiro plano, o teólogo Van Iersel, discorda com a Congregação em seu interesse em mostrar que o colóquio não se trata de um interrogatório processual jurídico, mas de um diálogo entre especialistas em nível científico. A este respeito, vale notar as críticas de Van Iersel⁵:

- a) A primeira crítica diz respeito à disparidade entre os participantes do diálogo. Tal desigualdade se acentua em uma proporção quantitativa e qualitativa: quantitativa porque Schillebeeckx se encontra sozinho diante de outros teólogos, e qualitativa pela necessidade em sustentar seu ponto de vista diante de autoridades: os outros teólogos são vistos como autoridades por serem os representantes da Congregação para a Doutrina da Fé;
- b) A segunda diferença está na não reciprocidade: em um diálogo científico, cada teólogo coloca suas posições em discussão, o que não é realizado nesta forma de diálogo. A única ideia discutida é a do autor questionado, e ele deve defendê-la diante dos representantes da Congregação. Desse modo, não expõe suas ideias com liberdade, mas responde questões impostas por eles. Também não existe a possibilidade de fazer perguntas aos teólogos que participam em nome da Congregação. Sendo assim, nem a opinião dos teólogos representantes, nem a posição da Congregação podem ser colocadas em discussão;
- c) A terceira diferença recai na falta de liberdade dos participantes. Numa discussão científica, cada participante expõe suas ideias e defende-as a partir de um argumento científico, sem temer repressão. Na ocasião do colóquio, o autor se encontra numa situação desfavorável, pois, se as repostas não forem satisfatórias ao grupo, corre-se o risco de ser condenado e de haver procedimentos disciplinares, impedindo-o de continuar exercendo a função de teólogo.

Concordamos com o argumento esclarecedor de B. Van Iersel, de que essa prática da Igreja, usada para com alguns teólogos, não se trata de um diálogo e muito menos de uma discussão científica, mas sim de um interrogatório, seja ele de caráter jurídico ou não. Venturosamente, em tempos atuais percebemos soparem ventos que proporcionam um novo aroma à Igreja no tocante à liberdade de expressão dos teólogos.

A reflexão teológica não é outra coisa que se colocar a serviço da escuta de Deus, em consonância com a comunidade de fé, a serviço da própria Igreja. Quanto mais o teólogo

⁵ As críticas levantadas por VAN I IERSEL encontram-se no artigo citado na nota anterior.

sente-se radicado na comunidade, mais proficiente pode ser seu trabalho, fazendo ressoar a Palavra de Deus que se revela⁶. No caso do teólogo Schillebeeckx, podemos afirmar, sem pretensões ambiciosas, que em seu legado teológico transparece a busca apaixonada de um cristão que sempre se colocou a serviço da fé e da Igreja. O também teólogo Jos Lescrauwaet, voltando-se para Schillebeeckx, escreve:

Schillebeeckx não é um autor que se impõe com manuais apodílicos, apenas apresenta sondagens teológicas; não institui uma escola teológica, mas comunica a não poucos alunos, juntamente com sua cultura científica, também a própria vivência da *fides ecclesia*⁷.

Neste sentido, Schillebeeckx se empenhou em destruir o eclesiocentrismo estreito voltado somente para a instituição que, como ele mesmo afirma, resume-se na preocupação de alguns chefes da Igreja “salvaguardarem as próprias posições de poder”⁸. Ainda afirma, no terceiro volume da trilogia cristológica, que a eclesiologia católica “encontra-se, muitas vezes, fundada sobre a autoridade do papa e dos bispos”⁹, ao contrário do que acontecia na Igreja primitiva. Nosso teólogo acredita que, para se desvincilar de uma atitude opressora, a Igreja deve deixar de ser uma instituição constrangedora, entrando no processo de uma *ecclesia semper purificanda* (*LG* n.1 e 8), fazendo experiência de “*metanoia* e retomando o caminho jamais acabado”¹⁰.

Seguiremos abordando aspectos específicos do segundo processo enfrentado por Schillebeeckx. Como foi dito anteriormente, o primeiro processo (1968) girou em torno de questões relacionadas à secularização, no período em que se reafirmava a autonomia do ser humano enquanto tal. Nessa ocasião, Rahner foi nomeado pelos cardeais para atuar na defesa de Schillebeeckx e fez isso com eloquência, pode-se mesmo dizer que após sua intervenção o caso foi arquivado. O terceiro processo teve início em 1984, a propósito dos ministérios, questionando precisamente a posição do autor de que em certas circunstâncias extraordinárias seria possível recorrer à presidência de um ministro extraordinário.

Enfim, quando analisamos os processos de Schillebeeckx observamos a inteireza eclesial com a qual o autor reagiu a todos eles. Não se escusou em dar explicações e nem se

⁶ LESCRAUWAET, Jos. Teólogo de uma comunidade de fé. In: KUNG, Hans. *A experiência do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 39.

⁷ Id., Teólogo de uma comunidade de fé, p. 43.

⁸ SCHILLEBEECKX, Edward. *La questione cristologica: un bilancio*. Brescia: Queriniana, 1985, p. 133.

⁹ SCHILLEBEECKX, Edward. *Los hombres relato de Dios*. Salamanca: Sigueme, 1994, p. 176.

¹⁰ Ibid., p. 144.

revoltou contra a Igreja. Seguiu fiel à sua comunidade de fé, sempre fazendo a teologia situar-se na ágora da cidade secular.

5.1.2 Considerações sobre o segundo processo

No tocante ao segundo processo, analisaremos a questão das “aparições de Jesus ressuscitado” e a relação entre “Revelação e experiência”. Tais abordagens, segundo a Congregação para a Doutrina da Fé, são suscetíveis a mal-entendidos. Em primeiro plano, nos ocuparemos em refletir a temática da “experiência e Revelação”, buscando entender em que sentido a Congregação para a Doutrina da Fé atribui possíveis equívocos a essa análise.

Identificando alguns riscos de desacordo com a doutrina oficial da Igreja, a Congregação chama atenção para que a reflexão schillebeeckiana sobre a Revelação esteja em conformidade com os ensinamentos da Bíblia e dos documentos do Magistério. De tal modo que haja consonância com o documento *Mysterium Ecclesiae*, que trata sobre alguns erros hodiernos¹¹. A exortação por parte da Congregação diz respeito à concepção da Revelação a partir da experiência humana.

O documento procedente da Congregação para a Doutrina da Fé inicialmente lembra que a própria Igreja encontra dificuldades na transmissão da Revelação, justamente por se tratar de algo que transcende a inteligência humana. Não obstante essa dificuldade, o documento afirma que as fórmulas dogmáticas do Magistério da Igreja, desde o início, foram aptas para comunicar a verdade revelada, e que continuam a fazer tal comunicação com aptidão, e o farão sempre¹². Numa tonalidade mais serena, o documento remete ao discurso de João XXIII em ocasião da inauguração do Concílio Vaticano II, afirmando a necessidade que a doutrina imutável seja transmitida de maneira que os novos tempos exigem. Porém, ainda assegura que “o conjunto das verdades contidas na doutrina” (depósito da fé) deve ser enunciado com o mesmo sentido e significado.

No final da exortação, o tom sereno toma um ar receoso diante da problemática da interpretação dos dogmas na atualidade e descreve que a novidade com a qual a doutrina deve ser transmitida, em consideração às exigências de nossos tempos, “diz respeito somente à investigação, à exposição e à enunciação da mesma doutrina, no seu sentido permanente”¹³.

¹¹ ACTA APOSTOLICAE SEDIS. SACRA CONGREGATIO POR DOCTRINA FIDEI. Declaratio circa Catholicam Doctrinam Ecclesia contra nonnullos errores hodiernos tuendam, n. 65, 1973, p. 402-4.

¹² Ibid., p. 403.

¹³ Ibid., p. 404.

O que foi exposto acima mostra que os teólogos da Congregação para a Doutrina da Fé se preocupam em assegurar a *regula fidei* da Igreja, aquilo que a Tradição sempre afirmou como sendo a verdade de fé e que deverá ser proclamada ao longo das gerações. Preocupação coerente e costumeira na prática eclesial, já expressa na teologia dos Padres dos primeiros séculos. Deveras, os Santos Padres, principalmente no primeiro período da Patrística, foram mestres em assegurar as verdades da fé cristã diante das muitas heresias e perseguições que sacudiram as colunas da Igreja. Este é um legado que devemos assegurar! É imperativo ter ciência que o *canon* do Novo Testamento é a carta Magna que assegura a fé, e que os dogmas nascem justamente para ratificar essa verdade e a avalizar pelos caminhos da história.

Não obstante a necessidade de asseguração dos dogmas, em consonância com o Concílio Vaticano II, devemos ratificar a possibilidade de realização de uma leitura histórica sem incorrer em dogmatismo. Para compreender a função do dogma em sua relação com a Escritura na tradição católica, é preciso lembrar que a Palavra de Deus não se identifica somente com a letra da Escritura, mas deve ser lida à luz do Espírito Santo na atualidade da história. Embora o Cânon das Escrituras se tenha encerrado com a Tradição apostólica nas origens da Igreja, a Palavra de Deus continua a falar no presente.

A teologia, em sua diaconia, deve ajudar a Igreja para que, à luz do Espírito, possa ocupar-se com a interpretação atualizadora da fé. Esta tarefa torna-se urgente, pois a linguagem eclesiástica está desligada da experiência vivida no mundo pelos próprios fieis e, às vezes, torna-se uma linguagem etérea, sem tocar a vida das pessoas e, por isso mesmo, permanece incompreensível para a maioria dos cristãos. A linguagem da fé somente se torna comprehensível, ou seja, comunica aquilo que se propõe comunicar, quando tematiza aspectos de nossa experiência de vida cotidiana. Sobre isso, citemos as palavras de Schillebeeckx:

A crise do uso da linguagem eclesiástica e dos símbolos da fé, na liturgia, na catequese e na teologia põe em evidencia o fato que, para os fieis, esta linguagem não é mais experimentada como algo que diz respeito a relação significativa moderna com a realidade¹⁴.

Portanto, o desafio cristão não é mais de decisão contra ou a favor dos valores cristãos expressos pela Igreja, mas o perigo encontra-se na irrelevância das pessoas diante do que lhes é apresentado. Se a mensagem cristã não se tornar experiência na vida do homem e da mulher contemporâneos, os cristãos se tornarão um grupo irrelevante porque não oferecem nada de interessante a uma sociedade que permanecerá indiferente a eles e à sua mensagem.

¹⁴ SCHILLEBEECKX, Edward. *Intelligenza della fede: interpretazione e critica*. Roma: Pauline, 1975, p. 38.

O que o teólogo belga assegura em sua reflexão sobre a Revelação é justamente seu processo de desmitologização: “A revelação é a ação salvífica de Deus na história enquanto experimentada e expressa em linguagem de fé por homens e mulheres”¹⁵. Esta também é a via seguida pelo Vaticano II que, tanto na *Dei Verbum* como na *Gaudium et Spes*, mostra um Deus que se revela a si mesmo a partir da história humana.

Ainda vale citar aqui as palavras de outro teólogo dominicano, desta vez provindo do meio hispânico, Jesus Espeja. Em relação ao pensamento de Schillebeeckx sobre a Revelação, ele expressa que tal conceito encontra-se muito próximo à visão da *Dei Verbum*, se afastando das interpretações modernistas não aceitas no meio eclesial. Segundo ele, a Revelação situa-se em uma história salvífica expressa por meio do diálogo de amizade entre Deus e os homens¹⁶. Tal relação de amizade não permanece somente em palavras escritas, mas se concretiza nos acontecimentos, e o maior de todos eles é a vida de Jesus de Nazaré (*DV* n.2-6).

Tendo em vista uma leitura que privilegie a experiência de fé, não se torna mais possível entender a Revelação expressa num texto fixo da Bíblia. A Bíblia não é um ditado divino e a Revelação de Deus, tanto no Antigo como no Novo Testamento, só chega até a humanidade por meio da linguagem e da experiência humanas. Por mais que as distintas narrações das muitas tradições religiosas relatem algo aparentemente místico, elas já não podem ser interpretadas como intervenções físicas de Deus nas tramas do mundo. Tudo acontece por meio de uma experiência e é a partir dessa experiência que se descobre que Deus existe realmente.

A preocupação de Schillebeeckx não se distancia daquela da Igreja oficial, representada pela Congregação para a Doutrina da Fé, porém ele age como teólogo que não tem medo de se mover por terrenos perigosos, talvez ainda não determinados pelas fronteiras eclesiásticas. Provavelmente, este foi o grande mérito do teólogo Schillebeeckx! No entanto, embora reconhecendo-o merecedor de benemerência, não podemos deixar de admitir que seu pensamento pode favorecer interpretações ambíguas. De fato, ele deixou brechas para que fosse alertado para possíveis perigos que poderiam acarretar alguns pontos de seu pensamento.

Embora acentuando muito bem a questão experiencial da revelação, a dimensão da inspiração ficou a desejar. Nossa autor se preocupou mais em mostrar a eficiência da

¹⁵ SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesús, la historia de un viviente*. Madrid: Cristandad, 1983, p. 607; SCHILLEBEECKX, Edward. *Cristo y los cristianos: gracia y liberación*. Madrid: Cristandad, 1982, p. 33-57.

¹⁶ ESPEJA, Jesús. A cristología narrativa de Schillebeeckx. *Ciencia Tomista*. Salamanca, v. 109, p. 28, 1992.

Revelação e da fé do que em refletir sobre sua essência e motivos teológicos. Ao acentuar mais a práxis do que a explicação dogmática e teológica, a reflexão de Schillebeeckx pode dar a impressão de que tudo começa no ser humano, deixando Deus em segundo lugar.

5.1.3 O pensamento de Schillebeeckx não fere a ortodoxia da Igreja

Analizando as críticas provindas do Magistério sobre a relação entre “experiência e revelação”, nossa intenção é mostrar que a posição de Schillebeeckx está em consonância com a proclamação da fé eclesiológica. Contudo, como foi afirmado antes, reconhecemos que a postura de nosso teólogo pode ocasionar mal-entendidos, principalmente com a ameaça de tender a uma identificação entre as duas categorias (experiência e Revelação), ou seja, o perigo reside na diluição da Revelação no seio da experiência humana.

Tendo em vista os riscos que podem ser ocasionados pela reflexão de Schillebeeckx no tocante à experiência e Revelação, devemos levar em conta que sua obra não é um dogma de fé, mas uma reflexão teológica que está sujeita a críticas e mudanças. Na obra em que faz um balanço da cristologia, o autor atesta que sua pretensão nunca foi a de apresentar uma reflexão cristológica completa, mas buscar aproximar a pessoa de Jesus, principalmente aqueles que se encontram às margens da Igreja e da fé cristã¹⁷. Em *Jesus, história de um vivente*, ele se expressa: “considero esse livro como obrigação que devo à sociedade, em primeiro lugar à comunidade cristã, mas ao mesmo tempo a todos os que se interessam pelo destino da vida humana”¹⁸. O autor ainda lembra que seus leitores têm o direito de criticar e de interrogar alguns aspectos de sua obra, sendo assim, é possível até que coloquem alguma ênfase onde ele não tenha tido a intenção de colocar. No entanto, não têm o direito de julgar uma obra com base somente nesses destaques¹⁹.

O teólogo belga afirmou que sua intenção em fazer uma análise crítica sobre a comprehensibilidade da fé cristológica é justamente ajudar as pessoas a terem acesso à mensagem neotestamentária: “dentro de um respeito que deve ser igual diante da fé e diante da razão humana, quero procurar, para as pessoas de hoje, o sentido compreensível da fé cristã em Jesus de Nazaré”²⁰. Nosso autor constata que, se a fé cristã não está bem informada,

¹⁷ SCHILLEBEECKX, Edward. *La questione cristologica: un bilancio*. Brescia: Queriniana, 1985, p. 8.

¹⁸ Id., *Jesús, la historia de un viviente*, p. 29.

¹⁹ Id., *La questione cristologica*, p. 8.

²⁰ Id., *Jesús, la historia de un viviente*, p. 27.

“torna-se autoritária e até não cristã, com pretensões absolutistas alheias a Jesus e ao seu Evangelho”²¹.

O interesse pela “compreensibilidade” da fé, não tira o sentido de mistério que a salvação em Jesus comporta. Como homem de fé e com uma atitude crítica, Schillebeeckx se recusa a identificar os mistérios de Deus com os “mistérios” fabricados pelos seres humanos, os quais se afastam da ação de Deus na história. Segundo ele, tais invenções tornam a fé ridícula, ainda que sejam reconhecidas como “mistério da fé cristã” e como intangível ortodoxia²². Ao articular as duas categorias em questão (experiência e revelação), Schillebeeckx está convencido de que não é possível fazer uma abordagem de forma separada, pois se assim fosse estaria tornando a Revelação incompreensível para o ser humano.

A partir de uma análise antropológica, o teólogo belga aproxima “experiência e Revelação”, afrontando a dinâmica cotidiana da vida. Em situações corriqueiras, podem sobrevir momentos significativos que ultrapassam o óbvio e cedem lugar às experiências novas, de descobertas de horizontes nunca presenciados. Portanto, a Revelação não acontece de forma milagrosa, está coadunada às experiências humanas, sem se reduzir a elas, dado que “a Revelação não é fruto da experiência; ao contrário, é a experiência que emerge da Revelação”²³.

Retornando no tema da “experiência e interpretação”, lembramos que a interpretação é parte constitutiva da experiência, assim que uma diversa leitura de um evento não comporta somente uma interpretação diferente, mas uma diversa experiência. Por exemplo, diante da experiência ambivalente da própria existência é possível haver duas atitudes: uma atitude que contempla mais um ateísmo implícito, de domínio sobre a própria vida, pois é dado ao ser humano o poder de determinar o significado de seu viver; a outra atitude, envolvendo a dinâmica da fé, traz a possibilidade de considerar a vida como um mistério, no qual o ser humano sente a presença infinita de Deus guiando a sua vida.

Evidentemente, as várias interpretações geram diversas experiências de vida: um crente, relendo os eventos da vida a partir da fé, experimenta a graça e não a interpreta somente²⁴. Assim, colocar-se numa perspectiva de fé não significa criar um novo significado

²¹ SCHILLEBEECKX, Jesús, la historia de un viviente, p. 29.

²² Ibid., p. 27. É importante salientar que a reflexão teológica é feita através do *intellectus fidei*, onde existe a razão pressupondo a fé. É o crente que, procedendo de forma racional, se movimenta através da fé, buscando compreender.

²³ Id., Los hombres relato de Dios, p. 45.

²⁴ Id., Cristo y los cristianos, p. 46.

a partir da consciência do sujeito interpretante, mas colocar-se na condição de fazer emergir um nível de significado já presente no evento: para o homem e a mulher de fé, a leitura da dimensão sócio-política não é reduzível aos seus componentes políticos e sociais, mas sim, à dimensão do absoluto²⁵.

O coenvolvimento do sujeito e da cultura na qual ele está inserido faz com que a Revelação seja sempre afetada por conotações históricas, porém, não permanece reduzível à projeção da consciência subjetiva, mas reenvia ao dado da realidade contido na experiência que a fundou. Desse modo, se destaca o que o autor chama de interpretação de “primeira ordem” e de “segunda ordem”²⁶. Por interpretação de primeira ordem, entende-se aquela experiência primogênita e, na segunda ordem encontra-se a interpretação da experiência primeira, e nela cabem os modelos conceituais oferecidos por uma cultura e que poderão ser superados diante de uma cultura diferente.

O longo itinerário percorrido por Schillebeeckx na análise da experiência e Revelação nos mostra que a Revelação não é um produto humano, embora exista uma ligação íntima com a experiência humana. A Revelação, que ocorre através de um processo humanamente significativo, é constituída do invisível e dialético entrelaçamento do “encontro com o mundo, o pensamento e a linguagem”²⁷, de modo tal que resulta impossível falar da mesma experiência interpretada pelo crente e pelo não crente. Logicamente, tanto o crente como o não crente experimentam interpretando, porém se há uma interpretação diferente entre ambos é porque as experiências são diferentes.

Enfim, o autor busca fazer a relação entre Revelação e fé cristã, mostrando que a própria fé, como adesão à Revelação, tem uma estrutura experiencial, pois Deus só se manifesta na dinâmica humana. A experiência cristã é sempre pressuposta pela experiência humana e a palavra de Deus é sempre mediada no horizonte de experiências humanas. Evidentemente, para Schillebeeckx a Revelação, entendida como pura iniciativa da liberdade benevolente de Deus, supera toda a experiência humana, no sentido de que ela não provém da

²⁵ SCHILLEBEECKX, Edward. Identidade cristã e integridade humana. *Concilium*, Petrópolis, v. 175, n. 5, 1982, p. 520.

²⁶ Schillebeeckx entende que a experiência realizada pelos cristãos, de que Jesus portava a salvação de Deus, é uma afirmação essencial e primogênita. Ou seja, a afirmação feita na fé, de que Deus salva em Jesus, é de primeira ordem e aí se mede a ortodoxia cristã primeira e fundamental. A investigação de como entender o próprio Jesus, em quem a definitiva ação salvífica de Deus se tornou realidade, está no nível de afirmação de segunda ordem. Para o autor, a primeira convicção já oferece ao ser humano o *status* de cristão, porém no plano da segunda ordem poderá haver uma série de afirmações mais precisas. A história dos dogmas cristológicos encontra-se dentro das afirmações de segunda ordem, embora com intenção e fundada na preocupação de assegurar as afirmações de primeira ordem.

²⁷ SCHILLEBEECKX, Cristo y los cristianos, p. 49.

experiência e reflexão humano-subjetiva, mas, por outro lado, só pode ser percebida através de experiências humanas e em experiências humanas.

Certamente, as perguntas que se levantam no universo magisterial da Igreja são as mesmas que o leitor comum, mas com senso teológico, se coloca ao ler a obra de Schillebeeckx: se a interpretação é essencial à Revelação para que esta possa ser alcançada pelos seres humanos, como é possível assegurar que uma interpretação seja de fato coerente e verdadeira? Do mesmo modo, quando o autor trata do novo “horizonte de experiências”, até que ponto é possível distinguir o que pode ser mudado e o que realmente faz parte da realidade objetiva que não poderá ser modificado? Na mesma linha, ainda podemos perguntar sobre a possibilidade de diferenciar quais são os elementos internos – que brotam da própria realidade – e quais são os elementos externos – provindos do ambiente cultural? Esses são alguns entraves que aparecem na exposição de Schillebeeckx sobre experiência e Revelação.

No terceiro capítulo (segunda parte) da tese, expomos os pressupostos usados pelo autor para mostrar a autenticidade da experiência. Trata-se de três aspectos básicos, que já apresentamos, e por ora relembramos, citando-os: a) a relação entre a fé cristã atual e a história de Jesus e da tradição, evidenciando a importância que o passado exerce no presente e no futuro do Cristianismo; b) unidade entre passado e presente, em se tratando da fé cristã; c) a necessidade de uma análise social da própria época para saber o quanto a ideologia burguesa submeteu as pessoas a uma tirania individualista. Tais critérios elaborados fundam-se sobre a convicção que o efetivo agir cristão dá um incremento de sentido no processo de compreensão da fé.

Apesar dos limites, a leitura da obra schillebeeckxiana nos faz afirmar que a preocupação mais profunda de sua hermenêutica é justamente evitar que a interpretação da fé esteja imersa em ideologias²⁸. Assim, o professor dominicano busca articular experiência e Revelação evitando cair seja em um modernismo que absorve a realidade objetiva da Revelação em si mesma, seja em um sobrenaturalismo exagerado que leva em conta a dimensão humana interpretativa. Deste modo, nos ajuda a compreender que a ação de Deus não é concebida segundo um padrão intervencionista e milagroso, que não corresponde nem à experiência religiosa, nem à experiência histórica e ameaça a transcendência divina. A Revelação de Deus situa-se no âmbito da perspectiva experencial.

²⁸ SCHILLEBEECKX, Jesús, historia de un viviente, p. 642.

5.1.4 Notificações sobre as “aparições e o sepulcro vazio”

O pedido de esclarecimento provindo da Congregação sobre as aparições e o sepulcro vazio passa, obviamente, pela afirmação do autor que essas duas tradições não se encontram na raiz da fé cristã²⁹. A primeira questão levantada busca explicação para a afirmação do autor que a comunidade *Q* não conhece as aparições e esse silêncio também é encontrado em 1Ts 1,10; 4,14 e 1Cor 15,3-5. Os teólogos da Congregação querem saber se, na opinião de Schillebeeckx, as aparições são uma tematização tardia de algumas igrejas³⁰. Na ocasião, o teólogo belga responde:

Eu digo em *Jesus, história de um vivente* que algumas Igrejas locais não conhecem o tema “aparições”. Noto também que a situação entre a tradição *Q* e 1Ts 1,10; 4,14 e 1Cor 15,3-5, é bastante diferente, uma vez que, no caso da última, temos outros textos de Paulo que não nos deixam afirmar que ele não conhecia o tema das aparições. Por outro lado, não temos paralelos, e devo admitir que essa posição que eu tomo sobre este ponto é hipotética. Esta é a parte mais hipotética de toda a minha obra (...) Minha intenção é simplesmente dizer que a fé na ressurreição não é baseada unicamente no túmulo vazio e nas aparições. Eu também expliquei que no Novo Testamento existe uma ligação intrínseca entre aparições e ressurreição. De outro lado, eu não digo que a tematização das aparições é tardia, eu digo que ela era conhecida em algumas comunidades eclesiás e desconhecida em outras. Estas últimas, no entanto, aceitaram-na, uma vez que estava totalmente de acordo com o *kerigma*. Mas, repito, eu garanto que esta é uma hipótese. E minha intenção não é supervalorizar a fonte *Q*, a fim de minimizar a ressurreição³¹.

A resposta de Schillebeeckx esclarece seu ponto de vista em relação às aparições, que permanece o mesmo de sua obra, trazendo no centro a afirmação de que a “fé na ressurreição não é baseada unicamente no túmulo vazio e nas aparições”. A novidade sublinhada neste colóquio foi a afirmação de que esta análise tem um cunho hipotético, isso é, não possui a pretensão de ser um tratado de fé. Todavia, essa é a intenção de toda a reflexão teológica: a teologia é uma *ciencia fidei* que busca compreender a verdade através de um movimento de fé, mas isso também pressupõe hipóteses. Nesse diálogo, Schillebeeckx ainda afirma que as histórias das aparições são tematizadas por uma experiência pós-Páscoa e que ele admite a

²⁹ Podemos encontrar essa informação completa em: SCHOOF, Ted (Org.). *The Schillebeeckx case: official exchange of letters and documents in the investigation of Fr. Edward Schillebeeckx by the Sacred Congregation for the Doctrine of the faith, 1976- 1980*. New York: Paulist Press, 1984.

³⁰ SCHOOF, *The Schillebeeckx case*, p. 131.

³¹ Ibid., p. 132.

historicidade das mesmas, mas que “as aparições não são a base formal da fé na ressurreição”³².

Em relação ao sepulcro vazio, nosso teólogo reconhece não ter tratado suficientemente da relação que há entre o túmulo vazio e a ressurreição. Sendo assim, admite que a descoberta do túmulo vazio pode ser um sinal medianeiro da fé na ressurreição.

Ainda, à baila da discussão, se apresenta a experiência de Paulo em Damasco (At 9,22; 26; 22,1-21; 26,12-16), tratada em *Jesus, história de um vivente*. O teólogo flamengo se posiciona da seguinte maneira ante a pergunta de “como devemos entender a experiência de Damasco?”:

Eu não nego a realidade da experiência de Damasco. Eu disse apenas que a repercussão sensível na forma de elementos visuais, como tal, é secundária, em minha opinião. A coisa mais importante na experiência de Jesus ressuscitado é o elemento cognitivo, e é isso que eu enfatizo. Eu acho que tendo em conta este elemento, temos o que é essencial na visão Damasco e nas aparições em geral³³.

Examinando o roteiro de perguntas e respostas do colóquio de Schillebeeckx, no tocante à questão das aparições, presenciamos a postura de um teólogo que busca dialogar com seus interlocutores, mas que continua firme em suas posições. Isso se evidencia quando ele acentua que o elemento cognitivo da experiência pascal encontra-se em consonância com o Novo Testamento, pois “é justamente esse elemento que nos fornece a base objetiva e não empírica para a nossa fé na ressurreição”³⁴.

A comissão da Congregação para a Doutrina da Fé acolheu as explicações de Schillebeeckx, embora ainda pairasse um descontentamento no ar. Este desagrado aparece estampado na carta sobre o processo:

Esta maneira de falar apresenta o perigo de não observar suficientemente a diferença qualitativa entre as aparições com que Jesus beneficiou os seus discípulos, e uma “experiência de conversão” como tal. Em todo o caso, nesta terminologia de conversão, a cristofania é essencial, como esta o é na terminologia de aparição: *oophtè*. É o Cristo vivo, o Ressuscitado, que abre os olhos³⁵.

³² SCHOOF, The Schillebeeckx case, p. 132.

³³ Ibid., p. 132.

³⁴ Ibid., p. 133.

³⁵ Ibid., p.140.

Em relação às aparições pascais, é importante sublinhar ainda que a longa trajetória percorrida pelo teólogo belga é marcada por sua tentativa em evitar tanto um empirismo ávido quanto um insustentável fideísmo desligado dos dados históricos.³⁶ Sua intenção é a de reforçar a unidade entre fé cristã e história e mostrar como o fenômeno histórico Jesus de Nazaré pode recordar em si o jogo linguístico da fé e da história.³⁷ Sem mesclar os dois planos – a dimensão escatológica da ressurreição e a dinâmica histórica da experiência – o dominicano se pergunta pelo acontecimento histórico que houve entre a morte de Cristo, com a deserção dos discípulos, e o anúncio audaz que Ele havia ressuscitado dos mortos. Ele se indaga sobre que tipo de experiência os discípulos tiveram entre estes dois momentos acessíveis à análise histórica. A resposta a esta questão é a “experiência de conversão”, já bem analisada no quarto capítulo da segunda parte da tese. Importa, ainda, citar aqui as palavras do autor a esse respeito:

Em quaisquer que sejam os acontecimentos históricos concretos em que possa ter sido manifestada esta graça ou a renovada oferta de salvação de Jesus, o Novo Testamento não diz nunca explicitamente. Ele quer anunciar só o caráter forte da graça neste acontecimento. A iniciativa de Jesus, objetiva, independente da fé de Pedro e dos seus, soberanamente livre, que lhe conduz à fé cristológica, é uma graça de Cristo que sob o aspecto da “iluminação” é de natureza da revelação – não é uma invenção humana – mas revelação em uma espécie de *disclosure*, que neste caso, mais tarde, é expressa no modelo das aparições. O que se pretende anunciar é, precisamente, não um modelo, mas uma realidade viva. Assim, o fundamento da fé cristã é inegavelmente Jesus de Nazaré em sua oferta terrena de salvação renovada depois de sua morte, experimentada e anunciada através de Pedro e dos doze³⁸.

Schillebeeckx reconhece, com honestidade, ter gerado equívoco na reflexão referente às aparições e ao sepulcro vazio. No entanto, entende que sua afirmação de que as aparições e o sepulcro vazio não podem estar na origem da fé pascal, não exclui a historicidade dos mesmos e nem a presença de elementos visíveis na experiência pascal dos primeiros cristãos, dado que a graça da Páscoa é capaz de tocar o coração e os sentidos³⁹. Voltaremos a tratar sobre este argumento do autor, um tanto ambíguo, quando analisarmos as críticas feitas por alguns teólogos em relação à essa temática.

Seguiremos abordando outra questão que se destaca no pensamento do autor: a sua reflexão sobre a divindade de Jesus, ligada à afirmação dogmática da Igreja.

³⁶ SCHILLEBEECKX, *La questione cristologica*, p. 100-1.

³⁷ Id., *Jesús, la historia de un viviente*, p. 27.

³⁸ Ibid., p. 261.

³⁹ Id., *La questione cristologica*, p. 103.

5.2 Sobre a divindade de Jesus e a questão dogmática

Uma questão problemática que se levanta no pensamento de Schillebeeckx é a análise da identidade de Jesus, mais precisamente sobre o caráter de sua divindade. Nossa intenção é a de, primeiramente, apresentar sua reflexão sobre a divindade de Jesus, destacando que esta acontece dentro de um processo ascendente: o autor reflete sobre a divindade de Jesus a partir de sua humanidade, pois afirma que o “o Novo Testamento apresenta uma cristologia a partir ‘de baixo’, nascida do encontro com Jesus de Nazaré”⁴⁰. No entanto, desde o Concílio de Niceia se adotou como norma o modelo joanino, abandonando, de certa forma, o modelo sinótico.

Nossa reflexão se preocupará, em primeira instância, em mostrar como Schillebeeckx apresenta a divindade de Jesus e a questão dogmática e, num segundo momento, mostrar as ressalvas provindas do Magistério. Embora tais temas se descrevam em meio à perplexidade da reflexão de nosso teólogo, não fogem à dinâmica séria e coerente que sempre fez parte de seu pensamento.

5.2.1 Apresentação da análise de Schillebeeckx sobre a divindade de Jesus

O caminho realizado pelo autor para falar sobre a divindade de Jesus segue a mesma dinâmica experiencial que permeia o seu pensamento: a afirmação de fé de que Jesus é filho de Deus e nasceu de uma comunidade que, animada pelo Espírito, viveu a experiência da salvação em Jesus. Na práxis histórica de Jesus, a comunidade foi descobrindo a intimidade marcante que Ele teve com o Pai e foi exatamente a partir dessa experiência com Ele, e não a partir de ideias pré-concebidas sobre a divindade, que os cristãos proclamaram que Jesus é o Filho de Deus, o Senhor! Eis as palavras do autor a esse respeito:

Os Evangelhos contam como Jesus, na base de sua experiência com o Abba, e em contraste com a nossa história humana de sofrimentos, prometeu e ofereceu a todos, em palavras e ações, uma salvação vinda de Deus e um futuro real. Confrontados com a rejeição histórica da mensagem de Jesus, e finalmente de sua própria pessoa, os primeiros cristãos sentiram, após a morte do mestre, sua própria vida renovada; e lembrando-se de sua comunhão com ele durante os dias de sua vida na terra, confessaram esse Jesus como crucificado, ressuscitado, no qual experimentavam uma salvação definitiva e decisiva. Foi nele que Deus trouxe redenção, salvação e libertação. Na base de conceitos-chave religiosos e culturais já existentes, os

⁴⁰ SCHILLEBEECKX, Jesús, la historia de un viviente, p. 536.

cristãos chamaram Jesus, por causa dessa função salutar, de Cristo, Filho de Deus e Senhor deles⁴¹.

Para o autor, o fato de os judeus experimentarem a salvação definitiva no homem Jesus e não em qualquer ser celestial significa uma eleição gratuita por parte de Deus. Os primeiros cristãos chegaram à certeza que Jesus não traiu essa eleição, entregando-se a Deus pelos seres humanos até à morte. Então, o que pode ser dito sobre Jesus de Nazaré foi a partir da iniciativa salvífica de Deus e somente podemos entender isso através da teologia sobre Jesus. A esse respeito, o autor escreve: “se afirmamos, a partir da fé, que Deus salva os homens em Jesus (afirmação de primeira ordem), como devemos entender o próprio Jesus em quem a definitiva ação salvífica de Deus se fez realidade? (afirmação de segunda ordem)”⁴². Em um segundo momento da reflexão (segunda ordem), é possível dar uma resposta coerente sobre como foi possível que aquelas pessoas que entraram em contato com Jesus tivessem experimentado nele a salvação provinda de Deus.

Ainda um ponto importante a ser considerado é o acento que Schillebeeckx coloca na história de Jesus, para se obter o reconhecimento de sua divindade. O verdadeiro rosto de Deus só nos é revelado a partir dessa história através de uma experiência de fé. Todavia, faz-se necessário afirmar que o que move o autor nessa reflexão é o que faz parte do mesmo pano de fundo que acompanha sua preocupação primeira: o que significa para nós, hoje, a salvação de Deus em Jesus? Para responder essa pergunta é preciso mostrar que a universalidade de Jesus se exprime em sua humanidade. As precisões de Schillebeeckx sobre a divindade de Jesus se movem no plano das afirmações de fé de segunda ordem, nas quais a reflexão de sua vida humana desempenha, de fato, um papel fundamental, mas não unilateral.

O tema da universalidade única de Jesus desenvolve-se a partir de dois polos essencialmente interligados: de um lado, a revelação do verdadeiro rosto de Deus; de outro lado, o desvelamento da verdadeira essência do ser humano, de tal maneira que o segundo serve de mediação para o primeiro. Assim, nosso teólogo evita correr o risco de converter o Deus único e verdadeiro numa abstração. Em Jesus, encontramo-nos confrontados com um homem que, do coração da sua relação com o Pai, nos anuncia um futuro que vem de Deus. A investigação de Schillebeeckx sobre a divindade de Jesus é realizada a partir da experiência que o próprio Jesus faz de Deus como Pai, porém, sempre em analogia com o estatuto de toda a criatura humana.

⁴¹ SCHILLEBEECKX, Jesús, la historia de un viviente, p. 512.

⁴² Ibid., p. 514.

Talvez, a linha tênue que torna o autor merecedor de algumas críticas situa-se na dificuldade que aparece em seu livro *Jesus história de um vivente*, em estabelecer a diferença entre o “ser criatura”, próprio de toda a pessoa humana, e a humanidade de Jesus. Como é possível falar de uma união hipostática entre toda a humanidade com a humanidade de Jesus? Ele insiste que a teologia sempre encontrou embaraço ao falar da humanidade de Jesus, tendo necessidade de qualificá-la, “chamando-a de plenitude de humanidade, o homem novo, o homem definitivo etc. Parece difícil mostrar a humanidade de Jesus”⁴³. No entanto, reconhece igualmente que o nosso conceito de “ser homem” não pode ser o critério para julgarmos a humanidade de Jesus. Ao contrário, o conceito de pessoa humana deve ser entendido a partir da pessoa humana de Jesus. Assim “o nosso conceito de humanidade não será a medida para julgarmos Jesus, mas a humanidade dele será a medida pela qual devemos julgar a nós mesmos”⁴⁴.

Merece evidência um diferencial que o autor assegura a respeito de Jesus, quando destaca que sua humanidade revela Deus. Deste modo, descobrir a presença de Deus em Jesus deve ter irradiado algo novo nas pessoas que com Ele conviveram, ao ponto que elas pudessem chegar à verbalização de fé: quem vê Jesus, de fato, vê o Pai.

A doação absoluta do Pai a Jesus precede com absoluta prioridade a singular doação de Jesus ao Pai e constitui seu suporte. Esta autocomunicação do Pai recebe, na antiga tradição cristã, o nome de “Verbo”. Assim, fica claro que para o autor, o “Verbo” divino, a autocomunicação do Pai, é algo mais profundo que a experiência do Abba e constitui a base da mesma⁴⁵.

Reassaltando a relação intrínseca de Jesus com o Pai e assegurando as duas naturezas (humana e divina), Schillebeeckx entende que, ao invés de falar de duas naturezas num só sujeito, valeria mais afirmar a humanidade verdadeira de Jesus e o seu ser do Pai. De fato, em linguagem profana, é normal nomear Jesus pessoa humana, mas na linguagem da fé dizemos que o homem Jesus é esta pessoa em função da sua relação constitutiva com o Pai. A sua relação com o Pai o faz Filho de Deus na sua humanidade. Esta orientação única de Jesus ao Pai é precedida de maneira absoluta pela orientação única do Pai para com Jesus.

Para o autor, o testemunho que nos chega do Novo Testamento atesta que, em sua existência humana, Jesus tem sua origem em Deus. Schillebeeckx nos oferece uma visão neotestamentária da origem de Jesus deste modo:

⁴³ SCHILLEBEECKX, Jesús, la historia de un viviente, p. 566.

⁴⁴ Ibid., p. 567.

⁴⁵ Ibid., p. 607.

Por ter sua origem em Deus, Jesus existe para os homens, é o dom de Deus a todos os homens: esta é a visão e, por assim dizer, a definição ontológica de Jesus de Nazaré, a que nos chega do Novo Testamento. O fato é que Deus salva em Jesus (...). Por isso Jesus está cheio do Espírito de Deus, e sua existência humana é totalmente obra desse espírito⁴⁶.

Todavia, em última instância, o significativo para o teólogo belga não é responder a pergunta sobre em que consiste o problema de negar ou afirmar que Jesus é Deus, mas em aceitar a divindade de Jesus a partir das exigências provindas dessa afirmação. O cristão que confessa Jesus como Senhor deve se inclinar para sua história humana concreta e seguir sua práxis. Tão somente a história de Jesus nos permitirá vislumbrar o rosto verdadeiro de Deus.

5.2.2 A questão dogmática: reflexão da Igreja antiga

A questão do dogma cristológico, trabalhada por Schillebeeckx, está ligada à problemática da divindade de Jesus, e deve ser tratada com cautela, por apresentar uma reflexão aberta, que muitas vezes pode levar a mal-entendidos.

Para desenvolver sua análise sobre o dogma cristológico, nosso autor faz um percurso mostrando que, desde as origens do cristianismo, os cristãos se viram obrigados a defender e esclarecer sua fé e sua própria identidade frente aqueles que os atacavam. As formulações dogmáticas foram se gestando neste ambiente, sempre buscando consonância com as oscilações do tempo. Já foi destacado, anteriormente, que, para o autor, a confissão da divindade de Cristo nasceu numa comunidade que, animada pelo Espírito, viveu a experiência de salvação e descobriu, na prática histórica do mestre, sua intimidade única com o Pai. Portanto, no início da confissão dogmática encontra-se a experiência cristã de salvação.

A preocupação primeira dos cristãos sempre foi a de assegurar a experiência salvífica e definir a pessoa de Jesus com sua origem no Pai. Desta problemática surgirá na Igreja antiga o dogma Niceno, tratando da consubstancialidade de Jesus com o Pai e, como contrapeso, no Concílio de Calcedônia, a consubstancialidade de Jesus com a nossa humanidade. Com isso, Schillebeeckx acentua a primazia da experiência salvífica sobre o dogma, considerando que,

⁴⁶ SCHILLEBEECKX, Jesús, la historia de un viviente, p. 523. Schillebeeckx afirma que havia pensado o título “Deus salva em Jesus”, para a sua obra *Jesus história de um vivente*, porém temeu que seus leitores entendessem esse título somente depois que concluíssem a leitura da obra.

enquanto esta se encontra dentro das afirmações de primeira ordem, o dogma se desenvolve a partir das “afirmações de segunda ordem”⁴⁷.

Tratando sobre a identidade humana de Jesus, Schillebeeckx afirma que dentro dos limites do modo humano (psicológico e ontológico) de ser pessoa, o homem Jesus se identifica com o Filho. Assim, é possível afirmar que o mesmo Verbo se fez pessoa humana sem contraposição entre o homem Jesus e o Filho de Deus, através da “identificação hipostática”. O autor prefere a terminologia “identificação hipostática”, ao invés de “união hipostática”, porque, segundo ele, garante melhor a unidade do homem Jesus⁴⁸. Observa que o termo “união hipostática” expressa bem que em Jesus não há *anhypostasia*, mas não conserva a preocupação com a humanidade. Segundo ele, o termo “identificação hipostática” é mais completo, pois nega o primeiro e assegura bem a intenção do segundo.

As heresias que foram surgindo caíam em dois exageros: normalmente afirmavam Jesus como Deus, negando a sua humanidade, ou exaltando-a, contradizendo a divindade. Porém, Calcedônia já assegurou que não se trata de dois “blocos isolados”, o único e mesmo Cristo, Filho, Senhor, unigênito, é verdadeiro Deus e verdadeiro homem (DZ n.302). A posição de Schillebeeckx a este respeito é a de assegurar uma postura equilibrada diante de algumas reflexões exageradas que tanto servem para reduzir a pessoa de Jesus à sua humanidade como, igualmente, divinizá-la ao ponto de eliminar sua presença histórica. Nossa autor se preocupa justamente em afirmar essa unidade entre Deus e homem em Jesus. Ele expressa a unificação entre a divindade e a humanidade de Jesus dentro do dinamismo da salvação: Jesus nos revela um Deus voltado para os seres humanos, “que quis vir ao nosso encontro de um modo humano, para que nós também pudéssemos encontrá-lo”⁴⁹.

Para Schillebeeckx, a tarefa do teólogo não consiste em criar novos modelos de interpretação do dogma, mas em empenhar-se em reunir seriamente os elementos que possam levar a uma nova experiência de abertura que busque explicar “como os cristãos, desde a antiguidade até hoje, chegaram à experiência radical com Jesus de Nazaré”⁵⁰. O papel do teólogo e da teóloga, hoje, pode chegar a essa descoberta e tornar o mesmo caminho de experiência com Jesus realizado pelos primeiros cristãos acessível aos homens e as mulheres de hoje.

⁴⁷ SCHILLEBEECKX, Jesús, la historia de un viviente, p. 598. Segundo Schillebeeckx, esta distinção entre primeira ordem e segunda ordem fornece um critério objetivo para estabelecer a real hierarquia no complexo da revelação de Deus em Jesus Cristo. Por suscitem mal-entendidos no campo da teologia, em seu segundo livro o autor abandona estes termos.

⁴⁸ Ibid., p. 626.

⁴⁹ SCHILLEBEECKX, Jesús, la historia de un viviente, p. 603.

⁵⁰ Ibid., p. 538.

5.2.3 Ressalvas provindas da Congregação para a Doutrina da Fé

Como foi dito anteriormente, a Congregação para a Doutrina da Fé interveio em algumas questões enunciadas por Schillebeeckx, pedindo esclarecimentos e clarificações. A temática da divindade de Jesus foi uma questão bastante debatida em seu colóquio com os teólogos representantes da Congregação e isso levou o autor a apresentar uma série de retificações a respeito.

Do interrogatório feito a Schillebeeckx e das respostas provindas do autor, podemos afirmar que os representantes da Congregação para a Doutrina da Fé saíram satisfeitos com os resultados. Afinal, nosso teólogo não se afasta da *regula fidei* confessada pela Igreja. De fato, Schillebeeckx assume não desejar entrar em contradição com a fé da Igreja no tocante à fé na salvação em Jesus Cristo. Questionado pelos teólogos representantes do Magistério, se “concebe como suficiente para a fé católica entender que a salvação de Deus vem a nós pelo homem Jesus”⁵¹, nosso autor responde: “eu aceito o que o Concílio de Calcedônia diz sobre a verdade a respeito de Jesus ser verdadeiro Deus e verdadeiro homem. Por isso aceito a divindade de Jesus, e como teólogo dogmático eu nunca disse que Jesus é uma pessoa humana”⁵². Neste sentido, ainda afirma que sua intenção nunca foi apresentar uma cristologia completa, porém se preocupa em pensar a fé diante das pessoas que se encontram à margem desta, para que possam, também elas, aproximarem-se da pessoa de Jesus. Nossa teólogo já havia reconhecido que esta síntese cristológica ainda não estava bem elaborada em nível sistemático e esperava completá-la em breve, anunciando, na ocasião, uma terceira obra que trataria sobre a cristologia⁵³.

Schillebeeckx ainda reconheceu que o teólogo não deve abandonar as declarações da fé da Igreja, pautando sua reflexão sempre em consonância eclesial. No entanto, parece considerar demasiada a crítica feita em relação à expressão do dogma de Calcedônia “união hipostática”. Explicando a exposição realizada na obra *Jesus história de um vivente*, o autor afirma que parece que alguns termos usados por ele foram interpretados de modo inadequado. A este respeito, declara:

⁵¹ SCHOOF, The Schillebeeckx case, p. 118.

⁵² Ibid., p. 123.

⁵³ SCHILLEBEECKX, La questione cristologica, p. 129. A terceira obra é *História humana, revelação de Deus*, na qual, mais do que cristologia, ele traz uma análise eclesiológica.

Quando eu uso a palavra “empobrecer” eu quero dizer isso no sentido geral, que toda a definição conceitual representa um empobrecimento em comparação com a experiência teológica cristã, mas ao mesmo tempo é uma especificação autêntica que lança luz sobre o sentido profundo do mistério⁵⁴.

Sem dúvidas, nosso autor professa a fé de calcedônia, mas entende que as fórmulas dogmáticas que foram expressas num determinado contexto, marcado pela influência filosófica, podem ser redescobertas por gerações seguintes. Mas “requerem, portanto, uma interpretação hermenêutica, especialmente em tempos de grandes mudanças culturais”⁵⁵.

O acento mais significativo do colóquio, considerado pelos teólogos representantes da Congregação para a Doutrina da Fé, foi o reconhecimento explícito por parte do teólogo belga no que diz respeito à divindade de Jesus nos mesmos termos da Igreja: “reconheceu a pré-existência da Pessoa divina do Filho e uma identificação hipostática do Filho de Deus com a maneira de ser pessoalmente humana de Jesus”⁵⁶.

O que percebemos, ao analisar o interrogatório que emerge dos processos de Schillebeeckx, é uma preocupação exacerbada em saber se o teólogo belga encontra-se em consonância com a doutrina da Igreja, para além de um cuidado com sua adesão à fé cristã. Na leitura dos seus processos, é notável a ênfase dada à doutrina, em primeiro lugar. As questões que foram colocadas para Schillebeeckx acentuam a preocupação provinda dos teólogos representantes da Congregação em constatar se verdadeiramente o teólogo belga professa as verdades de fé estabelecidas pela Igreja. As respostas de Schillebeeckx soaram satisfatoriamente, sua teologia, aberta e crítica, permanece fiel ao credo cristão e à fé eclesial.

5.2.4 Apreciações sobre a questão da identidade de Jesus

A extensão e a complexidade do pensamento de Schillebeeckx na exposição da temática das duas naturezas de Cristo e da questão do dogma da Igreja antiga deixa a leitura árdua e desconfortante. A verdade é que, ao nos aproximarmos dessa reflexão, não podemos querer encontrar uma definição totalmente teológica e sistemática da identidade de Jesus, pois objetivo geral da obra *Jesus história de um vivente* vai além de sua exigência científica. Sua preocupação autêntica é pastoral, pois Schillebeeckx quer oferecer ao seu leitor a

⁵⁴ SCHOOF, The Schilllebeeckx case, p. 119.

⁵⁵ Ibid., 122. Sobre a questão dogmática, vale lembrar aqui uma crítica, pouco fundada, de um teólogo italiano, Giovani Cavalcoli, que critica Schillebeeckx quando esse afirma que os dogmas podem se tornar irrelevantes às gerações futuras, resumindo-se em fórmulas repetitivas. Para Giovani Cavalcoli, os dogmas são conceitos válidos para sempre, independente de condicionamentos histórico-culturais (essa afirmação do autor encontra-se em: CAVALCOLLI, Giovani. *La questione dell'eresia oggi*. Roma: Viverein, 2006).

⁵⁶ Ibid., p. 146.

possibilidade concreta de enxertar a orientação da sua existência no encontro de Jesus e dos seus discípulos e de caminhar com eles rumo ao acontecimento de conversão que reconhece nele o ressuscitado, o Filho de Deus. Esta reflexão está estreitamente integrada na proposição doutrinal do mistério de Cristo.

Para Schillebeeckx “a essência mais profunda de Jesus está em sua relação pessoal com Deus”⁵⁷. Na obra em que faz um balanço da sua cristologia (*La questione cristológica*), Schillebeeckx apresenta uma explicação significativa com relação à humanidade de Jesus e as demais criaturas. Ele não descarta que a nossa relação criatural com Deus seja essencial para o nosso “ser humano”. Mas, tal relação não caracteriza o nosso ser humano em sua humanidade. Em Jesus, porém, é diferente: Deus somente pode ser definido mediante os conceitos da vida humana de Jesus, que somente pode ser definido em sua humanidade plena, mediante a caracterização de sua singular relação com Deus e com os homens⁵⁸.

Em uma definição cristã de Jesus, Schillebeeckx apresenta dois pontos significativos: a) Jesus é a revelação decisiva e definitiva de Deus; b) assim Ele nos mostra como os homens e as mulheres podem e devem ser. Em seus três livros sobre Jesus, nosso teólogo acentuou que em Jesus a salvação para os seres humanos é revelada em sua essência:

A salvação do homem está no Deus vivente (*vita hominis, visio Dei*) e o louvor de Deus está na felicidade, na libertação e na integridade do homem (*gloria Dei, vivens homo*). No homem Jesus, a revelação do divino e a abertura de um ser humano verdadeiro, bom e feliz coincide inteiramente na única e mesma pessoa⁵⁹.

Assegurando estas verdades de fé, os concílios cristológicos definiram Jesus com categorias próprias de seu tempo, a fim de dialogar com o mundo da filosofia, com elementos tirados de seu paradigma.

Para a Congregação para a Doutrina da Fé, a exposição sistemática do teólogo belga apresenta riscos, como foi afirmado anteriormente. Todavia, faz-se necessário recordar que a mesma Congregação não condena o autor por apresentar alguns pontos discordantes à fé eclesial nessa temática. Aliás, em nenhum dos três processos levantados pela Congregação para a Doutrina da Fé a teologia de Schillebeeckx foi condenada, porém, lhe foi deixado claro que em matéria de fé a última palavra compete tão somente ao Magistério.

⁵⁷ SCHILLEBEECKX, *La questione cristológica*, p. 160.

⁵⁸ Ibid., p. 160.

⁵⁹ Ibid., p. 163.

O teólogo Schillebeeckx aceita de bom grado a penúltima palavra, mas sente-se no dever de dar sua contribuição no seio Igreja. Ele sabe que o papel do teólogo não é exercer a direção pastoral da Igreja, e sim desenvolver um serviço crítico de vigilância pastoral ante a direção eclesial. Neste sentido, ainda é importante que os pedidos de retratação provindos do Magistério tratam apenas de desacordos de doutrina e não de dados essenciais da fé.

Se a teologia crítica de Schillebeeckx, de um lado, sacudiu a forma rígida com as quais algumas verdades de fé são interpretadas pelo Magistério, de outro lado, ele não foi impedido de pertencer à Igreja, esta comunidade de fé a qual sempre se dedicou: “até o momento, e espero para sempre, não ter nenhum tipo de condenação, e, não obstante os acontecimentos, sou feliz de pertencer à Igreja e à Ordem dos Dominicanos”⁶⁰.

Um fato notável diante dos processos, é que Schillebeeckx não se revoltou, nem abandonou a pesquisa, ao contrário, continuou sua incansável tarefa de reflexão, com o único objetivo: de assegurar a fé. Por detrás destas acusações, continuou pulsando a força de um homem que não se cansou de trabalhar pela Igreja, mesmo quando não foi compreendido por ela. No desabrochar do primeiro processo nota-se um sentimento de tristeza que emerge de um desabafo com Rahner: “Que tratamento oferecem a nós que trabalhamos dia e noite pela Igreja!”⁶¹.

Certamente, essas experiências provadas fazem com que sinta tristeza, ele que sempre foi fiel ao compromisso com a teologia e a fé cristãs. Mais tarde, numa entrevista com Francesco Strazzari, afirma:

Em certos aspectos sou ainda um teólogo feliz, mas em outros sou um teólogo triste, porque algumas coisas na Igreja me dão grande tristeza. Vejo que a alma e o espírito do Vaticano II estão esvanecendo. E, de todo o nosso trabalho de reflexão teológica, o que restou? É verdadeiramente um pecado⁶².

No entanto, nosso autor conserva a esperança que “no futuro a teologia terá maior liberdade para expressar-se”⁶³. Comprometido com a reflexão e não com a sua realização pessoal, Schillebeeckx entende que a missão da teologia é a de caminhar de modo crítico ao

⁶⁰ SCHILLEBEECKX, Edward. *Sono un teologo felice*: colloqui com Francesco Strazzari. Bologna: Dehoniane, 1993, p. 48.

⁶¹ Ibid., p. 47.

⁶² SCHILLEBEECKX, Edward. Sono un teologo più triste. *Il Regno-documenti*, Bologna, n. 795, p. 345, 1997.

⁶³ SCHILLEBEECKX, Edward. *Los católicos holandeses*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1970, p. 35. Schillebeeckx afirma que espera que a teologia, sem deixar de ser uma teologia da Igreja, não seja justificação ideológica dela mesma.

lado da vida eclesial e, por sua vez, também o teólogo deve ser avaliado pela comunidade e pela autoridade docente. As críticas devem ser realizadas mediante diálogo, pois “se faz necessário que o magistério autêntico oficial e o magistério da ciência, ou teológico, que se situam em níveis distintos, caminhem em harmonia”⁶⁴.

Com um olhar esperançoso lançado sobre o futuro da Igreja e da teologia, nosso teólogo afirma:

A Igreja pode esperar um futuro melhor na medida em que possa existir entre ambas as partes (magistério oficial e teólogos), um clima de confiança baseado em fundamentos válidos. Somente desse modo os conflitos atuais poderão resultar construtivos⁶⁵.

Proveja Deus que essa atitude dialógica por ambas as partes possa continuar crescendo e dando frutos no seio da Igreja.

5.3 Os limites da reflexão schillebeeckiana apontados pelos teólogos

Após ter analisado a intervenção da Congregação para a Doutrina da Fé no pensamento de Schillebeeckx, nos preocuparemos em refletir a partir das críticas provindas de alguns teólogos. Consideraremos somente as discordâncias teológicas em relação a questões que envolvem a categoria da experiência, neste caso, vinculada à questão da ressurreição de Jesus. O tema da ressurreição de Jesus é um dos mais complexos e discutidos da obra schillebeeckiana, por isso mesmo, na discussão com os seus críticos, ele procura, repetidamente, explicar sua tese expondo sua intenção de fundo, que permanece em consonância com as verdades de fé sustentadas pela Tradição.

Antes de qualquer coisa, Schillebeeckx pretende criar um autêntico espaço de compreensão teológica, eliminando posições extremas: nem fideísmo e nem empirismo. Como foi exposto anteriormente, o autor evita os unilateralismos que, de um lado, acentuam somente a experiência de fé do sujeito; ou, de outro, evidenciam a ressurreição como um acontecimento concreto e empirista. No entanto, ainda que a exposição de Schillebeeckx seja uma contribuição importante para pensar a fé hoje, é preciso ser realista e afirmar que a ressurreição, da forma como é abordada pelo autor, apresenta alguns nós que precisam ser desatados.

⁶⁴ SCHILLEBEECKX, Los católicos holandeses, p. 34.

⁶⁵ Ibid., p. 37.

5.3.1 A reflexão sobre a “experiência de conversão” é colocada em discussão

Considerando as várias críticas levantadas sobre a questão da ressurreição, nosso autor lança uma obra em que faz um balanço de sua cristologia. Nesta ocasião, o teólogo belga admite que em suas reflexões anteriores pode ter dado margem a mal-entendidos. Ao perceber tal risco e visando esclarecimentos, ainda escreveu um artigo sobre “o significado salvífico da ressurreição de Jesus”, que foi contemplado na terceira obra de cristologia, *História humana, revelação de Deus*, trazendo explicação sobre a tese presente em *Jesus, história de um vivente*⁶⁶. No entanto, o autor esclarece que não se trata de correção, mas de interpretação, pois percebe que seus críticos não chegaram a uma reta compreensão de seu pensamento: “se trata de uma interpretação autêntica de minhas intenções, portanto, não de uma correção”⁶⁷.

As críticas levantadas se embasam praticamente na reflexão que o teólogo faz sobre o nascimento da fé pascal. Segundo alguns teólogos, essa reflexão não está em sintonia com os textos neotestamentários, nem com a história de sua Tradição. O primeiro autor que se destaca na crítica é o conhecido teólogo Hans Kessler, o qual chega afirmar que “a reflexão de Schillebeeckx é feita a partir de algumas suposições baseadas em determinadas pré-decisões sistemáticas, um tanto problemáticas”⁶⁸. Esse teólogo atesta que quando Schillebeeckx se baseia em Jo 20,22s; Lc 24,47; Mt 28,19; At 26,18; 1Cor 15,17s; Rm 4,25b, dizendo que o elemento primário da experiência pascal é a experiência do perdão, carece de sentido.

Para Kessler estes textos citados por Schillebeeckx não afirmam que os primeiros discípulos, depois da morte de Jesus, fizeram uma experiência de perdão. Tais relatos somente dizem que os discípulos foram enviados pelo ressuscitado para anunciar a ressurreição. E mais, tais relatos não representam o elemento primário do que aconteceu com Jesus, pois já são tentativas de uma reflexão teológica posterior. No entanto, Kessler não nega que o perdão também esteja presente na experiência pascal originária, contudo, esse não pode ser considerado o aspecto primário desta experiência. O núcleo é a automanifestação e a nova presença de Jesus ressuscitado experimentada pelos discípulos⁶⁹.

O motivo da dúvida e do afastamento dos discípulos, ao qual Schillebeeckx recorre para fundamentar a sua tese, segundo Kessler, não oferece tal fundamento, pois a questão das dúvidas e do abandono de Jesus por parte dos discípulos deriva de um período sucessivo à

⁶⁶ SCHILLEBEECKX, La questione cristologica, p. 94.

⁶⁷ Ibid., p. 94.

⁶⁸ KESSLER, Hans. *La resurrezione di Gesù Cristo: un studio biblico, teologico-fondamentale e sistematico*. Brescia: Queriniana, 1999, p. 171.

⁶⁹ Ibid., p. 171-2.

comunidade neotestamentária. Nesse período, as dúvidas em relação à ressurreição de Jesus eram muito comuns:

A dúvida, a declarada falta de fé dos discípulos (pertencentes à comunidade) e o seu superamento em direção da fé (sem ter visto) é, segundo Mt 28,17; Jo 20,24-29 etc, a situação da segunda geração das primeiras comunidades cristãs⁷⁰.

Kessler descarta a possibilidade de que os primeiros discípulos tenham vivenciado a dúvida ainda antes que tenham chegado à fé pascal. Esse dado não é encontrado no Novo Testamento, mas é exatamente o contrário que se fala: que a partir da aparição do ressuscitado, os discípulos puderam chegar rapidamente à fé pascal. Neste sentido, atesta que Schillebeeckx não faz uma distinção clara entre experiência pascal originária dos primeiros discípulos (fundação da comunidade) e o fato de os discípulos já terem alcançado a fé (pressupõe a comunidade já reunida).

Por trás da falta de distinção destes dois pontos importantes no nascimento da fé cristã, “se esconde o interesse de generalizar a estrutura da experiência pascal originária a fim de mediá-la e toná-la plausível aos homens hodiernos”⁷¹. E aí, segundo ele, se encontra outro ponto frágil da análise do teólogo belga:

Para Schillebeeckx não existe diferença substancial entre o modo no qual os primeiros discípulos chegaram à fé no Jesus ressuscitado e o modo com o qual chegamos nós; vendo a vida de Jesus (mediada, porém, e essa é a única diferença do testemunho apostólico), podemos fazer a experiência de uma renovação da nossa existência por obra de Jesus, experiência na qual seria dado simultaneamente a fé que Jesus vive⁷².

Kessler não admite que a experiência pascal originária possa ser repetida, por se tratar de um evento único e singular.

No tocante às críticas sobre as aparições, estas recaem principalmente sobre os elementos visuais, os quais, segundo alguns críticos, Schillebeeckx deixa de tratar devidamente em sua obra⁷³. A crítica de Kessler a respeito da reflexão schillebeeckxiana sobre as aparições do ressuscitado encontra-se na mesma linha da experiência de conversão. Segundo ele, o teólogo belga se equivoca ao conceber as aparições como um modelo representativo, sucessivo à experiência de conversão dos discípulos, pois não percebe a

⁷⁰ KESSLER, La resurrezione di Gesù Cristo, p. 172.

⁷¹ Ibid., p. 169.

⁷² Ibid., p. 169.

⁷³ Ibid., p. 174; BRAMBILLA, Franco Giúlio. *Il crotifisso risorto: risurrezione di Cristo e fede dei discepoli*. Brescia: Queriniana, 1998, p. 30-45; DENEKEN, Michel. *La foi pascale: rendre compte de la résurrection de Jésus aujourd’hui*. Paris: Cerf, 1997, p. 701-6.

necessidade da negação de elementos visuais na experiência pascal realizada pelos primeiros cristãos. O fato de Schillebeeckx não considerar as aparições como um encontro originário com o crucificado-ressuscitado mostra sua insuficiente consideração da história das tradições e, deste modo, sua teologia é desmerecida⁷⁴.

Kessler reconhece que Schillebeeckx professa com clareza a ressurreição pessoal e real de Jesus, assim como acentua a legitimidade de sua intenção em realçar o caráter histórico mediado pela primeira experiência pascal. Além disso, destaca como pertinente o projeto de Schillebeeckx em fazer com que a experiência pascal originária se torne acessível ao leitor moderno. Porém, discorda com nosso autor quanto este sustenta que o nascimento da fé pascal não está em sintonia com os textos neotestamentárias e com a história da tradição. Para Kessler, para explicar o nascimento da fé pascal, Schillebeeckx se baseia numa exegese “em parte insustentável e sobre certo número de suposições, que parecem, por sua vez, resultar de pré-decisões sistemáticas um pouco problemáticas”⁷⁵.

Na mesma linha de Kessler, destacamos a crítica provinda do teólogo francês Michel Deneken, que acentua que somente Lc 22,31-32 pode ser designado como relato de conversão, mas, no entanto, não é possível constituir toda uma teologia pascal sobre um só texto⁷⁶. Deneken critica toda a reconstrução histórica de Schillebeeckx, mostrando que ele não leva em conta a tradição cultural ou etiológica dos relatos, debruçando-se somente sobre o tema da conversão⁷⁷. Deneken ainda discorda do fato de Schillebeeckx ter tratado das aparições somente como um elemento cultural que serviu de suporte à sensibilidade religiosa da época de Jesus.

As críticas ao pensamento de Schillebeeckx ainda chegam por parte do teólogo italiano Franco Giulio Brambilla⁷⁸, que muito se dedicou à pesquisa do pensamento do teólogo belga. Brambilla acolhe a reflexão schillebeeckxiana enquanto se atenta em evitar um objetivismo empirista, mas entende que sua busca epistemológica, na tentativa de evitar o objetivismo empirista da ressurreição de Jesus, é muito estreita. Segundo ele, o teólogo belga

⁷⁴ KESSLER, *La resurrezione di Gesù Cristo*, p. 173. Kessler afirma que a análise crítica das tradições mostra que, muito cedo, no cristianismo primitivo, já se falava das aparições de forma sóbria, sem representar simplesmente uma narração ilustrativa.

⁷⁵ KESSLER, *La resurrezione di Gesù Cristo*, p. 174.

⁷⁶ DENEKEN, *La foi pascale*, p. 64-8.

⁷⁷ Ibid., p. 65-8. O autor afirma que Schillebeeckx não faz uma reflexão de ordem filosófica e hermenêutica sobre a possibilidade de pensar o evento pascal em termos de realidade. Assim, evita especular sobre a natureza do evento pascal, respeitando a sobriedade dos relatos evangélicos. Segundo Deneken, o que interessa para Schillebeeckx é a passagem de um estado de não fé dos discípulos para o da fé proclamada no querigma.

⁷⁸ Brambilla foi professor na Faculdade de Teologia da Itália Setentrional, se ocupou intensamente da pesquisa sobre Schillebeeckx. Hoje exerce o episcopado em Navarra, Itália.

sublinha bem a objetividade constituída, mas não chega a afirmar a objetividade constituinte, que reenvia ao evento fundador⁷⁹.

Nesse sentido, o teólogo italiano discorda de Schillebeeckx quando este assume que a ressurreição possa ser mediada somente pela consciência humana, pois para ele o evento da ressurreição é mediado também nos sinais históricos. No entanto, concorda que se a consciência crente não se abre ao processo de acolhida do evento, não revela o ressuscitado. Nesse sentido, o autor quer evidenciar a autoridade do evento da ressurreição em relação à experiência humana: “a ressurreição de Jesus precede a fé e é mediada pela história”.

Brambilla também se afasta de Schillebeeckx quando este atesta que o fundamento da fé na ressurreição provém de uma experiência de conversão. Tendo em vista o aspecto transcendental da ressurreição, isto é, a impossibilidade de uma manifestação histórica, ponto de vista também assumido por Schillebeeckx, Brambilla se pergunta se o sinal histórico das aparições não poderia ser a causa da gênese da fé na ressurreição⁸⁰.

Se então a causa radical da consciência crente é somente a ação salvífica divina, esta, todavia não pode mediar historicamente, e o evento das aparições constitui a razão próxima da fé na ressurreição, que enquanto experiência interpretante torna a fé livre porque deve dar uma direção à realidade salvífica como ação de Deus que se torna presente no evento do encontro⁸¹.

A crítica recai sobre a plausibilidade da reconstrução da gênese da fé na ressurreição, na relativização de alguns elementos históricos, facilmente reduzidos ao nível interpretativo. Para o grande estudioso de Schillebeeckx, que em vários momentos tece inúmeros elogios à sua obra, a questão das aparições não foi explicada adequadamente pelo autor.

O teólogo de tradição luterana Pannenberg igualmente é um crítico da reconstrução histórica do itinerário dos primeiros discípulos, proposta por Schillebeeckx, afirmando ser inconcebível, do ponto de vista sistemático, entender o querigma prescindindo das “aparições pascais”. Pannenberg julga frágil tanto o argumento schillebeeckxiano, quanto o seu silêncio posterior às críticas, a respeito da temática das aparições pascais.

Schillebeeckx não elucida o significado fundamental que as aparições do ressuscitado, seja em Paulo ou nos relatos dos Evangelhos. Parece que sua tese se apoia sobre uma fonte de *logia* presente em Lucas e Mateus e sobre a conclusão de que em tais fontes encontram-se ausentes nas aparições

⁷⁹ BRAMBILLA, Il crotifisso risorto, p. 44.

⁸⁰ Ibid., p. 45.

⁸¹ Ibid., p. 45.

pascais, pois aqueles que a transmitiram não a conheciam. Mas, este *argumentum e silentio* tem uma base muito incerta para explicar a origem da fé pascal em contraste com a literatura dos Evangelhos e do próprio Paulo⁸².

Deste modo, o teólogo alemão discorda da argumentação de Schillebeeckx de que as aparições representem expressões da experiência de conversão feita pelos discípulos e acredita que o cristianismo e a teologia devem continuar considerando as aparições pascais como o ponto de partida do *querigma* da ressurreição do crucificado.

Do mundo anglicano, provém a crítica empreendida pelo estudioso do Novo Testamento, de naturalidade inglesa, Nicholas Thomas Wright⁸³. Wright reconhece a amplidão da obra cristológica de Schillebeeckx, a qual recebeu ampla atenção e considerável influência no âmbito teológico. No que concerne à temática da experiência da ressurreição de Jesus, Wright afirma que Schillebeeckx não conseguiu se distanciar devidamente de Bultmann e Marxen e, segundo ele, o teólogo belga “é um católico liberal e não um protestante liberal”⁸⁴, pois sua teoria se assemelha ao modelo bultmanniano padrão.

O biblista anglicano avalia a análise de Schillebeeckx sobre a experiência de conversão dos primeiros discípulos como negativa. Segundo ele, a questão histórica foi analisada forçadamente, pois não há possibilidade de reconstrução histórica sobre este fenômeno. E, ainda mais, não é possível afirmar o sentimento de perdão dos discípulos como uma experiência concreta, pois os textos do Novo Testamento não atribuem aos onze esta realidade⁸⁵.

A posição de Wright é que Schillebeeckx não foi capaz de construir a gênese da fé cristã de forma plausível⁸⁶, pois “em sua estrutura básica, assim como em seus detalhes variáveis, ele não conseguiu explicar o que aconteceu”⁸⁷. Defensor da ressurreição corpórea, o exegeta inglês afirma ainda que a teoria desenvolvida por Schillebeeckx, de que os primeiros cristãos tiveram uma profunda experiência religiosa, a qual lentamente foi se convertendo na linguagem da ressurreição do corpo, não fornece nenhum tipo de explicação para a origem da crença cristã primitiva.

⁸² PANNENBERG, Wolfhart. *Teologia Sistematica II*. Brescia: Queriniana, 1994, p. 402.

⁸³ Nicholas Thomas Wright é um bispo anglicano e atua como professor de Novo Testamento na Universidade de Saint Andrews, na Escócia. Considerado um expoente da corrente conhecida como evangelicalismo, porém moderado, é um estudioso do Novo Testamento.

⁸⁴ WRIGHT, Nicholas Thomas. *The Resurrection of the Son of God*. Minneapolis: Fortress Press, 1992, p. 963.

⁸⁵ Ibid., p. 704.

⁸⁶ Ibid., p.705.

⁸⁷ Ibid., p. 711.

Nesta discussão sobre o pensamento de Schillebeeckx, não podemos deixar de mencionar a contribuição de Andrés Torres Queiruga, um teólogo galego, contemporâneo, muito conhecido em nossa realidade. Ao tratar da cristologia de Schillebeeckx, a proposta de Queiruga difere um pouco da dos outros críticos, por apresentar, em grande parte, uma consonância com o pensamento do teólogo belga. De fato, a apresentação do projeto cristológico de Schillebeeckx é feita com maestria na obra de Queiruga *Repensar a cristologia*, na qual, em nada mais do que dez páginas, consegue expor o núcleo central do pensamento do teólogo belga.

Queiruga, colocando-se positivamente ao lado da reflexão schillebeeckxiana, afirma que o espanto e a recusa diante de sua cristologia por parte de alguns teólogos é compreensível devido ao seu caráter inovador em relação ao que se estava produzindo até então na esfera cristológica. Comentando a obra cristológica de Schillebeeckx, Queiruga se expressa do seguinte modo:

Claro que não era algo absolutamente novo, pois tanto o propósito fundamental como maioria das questões e problemas específicos nela tratados constituíam matéria expressa ou preocupação subterrânea da consciência cristológica nas duas últimas décadas. E, sim, algo realmente novo: pela primeira vez, num estilo claro e feliz, ao mesmo tempo com sério respeito e profundo conhecimento da tradição teológica, aparecia concentrado e levado às últimas consequências o que antes estava disperso ou ficava a meio caminho. A obra saía, sem dúvida, perfeitamente equipada para suscitar o entusiasmo e a recusa⁸⁸,

Queiruga discorda com algumas posições que desmerecem a cristologia de Schillebeeckx, como por exemplo, a acusação de que ele se dilui no pensamento moderno, fazendo uma cristologia liberal do século XIX. Sobre isso, Queiruga lembra que Schillebeeckx voltou ao tema várias vezes, esclarecendo energiticamente de que se trata “de uma *fides quaerens intellectum historicum* e, ao mesmo tempo, de um *intellectus historicus quarenas fidem*”⁸⁹. Nos passos de Schillebeeckx, Queiruga percebe que “chamar tudo isso de teologia liberal do século XIX ou cristologia para *filantropos* significa serem cegos, apesar de estar enxergando”⁹⁰.

No que concerne ao problema das aparições na cristologia de Schillebeeckx, o teólogo galego assume se tratar de um tema complexo. “Seu interesse em evitar um realismo grosseiro

⁸⁸ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Repensar a cristologia: sondagens para um novo paradigma*. São Paulo: Paulinas, 1999, p. 59-60.

⁸⁹ SCHILLEBEECKX, Jesús, la historia de un viviente, p. 27

⁹⁰ Ibid., p. 27.

e simplista levou-o a uma exposição vigorosa, que deu lugar a graves mal entendidos”⁹¹. Porém, ele comunga da intenção teológica de Schillebeeckx em mostrar que as narrativas das aparições são uma construção teológica. O que teologicamente interessa é o acontecimento que nelas chega à palavra: a experiência de conversão feita pelos discípulos, que foi suscitada pelo acontecimento da ressurreição de Jesus.

Queiruga reconhece as linhas mestras do pensamento de Schillebeeckx e afirma que sua interpretação está de acordo com a fé expressa no Novo Testamento e na tradição cristã. O teólogo galego afirma que a postura schillebeeckxiana procura tanto evitar um objetivismo empírico, que busca contemplar a ressurreição de Jesus fora do ato de fé, quanto acentuar a ressurreição somente através do anúncio da mesma. E, por fim, ele repete o *status* que o próprio Schillebeeckx dá à sua cristologia, como sendo ainda uma cristologia em construção, um esforço em andamento, reconhecendo que ninguém escreve uma cristologia para a eternidade⁹².

Verdadeiramente, o pensamento teológico não escapa ao tempo, mas se situa histórica e geograficamente. E uma cristologia escrita para a eternidade, privada da historicidade, perderia todo o significado para o ser humano, que vive no tempo.

5.3.2 A posição de Schillebeeckx diante de seus críticos

Dialogando com seus críticos, Schillebeeckx se pronuncia, admitindo que, em sua obra *Jesus, história de um vivente*, a distinção que fez entre “aparições” como expressão da experiência pascal e da análise evangélica sobre tais “aparições” pode ter deixado margem para alguns críticos intervirem sobre o assunto e afirmarem que seu pensamento sobre a ressurreição difere da concepção neotestamentária⁹³.

Na obra em que estabelece um diálogo com seus críticos (*La questione cristológica*), nosso autor não expõe o pensamento completo presente no primeiro livro (*Jesus, historia de um vivente*). Deste modo, não comenta que a experiência pascal dos primeiros discípulos não se apoia sobre as aparições, mas apenas comenta que os relatos bíblicos das aparições e do sepulcro vazio “já supõem a comunidade reunida e o seu querigma cristológico”⁹⁴.

Na tentativa de responder a seus críticos, o autor afirma que o problema deve ser conduzido através de uma pergunta: “de que forma os primeiros cristãos souberam que Jesus

⁹¹ QUEIRUGA, Repensar a cristologia, p. 85.

⁹² SCHILLEBEECKX, Jesús, la historia de un viviente, p. 29; Id., Cristo y los cristianos, p. 18.

⁹³ Id., La questione cristologica, p. 94.

⁹⁴ Id., Jesús, la historia de un viviente, p. 401.

ressuscitou?”⁹⁵. Segundo ele, a ressurreição de Jesus, como tal, é um evento meta-histórico, mas a fé na ressurreição de Jesus é um evento da nossa história e torna-se acessível a uma análise de tipo histórico-genética. O autor continua afirmando que os fatores que contribuíram como mediação histórica da graça do Cristo ressuscitado, a qual conduziu os discípulos à fé, foi o processo de conversão vivido por eles. Eis as suas palavras:

Qualquer que seja o valor histórico do sepulcro vazio e o valor histórico do acontecimento psicológico das visões, a fé em Jesus ressuscitado, que vive junto de Deus, no meio de nós, não pode ser fundada sobre um sepulcro vazio e muito menos sobre elementos visíveis que poderão ocorrer nas “aparições” de Jesus. O que não implica que o sepulcro e as visões sejam negadas como realidade histórica⁹⁶.

Amenizando a discussão, o teólogo belga atesta que o discurso das aparições pode ser considerado como evento histórico, pois, “diante da mentalidade do homem da cultura antiga, não parece que seja necessário negar os elementos visuais da experiência pascal, feita no primeiro cristianismo”⁹⁷. Porém, esta posição não se apresenta muito clara em meio ao debate sobre a historicidade das aparições. O que parece emergir de seu pensamento é a afirmação que, na cultura antiga, os elementos visuais são comuns e, neste sentido, a narração do acontecido com Jesus, através de tais elementos, pode ser considerada histórica. Fica em aberto, mas, provavelmente, o autor não acredita na historicidade do evento das aparições em si mesmo, atestado como algo empírico.

Schillebeeckx afirma que o fator que contribuiu como mediação histórica da graça do ressuscitado, conduzindo os discípulos à fé, foi o processo de conversão, sendo decisivo o elemento cognitivo. Para o autor, qualquer que seja o conteúdo de tais aparições, ele está seguro que “o que se entende por aparições não é outra coisa senão o fruto da reflexão que os discípulos fazem sobre Jesus pré-pascal”⁹⁸. A ressurreição em si mesmo não pode ser experimentada pelos discípulos, porque está além dos limites da morte e, neste sentido, o Novo Testamento se recusa de oferecer explicações sobre o acontecimento da ressurreição. Através da experiência de conversão, provocada pelo ressuscitado e pela presença pneumática de Jesus, os discípulos puderam vislumbrar o que Deus havia operado nele: realmente ressuscitou dos mortos!

⁹⁵ SCHILLEBEECKX, *La questione cristologica*, p. 95.

⁹⁶ Ibid., p. 96.

⁹⁷ Ibid., p. 100.

⁹⁸ Ibid., p. 97.

Distanciando-se de uma possível identificação da ressurreição de Jesus com a fé dos discípulos, nosso autor critica que, no passado, a ressurreição de Jesus era vista como um acontecimento privado da relação com os seres humanos. Era ilustrada com certo objetivismo irreal e, segundo ele, a nova reflexão reage a esse objetivismo empírico:

A ressurreição de Jesus era entendida de fora do ato de fé e, portanto, desligada da experiência de fé. De acordo com os relatos sobre as aparições, Jesus não aparece aos incrédulos, mas somente aos crentes (Jo14,19): bastaria isso para fazer refletir! Ressurreição e fé na ressurreição não são a mesma coisa, porém, não podem ser separadas uma da outra⁹⁹.

Ainda mais uma vez torna-se importante fazer ecoar a tese central de Schillebeeckx: tanto o aspecto objetivo como o aspecto subjetivo da ressurreição são grifados pelo autor e, segundo ele, “não é possível separar o objeto – a ressurreição pessoal de Jesus – e o sujeito – a experiência de fé que a Escritura exprime nos relatos das aparições”¹⁰⁰. Para o autor, o fato que Jesus ressuscitou significa, ao mesmo tempo, afirmar que Ele ressuscitou dos mortos por obra de Deus e que Deus nos doa, na dimensão da história, uma comunidade Igreja. Schillebeeckx afirma que ao mesmo tempo em que Jesus é elevado ao céu, está ativamente presente em meio a nós, e daí emerge o significado salvífico da ressurreição.

Dito isso, é preciso dar um passo importante na reflexão, seguindo a esteira do pensamento schillebeeckiano, quando situa os mistérios da Ascensão, Parusia e Pentecostes dentro do núcleo do único mistério da ressurreição (o Cristo humilhado e glorificado como mistério da salvação). Para o teólogo dominicano, em seu núcleo central, estes momentos constituem um único mistério da salvação, no entanto, em sua manifestação comunicante, a salvação entra num desenrolar histórico. Eis porque o Novo Testamento fala de vários momentos de redenção, que possuem conteúdo de salvação distinto e que foram manifestados no tempo, de modo diverso¹⁰¹.

⁹⁹ SCHILLEBEECKX, La questione cristologica, p. 100.

¹⁰⁰ Ibid., p. 100. Essa tese já foi apresentada em *Jesus, história de um vivente* e nós a expomos no segundo capítulo da segunda parte da tese, explicando justamente a experiência da ressurreição no pensamento do autor. Com enfoque na experiência dos discípulos, Schillebeeckx só concebe o “vir à luz” da ressurreição, justamente através dessa experiência. Dizendo isso, o autor não dilui a ressurreição na experiência de fé e se afasta de qualquer identificação entre ambas. Porém, sem a experiência os discípulos careceriam de um meio para compreender a ressurreição. Por ser algo que foge à dinâmica humana e se encontra para além da morte, os discípulos não teriam meios para acolher em sua realidade, a não ser a partir de uma experiência humana. Em outras palavras, sem a experiência de fé a ressurreição de Jesus não se tornaria conhecida por eles. No entanto, sempre vale salvaguardar a sua dimensão objetiva: sem a ressurreição não seria possível nenhuma experiência cristã de fé pascal.

¹⁰¹ SCHILLEBEECKX, Cristo y los Cristianos, p. 5, 21e 527.

5.3.3 Perspectivas críticas e aportes contributivos

Averiguando o que foi dito anteriormente, podemos constatar que a perspectiva cristológica de Schillebeeckx, no que diz respeito à análise da ressurreição, foi alvo de muitos questionamentos. Curioso é o fato de que a maioria das objeções não provém da parte de exegetas, mas de teólogos sistemáticos. Certamente, isso decorre porque sua obra quebra o desenvolvimento padrão da reflexão e estabelece um questionamento na linha reta da elaboração cristológica sistemática que estamos habituados a receber. Contudo, não se pode negar que a estrutura básica de seu pensamento é legítima. Grande parte de seus comentadores reconhece que o autor professa a ressurreição pessoal de Jesus e aceita o caráter mediador da primeira experiência para se chegar à fé na ressurreição, assim como sua intenção em torná-la acessível ao leitor de seu tempo.

Portanto, o caráter central da fé cristã foi mantido e, como o próprio autor argumenta, “quem afirma a experiência da ressurreição como certeza de fé não pode ser tratado como herege, porque está pisando em solo cristão”¹⁰². Assim, a teologia de Schillebeeckx se move no âmbito das críticas e questões, mas o núcleo de sua fé se mantém indiscutível.

O núcleo de todo o Novo Testamento, no que diz respeito à ressurreição e às aparições de Jesus, é que a convicção cristã eclesial, isto é, a convicção de que Jesus ressuscitou, é uma certeza de fé que vem só de Deus. Como a origem divina desta certeza de fé foi se plasmado na história é algo discutível¹⁰³.

Mas, apesar de reconhecer a legitimidade de sua reflexão, precisamos admitir que a categoria da “experiência de conversão”, do modo como é explicitada por Schillebeeckx, é merecedora de críticas.

Tendo em vista as apreciações provindas dos teólogos, asseguramos que a postura de Schillebeeckx, na análise da “experiência primigênia” do cristianismo contribui para a reflexão atual enquanto reconhece que a experiência se torna o acesso à ressurreição de Jesus e à fé cristã posterior. Seu ponto fraco, porém, reside na descrição desta experiência como sendo uma conversão, acontecida historicamente na vida dos discípulos. Os textos nos quais o autor se baseia para explicar tal acontecimento são relatos que refletem a vida das comunidades e não os acontecimentos históricos. Que uma experiência salvadora vivida pela

¹⁰² SCHILLEBEECKX, Jesús, la historia de un viviente, p. 604.

¹⁰³ Id., La questione cristologica, p. 609.

comunidade motivou a “reunificação” dos discípulos, depois da morte de Jesus, é aceitável. Todavia, a descrição dessa experiência como sendo um processo de conversão não se torna um argumento suficiente¹⁰⁴.

É intrigante que um autor do porte de Schillebeeckx, que faz um profundo exercício de exegese desmistificando a leitura fundamentalista da Bíblia, continue baseando-se em alguns textos bíblicos para afirmar a experiência de conversão vivida pelos discípulos. Talvez, aí se destaque uma de suas fragilidades no campo da exegese, caminho que ele mesmo denomina como sendo árduo, porém, necessário:

Fazer teologia a partir de uma base verdadeiramente bíblica é, de fato, tarefa laboriosa e esgotante. As próprias sínteses teológicas estabelecidas continuamente são desfeitas e novamente reconstruídas. A própria síntese está sempre em movimento. No entanto, cresce com isso a capacidade para avaliar a nova literatura exegética e a capacidade de sintetizá-la¹⁰⁵.

Schillebeeckx ainda lembra que, para além da separação existente entre exegese e teologia sistemática, encontra-se a “exegese teológica” que se diferencia daquela puramente literária. Nesta, procuramos a definitiva atuação salvífica de Deus em Jesus e nos primeiros testemunhos de fé, no cristianismo primitivo. Para o autor é isso que determina o caráter teológico da exegese. Além do mais, a separação entre exegese bíblica e teologia sistemática é um fenômeno relativamente recente e somente se consumou completamente no século XVII.

Apoiando-se em denso trabalho exegético (histórico-crítico), o teólogo belga coloca como pano de fundo a “experiência de conversão dos discípulos” e atesta que as aparições são expressões desta experiência. Segundo ele, o conteúdo das aparições provém das interpretações atualizadas feitas pelas várias comunidades cristãs primitivas. Portanto, a função destes modelos explicativos é unicamente revelar o querigma apostólico e a práxis comunitária.

Em consonância com os seus críticos, afirmamos que não é suficiente tratar das aparições somente como um elemento cultural que serviu de suporte à sensibilidade religiosa da época de Jesus, mas que não diz mais nada em tempos atuais. No entanto, comungamos com o autor quando reage contra uma concepção objetivista das aparições. Neste sentido, atesta que uma aparição de Jesus não é um objeto de visão neutral, é uma experiência de fé

¹⁰⁴ A experiência de conversão dos discípulos após a morte de Jesus não pode ser descrita como um acontecimento baseada em alguns relatos bíblicos, como se fosse realmente algo histórico e concreto. Além de somente o texto de Lc 22,31-32 falar em conversão, estes relatos têm muito mais o objetivo de uma catequese do que realmente expressar acontecimentos como *ipso facto*.

¹⁰⁵ SCHILLEBEECKX, Jesús, la historia de un viviente, p. 31-2.

com resposta a uma revelação escatológica e que se expressa na confissão cristológica de Jesus como o ressuscitado.

Convém ressaltar que o sentido experiencial contribui para pensar a fé de uma forma atualizada e desligada de um misticismo exagerado. Deste modo, o pensamento do autor está em consonância com a exegese atual quando afirma que o acontecido na ressurreição não é um intervencionismo físico ou um milagre de Deus.

Muitos conceitos e expressões da ressurreição de Jesus nos chegam como herança de uma cultura, na qual falar de milagres e de intervenções sobrenaturais no mundo físico estava em concordância com a cosmovisão da época. Porém, isso já não é mais inteligível na cultura atual. Schillebeeckx afirma que estas ideias que permeavam a teologia do passado deram margem ao objetivismo empírico¹⁰⁶. Hoje, entende-se que a ação de Deus que ressuscita Jesus não significa simplesmente uma intervenção milagrosa, mas trata-se de um ato transcidente e real que sustenta a pessoa de Jesus, impedindo que seja absorvido pela morte. Para crer que Jesus continua verdadeiramente vivo não é indispensável pensar que os discípulos encontraram o sepulcro vazio ou que viram Jesus ressuscitado com seus próprios olhos.

Para colocar-se de fato a serviço da fé cristã, não é necessário fazer uma leitura fundamentalista da Bíblia, pois os relatos, além de não representarem acontecimentos objetivos, não são provas históricas, que transcendem o espaço e o tempo. Em relação à ressurreição, a fé independe do desaparecimento do corpo físico de Jesus ou do reaparecimento deste mesmo corpo com as mesmas qualidades físicas que o constituíam antes da morte. Como já foi afirmado acima, ressaltamos que o dado do sepulcro vazio deve ser visto como um recurso que aponta para a questão fundamental: “Jesus não está morto, Ele ressuscitou dentre os mortos” (Mt 28,6; Mc 16,6; Lc 24,6; Jo 20,9).

Estamos de acordo com o autor no tocante à valorização da experiência de fé, presente nas origens cristãs. A revelação pascal se condensa no resultado de uma vivência comunitária, a partir da qual os discípulos compreenderam que o Nazareno havia ressuscitado. Por meio deste “desvelamento”, eles também entenderam que, na raiz desta compreensão, estava a manifestação do próprio Jesus, que ativamente se dava a conhecer por meio de componentes objetivos e subjetivos¹⁰⁷. Enfim, o que deu origem às narrativas pascais foi o caminho intenso, lento e amorosamente percorrido pelas comunidades. Essa trajetória é marcada pela memória

¹⁰⁶ SCHILLEBEECKX, Jesús, la historia de un viviente, p. 604.

¹⁰⁷ Ibid., p. 363. O autor afirma que o próprio Jesus, depois de sua morte, está na origem da experiência pascal dos discípulos. Trata-se de uma experiência de graça que provém de Deus, mas que acontece na dimensão humana. Daí ressaltam-se os dois aspectos: o objetivo e o subjetivo.

da história de Jesus e pela abertura às novas experiências da presença ressuscitadora de Deus¹⁰⁸.

Para além do caráter polêmico e discutível de algumas das posições teológicas de Schillebeeckx, não podemos deixar de reconhecer o valor de sua obra. Que a obra de um teólogo contenha elementos discutíveis, não deveria causar estranheza e muito menos desqualificar uma proposta teológica. “Pois, que sentido tem a teologia se não para abrir e ensaiar novos caminhos de compreensão da mensagem cristã?”¹⁰⁹ Se a reflexão teológica servir somente para repetir dogmas, além de não achar-se necessária, não estaria sendo fiel ao Espírito. “Não podemos nos contentar com uma pura repetição verbal dos enunciados de fé, ainda se definidos pelo Magistério da Igreja.”¹¹⁰ Nossa teólogo sabia que a mera repetição de palavras esteriliza a fé e, por isso mesmo, sempre preservou o valor da experiência de fé, atualizada em cada contexto histórico.

Portanto, quem se adentra na obra de Schillebeeckx toma consciência de que ele sempre se colocou a serviço da fé cristã. Quando completou 90 anos, assegurou ser ainda um homem com uma fé profunda, humana e cheia de otimismo: “Sou um teólogo feliz por ter dito alguma coisa ao homem de hoje e, quem sabe, à geração futura. Quando uma teologia pode nutrir a geração seguinte, é uma grande teologia, pois dá continuidade à tradição teológica”¹¹¹.

Nestas palavras, aparece resumida a confissão apaixonada de um teólogo que fez de sua vida uma contínua busca de Deus¹¹². Em última instância, vale a observação que uma obra profunda e viva traz sempre uma tensão e muitos questionamentos. Assim é a construção teológica de Schillebeeckx. Talvez seu método não agrade quem esteja procurando uma reflexão pronta, construída dentro de um padrão fechado e completo. A obra de Schillebeeckx não tem pretensão de ser um manual de cristologia. Trata-se de uma análise aberta, sem pretensões de esgotar a reflexão e muito menos de oferecer uma cristologia acabada¹¹³.

¹⁰⁸ SCHILLEBEECKX, Jesús, la historia de un viviente, p. 362.

¹⁰⁹ CARBALLADA, Ricardo De Luis. Edward Schillebeeckx: In memoriam. *Ciência Tomista*, vol. 137, n. 441, 2010, p. 179.

¹¹⁰ SCHILLEBEECKX, Edward. *Fede e interpretazione*. Brescia: Queriniana, 1971, p. 20.

¹¹¹ Id., Sono un teólogo felice, p. 86.

¹¹² SCHILLEBEECKX, Edward. *Cerco il tuo volto*: conversazioni su Dio. Colloqui con Francesco Strazzari. Bologna: Dehoniane, 2005, p. 14-5. Tocado pela debilidade física, Schillebeeckx afirma que, às vezes, Deus parece silenciar, mas mesmo calado, sente que ele está próximo. Ele chama essa experiência de “silêncio fascinante de Deus”.

¹¹³ Id., Jesús, la historia de un viviente, p. 646; Id., Cristo y los cristianos, p. 843; Id., La questione cristologica, p. 28. Schillebeeckx expressa claramente que ainda está à procura de uma determinação teórica mais precisa para sua cristologia.

5.4 Breve retomada do capítulo

Não é sem fundamento que o teólogo holandês Jos Lescrauwaet afirma que “quem se ocupou com alguma tarefa referente à Igreja, nos últimos tempos, aí encontrou Edward Schillebeeckx”¹¹⁴, pois sua teologia sempre foi conduzida no seio da comunidade cristã. De fato, a reflexão teológica de Schillebeeckx que se desenvolve em meio eclesial mostra que, para ele, tanto a fé quanto a reflexão teológica têm necessidade do caráter comunitário. Acredita-se que foi justamente esta pertença à comunidade viva de fé que o animou a enfrentar as controvérsias surgidas ao redor de sua teologia com um comportamento fiel e crítico ao mesmo tempo.

Tendo presente os questionamentos ao pensamento de Schillebeeckx, provindos por parte do Magistério e de alguns teólogos, este capítulo buscou articular duas posições claras: de um lado mostrou a pertinência existente em algumas críticas e, de outro, a razão foi dada ao teólogo belga. Mesmo merecedor de algumas críticas, Schillebeeckx se mantém em consonância com a fé cristã.

A relação entre cristologia e teologia fundamental apareceu indiretamente na reflexão. Ao tratar sobre a dinâmica experiencial do nascimento da fé pascal, foi dito que a preocupação do autor é de que a mensagem de fé seja transmitida de forma compreensível para o homem e a mulher de hoje, como resposta às interrogações vitais que são colocadas e não somente aceitas com base em uma autoridade institucional. Esta abordagem está intrinsecamente ligada à preocupação primeira da teologia fundamental que é a de pensar a fé cristã e articulá-la de forma aceitável na sociedade contemporânea. Esta reflexão terá continuidade de forma mais intensa no próximo capítulo.

¹¹⁴ LESCRAUWAET, Jos. Teólogo de uma comunidade de fé. In: Küng, Hans. *A experiência do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 38.

6 POR UMA REINTERPRETAÇÃO DA TRADIÇÃO. A PREMÊNCIA DE UMA NOVA EXPERIÊNCIA DE FÉ

O capítulo abordará uma questão crucial na reflexão schillebeckxiana: a articulação da fé no mundo contemporâneo. Schillebeeckx entende que a fé é uma realidade dinâmica e, por isso, exige um trabalho reinterpretador: “Só se capta uma interpretação nova e fiel expressando-a a partir de nossa situação histórica concreta. Crer é sempre compreender interpretando”¹.

Como teólogo comprometido com a fé cristã, Schillebeeckx sabia que a teologia deveria embrenhar-se na transmissão da fé em todo e qualquer contexto. O estatuto da teologia se inscreve na grande tradição da epístola de Pedro, que se tornou a carta magna na história das primeiras comunidades e que perpassa a história do cristianismo: “estai sempre prontos a dar razões de vossa esperança a todo aquele que dela vos pedir contas” (1Pd 3,15). Neste sentido, a teologia contribui para a comunidade cristã na busca por encontrar seu lugar na sociedade contemporânea, dita por muitos como pós-cristã.

O capítulo se desenvolverá a partir de três seções: 1) A hermenêutica teológica em vista da reinterpretação da fé; 2) A hermenêutica da experiência; 3) A hermenêutica da práxis.

A articulação entre teologia fundamental e cristologia vai se evidenciando no compromisso do autor em trabalhar na busca da resignificação da fé, enfrentando o desafio da secularização em seu tempo.

6.1 A hermenêutica teológica em vista da reinterpretação da fé

A partir do Concílio de Trento, a Teologia católica foi dominada por um modelo dogmático, ou, na visão de Geffré, “um modelo dogmatista”², onde o ponto de partida da teologia estava fundado sobre o ensinamento do Magistério e da Tradição. Deste modo, a Escritura e a tradição interpretativa serviam tão somente para comprovar tal ensinamento.

A entrada da hermenêutica na teologia a remete para fora desse sistema e faz com que ela se ocupe com a letra da Escritura, numa reinterpretação adequada, dentro da tradição de fé. Devemos ter presente que o fato de “adotar um modelo hermenêutico na teologia, não significa afirmar que não existam mais dogmas”³. A hermenêutica nos adentra na longa tradição textual do cristianismo, a fim de encontrar a experiência fundamental testemunhada

¹ SCHILLEBEECKX, Edward. *Dios futuro del hombre*. Salamanca: Sigueme, 1970, p. 68-9.

² GEFFRÉ, Claude. *Credere e interpretare. La svolta ermeneutica della teologia*. Brescia: Queriniana, 2002, p. 17.

³ Ibid., p. 17.

pelos textos do cristianismo primitivo⁴. Para Schillebeeckx, além de fazer uma reinterpretação do passado, faz-se necessário olhar o passado em vista do futuro. Eis a novidade trazida por Schillebeeckx para dentro da hermenêutica!

Neste capítulo, nos preocuparemos em analisar a hermenêutica de Schillebeeckx, mostrando como ela se inclina à interpretação cristã da fé, visando uma dimensão prática experiencial, sempre com o enfoque no futuro. O diálogo entre teologia fundamental e cristologia, proposto nesta tese, se evidenciará no empenho que o autor estabelece para reinterpretar a fé cristã na sociedade secular em que viveu. A teologia fundamental aparece a partir do diálogo que Schillebeeckx estabelece com o mundo através do recurso hermenêutico, buscando uma reinterpretação da fé cristã, para que esta continue sendo pertinente no contexto atual. Para o teólogo belga, a fé deve penetrar teologicamente a problemática de seu tempo e, por isso mesmo, sua teologia foi fiel à Revelação e ao mundo, “em total sintonia com o Concílio Vaticano II, introduzindo um novo clima eclesial de diálogo com a humanidade, passando a ser este o princípio e atitude básica de todo o crente”⁵. Se a tarefa da teologia fundamental inscreve-se na tradição da epístola de Pedro (1Pd 3,15), de dar razões da esperança àqueles que dela pedirem conta, a reflexão do teólogo belga encontra-se no coração da teologia fundamental, pois em toda a sua vida sempre buscou dar uma resposta crente ao mundo. Uma resposta com a marca cristã, porque está fundada na história de Jesus de Nazaré.

Por conseguinte, dar conta de nossa fé diante da sociedade atual só é possível por meio da experiência de Deus, como experiência do sentido radical da existência que nos motiva a trocar antigos fundamentos da fé por pressupostos novos. Este movimento que acontece em meio a tantas manifestações da fé deve ser realizado sem que renunciemos à busca da verdade e autenticidade próprias do ato de crer.

6.1.1 A hermenêutica schillebeeckxiana a serviço da reinterpretação da fé cristã

A hermenêutica de Schillebeeckx é muito influenciada pela teoria gadameriana⁶. Por conseguinte, seguiremos mostrando como Gadamer entende o pensamento humano a partir da

⁴ SCHILLEBEECKX, Edward. Para um uso católico da hermenêutica: a identidade da fé na reinterpretação da fé. In: CINTRA, R. (Org.). *Credo para amanhã*. Petrópolis: Vozes, 1971, p. 51.

⁵ SARIEGO, Jesús Díaz. Teología y predicación. Aportaciones de Edward Schillebeeckx al quehacer teológico. *Ciencia Tomista*, v. 138, n. 144, 2011, p. 39.

⁶ Hans Georg Gadamer (1900-2002) foi um importante filósofo alemão, considerado um dos maiores expoentes na hermenêutica filosófica. Assumimos a ideia já desenvolvida por alguns críticos de Schillebeeckx de que sua hermenêutica tem raízes na reflexão do filósofo alemão.

relação entre sujeito e realidade, base sobre a qual repousa a compreensão schillebeeckxiana de experiência e interpretação, já trabalhada na segunda parte da tese.

Segundo Gadamer, o processo de conhecimento acontece através do círculo hermenêutico, em que, da mesma forma que o sujeito que avança sobre a realidade porta seus argumentos, o contato com a realidade faz com que o sujeito reexamine suas posições. Sobre a hermenêutica textual, Gadamer assim se pronuncia: “A compreensão daquilo que se dá a compreender consiste na elaboração deste projeto preliminar, é continuamente revisto em base ao que resulta de uma ulterior inserção no texto”⁷. Portanto, o filósofo alemão entende que o conhecimento procede através da correlação contínua do projeto inicial do sujeito, diante da provocação provinda da realidade que está sendo examinada. Assim sendo, a tarefa do intérprete é a de permanecer aberto a essa experiência dissonante e aceitar submeter-se ao objeto que está sendo pesquisado⁸.

Outra questão importante na hermenêutica de Gadamer, que influenciou o pensamento de Schillebeeckx, é o acento dado à questão histórica. Para Gadamer, a interpretação sempre está situada numa situação histórica, limitando aquilo que o sujeito interpretante pode assimilar, na situação em que se encontra. Ele chama essa situação histórica de “horizonte” e é dentro desse horizonte que, de certa forma, a interpretação se situa.

Schillebeeckx segue a mesma linha do filósofo Gadamer, ao explicar que a experiência humana sempre acontece mediante a interpretação, imersa num determinado meio histórico-social, que ele chama de horizonte interpretativo. Para o teólogo belga, ao mesmo tempo em que a interpretação vem condicionada por um horizonte interpretativo, também se deixa condicionar pelas novas experiências suscitadas através da realidade atual. A realidade provoca uma mudança na interpretação e, deste modo, a experiência hermenêutica pode ser considerada como um processo através do qual o sujeito é chamado a tomar posição diante da própria abertura de mundo e transformar o próprio horizonte interpretativo.

Para Schillebeeckx, há um círculo hermenêutico que se desenvolve através da passagem da experiência para a interpretação e o retorno de cada interpretação à própria experiência fundante. Assim, com relação à interpretação dos textos da Escritura, Schillebeeckx entende que o passado remete sempre ao presente, o que pode favorecer uma nova e adequada interpretação.

⁷ GADAMER, Hans, Georg. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 553.

⁸ Ibid., p. 553.

A temática da história ainda é importante para fazer uma ligação entre o pensamento de Gadamer e o de Schillebeeckx no seguinte aspecto: Gadamer entende que a tomada de consciência histórica é um fator essencial para a interpretação humana, pois o ser humano colhe a sua realidade histórica interpretando-a. Deste modo, o passado não se torna estranho ao homem, mas passa a fazer parte de seu ser atual mediante a interpretação⁹. Schillebeeckx, da mesma forma, acredita que “uma palavra de Deus falada e interpretada numa situação histórica determinada se torna, por sua vez, norma e critério de nossa fé cristã, que se encontra numa situação histórica totalmente diferente”¹⁰.

Portanto, tanto para Gadamer como para Schillebeeckx, a hermenêutica não se restringe às explicações dos textos obscuros do passado, mas é entendida de forma mais ampla e rica, pois o trabalho de interpretação da história não está nunca acabado.¹¹ Schillebeeckx acredita que há uma contínua renovação na interpretação da história da fé à medida que a Igreja encontra situações doutrinais e culturais inéditas portadoras de um elemento novo. Assim, “a melhor maneira de interpretar o passado, é ter em vista o futuro, pois quando percebemos melhor a dimensão de futuro recriamos, em certo modo, o passado”¹². Assim, a própria história ganha outro ponto de vista, pois, se ontem era considerada como uma interpretação do passado, hoje consiste em compreender o que acontece atualmente e em vista dos acontecimentos futuros. Consequentemente, “quando criamos um fragmento adicional, é possível prolongar o sentido do passado”¹³.

Ao trazer a perspectiva do futuro, Schillebeeckx não anula a história sucedida no passado. Como foi dito, o passado servirá de base para qualquer interpretação. Sobre essa questão, descrevemos suas próprias palavras:

O Evangelho nos chama efetivamente ao hoje, no presente, portanto, historicamente isso quer dizer que temos que interpretar e aplicar o Evangelho à luz dos conhecimentos atuais, porém também temos que fazer submetendo nosso patrimônio intelectual à crítica do passado. De outro lado, não poderíamos conceber o acervo cultural atual sem ter em conta o passado subjacente a ele: não somos somente homens de hoje, mas também homens de ontem¹⁴.

⁹ GADAMER, Hans, Georg. *Il problema della coscienza storica*. Napoli: Guida, 1969, p. 27.

¹⁰ SCHILLEBEECKX, Para um uso católico da hermenêutica, p. 52.

¹¹ GADAMER, Il problema della coscienza storica, p. 29.

¹² SCHILLEBEECKX, Edward. *Los católicos holandeses*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1970, p. 28.

¹³ Ibid., p. 28.

¹⁴ Ibid., p. 30. O autor afirma que não podemos saltar dois mil anos de história da Igreja para traduzir a Bíblia diretamente na linguagem atual. É essencial valorizar a dimensão histórica da própria Bíblia, assim como a historicidade da Igreja. Isso mostra que em seu empenho pela reinterpretiação da fé, na tentativa de fazê-la atual aos homens e as mulheres de seu tempo, Schillebeeckx não desvaloriza a

Valorizar o passado e concebê-lo como base para a interpretação atual não significa ter uma postura rígida de ajustamento de fórmulas fixas, intentando preservá-las como peças de museu. As respostas hoje possíveis à fé diferem das respostas que foram dadas em outras épocas da história como, por exemplo, aquelas concedidas pelo Concílio de Latrão, sobre os anjos e demônios, ou pelo de Trento, sobre o pecado original e a eucaristia. Com a lucidez de um teólogo comprometido com a transmissão da fé em seu tempo, Schillebeeckx entende que a fidelidade às definições conciliares não significa a repetição verbal das mesmas:

Se nos apegamos literalmente a essas definições, não entendemos as intenções destes Concílios e ficaria falha a nossa obediência autêntica à fé verdadeira. Uma atitude cega causaria um “curto circuito”. Raramente se encontra a ortodoxia autêntica naqueles que apenas repetem literalmente os ditos antigos, com o Denzinger na mão como prova¹⁵.

A teologia é chamada a sair das certezas moldadas pelas antigas fórmulas de fé e evidenciar que a fidelidade ao Evangelho vivo na Igreja, hoje, exige dos homens e das mulheres do século XXI uma reinterpretação da fé. Assim sendo, a fé continuará tendo o sentido que sempre foi lhe atribuído ao longo da tradição cristã.

Schillebeeckx acredita que o agir cristão impulsiona a uma experiência de fé, em que a mensagem cristã poderá tornar-se significativa e compreensível, numa relação viva entre o passado e as novas experiências atuais de libertação. Em consonância com seu pensamento, devemos ter presente que as verdades das afirmações de fé não podem ser desligadas do sentido humano ao qual elas devem nos remeter. E se o centro da mensagem cristã é a salvação de Deus oferecida a todos, em Cristo, tendo como realidade a história, porém se concretizando somente na realidade celeste, a práxis profética antecipa este futuro, realizando-o no “já” da história. Para o autor, essa prática profética constitui a pré-compreensão adequada para a autêntica interpretação do dogma¹⁶.

Ao desenvolver a sua hermenêutica, o teólogo belga teve como tarefa restituir a experiência fundamental, testemunhada pelo cristianismo primitivo, discernindo quais são os elementos fundamentais dessa experiência. A hermenêutica, portanto, está a serviço da

forma com que ela foi vivenciada no passado. Ao contrário, sua tentativa é a de acolher e resignificar a mesma fé, com outras expressões culturais modernas.

¹⁵ SCHILLEBEECKX, Para um uso católico da hermenêutica, p. 54-5.

¹⁶ Ibid., p. 58.

reatualização da fé, no intuito de favorecer uma experiência de fé no contexto moderno, em vista de um porvir esperançoso:

A nova hermenêutica nasceu da busca de uma proclamação tocante da mensagem evangélica, quer dizer, de uma proclamação que ao mesmo tempo foi fiel à palavra de Deus e quis que essa palavra se tornasse verdadeira no século XX, de maneira que comprometesse a realidade como um todo na vida do homem¹⁷.

Desta perspectiva emerge uma interpretação que faz referência à experiência a partir de duas vertentes: a do texto que deve ser interpretado e a do intérprete, ou comunidade interpretante. O autor atesta que os textos que devem ser interpretados já são interpretações de uma história vivida. No entanto, esta interpretação já realizada é fruto de uma experiência que, por sua vez, foi relatada nos textos, e é justamente esta experiência primária que deve ser transmitida para o homem e a mulher modernos, a fim de que eles compreendam a mensagem. Daí surge o problema da relação entre secularização e fé cristã.

Abordando essa questão da relação entre secularização e fé cristã, é importante destacar dois aspectos que encaminham a sua reflexão. O primeiro se coloca no âmbito da hermenêutica teológica, a partir da preocupação pela continuidade da fé. Schillebeeckx se pergunta se, “como um cristão, que crê na mensagem bíblica sobre o reino de Deus, pode entender essa mensagem no século XX e justificar a inteligência cristã desta interpretação contemporânea”¹⁸. O segundo aspecto emerge da esfera da teologia fundamental e da cristologia: diante da pluralidade de interpretações cristãs e das diversas religiões, do mundo e da sociedade em torno ao ser humano, o teólogo belga se pergunta “como será possível justificar a interpretação cristã da realidade defronte ao pensamento moderno”¹⁹.

Nossa análise prosseguirá na esteira da reflexão schillebeeckxiana, com objetivo de mostrar como ele desenvolve a reflexão a partir das duas questões que se impuseram acima.

Porém, antes de abordarmos o diálogo entre fé cristã e cultura moderna, apresentaremos os princípios e os critérios que serviram de balizas para se realizar a hermenêutica da fé. Os princípios buscam oferecer as orientações operativas de base à interpretação cristã e os critérios têm como objetivo garantir com precisão um discernimento que garanta a correta aplicação dos princípios.

¹⁷ SCHILLEBEECKX, Edward. *La respuesta de los teólogos*. Buenos Aires; México: Carlos Lohlê, 1970, p. 28-9.

¹⁸ Id., Edward. *Inteligenza della fede: Interpretazione e critica*, p. 7.

¹⁹ Ibid., p. 7.

6.1.2 Princípios e critérios para a reta reinterpretação da fé

Já afirmamos, no capítulo quarto, da segunda parte da tese, que o segundo período do pensamento de Schillebeeckx começa no imediato pós-concílio e tem a sua primeira expressão nas conferências americanas de 1967. Em sua obra *Deus, futuro do homem*, produz-se uma notável mudança no trabalho teológico do autor. A partir dela ele abandona o Tomismo de Escola para se confrontar com as novas hermenêuticas e dialogar mais diretamente com a experiência do homem e da mulher seculares contemporâneos.

Segundo Schillebeeckx, o cristianismo situa-se diante de um paradoxo: de um lado transcende qualquer definição histórica, de outro somente poderá ser alcançado enquanto experiência de fé, em determinadas realizações históricas. Segue-se daí a ideia que aparece repetidas vezes em sua obra, de que o cristianismo só continuará vivo e verdadeiro se cada época continuar se pronunciando em favor de Jesus de Nazaré. À vista disso, o teólogo flamengo chama atenção para a indispensabilidade de assegurar a autenticidade do cristianismo:

Não se pode transformar o cristianismo em outra coisa qualquer! No decurso da história, a realidade muda, varia, mas sempre há de se assegurar um cristianismo verdadeiro, fiel à mensagem e à práxis de Jesus. Alegar, simplesmente, que determinada práxis, ou ortopráxis, é a práxis do Reino de Deus não resolve, pois o decisivo é a essência do Reino de Deus que se nos apresenta em Jesus²⁰.

Despretensioso, Schillebeeckx reconhece a impossibilidade de verbalizar, de maneira absoluta, a realidade que aparece em Jesus e admite que este empenho deve se prolongar às gerações sucessivas. As próximas gerações a farão dentro de uma realidade histórica mais evoluída e esta verbalização se realizará dentro do que hoje ainda é futuro aberto: “depois de nós, a narrativa há de continuar, porém como história sobre Jesus de Nazaré, cujo sentido definitivo só se manifestará no fim”²¹.

Empenhando-se em descortinar o diálogo da reinterpretação atualizadora da fé, o teólogo dominicano se debruça sobre um processo de verificação que se impõe como instância de discernimento no interior do pluralismo atual das formulações de fé, da retidão e de sua continuidade. Assumindo tal encargo com responsabilidade, nosso teólogo se propõe a pensar a fé a partir de alguns princípios e critérios, que lhe servirão de balizas. Os princípios

²⁰ SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesús, la historia de un viviente*. Madrid: Cristiandad, 1983, p. 541.

²¹ Id., *Jesús, la historia de um viviente*, p. 542.

são as causas operativas que ajudam na atualização da fé e os critérios são meios para uma reta interpretação da fé, a partir de um discernimento que garante a sua continuidade, imersa num pluralismo de interpretações.

Em primeiro lugar, apresentaremos os princípios hermenêuticos e num segundo momento nos ocuparemos dos critérios.

Princípios:

a) O passado na perspectiva do presente: diante de seu esmero pela reatualização da fé, o teólogo belga não deixa o passado obscurecido, mas insiste em seu papel irrenunciável como memória. Sem cair no saudosismo envelhecido, entende que o passado possui um valor normativo para o ser humano somente em relação com a situação do presente. O presente se torna, na sua visão, o lugar a partir do qual se leva a termo qualquer compreensão humana e a experiência contemporânea constitui o *sitz in leben* cultural, linguístico e religioso.

Sem a participação do presente seria impossível entender o passado na sua característica própria. A distância do tempo não é um obstáculo intransponível para a interpretação objetiva do texto da história. Pelo contrário, ela é a sua condição ontológica. A objetividade histórica é a verdade do passado sob a luz do presente e não uma reconstrução do passado na sua factibilidade irrepetível. Em virtude da essência de nosso ser humano, compreender é entender reinterpretando uma tradição. Toda a interpretação tem o presente (a experiência existencial de hoje) como situação hermenêutica²².

Assim sendo, não existe uma interpretação válida para todos os tempos: o presente é o futuro em vias de realização daquilo que outrora foi o presente. Segundo Schillebeeckx, o ser humano só pode interrogar o passado segundo os esquemas do seu mundo presente, “por isso, cada período reescreve a história, observando o mesmo passado com ângulos e perspectivas diferentes”²³.

Na interpretação da história, não se encontram somente as características referentes ao período passado, mas estão presentes também os elementos do momento histórico em que os

²² SCHILLEBEECKX, Para um uso católico da hermenêutica, p. 55-6. Schillebeeckx afirma que é evidente a importância do presente, por exemplo, na interpretação da ação divina no Antigo Testamento e na interpretação cristã dos mesmos textos do Antigo Testamento. Em ambos os casos o Antigo Testamento permanece livro sagrado, porém os cristãos o reinterpretam a partir da nova situação hermenêutica em que se encontram. Assim, também a compreensão do dogma da transubstancialização (dogma tridentino) não pode realizar-se por meio de uma repetição literal, mas por uma interpretação hodierna e por uma reformulação. O texto continua tendo valor de norma, mas nós somente o compreendemos em sua transposição ao presente.

²³ SCHILLEBEECKX, Edward; SCHOONENBERG, Piet. *Fede e interpretazione*. Brescia: Queriniana, 1971, p. 58.

eventos estão sendo interpretados²⁴. E, de outro lado, a partir de sua historicidade, o homem sempre se encontra em um contexto de tradição, que por sua vez também condiciona a sua liberdade no momento presente: “a liberdade é condicionada pela mesma factualidade do passado”²⁵. O fato de fazer parte de uma tradição já o coloca como parte da essência da condição humana. Enfim, é justamente esse olhar o passado à luz do presente que vai dar o sentido de sua existência à nossa história atual:

Se o passado permanecer mudo, se não conseguimos inserir o sentido na experiência de nossa existência contemporânea, não conseguiríamos compreender o que o passado quer dizer também a nós, homens do presente²⁶.

Schillebeeckx afirma que é justamente através da liberdade humana que o passado entra no presente, com os olhos voltados para o futuro.

b) Presente e passado no horizonte da promessa: se anteriormente foi feita uma leitura do passado a partir do presente, com base neste princípio se afirma que não é viável fazer uma interpretação do passado somente em vista do presente. Schillebeeckx protesta tanto contra o esquecimento do futuro, quanto com o favorecimento de uma apoteose do presente. Nossa autor não admite elevar o presente à categoria definitiva, pois isso é incompatível com a promessa bíblica: toda a interpretação do passado à luz do presente deve ficar aberta ao futuro. Eis as palavras do autor a esse respeito, citando a interpretação do dogma:

Isso tem consequências para a nossa concepção do dogma, pois a verdade se converte em algo que, todavia, se encontra no futuro, enquanto seu conteúdo já realizado se manifesta essencialmente como promessa. O presente, que é o horizonte de interpretação do passado, deve ser situado a partir do horizonte da promessa, ao contrário, se interpreta falsamente o passado²⁷.

A perspectiva do futuro nos remete a uma nova imagem de Deus como “aquele que vem”, o “totalmente novo”, o Deus vivo que é o nosso futuro, o Deus “futuro do homem”. A nova imagem de Deus que emerge dessa perspectiva nos entrega o futuro como tarefa para que, da mesma forma, numa atitude de abandono ou numa postura profética, possamos arquitetar espaços de fraternidade no mundo, enquanto esperamos um novo céu e uma nova terra. Para o teólogo belga, interpretar o passado olhando para o futuro é a melhor forma de

²⁴ Schillebeeckx segue a linha gadameriana ao refutar o positivismo e o historicismo que consideram esse método carente por não atingir o caráter objetivo da interpretação histórica.

²⁵ SCHILLEBEECKX; SCHOONENBERG, Fede e interpretazione, p. 61.

²⁶ Ibid., p. 67.

²⁷ SCHILLEBEECKX, Edward. *Dios futuro del hombre*. Salamanca: Sigueme, 1970, p. 48.

“percebermos a dimensão do futuro contida no passado, pois quando fazemos o futuro, recriamos em certo modo o passado”²⁸.

Desse modo, o dogma deve ser interpretado unicamente na esfera da realização histórica, pois “na força da promessa divina a identidade da fé é garantida do próprio proceder da história, porque o objeto da fé é Deus, que em Cristo é o futuro do homem”²⁹.

c) A continuidade entre presente, passado e futuro: a preocupação que perpassa os escritos do teólogo dominicano recai sobre a possibilidade de guardar a mesma fé das origens do cristianismo através da evolução do tempo. Em sua análise hermenêutica, Schillebeeckx analisa como o ser humano experimenta sua dimensão histórica, mostrando que a “nossa historicidade não é somente uma temporalidade vivida, mas também, simultaneamente, é consciência do tempo”³⁰. Segundo ele, o passado somente consegue fluir através do presente e em direção ao futuro. O futuro, por sua vez, reflui no passado através do presente. Assim, nosso teólogo se afasta de uma tríplice absolutização do tempo: não se remete ao passado no sentido de arqueologismo, não absolutiza o presente através de uma interpretação existencial única possuidora de sentido e nem percebe o futuro remetendo-o a um futurismo.

A consciência do tempo, descrita através dos princípios hermenêuticos, assegura, de um lado, a possibilidade da continuidade no processo histórico da interpretação e, de outro, “nos leva a declarar que não existem fórmulas de fé que sejam válidas para todos os tempos”³¹. Todavia, o inviolável do conteúdo da fé se radica numa perspectiva objetiva e invisível em si mesma, porém traduzível nos diversos contextos históricos. Em sua ânsia em garantir uma experiência de fé atualizada ao homem moderno, o teólogo belga está convencido de que “não existe uma representação – expressamente fixa – da verdade”³², um conteúdo genuíno formulado fora do tempo.

Após a apresentação dos princípios hermenêuticos, serão descritos os critérios, que se apresentam em número de quatro e servem de marco para a compreensão da fé, dentro da diversidade de interpretações que existe no mundo atual. Neste sentido, os critérios ajudam a teologia a estabelecer uma ponte entre o texto da Escritura e o homem que busca viver a fé de um modo atualizado. O teólogo belga entende que a continuidade da fé encontra-se ameaçada por duas instâncias: de um lado, a mera repetição do passado e, de outro, a desvinculação

²⁸ SCHILLEBEECKX, Los católicos holandeses, p. 28.

²⁹ SCHILLEBEECKX; SCHOONENBERG, Fede e interpretazione, p. 75.

³⁰ Ibid., p.76. Para Schillebeeckx, o tempo vivido é o tempo que a pessoa experimenta o seu existir no mundo. A consciência do tempo, para o homem, ao mesmo tempo supera o tempo, sem aboli-lo e sem separá-lo de si.

³¹ Id., Dios futuro del hombre, p. 52-3.

³² Ibid., p. 53.

desse passado. Para salvar a continuidade na compreensão da reta fé, Schillebeeckx percebe que é necessário recorrer aos critérios teológicos que ajudam a desvincular tanto de um conservadorismo rígido como de um progressivismo desregrado.

Critérios:

a) O primeiro critério diz respeito à “norma proporcional”, a qual consistirá na relação proporcional entre os diversos modelos interpretativos e o *interpretandum*. A Escritura é o *interpretandum* que deve se tornar palavra atual. Schillebeeckx entende que toda a reflexão deverá estar dentro do equilíbrio que acontece entre o mistério de Cristo e a experiência cristã de fé. Resumindo, pode-se afirmar que o objetivo deste critério é estabelecer um equilíbrio entre o mistério e a experiência cristã de fé expressa na linguagem.

A norma proporcional consiste na relação da intencionalidade da fé com um marco referencial dado. Tratando-se de marcos referenciais diversos, a relação deveria ser analogamente a mesma. Por conseguinte, isto não significa que aquela verdade de fé a qual se deu uma linguagem em Calcedônia deverá permanecer incólume em qualquer outro marco referencial que estruture a fatualidade da fé³³.

b) Sobre o segundo critério, a “ortopráxis cristã”, destacamos a importância da práxis na reflexão de Schillebeeckx, ligando a linguagem teológica à realidade. Assim, a linguagem transcorre partindo da experiência crente, num ir e vir constante entre experiência existencial e construção teórica da fé. Aludindo ao futuro da promessa divina, nosso autor entende que a ortopráxis será a garantia da realização da promessa realizada no passado e, segue sendo na atualidade um incentivo para experimentar o Deus da promessa e do futuro³⁴.

c) O critério do “consenso eclesial” é o terceiro aspecto trabalhado a partir da criteriologia apresentada pelo autor para iluminar a interpretação da fé. Neste critério, a comunidade crente é introduzida como espaço de recepção e interpretação da fé. Schillebeeckx entende que

Dentro da Igreja universal, pode o sentido da fé de uma Igreja local, que afirma uma interpretação da fé determinada, ser efetivamente um *locus theologicus*, uma indicação do Espírito em virtude da qual cabe efetivamente considerar a dita interpretação da fé como uma rota segura³⁵.

³³ SCHILLEBEECKX, Edward. *Interpretación de la Fe*. Aportaciones a uma teología hermenéutica y crítica. Salamanca: Sígueme, 1973, p. 90-91.

³⁴ Id., La respuesta de los teólogos, p. 70.

³⁵ SCHILLEBEECKX, Edward. *Fede e interpretazione*. Brescia: Queriniana, 1971, p. 106.

Portanto, além de possuir o valor do discernimento e da interpretação, a comunidade crente também conserva o dom de avaliar a doutrina. Apesar disso, nosso autor não renuncia ao papel do magistério eclesiástico na interpretação da validade da doutrina. Schillebeeckx entende que a “função do magistério eclesiástico” é importante e merece um lugar no princípio de verificação da interpretação da fé³⁶, porém não lhe concede a categoria de critério teológico. Para nosso autor, o Magistério tem a função de prever o bom funcionamento destes critérios, porém não como juiz supremo da tradição da fé, mas num estilo colegial, estimulando, coordenando e favorecendo a corresponsabilidade. Nesta perspectiva, o autor propõe uma nova compreensão do Magistério. Ele tem, antes de tudo, uma função pastoral:

O magistério eclesiástico é essencialmente um aspecto do magistério pastoral e não uma instituição doutrinal ou um departamento administrativo da verdade. O carisma do ministério há de ser, pois, considerado essencialmente como uma assistência carismática à pregação oficial³⁷.

A observação de Schillebeeckx nos ajuda a reconhecer que a função pastoral se antepõe à função propriamente doutrinal do Magistério. O Magistério passa a ser visto como um aspecto do ministério pastoral e não uma instituição doutrinal. Os dogmas não tem uma função imediata na interpretação crente atual da realidade, mas, enquanto são normatizados pela Escritura, são modelos reguladores de nossa reinterpretação, pois toda a reformulação deve prestar contas diante da linguagem usada no passado.

d) O critério de correlação trata da questão da correlação entre a pergunta do homem e a resposta da Revelação. Nossa autor entende que há uma interrogação diante do existir humano que carece de sentido para que, realmente, a mensagem revelada possa ser inteligível. A religião cristã, em seu falar sobre Deus, só se fará inteligível para o homem e a mulher modernos quando colocar em referência a interrogação radical e necessária da realidade humana. Deve tornar comprehensível o que o cristianismo quer dizer com a palavra “Deus”, mostrando às pessoas que não se trata de algo privado para os cristãos, mas sim de uma mensagem direcionada a todos os seres humanos.

Enfim, o problema da comprehensibilidade da fé é crucial para o cristianismo, que deve dar razões da esperança que o anima ao longo da grande Tradição que o envolve. Schillebeeckx percebeu muito bem que para o cristão contemporâneo é insuficiente buscar os fundamentos da fé em argumentos a priori, sem relação com uma experiência pessoal ou com

³⁶ SCHILLEBEECKX, Fede e interpretazione, p. 107.

³⁷ Ibid., p. 112.

situações concretas de sua vida. Desta percepção surge a proposta da reatualização da fé, para que esta, como dom de Deus, continue se desenvolvendo no coração das pessoas.

6.1.3 A correlação crítica entre a “tradição da experiência cristã” e a “experiência hodierna”: o problema das duas fontes da teologia

Os critérios e os princípios descritos norteiam a hermenêutica teológica de Schillebeeckx, que se coloca a serviço da reinterpretação da fé, preocupada com o problema entre a Escritura e a pregação hoje. O Novo Testamento expressa uma mensagem que foi fruto de uma experiência de fé e torna-se fundamental resgatar o sentido profundo que essa experiência primigênia teve na vida dos primeiros cristãos e expressá-la com categorias que possam ser credíveis ao mundo atual.

No intuito de dizer a fé em sintonia com a reflexão católica posterior ao Vaticano II, Schillebeeckx parte do pressuposto que a teologia tem duas fontes³⁸, as quais devem se manter numa correlação crítica e contínua: por um lado, toda a tradição judaico-cristã de experiência (primeira fonte) e, por outro, a experiência humana atual, tanto dos cristãos como dos não cristãos (segunda fonte)³⁹. A fonte elementar diz respeito à primeira experiência cristã, já bem trabalhada nesta tese; e a segunda fonte, também exposta de forma acentuada na segunda parte da tese, caracteriza-se pelo nosso modo de compreender hoje a linguagem de Deus que se manifestou na história de Jesus, e que os primeiros cristãos testemunharam como salvação de Deus para os seres humanos.

A situação atual em que vivemos – a segunda fonte – é um elemento interno e constitutivo de nosso modo de compreender a linguagem do Deus que se manifesta na história de Israel e na história de Jesus, do qual os primeiros

³⁸ A primeira fonte é descrita pelo teólogo dominicano através da reconstrução genética da formação dos textos canônicos do Novo Testamento. Os relatos que expressam a experiência da Revelação em seu processo de transmissão atestam que em sua origem encontra-se a experiência e a interpretação dos primeiros cristãos. A segunda fonte remete aos problemas e interrogações vitais presentes no mundo hodierno, pois as novas experiências que ora são realizadas, apresentam um significado hermenêutico que favorece a compreensão do conteúdo cristão. A relevância desse segundo polo, de acordo com o autor, está no fato de que a nossa situação atual é um componente íntimo do que significa para nós a mensagem cristã. Já se torna um refrão no pensamento do autor a afirmação de que só é possível fazer experiência cristã através de experiências humanas, realizadas no mundo. Assim, como já foi acentuado neste trabalho, a dimensão histórica de nosso mundo de experiências se situa ao redor de dois polos: de um lado encontra-se a expectativa do futuro que deve ser vivido e construído de modo humano; de outro lado está a recordação crítica do passado que nos chega carregado de histórias sofridas e dolorosas, que devem ser afrontadas mediante a práxis de resistência.

³⁹ SCHILLEBEECKX, Edward. *En torno al problema de Jesús: Claves de una cristología*. Madrid: Cristiandad, 1993, p. 2; Id., SCHILLEBEECKX, Edward. *La questione cristologica: un bilancio*. Brescia: Queriniana, 1985, p. 11.

cristãos deram testemunho – a primeira fonte – como salvação de Deus para os homens⁴⁰.

Na base desta afirmação está tanto sua concepção de Revelação – ação salvífica de Deus enquanto experimentada, interpretada e expressa numa linguagem de fé – quanto a noção de experiência salvífica que se realiza em Jesus: toda a experiência salvífica é contextualizada numa realidade histórica. Schillebeeckx está convencido de que as nossas experiências atuais devem dar razões para falar de Deus de modo humano e sensato. Se isso não acontecer, nos limitaremos em repetir esquemas tradicionais passados pelos outros, que já não fazem parte de nossa opção interior.

O teólogo belga percebe que a fratura que se formou entre fé e experiência resulta problemática, pois “no mundo moderno, no qual a religião não possui mais o papel de guia da sociedade, também não encontra mais nenhuma confirmação na vida sociocultural”⁴¹. A brecha que existe entre a fé professada e a vida cotidiana está entre os mais graves erros de nosso tempo⁴².

No tocante à relação crítica existente entre a primeira e a segunda fontes, o autor acentua a dinâmica de uma ligação intrínseca entre ambas: as novas experiências têm uma função hermenêutica de promover o conteúdo da experiência e do conhecimento cristão; e reciprocamente, a experiência cristã articulada em linguagem tem uma capacidade própria de dar sentido às nossas experiências atuais.

Essa *pericorese* existente entre experiências humanas em geral e experiência cristã primigênia, desfaz a ruptura existente entre fé e experiência. É a própria história de Jesus, narrada em termos de experiência primária, que abre ao ser humano novas dimensões de possibilidade. Evidentemente, não se deve considerar uma correlação que se encontra no mesmo nível, mas que ocorre segundo uma circularidade progressiva, onde novas experiências proporcionais àquela realizada pelos primeiros discípulos continuam realizando-se no mundo.

Schillebeeckx vai traçando seu projeto de correlação das duas fontes em vista da reatualização da fé, a partir de três momentos importantes: a) a Bíblia e a reinterpretação; b) teologia e reinterpretação; c) a opção de Schillebeeckx pela reinterpretação.

A Bíblia e a reinterpretação

⁴⁰ SCHILLEBEECKX, La questione cristologica, p. 11; SCHILLEBEECKX, Edward. *Esperienza umana e fede in Gesù Cristo: un breve bilancio*. Brescia: Queriniana, 1985, p. 12.

⁴¹ Id., *Esperienza umana e fede in Gesù Cristo*, p. 13.

⁴² Id., *Dios futuro del hombre*, p. 105.

Sobre o primeiro ponto, referente à interpretação na Bíblia, o autor entende que o Novo Testamento faz uma hermenêutica do Antigo Testamento e essa situação hermenêutica do Novo testamento é, pois, diversa da que tomaria como fundamento um judeu ou um exegeta do Antigo Testamento⁴³. Difere, justamente, porque o Novo Testamento porta-nos à peculiaridade cristã, tal como fazem as primeiras pregações dos apóstolos, homens do Antigo Testamento (At 2,22-36; Rm 10, 8-13; 1Cor 15,3.4). Por isso, vemos na Bíblia a reinterpretação em ação, em que um texto recebe nova interpretação à medida que muda o contexto vital ou “situação hermenêutica”⁴⁴. Schillebeeckx entende que tanto o Antigo como o Novo Testamento, possuem, por si mesmos, uma função interpretativa, ou na linguagem do autor, “uma hermenêutica em ação”⁴⁵.

Teologia e reinterpretação

No segundo ponto, sobre teologia e reinterpretação, Schillebeeckx, tendo clareza do valor insondável que tem a Sagrada Escritura, afirma que o trabalho da teologia se traduz em fazer com que “a Escritura se converta continuamente numa mensagem atual para o presente”⁴⁶. A sobrevivência histórica dum texto consiste numa apropriação necessariamente nova e a interpretação dos textos pergunta-se pela realidade que se testemunha neles: “Que dizem os textos e de que realidade dá testemunho?”⁴⁷.

Assim, como a interpretação da Bíblia fez-se necessária, da mesma forma, para manter-se fiel ao acontecimento original normativo para a fé, “a Igreja sempre sentiu-se obrigada a renovar a interpretação apostólica”⁴⁸, de modo que assume a Palavra revelada através do exercício da interpretação. Schillebeeckx entende que o problema da interpretação sempre foi inerente à Bíblia, mas que, em seu tempo, ganha um destaque especial e acentua dois motivos especiais para esse desabrochar da interpretação. O primeiro provém da “nossa pertença à outra cultura, possuindo uma mentalidade e uma concepção de mundo bem diferentes daquelas das gerações que formularam as primeiras e as sucessivas interpretações do acontecimento messiânico”⁴⁹. O segundo motivo que oferece destaque à reinterpretação da Bíblia é o fato de pertencermos a uma época que reconhece as exigências da crítica textual e

⁴³ SCHILLEBEECKX, Edward. *Interpretación de la Fe*. Aportaciones a uma teología hermenéutica y crítica. Salamanca, 1973, p. 26.

⁴⁴ Id., *Dios futuro del hombre*, p. 42.

⁴⁵ SCHILLEBEECKX, Edward. Algunas ideas sobre la interpretación de la escatología, *Concilium*, Petrópolis, v. 41, n. 1, jan., 1969, p. 60.

⁴⁶ SCHILLEBEECKX, Edward. *Rivelazione e teologia*. Roma: Pauline, 1966, p. 22-3.

⁴⁷ Id., *Dios futuro del hombre*, p. 40.

⁴⁸ Id., *Algunas ideas sobre la interpretación de la escatología*, p. 43.

⁴⁹ Ibid., p. 39.

histórica. Daí sobressai a necessidade de pensar a fé dentro da inteligibilidade do homem e da mulher modernos.

Impulsionada pelas diversas perguntas que lhe chegam através da realidade, a teologia tem a tarefa de investigar sempre de novo o sentido da fé, e de reformulá-lo no hoje da história. Logicamente, esta interpretação da fé requer uma confirmação por parte da pessoa crente, e espera o ditame do episcopado universal unido na fé com o Papa e com todos os que vivem em fraternidade na comunidade eclesial⁵⁰.

A opção de Schillebeeckx pela reinterpretação

O terceiro ponto diz respeito `a opção que o próprio autor faz pela interpretação da fé, pois depara-se com a mudança cultural que sobre ela incide. Afirmando que a fé sempre é expressa em conceitos humanos – representações de fé – ligados a um tempo, o teólogo flamengo atesta que em sua época há necessidade de uma nova interpretação da fé.

Dito isso, acentuamos que a própria Revelação está ligada à interpretação, numa relação íntima, pois não há verdadeira revelação até que não seja possível o diálogo real entre a proposta de Deus e a resposta do homem⁵¹: Deus que se manifesta ao homem e o homem que responde na fé são os polos que fazem possível a Revelação. Logo, a teologia ressalta o papel ativo do crente enquanto fator interpretativo. A temática da experiência e Revelação já foi tratada com esmero no terceiro capítulo da segunda parte da tese, mas ainda vale citar uma palavra do autor sobre essa questão:

Em sentido cristão, a Revelação comprehende tanto a ação salvífica de Deus como a sua expressão vital na fé e a sua expressão interpretativa. O elemento interpretativo do reconhecimento que se produz na fé pertence essencialmente à própria Revelação cristã. Só na resposta humana, no ato de fé, portanto, alcança a fé propriamente a sua perfeição⁵².

Estes três itens citados demarcam o caminho pelo qual Schillebeeckx percorreu no empenho pela reinterpretação da fé, assumindo seu compromisso de teólogo: “o teólogo tem necessidade de se envolver na experiência atual, também para poder interpretar hermeneuticamente o passado”⁵³. É justamente para poder interpretar a experiência do

⁵⁰ SCHILLEBEECKX, Edward. *La presenza eucaristica*: contributo alla discussione sulla presenza reale. Roma: Paoline, 1969, p. 190.

⁵¹ SCHILLEBEECKX, Edward. Problema da infalibilidade do ministério: reflexão teológica. *Concilium*. Petrópolis, v. 83, n. 3, mar., 1973, p. 350.

⁵² Ibid., p. 399-400.

⁵³ LESCRAUWAET, Jos. Teólogo de uma comunidade de fé. In: Küng, Hans. *A experiência do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 19.

Espírito no passado que o teólogo deve estar sensível à experiência do Espírito que também acontece no presente e não desligada da comunidade de fé.

Na tentativa de atualizar a fé cristã mediante a secularização e o pluralismo modernos, Schillebeeckx define sua busca hermenêutica como “hermenêutica da experiência” e “hermenêutica da práxis”. Na próxima sessão apresentaremos, de forma detalhada, as duas características da hermenêutica schillebeeckxiana.

6.2 O caráter experiencial da hermenêutica

Para Schillebeeckx, existem dois vieses que caracterizam a hermenêutica de reinterpretação da fé: a hermenêutica da experiência e a hermenêutica da práxis.

A hermenêutica da experiência trata da experiência originária, que deve ser interpretada e transmitida na atualidade; e a hermenêutica da práxis está ligada à teoria crítica, que impulsiona a fé cristã a dialogar com as questões sociais e políticas de cada tempo.

Nesta seção será realizada uma abordagem a partir da hermenêutica da experiência, deixando a reflexão sobre a hermenêutica da práxis para a próxima seção.

6.2.1 No princípio havia a experiência

A primeira experiência cristã é o ponto nelvrágico de onde emerge a reflexão teológica do segundo período do pensamento de Schillebeeckx⁵⁴. Usando a expressão de Fisichella, podemos dizer, a partir da teologia sistemática e da cristologia do teólogo belga, que “no princípio havia a experiência”⁵⁵. Evidenciamos esta afirmação com as palavras do próprio Schillebeeckx:

Nas origens do cristianismo temos uma experiência bem precisa. Tudo começou, efetivamente, através de um encontro. Alguns homens judeus entraram em contato com Jesus de Nazaré e, fascinados, permaneceram ao seu lado⁵⁶.

Ainda neste sentido, afirma que “o cristianismo não é uma mensagem a ser crida, mas uma experiência de fé que se torna mensagem e que pretende anunciar às pessoas uma nova e

⁵⁴ A gênese da primeira experiência cristã já foi mostrada no segundo capítulo da segunda parte da tese. Portanto, a análise atual não se ocupará em refazer o caminho das origens da primeira experiência cristã, mas apresentará a temática a partir de um novo viés: a urgência de atualização da primeira experiência cristã diante do mundo contemporâneo.

⁵⁵ FISICHELLA, Rino. *La rivelazione: evento e credibilità*. Bologna: Dehoniane, 2002, p. 125.

⁵⁶ SCHILLEBEECK, En torno al problema de Jesús, p. 23; Id., La questione cristologica, p. 17.

experimentável possibilidade de vida”⁵⁷. Portanto, “no início da tradição cristã, não há uma doutrina, mas uma história de experiência. No Novo Testamento, os discípulos trouxeram à reflexão tal experiência que haviam feito”⁵⁸ e, desse modo, permanece o testemunho colhido desta experiência.

Esta experiência primigênia que se encontra na raiz do cristianismo é motivadora de uma verdadeira regeneração de vida nos discípulos, ao ponto de lhes conceder uma nova identidade. Este “novo ser” dos discípulos se expressa justamente no entusiasmo pelo anúncio do Reino e pela solidariedade partilhada entre seus irmãos. Schillebeeckx lembra muito bem que “essa mudança de conduta foi fruto do encontro concreto com Jesus, sem o qual os discípulos haviam permanecido assim como estavam”⁵⁹. Ao fazer essa afirmação o autor acentua que “a experiência renovadora, vivida pelos discípulos, não proveio deles mesmos, mas foi algo que lhes aconteceu”⁶⁰. Dizendo isso, ele assegura a objetividade da experiência, procedente de fora dos discípulos, diferente de produto ou fato subjetivo.

Tal experiência salvadora do encontro com Jesus foi geradora do Novo Testamento, pois “cada escrito neotestamentário, na realidade, trata da salvação experimentada em Jesus e através dele”⁶¹. Cabe a nós hoje, atualizarmos tal experiência de acordo com o contexto em que vivemos, a fim de que ela continue tocando o coração dos homens e das mulheres contemporâneos. De fato, em cada época sobressai o esforço cristão de atualização da experiência salvadora em Jesus, com conceitos próprios de cada contexto de vida.

Perguntamos-nos até que ponto essa história da experiência de salvação realizada no encontro com Jesus – uma história colorida com motivos biográficos, seja pessoal ou coletiva – pode ainda inspirar e orientar os homens dos nossos dias (...) Para os cristãos do passado muitas interpretações eram expressões tiradas da experiência de vida cotidiana feita em meio ao seu mundo cultural (exemplo disso é o resgate dos escravos, o sacrifício cultural dos animais, a possibilidade de dispor de um influente intercessor nas altas esferas etc.), enquanto que para nós hoje já não possuem significado. Não podemos constringir – por todo o percurso do tempo – os cristãos que acreditam no valor salvífico da vida e morte de Jesus a acreditar em todas as interpretações do passado. Certas imagens e interpretações, que

⁵⁷ SCHILLEBEECK, Esperienza umana e fede in Gesù Cristo, p. 33.

⁵⁸ Ibid., p. 19-20. Schillebeeckx externaliza o dilema da proveniência da fé, isto é, a questão se ela deriva da experiência ou da escuta. Para o autor, trata-se de um falso dilema. O testemunho dos discípulos, que para nós se torna mensagem, provém da experiência que eles fizeram com Jesus, e para nós essa mensagem vai se tornar experiência de fé. Portanto, a matriz de que deriva a fé são as experiências cotidianas e humanas que fazemos no mundo.

⁵⁹ Id., Jesús, la historia de un viviente, p. 23

⁶⁰ Id., La questione cristologica, p. 25.

⁶¹ Ibid. p. 26; Id., Esperienza umana e fede in Gesù Cristo, p. 26.

foram sugestivas e plenamente legítimas para um tempo, podem tornar-se irrelevantes para uma cultura diferente⁶².

O Novo Testamento sente-se livre em falar da primeira experiência salvífica feita com Jesus usando conceitos diferenciados, porque o objetivo é unicamente exprimir o acontecido com Ele. Esta realidade nos confere liberdade para também expressar a experiência salvadora que fazemos com Jesus de modo novo, traduzindo-a em cifras colhidas em nossa cultura contemporânea, com problemas e necessidades próprios. Schillebeeckx tem o cuidado de mostrar que uma nova experiência é factível somente na medida em que se criam novas experiências que reproduzem aquela realidade escondida na experiência originária. É como se a Revelação continuasse na força de nossa liberdade exprimindo a experiência de salvação realizada em Jesus.

Segundo Schillebeeckx, a experiência cristã originária torna-se tradição na medida em que vai se renovando através de novas experiências humanas cotidianas, porém, sempre em consonância com os critérios apresentados anteriormente. Os critérios funcionam como balizas norteadoras de nossas experiências cotidianas, mostrando como estas vão se tornando tradição ao longo do tempo. As experiências passadas só se tornarão testemunho de fé se forem capazes de continuar produzindo novas experiências salvadoras através do tempo, como bem comenta o teólogo belga:

O que ontem para os outros era experiência, para nós hoje é tradição, e o que para nós hoje é experiência, amanhã será novamente tradição. Mas aquilo em que em um tempo foi experiência poderá ser transmitido somente através de experiências renovadas, ou, de outro modo, como tradição viva⁶³.

Enfim, a atualização da primitiva experiência cristã ressoa como condição necessária para permanecermos fiéis ao que os primeiros cristãos experimentaram como salvação em Jesus. Se não o fazemos, tal experiência salvadora será confinada aos limites da história, sem força de expressão. Pois, caso não haja uma experiência que continuamente se renove, se desenvolve uma ruptura entre o conteúdo experencial da vida que continua e a articulação com as experiências precedentes, isto é “uma fratura entre experiência e doutrina, entre homem e Igreja”⁶⁴.

⁶² SCHILLEBEECK, Esperienza umana e fede in Gesù Cristo, p. 28.

⁶³ SCHILLEBEECKX, Edward. *Cristo y los cristianos: gracia y liberación*. Madrid: Cristiandad, 1982, p. 22; Id., Los hombres relato de Dios, p. 22.

⁶⁴ Id., Esperienza umana e fede in Gesù Cristo, p. 33.

Portanto, nas origens do cristianismo, a *ecclesia* era um grupo de homens e mulheres religiosos que se reuniam para o culto, onde se agradecia, no Espírito, a Deus, fazendo-se memória da vida, morte e ressurreição de Jesus. Após a morte de Jesus, o tempo humano encontrou uma continuação, pois os discípulos se deixam impulsionar pelo Espírito e fundamentam seu futuro no significado universal e definitivo da mensagem e do caminho de vida de Jesus. E o caminho de vida de Jesus de Nazaré suscita nova história eclesial: as pessoas, fazendo memória viva de sua vida, morte e ressurreição, se empenham em manter a comunidade na fé anunciada. De fato, é necessário fazer uma *anamnesis* do passado para tornar o presente vivo, em vista de um futuro comprometido.

6.2.2 Há espaço para a experiência cristã em meio ao mundo secularizado?

O *plus* da ciência e da técnica que chegou juntamente com a primavera da Modernidade trouxe muitos benefícios à sociedade. Isso ninguém pode negar! Porém, tais benefícios podem se tornar perigosos quando se pensa o desenvolvimento social a partir de uma ética baseada no sentido da vida e não somente no progresso. Este progresso exacerbado fez com que o secularismo se desenvolvesse rapidamente.

Surgiram muitas reações a este sistema provindas das chamadas teorias críticas e teologias políticas, que “buscaram analisar como a aproximação do futuro ligado somente à questão científica e técnica voltada à uma economia tecnológica, pode conduzir à destruição do homem em sua humanidade”⁶⁵. Todavia, a crítica provinda das ciências humanas nos ajuda a esclarecer que a racionalidade técnica pode converter o mundo num secularismo que não leva em conta os valores humanos. Isso não anula o valor técnico-científico, que continua a se desenvolver na sociedade e pode beneficiar, inclusive, nossas experiências religiosas. O secularismo, desencadeado pela evolução da ciência e da técnica, da mesma forma pode tornar-se o canteiro, onde a semente cristã é capaz de brotar.

Ao avançarmos a este ponto da reflexão é importante evidenciar a diferença que alguns teólogos atribuem no tocante aos dois termos, “secularização” e “secularismo”. Uma contribuição neste sentido nos vem do teólogo americano Harvey Cox, que analisa a secularização como um processo histórico positivo, no qual a sociedade se liberta do controle

⁶⁵ SCHILLEBEECKX, Edward. *Hacia un futuro definitivo: promesa y mediación humana. El futuro de la religión*. Salamanca: Sígueme, 1975, p. 43.

da religião. No entanto, o secularismo, segundo ele, pode representar uma ideologia fechada, que funciona como uma nova religião⁶⁶.

Na mesma linha, nos anos 1960, Metz assume a positividade provinda da secularização e, partindo da encarnação de Jesus, afirma que Deus aceitou definitivamente em seu próprio ser, favorecendo a sua mundanidade. E, segundo o autor, o próprio cristianismo favorece a “mundanização” do mundo⁶⁷. Na mesma linha, encontramos o pronunciamento do Magistério da Igreja na voz da *Evangelii Nuntiandi* (n. 55)

Por um lado, se é obrigado a verificar no âmago deste mesmo mundo contemporâneo o fenômeno que se torna quase a sua nota mais surpreendente: o secularismo. Nós não falamos de secularização, que é o esforço – em si mesmo justo e legítimo, e não absolutamente incompatível com a fé e com a religião – para descobrir na criação, em cada coisa ou em cada acontecimento do universo, as leis que os regem com certa autonomia, que o criador aí pôs tais leis. Quanto a esse ponto o referente Concílio reafirmou a autonomia legítima da cultura e particularmente das ciências (Cf. GS n.59). Aqui temos em vista um verdadeiro secularismo: uma concepção de mundo, segundo a qual esse mundo se explicaria por si mesmo, sem ser necessário recorrer a Deus, de tal modo que Deus se tornou supérfluo e embaraçante. Um secularismo desse gênero, para reconhecer o poder do homem, acaba por privar-se de Deus e mesmo por renegá-lo⁶⁸.

Portanto, o fenômeno da secularização não é um fenômeno exclusivamente des-sacralizante e antirreligioso. Em certo sentido, o progresso do ser humano tem algo em comum com a fé, pois ambos acreditam que o esforço humano pode melhorar o universo e doar ao homem uma vida digna e boa⁶⁹. Para Schillebeeckx, “o que importa é o trabalho comum em busca de um mundo melhor, onde ‘crentes’ e ‘não crentes’ constroem juntos uma sociedade justa e fraterna”⁷⁰. Evidentemente, os crentes agem baseando-se na ideia de que em Deus culmina toda a tarefa executada no mundo. Os não crentes, por sua vez, se empenham pensando no progresso que pode beneficiar o homem moderno.

Rastreando os caminhos da secularização moderna, a fim de encontrar espaço para propor a fé cristã, Schillebeeckx acolhe a ideia da concordância que há entre o fenômeno da

⁶⁶ COX, Harvey. *The secular City: secularization and urbanization in theological perspective*. New York: Mcmillan, 1965, p. 19.

⁶⁷ METZ, Johann Baptist. *Sulla teología del mundo*. Brescia: Queriniana, 1969, p. 17-8.

⁶⁸ PAULO VI. Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*. Petrópolis: Vozes, 1976, p. 42.

⁶⁹ A leitura de que a secularização se opõe ao cristianismo é superficial, pois se a secularização é a busca de liberdade para o ser humano, a tarefa do cristianismo sempre esteve em comum acordo. Todavia, a leitura que se fez do cristianismo é que pode ser errônea, pois há muito tempo foi passada uma imagem de Deus que sufocava o ser humano, quase que tolhendo sua liberdade. Ao contrário, o Deus cristão é o Deus da liberdade, que quer que o ser humano se liberte de todos os sistemas que podem oprimir e afastá-lo de uma vida justa e liberta, inclusive certas religiões.

⁷⁰ SCHILLEBEECKX, Edward. *Los católicos holandeses*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1970. p. 26.

secularização e da fé cristã e afasta-se de um humanismo totalmente ateu que rondava a sociedade desde meados da Modernidade, principalmente na França (1945-47)⁷¹.

Havia uma tendência do humanismo situado na perspectiva existencialista, fundado na descoberta do não-sentido do ser humano, que se desenvolveu como herança das duas grandes Guerras com suas misérias e tragédias. Tratava-se de um ateísmo explícito que situava o ser humano em sua finitude e contingência⁷². O autor denomina esse tipo de existencialismo como negativo. Porém, frente a ele, sobressai outra perspectiva, caracterizada pela dimensão positiva⁷³. Esta perspectiva existencial admite que a angústia esteja ligada à dimensão humana, por sua limitação e liberdade, porém, renega o culto à angustia e reconhece a força que o ser humano tem para triunfar sobre ela. Schillebeeckx acentua o pensamento destes intelectuais existencialistas afirmando que há uma positividade diante da angústia e do mal, fazendo com que o ser humano seja sujeito da história e não se deixe minimizar por ela, passivamente. Assim ele se expressa:

A tarefa humana não consiste em aceitar cinicamente a brutalidade inevitável, mas de encontrar um olhar pleno de esperança para um porvir, que depende também de nossa vontade livre para ser construído, e a liberdade pode beber da fonte da presença englobante de um ser pessoal, Deus⁷⁴.

Afirmando esta abertura para a dimensão divina presente no “humanismo positivo”, nosso teólogo mostra uma veia cristã presente na sociedade francesa. De fato, iluminado pela “mística da encarnação”, o cristianismo encarna-se nas instituições humanas e lança o apelo a uma mudança.

No entanto, o teólogo belga não descarta a preocupação em relação às correntes humanistas e existencialistas presentes em sua época, apontando para o perigo em relação ao cristianismo, se estas permanecerem confinadas somente na dimensão econômica, política e social, esquecendo-se da transcendência de Deus. Evidentemente, “a novidade do cristianismo consiste no fato de Deus mesmo ter se enxertado em nossa ordem, ou melhor, em nossa

⁷¹ Schillebeeckx entende que o teólogo deve estudar e entender as leis e a estrutura do agir humano, mesmo que ele não possa realizar, senão na dependência crítica de outras ciências humanas. Sem esse trabalho preliminar, que exige certamente um empenho em conjunto com as outras ciências, a tarefa formalmente teológica perde o sentido.

⁷² SCHILLEBEECKX. Edward. *El mundo y la Iglesia*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1969, p. 18.

⁷³ Para o nosso autor o existencialismo negativo está mais diretamente influenciado pelo pensamento alemão (Jaspers, Heidegger, Hegel), enquanto que os positivos, além de estarem influenciados pelos primeiros, estão ligados mais à filosofia do Espírito.

⁷⁴ SCHILLEBEECKX, El mundo y la Iglesia, p. 19.

desordem terrena, mundana”⁷⁵. A afirmação de que Deus mesmo se revela em Jesus de Nazaré é a essência do cristianismo e sem esta profissão de fé o cristão corre o risco de cair num relativismo prático ligado somente às dimensões sociais. A Escritura não cessa de exclamar jubilosa que “Deus se revelou” (Tt 1,3; 3,4-5; 2Tm 1,9-10; Mt 6,14; Jo 2,11; Rm 3,21; 16,26; Col 1,26, etc) e que “a luz brilhou nas trevas” (Jo 1,5). Deus, que em si mesmo não forma parte desta estrutura do mundo, entrou na estrutura terrestre e se fez criatura conosco. O ser cristão, vivendo em Cristo, não se identifica com o Reino, mas se converte num elemento dele, pois, para o cristão, o “estar no mundo” é o “estar em Cristo”. Acentuando a presença transformadora do cristão no mundo, o autor ainda afirma:

Por outra parte, não podemos conceber este mundo de uma maneira estática, pois foi concedido aos seres humanos para que o humanizassem, para que fizessem dele uma morada verdadeiramente humana a serviço da humanidade inteira⁷⁶.

O pensamento de Schillebeeckx nos lança aos primeiros séculos da Patrística, às páginas de um relato que, em meio às perseguições, mostra a verdadeira essência do cristianismo, a saber, a *Carta a Diogneto*. Esse escrito, apesar de antigo, tem um teor sempre novo, não só por expressar a centralidade do ser cristão de então, mas por atualizar a dinâmica cristã, tocando no coração do cristianismo ainda hoje. O pensamento de Schillebeeckx segue a esteira deste antigo relato, tendo o intuito de não separar o cristão do mundo, com risco de cair numa esquizofrenia, isto é, uma ruptura entre fé professada e fé vivida, ou experiência e práxis. Ao contrário, busca potencializar suas atitudes para melhor testemunhar o Reino de Deus a partir da realidade do mundo.

Podemos parafrasear as palavras da *Carta a Diogneto*, colocando-a ao lado da reflexão de Schillebeeckx: “os cristãos residem no mundo, mas não são do mundo”⁷⁷. Contudo, o fato de “não serem do mundo”, não remete os cristãos para fora dele. Em uma das partes mais significativas desse escrito, aparece a identidade cristã não separada das coisas costumeiras: “não se distingue os cristãos dos demais nem pela região, nem pela língua, nem pelos costumes. Se a vida deles decorre da terra, a cidadania, contudo, está nos céus”⁷⁸.

⁷⁵ SCHILLEBEECKX, El mundo y la Iglesia, p. 99.

⁷⁶ Ibid., p. 211.

⁷⁷ CARTA A DIOGNETO. Tradução do original grego pelas Monjas Beneditinas. Petrópolis, 1976, p. 23.

⁷⁸ Ibid., p. 22.

Portanto, os cristãos de todos os séculos carregavam a certeza de que sua existência terrena é remetida a Deus, ou seja, transcende esta experiência concreta de mundo. O mundo deve ser entendido dentro da visão joanina: o mundo como humanidade destinatária da graça de Deus (3,16-17). Assim, afirmamos que “Deus ama o mundo” e é a este mundo que Ele enviou o seu Filho para resgatar a humanidade fechada em si mesma, autossuficiente e inimiga de Deus. Deus somente se opõe àquele mundo que se fecha em si mesmo, usando as estruturas injustas da sociedade e todas as formas de escravidão. Deste “mundo” Ele também nos convida a discordar e a nos opormos.

6.2.3 Fora do mundo não há salvação

Como foi dito anteriormente, em sua incansável busca pela reatualização da fé, Schillebeeckx adentra no diálogo com o mundo moderno e afirma que a Igreja e a teologia têm a tarefa de promover a articulação da fé diante deste contexto: “o problema crucial é, portanto, o da ressignificação da fé num mundo completamente novo, num mundo secularizado”⁷⁹. Ele afirma que há uma relação favorável entre a Igreja e o mundo – da mesma forma que a Igreja encontra-se imersa no mundo, o mundo igualmente se encontra presente na Igreja – pois a Igreja é formada de pessoas que estão no mundo e, além disso, se encontra envolvida na sociedade⁸⁰. Desmascarando os dualismos acumulados erradamente ao longo da história do cristianismo, nosso autor busca um equilíbrio recuperador da dimensão salvífica da fé no mundo contemporâneo. Schillebeeckx expressa muito bem esta ideia quando afirma uma nova formulação à velha sentença doutrinal *Extra ecclesia nulla sallus* – fora da Igreja não há salvação. Segundo ele: *Extra mundum nulla sallus* – fora do mundo não há salvação⁸¹.

Reconhecendo o papel que a Igreja exerce no mundo, Schillebeeckx afirma que antes de velar o tesouro da fé, ela deve assegurar os valores fundamentais da existência humana como tal⁸². Venturosamente, nos últimos tempos tem crescido a consciência do empenho pelos direitos dos seres humanos: “aumentou a sensibilidade pelas possibilidades vitais do próximo”⁸³. Em consonância com o pensamento de Schillebeeckx, a linha de Igreja traçada pelo Papa Francisco evidencia a valorização do ser humano em si como um aspecto prioritário

⁷⁹ SCHILLEBEECKX, Edward. *Cinco problemas que desafiam a Igreja hoje*. São Paulo: Herder, 1970, p. 2.

⁸⁰ Ibid., p. 35.

⁸¹ Id., Los hombres relato de Dios, p. 13.

⁸² Id., El mundo y La Iglesia, p. 297.

⁸³ SCHILLEBEECKX, Edward. *La chiesa provocata dal mondo*. Brescia: Queriniana, 1968, p. 56.

da missão. Em tal caso, sobressai o *slogam* “uma Igreja em saída”, que se tornou insigne em seu pontificado⁸⁴.

Outro desafio que emerge do mundo contemporâneo a Schillebeeckx, e que ainda nos provoca, é a questão da linguagem. Não há dúvidas de que, inúmeras vezes, o anúncio da fé realizado pela Igreja encontra-se desligado da experiência vivida pelos próprios fiéis pelo uso de uma linguagem etérea. A linguagem somente se torna compreensível quando tematiza aspectos de nossa experiência de vida cotidiana. Sobre isso, citemos as palavras de Schillebeeckx:

A crise do uso da linguagem eclesiástica e dos símbolos da fé, na liturgia, na catequese e na teologia põe em evidência o fato que, para os fiéis, esta linguagem não é mais experimentada como algo que diz respeito à relação significativa moderna com a realidade⁸⁵.

Uma incumbência, entre os inúmeros desafios que despontam no horizonte da crise da linguagem da fé e sacodem as nossas dogmatizadas certezas rígidas e fixas, é o caráter celebrativo da liturgia. Longe de oferecer experiências do mistério, em certas realidades as liturgias oferecem experiências religiosas fundamentalistas, infantilizadoras ou rígidas. De um lado, apresentam seus templos frios e escuros, ocupados por comunidades religiosas presas a tradicionalismos que não encantam a vivência atual da fé. De outro lado, brindam os fiéis com as “liturgias shows”, usando uma linguagem de fé afetiva, intimista e misticista. De espaço acolhedor de escuta, diálogo, silêncio e festa, as Igrejas podem se converter em lugares que convidam a uma vivência austera, de tristeza notória ou de experiências ingênuas no âmbito da fé.

Outra provocação que se impõe ao cristianismo é a consideração da dimensão afetiva e as aspirações profundas do ser humano. Tendo em vista este aspecto, o cristianismo é chamado a apresentar a beleza da harmonia existente entre o Evangelho e os sentidos do homem e da mulher pós-modernos, anunciando Deus não como uma doutrina fria e racional, mas um Deus que pode ser experimentado através da vivência cotidiana de cada pessoa.

⁸⁴ A *Evangelli Gaudium* já enumerou múltiplos desafios presentes no mundo de hoje, que clamam à Igreja uma postura de atenção e de serviço. Entre muitos, destacam-se o desafio da paz, de pessoas ameaçadas em seus países, o desafio intercultural e inter-religioso, da conservação da criação, da proteção da vida, da crise da família, do progresso científico e tecnológico, do aumento do saber e da informação e, ao mesmo tempo, da perda da orientação da vida, da mudança cultural, da secularização e do relativismo. Além das provocações citadas, ecoa da Encíclica, como grito profético, o desafio social e especialmente a questão dos pobres e da pobreza, tornando-se um problema chave a ser enfrentado pela Igreja (*EG* n.52; 64).

⁸⁵ SCHILLEBEECKX, Los hombres relato de Dios, p. 38.

Para o cristão, crer não é sentir uma verdade de tipo intelectual independente da dimensão afetiva. Ao contrário, crer invoca uma relação com o Deus de Jesus Cristo, que se mostra um Deus bom, que se relaciona amorosamente com o ser humano. Hans Kung já advertiu para o verdadeiro sentido do ser cristão no mundo: “Por que devemos ser cristãos? Para sermos verdadeiramente homens. A dimensão cristã não é, portanto, nem uma superestrutura, e nem uma infraestrutura em relação à humana, mas um superamento [dela]”⁸⁶.

Além desses aspectos que sublinhamos, permanecem ainda inúmeros desafios que provocam a Igreja no mundo contemporâneo. Tendo em vista a aridez egocêntrica pela qual passa a sociedade hoje, acreditamos que a experiência de Deus realizada nas comunidades cristãs pode tornar-se fermento para a construção de uma cultura mais fraterna e solidária. A reunião fraterna, a mesa comum e os gestos de solidariedade são testemunhos que o ressuscitado continua presente e atuante em sua Igreja, pela força do Espírito.

6.2.4 Um novo conceito de Deus é possível

Tendo presente que a tarefa da teologia é ser autoconsciência crítica da práxis crente, a reflexão de Schillebeeckx toma o curso do horizonte escatológico, no qual se põe a questão do sentido da história. O sentido último da história antecipado e prometido como uma possibilidade real no evento da criação é a hipótese que deverá ser verificada na história. A fé e a teologia serão o lugar da reinterpretação atualizante e crítica da realidade da Revelação, segundo uma espiral hermenêutica que visa a meta escatológica.

Todavia, torna-se considerável sublinhar que a hermenêutica de Schillebeeckx entra na perspectiva histórica enquanto essa toca na dinâmica experiencial humana. Coloca-se em defesa da fé baseando-se num novo conceito de Deus que se nutre do terreno da própria cultura histórica em que o homem e a mulher religiosos erigem suas vidas. Este novo conceito de Deus está determinado pela cultura atual, que não se volta mais para um passado de fé, mas se orienta dinamicamente para o futuro. E a pessoa crente que se encontra imersa nesta cultura pode fazer uma experiência nova e, por isso mesmo, é chamada a mudar suas ideias sobre Deus.

Quando em nossa cultura antiga, preocupada, sobretudo pelo passado, pensávamos e falávamos da transcendência de Deus, quase naturalmente projetávamos Deus no passado. A eternidade era como uma pertença

⁸⁶ KUNG, Hans. *Essere cristiani*. Milano: Mondadori, 1976, p. 688.

imutável ou um passado imortal: no princípio era Deus. Sem dúvida sabíamos muito bem que a eternidade de Deus está tanto no presente como no futuro do homem, e que Deus, portanto, não é somente o primeiro, mas também o último, e por isso é também a presença que transcende o nosso presente. Sobre esse ponto, a velha teologia descobriu, a partir dos conceitos profundos, que não perdeu nada da sua importância. Em uma cultura constantemente orientada para o passado existia logicamente uma forte atração mútua entre transcendência e eternidade de uma parte, e passado imortalizado de outra. Hoje, ao invés, a cultura é voltada decisivamente para o futuro⁸⁷.

Para Schillebeeckx, o novo conceito que se está formando de Deus deve ser encarado positivamente, pois o homem e a mulher de fé não permaneceram presos a um passado longínquo, mas expressaram sua confiança no Deus vivo, o Deus de ontem, de hoje e de amanhã. Com olhar crítico em relação à cultura antiga, o teólogo dominicano afirma que ela estava orientada principalmente para o passado. “A eternidade era algo como um passado imutável petrificado e eternizado: no princípio era Deus”⁸⁸. Com isso, não está afirmado que a eternidade de Deus encontrava-se somente no passado, pois se sabia perfeitamente que ela abrange o passado, o presente e o futuro do ser humano, e que Deus é o “primeiro” e o “último”. Segundo o teólogo belga, a cultura de então simplesmente sentiu-se atraída pela transcendência divina eternizada no passado! Em tempos atuais, há um abrir-se para o futuro e a transcendência divina parece criar afinidade com esta dimensão futurística do tempo.

O crente vai relacionar Deus com o futuro do ser humano e, por sentir-se um ser com os outros e nunca sozinho, ele relacionará Deus com o futuro de toda a humanidade. Acompanhemos o pensamento do autor a esse respeito:

Dentro do contexto cultural da vida, o Deus dos crentes se manifesta como aquele que vem, como o Deus que é nosso futuro. Surge, assim, uma mudança decisiva: aquele a quem, antes, a partir de uma concepção antiquada do homem e do mundo, foi designado como o inteiramente outro, se mostra agora como o inteiramente novo, como aquele que é o nosso futuro e que cria de novo o futuro humano⁸⁹.

Este Deus, que o autor chama de “totalmente novo”, é o Deus de Jesus Cristo que nos oferece a possibilidade de fazer novas as coisas e de superar as dificuldades e o pecado presentes na história. Assim, Schillebeeckx afirma a positividade da cultura atual, pois esta se converte em ocasião para redescobrir, de maneira surpreendente, a Boa Nova do Antigo

⁸⁷ SCHILLEBEECKX, Edward. *Intelligenza della fede*. Interpretazione e critica. Roma: Pauline, 1975, p. 17-8.

⁸⁸ Id., *Dios futuro del hombre*, p. 194.

⁸⁹ Ibid., p. 195.

Testamento e do Novo Testamento, em que o Deus da promessa oferece o encargo de nos colocarmos rumo à terra prometida.

O teólogo belga, também conhecido como professor de Nimega, acredita que este novo conceito de Deus provoca mudança tanto nos tratados de teologia, como na práxis cristã atual, pois a fé não se baseia no que seja controlável objetiva e empiricamente, mas encontra-se na categoria da possibilidade humana de existência. Os cristãos, através de suas vidas, são capazes de mudar o mundo e de fazer com que nossa história destruída e arruinada converta-se em história da salvação. Daí brota, mais uma vez, o compromisso com a vida concreta dos cristãos.

No entanto, consciente do risco do utilitarismo que pode se camuflar em meio à dinâmica da fé, Schillebeeckx chama atenção para um perigo que ronda a vida cristã: a fé em Deus pode adquirir conotação secular, pois a cooperação com o semelhante, a vivência fraterna e a justiça para todos correm o risco de tomar forma de uma “filantropia”. Esta postura religiosa turba a experiência cristã de Deus e favorece uma esquizofrenia na fé: uma coisa é sua dimensão religiosa e outra, bem diferente, sua prática de vida cotidiana. Deus, nesta postura, toma forma de um servidor da humanidade, que se põe sempre à sua disposição. Eis o risco que se corre na busca de uma nova imagem de Deus!

6.3 A hermenêutica da práxis

Sensível aos problemas existenciais de seu tempo, o professor de Nimega se propõe a árdua tarefa de repensar a fé através de uma teoria hermenêutica que desemboca na prática e impulsiona a fé cristã a dialogar com as questões sociais e políticas de seu tempo. Para ele, “a teologia hermenêutica deve ser animada por uma intenção prático-crítica”⁹⁰, já que a dimensão da práxis remete à experiência cristã, a partir de um agir ético e comprometido com a Igreja e a sociedade atual.

No tempo e no espaço em que Schillebeeckx elaborou a sua teologia, na Igreja holandesa, a dimensão da ortopráxis toma dianteira na vida eclesial, ocupando o espaço anteriormente cedido à ortodoxia. Esta aurora mostra a preocupação da Igreja em estabelecer diálogo com o homem moderno que, de alguma forma, se apresenta independente e maduro para seguir seu caminho sem o auxílio eclesial. Sem desprezar papel essencial da reflexão na dinâmica da ação, Schillebeeckx afirma que “a Igreja se preocupou essencialmente, durante

⁹⁰ SCHILLEBEECKX, Intelligenza della Fede, p. 191.

séculos, em formular verdades e, enquanto isso, se fazia pouca coisa para se obter um mundo melhor”⁹¹.

Portanto, essa nova postura da Igreja acalenta o teólogo belga, que sente correr nas veias o desejo profundo de ressignificar a fé hoje, favorecendo a experiência dessa fé a partir da práxis humana. Schillebeeckx entende que “fazer teologia é falar do absoluto que surge no seio da própria práxis humana, muitas vezes sob a forma de uma questão de vida ou de morte”⁹². De fato, ligada à questão da práxis sobressai a problemática do sofrimento no mundo, pois faz parte da essência do cristianismo estar ao lado dos pobres e sofridos.

6.3.1 A práxis ética e a experiência da resistência diante do sofrimento humano

O tema do sofrimento atravessa, de forma transversal, os escritos de Schillebeeckx, pois, sem tratar de forma direta, o sofrimento é um assunto que sempre está em voga em suas obras. Muitas vezes a experiência de sofrimento aparece como uma realidade que pode levar o ser humano à superação de si mesmo, abrindo-se a uma dimensão nova em sua vida. Eventuais resultados positivos provindos de uma experiência deste tipo também podem tornar a pessoa mais sensível e compreensiva em relação às outras pessoas que passam por situação semelhante. No entanto, o autor nega que esta afirmação possa se justificar plenamente, pois existe sempre a desproporção entre o mal e o significado que é possível encontrar nele.

Evitando ainda o fundamentalismo de entender o mal e o sofrimento como castigo, promoção ou processo educativo, Schillebeeckx chega a conceber que alguma forma de sofrimento pode ser transformadora. No entanto, também admite que a história está permeada por um tipo de sofrimento opressor que não pode ser justificado por nenhuma boa causa:

Existe em nossa história um excesso de mal e sofrimento, uma exuberância selvagem de dor que resiste a qualquer explicação e interpretação. O sofrimento absurdo é demasiado para ser racionalizado numa chave ética, hermenêutica e ontológica (...) Devido à sua amplidão e densidade histórica, o mal e o sofrimento constituem o ponto obscuro de nossa história⁹³.

Para Schillebeeckx não é possível uma compreensão do sofrimento a partir da perspectiva do crescimento humano, e nem a aceitação de uma razão suficientemente concebível para as pessoas que se encontram imersas nele. Ao contrário, é necessário refutar

⁹¹ SCHILLEBEECKX, Los católicos holandeses, p. 24.

⁹² SCHILLEBEECKX, Edward. Identidade cristã e integridade humana. *Concilium*, Petrópolis, v. 175, n. 5, p. 510-521, 1982, p. 40.

⁹³ Id., Cristo y los cristianos, p. 707.

todas as tentativas de legitimação do mal no mundo. Nenhuma teologia pode conceder uma leitura espiritualista afirmando que, de modo misterioso, o sofrimento entra no projeto divino. Para nosso autor, “essa posição é totalmente sem sentido”⁹⁴.

Schillebeeckx se afasta de uma interpretação religiosa que tende a reduzir a força crítica da experiência de sofrimento induzindo a uma espécie de “mística da paixão”, servindo para consolidar um sistema opressor presente na sociedade e muitas vezes na Igreja⁹⁵. Pelo contrário, o Deus de Jesus é um Deus que se opõe a toda forma de sofrimento humano. E os crentes, para além de uma compreensão do sofrimento, são chamados a continuar o projeto de Deus na luta contra o sofrimento:

O cristianismo não explica o sofrimento, mas mostra um itinerário de vida. O sofrimento é destrutivo, não tem a última palavra. O cristianismo mantém assim os dois aspectos: nenhum dualismo, nenhum dolorismo, nenhuma teoria ilusionária – sofrer é sofrer de um modo desumano – e, todavia, é também alguma coisa a mais, é Deus mesmo revelado em Jesus Cristo⁹⁶.

Entrar na luta contra o mal no mundo é fazer memória das histórias de sofrimento da humanidade, assim como da paixão de Jesus. E o grito que ecoa dos sofredores de hoje provoca o homem e a mulher de fé a darem uma resposta ética que não pode permanecer somente sob um plano teórico, mas deve adentrar na dinâmica social e histórica, terreno no qual permeiam. Schillebeeckx entende que, embora não tenhamos a capacidade de justificar o mal e a imensurável quantidade de sofrimento que advém no mundo, contrários à vontade de um Deus que só é capaz de querer o bem, a única coisa que nos cabe é a práxis da resistência, na qual nos empenhamos em transformar a história⁹⁷.

É exatamente a dinâmica de resistência a essa situação impactante, colocada pela realidade, que faz desencadear uma situação nova, de compromisso com a ética social e com o Reino de Deus. Olhando para o caminho de Jesus, percebemos que Ele não fugiu do sofrimento e manteve-se fiel à sua missão, oferecendo um novo futuro também para a morte. Fé que sustentou sua prática de amor e de justiça até as últimas consequências e, nele, é possível afirmar que a fé cristã nos faz viver o sofrimento com um diferencial, reconhecendo um valor redentor quando este provém de uma escolha de justiça em favor dos outros. Assim, o cristianismo recorda ao homem e a mulher sofredores as promessas divinas sobre as quais é possível fundar a própria esperança e agir pela libertação de todos.

⁹⁴ SCHILLEBEECKX, Edward. *God is new each moment*. Edinburgh: T&T Clark, 1980, p. 111.

⁹⁵ Id., *Cristo y los cristianos*, p. 819.

⁹⁶ Id., *Cristo y los cristianos*, p. 817.

⁹⁷ Ibid., p. 708.

Schillebeeckx estabelece uma relação entre moral e religião, afirmando que “o cristão vê a moral autônoma da humanidade concretamente no contexto de uma práxis de conformidade com o Reino de Deus, sobre o qual ele pôs sua esperança”⁹⁸. Com lucidez, o teólogo belga afirma que a ética não deve somente estar baseada na “ordem”, pois essa verdade universal pode “encontrar-se imersa em pecaminosidade pessoal e social e em cobiça de poder”⁹⁹. Segundo ele, a preocupação deve recair na dignidade da pessoa humana em sua vida concreta, deslocando o ponto de partida do *ethos* da “ordem”, para a indignação dirigida ao ser humano histórico, ferido devido à desordem, quer no próprio coração, quer na sociedade e suas instituições. Assim nosso autor se expressa:

A real ameaça e a violação do *humanum*, desejado, mas jamais definível positivamente, da dignidade humana, leva à indignação e consequentemente é convite ético concreto e imperativo ético que se insere em experiências de contraste, negativas e muito situadas no aqui e agora, de infelicidade e desgraça humana¹⁰⁰.

O que Schillebeeckx entende ser eticamente bom e correto manifesta-se numa práxis humanizadora, válida tanto para os crentes como para os não crentes. E, no âmbito das religiões, o agir ético se comporta no respeito a outras formas de fé, libertando o ser humano do fanatismo religioso. É importante lembrar que, para o autor, o sentido religioso, ou da fé, não se identifica com a dimensão ética, mas a prática da fé deve nos levar a opções éticas. Práticas de solidariedade que podem levar todos a opções justas, como a “opção pelos pobres e oprimidos, contra a opressão praticada por homens poderosos e por estruturas que tolhem a dignidade humana”¹⁰¹. O teólogo belga ainda lembra que, em nome de um agir ético, crentes de muitas religiões, em seu *ethos* concreto, abusaram do nome e da vontade de Deus, prejudicando a dignidade do homem e principalmente da mulher, colocando sobre seus ombros cargas pesadas não condizentes com a vontade de Deus¹⁰².

⁹⁸ SCHILLEBEECKX, Los hombres relato de Dios, p. 63.

⁹⁹ Ibid., p. 62.

¹⁰⁰ Id., Cristo y los cristianos, p. 62.

¹⁰¹ Id., Los hombres, relato de Dios, p. 64-5. Schillebeeckx lembra que, para aqueles que creem, a ética que não está voltada para Deus é “sem graça”, ansiosa por vingança. Embora seja possível antes de toda confissão religiosa de fé, a competência ética pressupõe a graça de Deus e a vida teologal como reação vital a essa graça.

¹⁰² Ibid., p. 66. A imagem de Deus que sobressai em muitos ambientes religiosos é de um Deus substitutivo no caso de insucessos ou infelicidade, de um Deus tirânico que lança sua lei como carga pesada nos ombros dos homens, como se o fundamento imediato da obrigação ética fosse Deus e não os seres humanos, ou então aquele Deus que serve para remediar uma argumentação, quando muitos afirmam: é vontade de Deus.

O que está em jogo, segundo nosso autor, é a identidade do Deus dos cristãos, sua honra e nossa honra em poder ser homens e mulheres graças à sua boa criação. De fato, religiões que assumiram um “Deus desumano” em sua confissão de fé, como por exemplo, algumas crenças que exigiam sacrifícios humanos, pereceram muito cedo. No entanto, existem ainda as religiões que não chegam a venerar um Deus desumano, mas marginalizam muitos irmãos de fé. A tradição cristã busca adorar “o Deus da vida e não o Deus que humilha, oprime e desacredita os seres humanos, vedando as suas alegrias”¹⁰³.

Para o autor, a ética e a dimensão cristã devem estabelecer um vínculo entre si e não uma separação, embora a linguagem ética seja distinta da linguagem religiosa. A noção do bem e do mal precede a noção que o ser humano tem de Deus, assim que, “não podemos definir, em primeiro lugar, nossas obrigações morais partindo de Deus e de sua vontade”¹⁰⁴. De outro lado, sabemos que o homem e a mulher crentes percebem a vontade de Deus naquilo que aprenderam a considerar bom ou mau e, ainda que a dimensão ética possua autonomia, para aquele que crê, a realidade de Deus é a fonte e a base da dimensão ética.

As cartas Católicas descrevem muito bem que a realidade da fé deve estar unida à dimensão ética do cristão. Assim Tiago chama atenção aos fieis de sua comunidade para que “sejam realizadores da Palavra e não apenas ouvintes que se iludiriam a si mesmos” (Tg 1,22). Com uma expressão lapidar, concebe as obras lado a lado com a fé: “De que serve alguém dizer que tem fé se não tem obras? Pode a fé salvar, neste caso?” (Tg, 2,14). A carta de Tito segue a mesma orientação, exortando para que “todos os que depositaram a fé em Deus se esforcem para serem exímios nas boas obras. Eis o que é bom e útil para os homens” (Tt, 3,8). Pode-se dizer que nestes relatos ecoa a espiritualidade das primeiras comunidades cristãs, sublinhando que é primordial que a fé esteja em consonância com a dimensão ética. Diante destas exortações neotestamentárias, podemos afirmar, com o autor, que é fundamental que a nossa fé em Deus encaminhe-nos a um compromisso com o próximo, gerando relações mais humanizadoras e possibilitando estruturas libertadoras, sem as quais a salvação do ser humano torna-se impossível.

A experiência ética do cristão deve se tornar profetismo e, de acordo com o autor, um profetismo orientado para o futuro e guiado pela utopia de libertação. Tal “ideal” nasce da promessa divina e inclui em si mesmo a superação de todas as situações de injustiça e de sofrimento no mundo. Porém, ainda não é possível falar de uma superação total destas formas

¹⁰³ SCHILLEBEECKX, Los hombres relato de Dios, p. 67.

¹⁰⁴ Id., Cristo y los cristianos, p. 52.

de sofrimento, mas de uma antecipação prática do futuro prometido por Deus¹⁰⁵. Entre a práxis ética e a utopia do futuro existe uma relação recíproca: de um lado a práxis que nasce como reação ao sofrimento presente se torna estímulo para realizar o ideal de uma sociedade livre; de outro lado, a utopia que nasce das promessas divinas contendo em si mesma uma esperança que não é “reduzível à história de nosso mundo, nem às experiências individuais ou sócio-políticas”¹⁰⁶, supera e motiva a práxis atual.

6.3.2 Da reflexão de Schillebeeckx emerge uma palavra sobre o sofrimento na América Latina

Procurando ser coerente com a reflexão de Schillebeeckx, devemos afirmar que ele, apesar de apontar a necessidade de uma prática em relação à dor e ao sofrimento no mundo, trata dessa questão a partir do contexto religioso e social de seu ambiente cultural (Europa) e não entra em questões elementares vivenciadas pelos países pobres, a partir do sofrimento oferecido pela pobreza e opressão.

Com uma teologia comprometida com os paradigmas da Modernidade (subjetividade, autonomia, racionalismo), o teólogo holandês soube, de forma eloquente, desvincilar Deus de uma linguagem etérea e abstrata e conceber que a mensagem transmitida fosse comprehensível ao homem e à mulher modernos e respondesse as interrogações vitais que estavam sendo colocadas. Porém, apesar deste mérito, faz-se necessário alargar a reflexão a partir do contexto latino-americano.

Embora Schillebeeckx não faça, por circunstâncias culturais, é preciso acrescentar que, na América Latina, a reflexão da problemática do mal leva a uma práxis bem precisa: a de “descer da cruz os crucificados por um tipo de morte infligida por estruturas injustas”¹⁰⁷. Nesse cenário, diversos autores têm seu devido destaque na respectiva abordagem teológica, aproximando-a do lugar onde ressoam os gemidos dos pobres e injustiçados. Só para citar alguns teólogos que incomodaram, pela maneira despretensiosa de abordagem, temos: Leonardo Boff, com uma eclesiologia comprometida com uma Igreja mais pobre; Gustavo Gutiérrez, com sua temática libertadora; e Jon Sobrino, com a cristologia a partir das vítimas. Estes autores, dentre outros, não se mantiveram omissos diante da paisagem de gemidos que

¹⁰⁵ SCHILLEBEECKX, La questione cristologica, p. 132.

¹⁰⁶ O Deus de Jesus e o Jesus de Deus. *Concilium*, Petrópolis, n. 3, v. 93, p. 381-396, mar. 1974, p. 139.

¹⁰⁷ SOBRINO, Jon. *Jesus, o libertador*: a história de Jesus de Nazaré. São Paulo: Vozes, 1994, p. 367. A reflexão de Sobrino pode ser aprofundada também nas obras: SOBRINO, Jon. *Cristología desde América Latina: esbozo a partir Del seguimiento del Jesus histórico*. Mexico: CRT, 1977; SOBRINO, Jon. *A fé em Jesus Cristo*: ensaio a partir das vítimas. Petrópolis: Vozes, 2000.

compõem a história latino-americana e trataram da temática do mal a partir da realidade bem concreta de milhares de pessoas que sofrem opressão.

As diversas feições dolorosas no mal que se descontinam no horizonte da América Latina não devem ofuscar nossa visão para realizar uma reflexão crítica a este respeito. Sem justificar, de forma alguma, o problema do mal, percebemos que hoje há uma corrida desenfreada para se livrar de qualquer circunstância que possa acatar alguma espécie de sofrimento. Conscientes de que estamos pisando num terreno delicado, ao fazer emergir esta constatação ao lado da reflexão dos pobres da América Latina, faz-se necessário citar uma tendência que vem esvaziando a verdadeira dinâmica da vida cristã: a busca desenfreada pelo prazer. As pessoas exercitam uma verdadeira ginástica do prazer, procurando, a todo custo, gozar de um mundo paradisíaco, sem dores e sem mal. Este tipo de mentalidade pode acarretar respostas minimizadoras à questão do mal.

Lembramos que o cenário da vida marcado pela dor, enfermidade e sofrimento pode também abrir possibilidades para o ser humano compreender o mistério de Deus em sua vida. O sofrimento não necessariamente pode ser assumido na sua dimensão negativa, mas é possível ressignificá-lo. “As doenças e enfermidades podem tonar-se ocasião de construir relações de confiança nas outras pessoas e para acreditar no mistério da vida”¹⁰⁸.

Resignificar o sofrimento é um desafio que acompanha a vida cristã hoje e não é fácil ajudar as pessoas imersas num imaginário popular do “não sofrimento a todo custo” a fazerem uma experiência diferente. O pentecostalismo, ao mesmo tempo acentua a necessidade do mal para sustentar seu discurso triunfalista de “poder libertar do mal”, agrava esta problemática. O maligno é interiorizado, e o exorcismo é sinal de bênção de Deus na vida do fiel. É deste caminho *light*, de querer a todo custo se livrar do mal, que devemos nos afastar. A via é seguir o Cristo, carregando e resignificando as cruzes, favorecendo uma práxis esperançosa e libertadora a todos aqueles que “vivem na escuridão”, possibilitando-lhes uma verdadeira experiência de vida nova a partir do ressuscitado.

Jesus se colocou diante do mal e do sofrimento, com uma vida que fez valer a pena porque foi colocada a serviço dos outros “como expressão do valor incondicional de uma práxis do bem fazer e da resistência ao mal e ao sofrimento do inocente”¹⁰⁹. De fato, quem não põe barreiras no engajamento pelo próximo sofredor, há de pagá-lo com a própria vida, como se levanta o testemunho de muitos cristãos em torno a nós.

¹⁰⁸ HURTADO, Manuel. Fé e seguimento. *Revista de Espiritualidade Inaciana*, n. 91, 2013, p. 22.

¹⁰⁹ SCHILLEBEECKX, Identidade cristã e integridade humana, p. 48.

Sem tomar nuance de protesto, mas sendo fiel ao grito profético dos teólogos latino-americanos, se torna oportuno dizer ainda uma palavra sobre a situação política e econômica que opprime os pobres de nossa terra, visto que, quando novos ares parecem soprar em seu favor, os ricos rangem os dentes e avançam contra as migalhas colocadas nas mesas dos desfavorecidos. O que nos faz pensar é que, repetidas vezes, este regime político ditatorial tem à frente cristãos que se proclamam defensores da fé e dos valores a ela associados. Tais sistemas seriam impensáveis se os detentores do poder, que muitas vezes celebram aos domingos a morte e a ressurreição de Jesus, tomassem consciência do significado dessa refeição para a nossa vida:

As pessoas devem tomar consciência do fato de que a morte e a ressurreição de Jesus encontram fundamento na mensagem e no agir profético de um Deus que toma partido pelo homem, revelado por Jesus no âmago da história. Enquanto não for assim, a ortodoxia da fé não passará de uma trágica caricatura do Evangelho e do cristianismo. A opção que Deus fez por um humanismo tem seu ponto de partida na escolha dos condenados da terra: felizes os pobres, os esfomeados, os que choram (Mt 5,4-12) pois eles são oprimidos. Não tomam o lugar de ninguém, mas foram banidos da mesa do rico¹¹⁰.

Olhando para Jesus, resta-nos a esperança que, mesmo diante de um panorama muitas vezes desolador, habita o amor de um Deus que acompanha com ternura incansável todos os crucificados da terra. Agora, só podemos ver como se fosse num espelho (1Cor 13,12), porém, o destino de Jesus assegura que, um dia, a bem-aventurança será clara e gloriosa.

6.3.3 A experiência política como práxis de resistência

Vimos que a práxis ética apresenta um caráter prioritário em relação à reflexão, precisamente devido à dimensão de urgência que as situações de injustiça e de sofrimento apresentam. Nosso autor entende que um cristão não pode permitir que seres humanos vivam em condições alienantes, contrastando o Evangelho. Ao cristão não é permitida uma situação neutral e nem menos um delongar de tomada da decisão em favor da transformação desta realidade¹¹¹. Faz-se necessário um agir premente através de escolhas históricas que vão norteando seu caminho no mundo:

¹¹⁰ SCHILLEBEECKX, Identidade cristã e integridade humana, p. 49.

¹¹¹ SCHILLEBEECKX, Edward. The Christian and political engagement, *Doctrine and life*, n. 22, 1972, p. 118.

Os cristãos se movem, evidentemente, sobre o terreno das decisões históricas, sobre os quais a história poderá julgar se diz respeito a uma escolha responsável ou não. Recusar, porém, em um determinado momento de nossa história, de escolher entre as diversas possíveis alternativas históricas, pode significar uma recusa prática da orientação oferecida pelo Evangelho¹¹².

Tal reflexão nos remete à relevância da dimensão política da fé, que se insere na oração e na mística, mas que requer ainda uma esfera prática. A carta de Thiago já exorta que “se algum irmão não tem o que vestir e o que comer, e um de vós lhes disser: ‘ide em paz, aquecei-vos, bom apetite!’, sem porém lhe dar o necessário para subsistir, de que adiantaria?” (Tg 2,15-16). Buscando um ponto de equilíbrio, nosso autor adverte que “sem a oração ou a mística, em breve a política pode tornar-se cruel e bárbara. Sem a política, em breve a oração e a mística tornam-se interioridade sentimentalistas e descomprometidas”¹¹³. Constata-se que a mudança das pessoas não pode acontecer somente em seu interior prescindindo de seu contexto externo. A liberdade que faz com que a pessoa viva dignamente seu processo histórico, só pode ser adquirida na relação entre pessoas, instituições e estruturas sociais¹¹⁴.

No tocante à esfera política da fé, Schillebeeckx distingue, de modo geral, duas teorias diametralmente opostas que são sustentadas pelos teólogos. Em alguns momentos percebe-se que paira uma total neutralidade em relação à Igreja no campo social e político, pois parece que ela não tem competência para se inserir no mundo secular. Tentando se reafirmar diante da falta de competência, frequentemente faz o uso da palavra de Jesus: “Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus” (Mc 12,17). No entanto, há uma esfera dentro da Igreja muito interessada pela dimensão social e política, considerando-a essencial para a fé cristã, afirmado que a mesma não pode se manter neutra diante dos problemas da sociedade mundial. Schillebeeckx nota que esta tomada de posição pela dinâmica social e política às vezes também acarreta posições extremadas que tendem a afirmar que “a única crítica social

¹¹² SCHILLEBEECKX, Cristo y los cristianos, p. 761.

¹¹³ SCHILLEBEECKX, Edward. *Perché la politica non è tutto*. Parlare di Dio in un mondo minacciato. Brescia: Queriniana, 1987, p. 95.

¹¹⁴ Id., Il Dio di Gesù e il Gesù di Dio, p. 137. Nossa autor se aproxima da reflexão, que há tempos vem sendo realizada na América Latina, em que a vida cristã é entendida dentro de um movimento de libertação, que promove as mudanças das estruturas sociais. A libertação do ser humano diante de um sistema injusto e opressor se torna uma preocupação central. E a Igreja também deve se empenhar no campo da justiça terrena contribuindo para responder as situações bem concretas de opressão. A contribuição da teologia da libertação é justamente a de refletir sobre a práxis e explicitar a esperança do futuro contida nela, a fim de aprofundá-la no confronto com as promessas divinas de salvação proferidas pela palavra de Deus. A teologia também assume uma postura crítica diante da práxis, na medida em que esta se torna promovedora de ideologias que impedem a vivência livre dos seres humanos. Porém, não se pode negar que a própria teologia pode se tornar ideológica e se manter alheia às situações sociais em seu meio, tornando-se inerte e não favorecendo a atuação do Reino de Deus em meio aos pobres.

autêntica e adequada é a análise marxista da sociedade”¹¹⁵. Dessa posição, nosso autor se afasta afirmando que não é possível considerar como sendo a única análise da sociedade, e tão pouco a melhor.

O teólogo belga comunga com os representantes da primeira opinião, na defesa da autonomia da razão política. Caso não se reconheça essa autonomia do Estado laico, há o risco de os cristãos coadunarem um clericalismo autoritário às questões do Estado. O que seria desastroso, tanto para a sociedade como para a Igreja. No entanto, não se pode negar que a Revelação cristã oferece uma diretriz para o bom ordenamento social e político da sociedade humana. Na esteira do pensamento do teólogo dominicano e em consonância com a Escritura, podemos afirmar que o amor a Deus, ao próximo e a caridade sem justiça não passam de uma mentira¹¹⁶.

É importante ressaltar que nosso teólogo não pensa que as Igrejas devem tomar posse do governo e, muito menos, que tenham que se aliar a um exclusivo sistema político e social. A relevância política possui um significado mais vasto: “significa que a natureza e o dever da fé cristã, e, portanto, também da Igreja oficial, são o de promover a verdade e a justiça no mundo”¹¹⁷. Confrontando o Evangelho com a situação social de seu tempo, Schillebeeckx chama a atenção para dois aspectos essenciais que deverão ser levados em conta para se orientar um projeto político que esteja em consonância com a vida cristã: a questão da “autoridade” e da “solidariedade”.

Em primeiro lugar, o teólogo belga adverte ser de fundamental importância levar em conta as várias formas de “autoridade” que foram se instaurando no sistema social e que se tornam repressivas e legitimadoras de poder. O segundo aspecto a ser levado em conta diz respeito à “solidariedade” que deve ser exercida diante de todas as pessoas, especialmente com os homens e as mulheres que se encontram em situação de opressão¹¹⁸. Imerso na realidade de seu tempo, ele se preocupa com que o cristianismo não se dilua na dinâmica do espírito burguês moderno, absorvendo uma forma de viver baseada no utilitarismo e no individualismo. Por seu caráter universal, a solidariedade sempre vai confrontar-se com situações de pobreza e de injustiça social presentes no mundo, opondo-se a essas e criando espaços onde seja possível uma vida mais digna e justa. A propósito, o autor lembra a “opção preferencial pelos pobres”, expressão típica da teologia latino-americana, afirmando que por

¹¹⁵ SCHILLEBEECKX, *Perché la politica non è tutto*, p. 96.

¹¹⁶ Ibid., p. 97.

¹¹⁷ Ibid., p. 99.

¹¹⁸ Id., *Los hombres relato de Dios*, p. 80.

essa proposta ligar-se a um contexto de pobreza específico exprime uma orientação de valor universal¹¹⁹.

A posição tomada por Schillebeeckx nestes escritos que procedem do Concílio Vaticano II aproxima-o da teologia latino-americana, comprometida com o contexto social em que homens e mulheres latinos se encontram imersos. Uma teologia que não se cansa de defender uma práxis política solidária com os pobres, porém que não deve se nutrir do rancor contra os opressores. Esta experiência não absorve o ódio e a violência, uma vez que está fundada na própria vida de Jesus que, por fidelidade ao projeto do Pai, foi capaz de aceitar a própria morte e perdoar os próprios assassinos¹²⁰.

O autor lembra que a experiência cristã em defesa de uma sociedade mais justa de nenhum modo deve fazer uso da violência, pois a “cura definitiva da fratura que existe em nosso ser no mundo só poderá provir de uma realidade ativa que abraça a pessoa e a sociedade sem fazer violência”¹²¹. No entanto, não descarta que em alguns momentos seja necessário o uso da força em defesa dos mais fracos, pois a tradição cristã admite esse meio, não como sinal do Reino, mas como um mal menor. Porém, somente nestas situações extremas¹²². Neste sentido, ainda atesta que, fiando-se somente em projetos humanos, também as religiões podem se tornar espaços promovedores de violência.

Para atuar na dinâmica da política, o cristianismo é chamado a fazer memória da cruz de Cristo, de onde provém a certeza de que Deus não se faz garante de algum projeto humano de tipo ético ou político específico, mas se mostra como a revelação mais plena da salvação em favor dos pobres e derrotados da história.

6.4 Breve retomada do capítulo

O capítulo mostrou que a hermenêutica de Schillebeeckx recai sobre as condições de possibilidades da articulação da fé no mundo contemporâneo. Aí se encontra a importância desta abordagem.

O objetivo principal da reflexão foi evidenciar que a experiência tornou-se a base da teologia de Schillebeeckx, pois para ele o conhecimento da realidade passa necessariamente

¹¹⁹ SCHILLEBEECKX, Edward. *Narrare Il Vangelo*. Brescia: Queriniana, 1988, p. 28.

¹²⁰ SCHILLEBEECKX, Edward. Religião e violência. *Concilium*, Petrópolis, v. 272, n. 4, p. 168-85, 1997, p. 233.

¹²¹ Id., *Cristo y los cristianos*, p. 963.

¹²² CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Vozes, 1998, p. 589-90. O Catecismo da Igreja católica fala, por exemplo, da intervenção do Estado em defesa dos cidadãos, para salvaguardar a dignidade da pessoa humana.

pela dimensão experiencial: “Torna-se impossível conhecer uma realidade da qual não temos nenhuma experiência”¹²³. Efetivamente, o caminho que leva ao real passa pela experiência e o contacto com a realidade torna-se possível somente através da experiência. A experiência ligada à práxis da realidade leva à reflexão política de engajamento social na luta por um mundo mais justo. E quando o ser humano se dá conta que a sociedade não é um ordenamento criado por Deus, mas um sistema que resulta das ações humanas, a relação entre o testemunho evangélico e a práxis cristã assume uma dimensão política¹²⁴.

Na esteira de Schillebeeckx, o capítulo ainda abordou o aspecto prático do cristianismo, afirmando que a vida cristã deve estar inserida na dinâmica do mundo e não presa em um gueto, almejando a santidade desligada da esfera mundana.

A partir da reflexão schillebeeckxiana sobre a articulação da fé no mundo moderno, nasce o próximo capítulo. A proposta é dar um passo além da contribuição do autor mantendo-se fiel à sua intuição genuína de dizer a fé no mundo contemporâneo.

¹²³ SCHILLEBEECKX, Dios futuro Del hombre, p. 79.

¹²⁴ SCHILLEBEECKX, Edward. La disposizione del Vangelo di pace. *Concilium*, Petrópolis, n. 4, p. 154, 1983.

7 PENSAR E PROPOR A FÉ NO MUNDO CONTEMPORÂNEO A PARTIR DA CATEGORIA DA EXPERIÊNCIA

No capítulo anterior, mostramos que a experiência ocupa um lugar central na articulação que o teólogo belga faz para mostrar a pertinência da fé no diálogo com o mundo secular de seu tempo. Neste capítulo, lançando mão da contribuição de Schillebeeckx e em consonância com alguns teólogos contemporâneos, apresentaremos a experiência como paradigma para pensar e propor a fé em tempos atuais.

O capítulo intenciona, em consonância com o pensamento de Schillebeeckx, refletir a fé em nosso contexto atual a partir do pensamento de alguns autores contemporâneos, possibilitando maior abertura à reflexão teológica. Esta reflexão é uma continuidade do estudo realizado no capítulo anterior, pois também se preocupará com a articulação da fé no mundo contemporâneo. No entanto, a abordagem será atualizada, pois, entendendo que Schillebeeckx ofereceu sua contribuição em seu tempo e espaço, cabe ao teólogo e à teóloga contemporâneos continuar pensando a fé em seu contexto.

Quiçá este estudo contribua para a teologia e a pastoral, no tocante à proposta da fé hoje, sabendo que o percurso realizado até aqui confirma a necessária e constante inter-relação entre cristologia e teologia fundamental para poder propor a fé no mundo contemporâneo.

7.1 A experiência da fé: propostas e desafios

Como já foi dito, seguindo Schillebeeckx – levando em frente sua busca em fazer com que a mensagem de fé fosse comprehensível no mundo moderno – adentraremos no debate teológico realizado a partir dos problemas atuais que circundam o espaço da fé, procurando oferecer uma palavra animadora da parte da teologia. O aporte de teólogos contemporâneos, na referida seção, será de grande valia para a realização de uma leitura das evoluções culturais de nosso tempo como uma “nova oportunidade para o Evangelho”¹. Partimos da premissa que o Evangelho pode ser proposto e acolhido como boa notícia hoje, assim como o foi no passado.

¹ Expressão tirada da obra: FOSSION, André. Que anúncio do Evangelho para o nosso tempo? In: THEOBALD, Christoph; BACQ, Philip (Org.). *Uma nova oportunidade para o Evangelho*. São Paulo: Paulinas, 2013.

A seção anunciada será composta por três itens: a experiência cristã e a sociedade hodierna; as resistências que se impõem diante da fé hodierna; a teologia a serviço da experiência de fé.

7.1.1 Experiência cristã e sociedade contemporânea

Um olhar em direção ao período da Modernidade nos leva a certificar que esta foi o berço que embalou a secularização, desencadeando um processo onde as ciências tornaram possível a evolução da técnica e da industrialização, organizando o mundo econômico de forma racional. A reflexão de Schillebeeckx se desenvolve em consonância com o pensamento de outros autores, pois não são poucas as vozes que ecoam nessa direção, tentando afirmar que, embora em meio ao árido cenário moderno, ainda há espaço para o anúncio da fé cristã.

Efetivamente fascinada pelo mito da razão, a Modernidade gera novos princípios indicadores do ser humano e da realidade, nos quais predomina a afirmação da autonomia e da fé ilimitada na capacidade humana. Desta realidade emerge a alegação de que não há mais espaço para Deus, num mundo onde o homem busca sua liberdade. Reagindo ao fenômeno cultural, complexo e abrangente que colocou em crise o cristianismo como fundamento do mundo ocidental, a Igreja, primeiramente, toma uma atitude de rejeição frente à Modernidade. Em tal postura defensiva, afirma-se como “sociedade perfeita” e como único lugar da salvação. No entanto, com o passar do tempo essa posição tornou-se insustentável e, principalmente no contexto do cristianismo católico, buscou-se uma postura não mais de confronto, mas de diálogo. Como foi dito no segundo capítulo da primeira parte da tese, o símbolo dessa mudança de enfoque foi o Concílio Vaticano II, que marcou um tempo novo na Igreja, fazendo emergir um viés pastoral preocupado com o mundo moderno, com a divisão entre os cristãos e com a dinâmica dos pobres.

No entanto, ainda que os imensos progressos científicos e técnicos tenham impulsionado o ser humano à uma vivência autônoma e feliz, as grandes promessas modernas falharam. E, por não saber gerir o pacto com o progresso e com a promoção humana, a Modernidade gerou uma crise na sociedade. Esta instabilidade que se instaurou na sociedade começou a desmentir a ilusão humanística, e o trauma das duas Guerras Mundiais contribuiu para mostrar que o progresso técnico-científico apoia-se numa base frágil e ambígua². O mito

² Para uma análise sobre o fracasso da Modernidade e o anúncio do cristianismo nesta época, ver: SALMANN, Elmar. *Passi e passagi nel cristianesimo. Piccola mistagogia verso Il mondo della fede.*

do progresso Ocidental do século XX tornou-se uma pressão violenta às pessoas também de outros continentes, e uma ameaça ao ambiente natural. Juntamente com a falência da ciência e da técnica, assistimos ao falimento do ser humano: “a ciência e a técnica não fizeram o ser humano nem mais santo, nem mais sábio”³.

A Pós-modernidade, por sua vez, vai sendo gestada a partir do fracasso da Modernidade e, apesar de avançar no coração do Ocidente sem romper totalmente com ela, vai demonstrando certo cansaço diante dos ideais modernos. Deste modo, também a fé, tanto na dimensão teórica do pensamento teológico, quanto na dimensão prático-pastoral, passa por um período de apatia e desafeição, comungando com o pensamento Pós-moderno. A oferta da fé já não tem mais o encantamento do anúncio alegre e esperançoso das origens. Ao contrário, é afrontada com certo “peso”, não somente pelo seu aparato doutrinal, institucional, litúrgico, mas também pelo seu caráter de escolha e de decisão de vida. Percebe-se também uma perda na relação entre a fé e a experiência humana habitual. Schillebeeckx afirma que o progresso acelerado que empurrou o mundo ocidental fez com que houvesse, ao mesmo tempo, o regresso de Deus⁴.

No entanto, se de um lado a Pós-modernidade é caracterizada pelo fenômeno da descristianização e da apatia em relação a Deus, de outro, se percebe a onda do sagrado fervilhar, gerando experiências espirituais de variadas formas. A reflexão sobre o retorno do sagrado já vem sendo desenvolvida há algum tempo por certos especialistas e o acento é

Assisi: Cittadela, 2009; TRACY, David. *Pluralidad y ambigüedad*. Hermenéutica, religion y esperanza. Madrid: Trotta, 1997, p. 103-67.

³ SCHILLEBEECKX, Los hombres relato de Dios, p. 26.

⁴ SCHILLEBEECKX, Edward. *Dios y el hombre*: ensayos teológicos. Salamanca: Sígueme, 1969, p. 14. Ao falar que o fenômeno pós-moderno acelerou o desencantamento em relação à experiência de fé, destacamos, de forma breve, a presença constante e sempre “religiosa” dos grupos indígenas e afro-brasileiros, no Brasil, e a presença indígena em todas as Américas, que testemunham que nem todas as sociedades entraram nesse tempo de desencanto trazido pela Modernidade e Pós-modernidade. Muitos autores que se dedicam à “teologia indígena” de um lado apontam que há grupos indígenas que continuam ligados fortemente à religião e à transcendência e, de outro lado, algumas culturas e religiões indígenas experimentam efeitos do mundo secularizado. Contudo, existe um “fundo religioso originário” que permanece e deve ser levado em conta para o anúncio ou a proposta de Jesus Cristo hoje. Por este ser um assunto denso e merecedor de um estudo aprofundado, nos limitaremos a somente anuciá-lo em nota. Para um maior aprofundamento ver: SARMIENTO, N. *Caminos de Teología India*. Cochabamba: Verbo Divino, 2000; SUESS, Paulo. *Teología India como Teología Cristiana*. In: La fuerza de los pequeños, luz para el mundo. V Encuentro de Teología India, Manaus 21-26 abril 2006, Cochabamba: Verbo Divino-Instituto de Misionología, 2008; OCTAVIO, RUIZ A. *Teología India, una reflexión cristiana desde la sabiduría indígena. Theologica Xaveriana*, Bogotá , n. 145, 2003, p. 113-43.

colocado no surgimento de novos cultos e de novas formas de pseudoespiritualidades, muitas vezes encontradas nas vitrines como oferta para vários gostos e necessidades⁵.

Entre as múltiplas análises que se levantam com relação à experiência do sagrado na Pós-modernidade, se destaca a característica do sagrado como uma experiência híbrida e totalmente desligada do sentido da pertença a uma comunidade de fé. Estas características confluem numa forma de religião muitas vezes vaga, nutrida mais pela satisfação das necessidades existenciais e psicológicas do que ligada a uma comunidade de fé. Johann Baptist Metz afirma que, neste espaço, Deus aparece como “uma metáfora que livremente desliza no divã dos psicanalistas, no discurso estético ou como palavra de ordem para legitimação de comunidades jurídicas no âmbito civil etc”⁶.

De fato, o sagrado também pode ser usado como forma de legitimar o poder de domínio sobre uma classe social, em estreita ligação com a conjuntura das visões dominantes de uma cultura. Domínio que também pode se estender no campo da técnica científica do mundo globalizado que, desligada da ética, provoca uma perda dos valores humanos e cristãos. Hans Kung, com lucidez, lembra que em nosso tempo está faltando uma “orientação de fundo para o presente e para o futuro”⁷, pois se multiplicam os eventos que testemunham o quanto é perigoso o poder da técnica e da ciência desligado de uma ética que preserve a integridade humana, tanto no presente como no futuro. Poderíamos ainda completar a observação deste teólogo, afirmado que também na política se faz ausente a dimensão ética, predominando a luta pelo poder e o pelo acúmulo de dinheiro.

Enquanto o sagrado fervilha em diversos ambientes da sociedade pós-moderna, a religião institucional perde forças e se ergue outra baseada no indivíduo. A maioria dos católicos vai à Igreja praticamente para buscar algum serviço e para cumprir algum rito, sem compromisso comunitário e desenvolvendo pouco a sensibilidade para um compromisso efetivo com uma fé solidária. Assim, na crise do paradigma tradicional da experiência eclesial da fé, sob o impacto das mudanças culturais, do individualismo e do pluralismo religioso, o que está em jogo é o próprio processo de transmissão da fé. Esta situação desafia o cristianismo a buscar novas forças em suas raízes e a ser criativo no anúncio da fé.

⁵ A crítica sobre a oferta das várias espiritualidades colocadas nas prateleiras dos supermercados pode ser encontrada em vários autores. Do lado europeu podemos citar: CARDINI, F. *Prefazione*. In: JENKINS, P. *La terza Chiesa. Il cristiansimo nel XXI secolo*. Roma: Fazi, 2004. Na América Latina vários expoentes se destacam nesta análise, entre eles o saudoso teólogo brasileiro, João Batista Libanio em sua obra: Ser cristão em tempos de nova era. São Paulo: Paulus, 1996.

⁶ METZ, Johann Baptist. *Memoria passionis. Un ricordo provocatorio nella società pluralista*. Brescia: Queriniana, 2009, p. 74.

⁷ KUNG, Hans. *Etica mondiale per la politica e l'economia*. Brescia: Queriniana, 2002, p. 13.

Neste sentido, Schillebeeckx nos ajuda a pensar que o anúncio cristão deve ser proposto para além da doutrina, porque “não podemos nos contentar com uma pura repetição verbal dos enunciados de fé, mesmo se definidos pelo Magistério da Igreja”⁸. Os problemas que se impõem na sociedade contemporânea desafiam a Igreja a sair de seu espaço e fazer-se ao largo, pois “só uma Igreja bem estruturada e coesa em torno da mensagem de Cristo e aberta aos problemas humanos pode clamar em alto e bom som: ‘Povos todos, abri as portas a Cristo!’”⁹.

7.1.2 Resistências que se impõem diante da fé em tempos atuais

Diante do questionamento sobre qual seria o anúncio do Evangelho mais favorável para o nosso tempo, também sobressai a necessidade de refletirmos sobre os desafios que se impõem, obstaculizando a vivência da fé contemporânea. Esta reflexão está em consonância com o pensamento de Schillebeeckx, na medida em que busca dar um sentido novo à experiência de fé vivida na sociedade atual.

Iniciemos abordando as resistências enfrentadas pela Igreja ao propor a mensagem da fé cristã e logo em seguida apresentaremos as deficiências que portam as representações da mensagem, que pode ser a causa de tais resistências. Frequentemente, a maneira com a qual anunciamos a fé já está superada e não diz mais nada às pessoas no mundo contemporâneo¹⁰.

A primeira resistência que merece ser destacada está ligada ao sentimento de indiferença em relação à mensagem cristã. Algumas pessoas mantêm uma postura neutra e apática diante do anúncio, não questionando e tampouco se importando com a existência de Deus, ou com a experiência de fé.

A segunda forma de resistência está relacionada ao questionamento sobre a necessidade de explicar o mistério da existência humana a partir da realidade divina. Esta resistência encontra-se em pessoas que, apesar de admirarem o homem Jesus de Nazaré, se

⁸ SCHILLEBEECKX, Edward. *Fede e interpretazione*. Brescia: Queriniana, 1971, p. 20. Para compreender a função do dogma em sua relação com a Escritura na tradição católica, é preciso lembrar que a Palavra de Deus não se identifica somente com a letra da Escritura, mas deve ser lida à luz do Espírito Santo na atualidade da história. De fato, embora o Cânon das Escrituras se tenha encerrado com a Tradição apostólica nas origens da Igreja, a Palavra de Deus continua a falar no presente: da mesma forma que a Palavra de Deus reuniu a Igreja, esta assegura a atualização da Palavra.

⁹ LIBANIO, João Batista. *Igreja contemporânea: encontro com a modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 165 et seq. Libanio cita João Paulo II, *Redemptor Hominis* n. 3.

¹⁰ As principais resistências enfrentadas pela Igreja frente às exigências provindas da contemporaneidade podem ser encontradas na obra de: FOSSION, André. *O Deus desejável. Proposição da fé e iniciação*. São Paulo: Loyola, 2015, p. 59-62.

negam a acreditar que Ele é o Filho de Deus. Talvez pensem que Ele foi um grande profeta, que realizou o bem enquanto esteve na terra, porém a crença não vai além deste episódio.

O terceiro ponto que merece destaque no contexto de resistência ao anúncio cristão está ligado às “experiências religiosas negativas”. Muitas pessoas se afastam da fé porque recebem, juntamente com anúncio da mesma, uma imagem de Deus como um juiz vingativo e ameaçador e, não se sentindo acolhidas por Deus, se afastam da fé com profundo ressentimento em relação a essa figura ameaçadora.

Juntamente com uma imagem deformada de Deus, costumeiramente a mensagem cristã é passada com caráter ambíguo, vítima de um anúncio indecifrável e carente de sentido. Desta forma, entende-se que a fé e a religião não sejam necessárias para se realizar uma autêntica experiência humana. Certamente, a experiência de muitos homens e mulheres hoje demonstra que para se atingir uma vida sensata, alegre e generosa não há necessidade da presença de Deus.

Uma quarta forma de resistência provém de experiências dolorosas ligadas às doenças e aos sofrimentos diversos. São muitas as pessoas que diante das experiências dolorosas buscam uma resposta imediata de Deus e, não encontrando da forma como procuram, criam resistências ao mundo da fé. Por trás deste desejo de Deus, pode se ofuscar uma mentalidade *light* da atualidade que oferece um mundo paradisíaco, sem dores e sem mal. Não entendem que o cenário da vida marcado pela dor, enfermidade e sofrimento pode também abrir possibilidades para o ser humano compreender o mistério de Deus em sua vida. O sofrimento não necessariamente pode ser assumido na sua dimensão negativa, mas é possível ressignificá-lo.

Este é um desafio que acompanha a dinâmica da vida cristã hoje e não é fácil ajudar as pessoas imersas num imaginário popular do “não sofrimento a todo custo”, a fazerem uma experiência diferente. O pentecostalismo, que acentua a necessidade do mal para ao mesmo tempo sustentar seu discurso triunfalista de “poder libertar do mal”, agrava esta problemática. O maligno é interiorizado, e o exorcismo bem-sucedido é sinal de bênção de Deus na vida do fiel. É deste caminho *light* de querer a todo custo se livrar do mal que devemos nos afastar.

Todavia, em relação às resistências apresentadas acima, é necessário se perguntar se elas representam a recusa a Deus ou se trata tão somente de um distanciamento da fé devido às deficiências de seu anúncio. A resposta não é tão simples e pura, porém, cada vez mais se evidencia que o déficit das representações no campo religioso deve ser revisto e superado, se

quisermos anunciar o Evangelho com a força que ele possui¹¹. Seguiremos apresentando algumas representações de fé consideradas superadas.

Uma incongruência das representações da fé provém do campo psicológico. Repetidas vezes essas representações são portadoras de elementos neuróticos, favorecendo uma experiência infantilizada da própria fé. Este tipo de representação tira a liberdade das pessoas e as coloca numa relação servil com Deus, sustentada pelo medo e pela angústia. Há ainda uma deficiência ao apresentar a fé que não chega a ser psicologicamente nociva, mas que a expõe de forma mesquinha, acentuando somente o caráter sacramental, sem referência à moral, à vivência fraterna e ao serviço pastoral. Esta representação é parcial por não representar uma visão orgânica da fé cristã.

Ainda um modo deficiente das representações de fé diz respeito à natureza cognoscitiva, e está ligado à falta de aprofundamento teológico. A teologia está a serviço da fé e auxilia na sua compreensão, favorecendo o diálogo com mundo contemporâneo. Tratando-se da contemporaneidade, uma característica das deficiências das representações da fé encontra-se ligada à questão da inculturação. A concepção da fé se apresenta correta do ponto de vista teológico e do Magistério, porém incompreensível para o contexto cultural atual. Esta forma de dizer a fé não se encaixa na sociedade atual, já que hoje a fé cristã não pode mais ser passada como um conjunto de verdades prontas, ditas verticalmente. Portanto, devem ser revisadas para que continuem tendo sentido.

Esse cenário desenhado mostra que a teologia é chamada a colaborar na articulação da fé no mundo atual, para que essa fé torne-se comprehensível e acessível a um maior número de possível de pessoas e possa dialogar com os vários campos do saber. Logicamente, não podemos perder de vista a linguagem crítica que faz parte da própria identidade teológica, porém, é chegado o momento de a reflexão teológica se inserir nas situações culturais, sem tantas interrogações e julgamentos autoritários. É inadiável a presença de uma teologia *kenótica* e itinerante, que não seja ensinada do alto, mas se coloque a caminho, juntamente com as pessoas, redescobrindo o sentido da vida.

A reflexão oferecida por Schillebeeckx mostra que a teologia não é um mero discurso sobre Deus, mas também paixão pelo ser humano. O objetivo de sua produção teológica está em descobrir precisamente qual é o projeto de Deus para cada homem em particular e para a humanidade em geral. Em nosso tempo, é necessário que todo cristão e cristã mostrem, com a sua vida, que se atrevem a crer tendo coragem de pensar, mas um pensar crente. A vocação

¹¹ Sobre as deficiências das representações da fé, ver: FOSSION, André. *La catechesi narrativa: atti del Congresso dell'Équipe Europea di Catechesi, Cracovia, maggio 2010*. Leumann: Elledici, 2012.

apaixonada de Schillebeeckx pela teologia segue animando as novas gerações de teólogos e teólogas a pensarem a fé da Igreja e a buscarem melhor sabedoria para o tempo presente.

A seguir, refletiremos sobre o papel da teologia no serviço da fé.

7.1.3 A teologia a serviço da experiência de fé

O papel que a teologia exerce no seio da Igreja e da sociedade é de suma importância. Sua tarefa primordial talvez seja a de situar-se lá onde se encontra o interlocutor, deixando-se interrogar diante da realidade. Para a teologia, essa postura não é um gesto de gentileza, mas representa o próprio método teológico que a leva a uma práxis comprometida com a realidade, mostrando que ela não se contenta em oferecer respostas abstratas aos problemas humanos concretos¹².

Este espírito de despojamento, descrito no parágrafo anterior, é um fator muito importante para percebermos que a transmissão da fé em si não é da competência nem da teologia, nem da Igreja, mas fruto da graça de Deus¹³. A imagem da semementeira e da semente (Mc 4,26-27) oferecida pelo Evangelho nos lembra a gratuidade do Reino e a sedução que ele encerra por si mesmo. Portanto, a fé nasce ou renasce não pelo poder do anúncio, nem a partir da reflexão sobre ela, mas pela graça que atua na gratuidade e no inesperado da vida. Cabe a nós acolhermos a graça de Deus e propiciar experiências que levem à adesão à fé, sem interesse de controlar os resultados e respeitando as novas formas do Evangelho habitar. Trata-se de descobrir quais são sabores do Evangelho para o nosso tempo¹⁴.

De acordo com o teólogo belga André Fossion, destacamos cinco aspectos importantes na dinâmica do serviço à experiência de fé, considerando que estes também devem ser observados pela teologia, para melhor colaboração na reflexão da fé: a) *A memória da tradição cristã*; b) *O debate teológico no presente*; c) *A promoção da liberdade e da criatividade no anúncio da fé*; d) *A solidariedade para com os pobres e sofredores*; e) *O sentido à vida*.

Segue uma abordagem de cada um desses aspectos em particular:

¹² Na América Latina, esse método se concretiza no estar ao lado dos mais sofridos. A tarefa do teólogo se estende junto àqueles que se deixam corromper por um sistema que consome o ser humano, inclusive nas suas opções mais genuínas. Neste sentido, a teologia é chamada a oferecer uma reflexão que esteja em concórdia com a fé cristã, plena de compromisso com a liberdade e a integridade de todo o ser humano.

¹³ FOSSION, André. Que anúncio do Evangelho para o nosso tempo? In: THEOBALD, Christoph; BACQ, Philip (Org.). *Uma nova oportunidade para o Evangelho*. São Paulo: Paulinas, 2013, p. 98.

¹⁴ FOSSION, André. *O Deus desejável. Proposição da fé e iniciação*. São Paulo: Loyola, 2015, p. 50.

a) *A memória da tradição cristã*: o anúncio cristão não pode prescindir da memória da herança cristã que nos acompanha através dos séculos. Fazer memória da tradição milenar da Igreja não é tradicionalismo arqueológico e nem oposição ao presente, mas comprehende-se na sucessão de valores que são comunicados através do tempo. Podemos comunicar esta tradição nos espaços modernos, fazendo com que as pessoas entrem em contato com a história do cristianismo e bebam desta fonte, seja no aspecto cultural, seja no religioso. O teólogo, sentindo-se responsável pela Palavra de Deus no seio da comunidade que é a Igreja, deve lembrar que a teologia é sempre *anamnese* e profecia e por isso é oportuno voltar-se para a Tradição, como forma de enriquecer-se¹⁵. Assim, fecundada por experiências passadas que souberam transmitir a fé no decorrer da história, a teologia procurará refletir a fé de sempre, diante das exigências modernas. Schillebeeckx, em sua lucidez teológica, sempre esteve atento aos problemas atuais, que circundavam a sociedade, mas nunca deixou de reconhecer a Tradição da Igreja. Falando sobre a tradição da leitura bíblica em linguagem atual, o autor lembra que é imprescindível a valorização dos dois mil anos de história da Igreja¹⁶. Ao tratar dos princípios hermenêuticos seguidos no caminho da reestruturação da fé, já mostramos que o teólogo belga insiste no papel irrenunciável da memória da Tradição¹⁷.

b) *O debate teológico no presente*: Como foi dito acima, a revisitação à Tradição favorece a reflexão sobre os novos desafios contemporâneos. Tais desafios trazem à margem espaços para um diálogo promissor entre a teologia e a sociedade, a qual vivencia as tendências deste tempo, com suas alegrias e amarguras. No entanto, tal diálogo deve ser carregado pela leveza do dom, que move a liberdade para todos. A teologia é chamada a estar sempre aberta para captar a novidade provinda da história e, assim, poder meditar sobre ela e torná-la comprehensível às pessoas de seu tempo. A teologia tem a missão de buscar respostas aos desafios das ciências e de levar em frente as novas questões e indagações do ser humano. Na busca por responder as interrogações atuais, a teologia deve estar atenta aos sinais dos tempos, sem pretensão de esgotar toda a verdade, mas preocupando-se em abrir caminhos novos. Deve estar atenta porque a realidade é sempre mais complexa que a reflexão, por isso mesmo possui muitos elementos que exigem novas percepções e novos paradigmas para serem entendidos.

c) *A promoção da liberdade e da criatividade no anúncio da fé*: a Igreja de nosso tempo deve favorecer a liberdade para que as pessoas possam se apropriar da herança cristã na medida em

¹⁵ GEFFRÉ, Glaude. *Como fazer teologia hoje*. Hermenêutica teológica. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 89.

¹⁶ SCHILLEBEECKX, Edward. *Los católicos holandeses*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1970, p. 30.

¹⁷ Sobre esta temática, ver o sexto capítulo da tese.

que proporcione humanização a elas, e não necessariamente tenha que se tratar da questão da fé em si mesma. A reflexão teológica deve ajudar a Igreja a se afastar de uma postura agressiva, do “tudo ou nada”, permitindo que o cristianismo continue sendo uma parte seminal da existência em vários planos: cultural, antropológico, estético, histórico, moral e espiritual¹⁸. Fussion defende a ideia que, se o cristianismo é chamado a favorecer a vida, onde cada qual poderá construir sua existência, nele as pessoas devem ter uma entrada livre, com mais responsabilidade e menos obediência servil. Tal postura do teólogo belga, além de trazer um aspecto positivo para a proposição da fé hoje, pode dar margens a interpretações ambíguas. É correto entender o cristianismo em favorecimento da vida, mas esta concepção aberta em que cada qual poderá fazer a sua interpretação e adesão pode também levar a desviar-se da verdadeira essência cristã. Não faltarão interpretações instrumentalizadas do cristianismo favorecendo o bem-estar *light*, com propostas que até contradizem a dinâmica cristã e esvaziam o verdadeiro sentido da fé. Não podemos deixar de evidenciar que tais posturas são problemáticas e delas a teologia, enquanto reflexão que busca dar razões de sua esperança no mundo de hoje, deve se afastar.

d) *A solidariedade com os pobres e sofredores*: a questão da solidariedade para com os pobres é um elemento primordial na evangelização. Fussion recorda muito bem que a autoridade da missão de evangelizar que a Igreja possui provém dos pobres, pois em seu serviço solidário com os pobres a Igreja é reconhecida no mundo como perita em humanidade¹⁹. Por isso mesmo, é chamada a opor-se diante da sociedade excludente. A situação com a qual o mundo se organiza pelo poder econômico, privilegiando os ricos, cria uma circunstância de caos para a grande maioria da população. A teologia, por sua vez, é chamada a criticar esta forma do capitalismo se instaurar na sociedade, que visa simplesmente a rentabilidade e o lucro, fomentando a exclusão social. É urgente retomar o princípio evangélico da opção pelos excluídos para ser fiel ao Deus de Jesus Cristo (Mt 11,25-26; Lc 1,51-53) e colaborar com o Reino que passa pelas realizações históricas. Devemos pensar o mundo a partir dos excluídos, pois na ótica cristã eles são o critério para julgar a sociedade. Na esteira de alguns teólogos que aproximaram sua abordagem teológica do lugar onde ressoam os gemidos dos pobres e injustiçados, anuncaremos que os pobres tornam-se o lugar privilegiado para fazer teologia²⁰. E, consequentemente, para se fazer experiência de Deus²¹.

¹⁸ FOSSION, Que anúncio do Evangelho para o nosso tempo? p. 102.

¹⁹ Ibid., p. 102.

²⁰ SOBRINO, Jon. *Jesus, o libertador*: a história de Jesus de Nazaré. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 54.

²¹ Só para citar alguns teólogos que se aventuraram a fazer teologia a partir da realidade dos pobres: Leonardo Boff, Gustavo Gutiérrez e Jon Sobrino.

e) *Dar sentido à vida*: nesta exposição, não trataremos sobre a dimensão do sentido da vida em sua proporção intrínseca ao ser humano, mas sim a partir de seu vínculo com a solidariedade articulada com a cidadania, às quais a cultura do mercado se contrapõe violentamente. Nesta perspectiva, a busca do sentido pela vida está estreitamente ligada com a temática social, ou seja, com a urgência de pensar a sociedade a partir dos últimos, favorecendo para que também eles possam participar dignamente da sociedade. Imersos numa sociedade que favorece a competitividade, invertendo os valores e fazendo valer a lei do mais forte, os pobres sobram porque não tem forças para competir. Em consequência, a competitividade está gerando cada vez mais exclusão, levando o mundo a um fosso sem saída. Certamente, em meio a esta realidade, o cristão é convocado a colaborar na construção da solidariedade articulada com a cidadania, pois a cultura do mercado se contrapõe à cultura solidária, pensando a convivência a partir da lógica do lucro. A vida deve ser considerada a partir da pessoa humana e não do mercado, ou seja, daquilo que ela possa produzir. Os cristãos precisam ajudar a conceber a vida de “dentro para fora”, reconstruindo o sentido da dignidade da pessoa humana a partir dos últimos, insistindo que todos são criados à imagem e semelhança de Deus (Gn 1,26-28). A valorização pelo sentido da vida deve repercutir também no cuidado pela natureza e no respeito pela criação, pois destruindo a criação estamos quebrando a Aliança estabelecida com o Criador. Portanto, a busca pelo sentido da vida passa através de novas relações entre as pessoas, com o cosmos e, consequentemente, com Deus. De concreto, poderíamos afirmar que a busca pelo sentido da vida passa por “uma nova forma de relações de produção, de um novo ordenamento político e de criação de valores”²².

Os cinco aspectos importantes no serviço à experiência de fé que apresentamos movimentam a reflexão em prol do favorecimento da experiência de fé no mundo contemporâneo, pois em sua contínua busca para dizer a fé, a teologia deve estar sempre articulada com o contexto em que surgem as perguntas que deverão ser respondidas. Como já foi dito, a função da teologia não pode ser outra além da de adentrar-se nos problemas atuais e colocar-se em diálogo com eles, propondo experiências cristãs que possam ressignificar este cenário.

À vista disso, no coração da teologia deve pulsar uma reflexão cristológica atualizada, para que, no diálogo com a sociedade, possa oferecer uma palavra verdadeira, embora sabendo que não será a última. A última palavra nos vem através da vida de Jesus de Nazaré

²² BOFF, Leonardo. *Ecologia, mundialização, espiritualidade*. A emergência de um novo paradigma. São Paulo: Ática, 1993, p.133.

e torna-se o paradigma para o cristão que acredita ser possível experimentá-lo ainda hoje, como uma presença salvadora em nosso meio.

7.2 Veredas que conduzem à experiência de fé

Como vimos na seção anterior, em tempos atuais, torna-se urgente superar a incerteza e clarificar a especificidade e originalidade da experiência cristã, de maneira que cada pessoa possa fazer sua opção religiosa com liberdade e convicção. A dinâmica experiencial da fé emerge com significância, já que a vivência da singularidade cristã não está somente no nível do ensinado e do aprendido, mas do saboreado e do degustado.

Na seção que segue apresentaremos algumas vias que podem levar o ser humano a fazer experiência de fé, aproximando a categoria da experiência à sua dinâmica generativa. A imagem da “gestação” da fé está ligada ao dom da vida e chama atenção justamente para o compromisso com seu cuidado em todas as suas dimensões. Sendo assim, a experiência de fé deve ser gestada a partir de espaços livres, comunitários e fraternos, onde a fé cristã possa emergir com uma renovada pertinência na busca de mais humanidade e de melhor qualidade de vida.

Nossa proposta se desenvolverá em três itens: experiências de fé em espaços contemporâneos; da prática do enquadramento à proposta generativa da fé; a linguagem sobre Deus: entre a palavra e o silêncio.

7.2.1 Experiências de fé no mundo contemporâneo

É importante salientar que a Boa Nova de Jesus Cristo, anunciada na primeira hora pelos discípulos de Jesus, a que cativou milhões de pessoas e seduziu tantos seguidores, não perdeu sua força, mas os moldes de seu anúncio não se encaixam mais no perfil do homem e da mulher atuais. O cristão do nosso tempo é marcado por um novo contexto epocal e os ensinamentos da Igreja, cuja voz ressoava unívoca até algum tempo atrás, não encontram mais tanta acolhida no interior das pessoas.

Em meio ao pluralismo pós-moderno, é importante levantar a pergunta sobre de que modo podemos reencontrar a fé cristã hoje? Sem a intenção de minimizar a amplitude da crise que afeta a transmissão da fé, acolhemos nossa época como um tempo de germinação e, deste modo, nos sensibilizamos aos lugares em que a fé “começa” ou “recomeça” de novo, tanto

dentro das comunidades cristãs, como fora delas²³. Retomamos o pensamento de Schillebeeckx e afirmamos que a fé cristã, hoje, pode realizar-se numa correlação crítica entre a experiência neotestamentária e as experiências atuais. A narração da experiência com Jesus é a regra de fé da vida cristã que continua a inspirar cristãos de todos os tempos.

O desafio que se levanta para a teologia e a pastoral é justamente o de ir descobrindo o modo em que o próprio Deus está agindo na sociedade contemporânea e propor o Evangelho de forma que esse possa ser acolhido a partir da vida cotidiana das pessoas. A tarefa da evangelização consiste em contar com os dinamismos culturais em curso e colocar-se ao serviço dos “começos” ou “recomeços” da fé, que já está presente tanto naqueles que querem dela se aproximar pela primeira vez, como naqueles que procuram dela dar razão de forma nova. Esta nova forma não passa pelos caminhos da obediência servil, mas da busca de sentido, onde a experiência ocupa um lugar privilegiado e pode emergir como novo paradigma que contribui para responder aos apelos da sociedade e suas exigências no campo da fé. A pedagogia cristã deve passar muito mais pela questão do diálogo do que pela imposição de verdades prontas²⁴. À vista disso, está decretada a falênciam do princípio de respeito às observâncias e seu empenho em mantê-las em nome da obediência. Do mesmo modo, o recurso à autoridade superior perdeu a sua eficácia e cedeu lugar a espaços de discernimento fraternal.

A proposta em dizer a fé a partir da experiência pode ser conciliada com a orientação da “pastoral de gestação”²⁵. O termo “gestação” é rico de conotações e abre perspectivas de uma grande densidade existencial. Ligada ao dom da vida e aplicada de forma analógica à dinâmica da fé, a expressão chama atenção justamente para o compromisso com o cuidado da vida em todas as suas dimensões. Essa proposta da gestação surge como expectativa otimista em meio a uma realidade em que as práticas cultuais da fé tornaram-se, muitas vezes, incompreensíveis e obstaculizadoras de uma vivência livre.

As comunidades que entram em processo de gestação aos poucos vão se ocupando mais com a intensidade da experiência pessoal de Deus do que com o objeto a ser transmitido. A partir deste ponto de vista – da dinâmica da gestação da fé – nossa atenção não deve recair somente na preocupação em suscitar novos cristãos e tampouco em descobrir estratégias pastorais eficazes. Ao propor a fé hoje, devemos nos perguntar de que modo Deus está agindo

²³ FOSSION, Que anúncio do Evangelho para o nosso tempo? p. 96.

²⁴ SESBOUÉ, Bernard. *L'avvenire della fede: la teología del XX secolo*. Milano: San Paolo, 2009, p. 291.

²⁵ A terminologia “pastoral de gestação” é desenvolvida por alguns autores na obra já citada: THEOBALD, Christoph; BACQ, Philippe. *Uma nova oportunidade para o Evangelho*.

para chegar até o homem e a mulher atuais e desta forma compreender qual é a relação que Ele deseja estabelecer com as pessoas das quais estamos nos aproximando.

Este proceder evidencia um desvio significativo no centro de interesse: a dinâmica da fé está em Deus e não no ser humano que, por sua vez, é chamado a adotar uma atitude de discernimento para perceber como as pessoas são conduzidas para Deus. A partir deste ponto de vista, a Igreja também é convidada a colocar-se à escuta de Deus no mundo, adotando muito mais uma conduta de desprendimento do que de domínio. Estamos acostumados a assumir a posição de testemunhas e propor o Evangelho com a intenção de converter as pessoas. Antes de perguntar qual seria o anúncio do Evangelho que deve ser transmitido em tempos atuais, deveríamos nos questionar sobre qual é o anúncio que nos é transmitido pessoalmente²⁶. A inversão da pergunta mostra que, em primeiro lugar, a necessidade não é a preocupação com o que dizer aos outros, para tocá-los e convertê-los, mas a volta para o próprio interior, numa atitude de escuta e *metanoia*.

Esta experiência de escuta interior torna possível o encontro com Deus e, por isso mesmo, pode ser definida como “experiência de fé ou experiência de Deus”²⁷. Tal experiência nos impulsiona a sair de nós mesmos, de nossos hábitos e dos próprios lugares para nos abrirmos a espaços livres, comunitários e fraternos, onde a fé cristã pode emergir com uma renovada pertinência na busca de mais humanidade e de melhor qualidade de vida. De fato, a experiência de Deus nos faz sensíveis aos lugares e às interrogações onde a fé “começa” ou “recomeça”, revisitando tudo aquilo que diz respeito a ela, com novo “frescor”²⁸.

Sem a experiência de fé, o ser humano não poderá captar a ação de Deus no mundo, porque a autocomunicação divina só chega à sua meta na medida em que é acolhida pelo humano. Portanto, o acolhimento na fé é parte constitutiva da realidade da Revelação, pois Deus desvela, nas palavras e nos fatos históricos, sua própria presença e atuação no mundo. Sem a experiência de fé, os feitos históricos de Deus em favor de seu povo passariam desapercebidos e a verdade sobre Jesus Cristo seria desconhecida.

²⁶ FOSSION, Que anúncio do Evangelho para o nosso tempo? p. 91.

²⁷ Aqui, tratamos da “experiência de fé” e “experiência de Deus” de forma análoga, porque ambas possuem o mesmo ponto em comum: estão voltadas para Deus, não sendo mero produto da interpretação humana, já que acontecem por iniciativa do próprio Deus que vem ao encontro do ser humano. Sobre as diversas definições de experiência, já tratamos no primeiro capítulo da primeira parte da tese.

²⁸ THEOBALD, Christoph. Hoje é o tempo favorável. Para um diagnóstico teológico do tempo presente. In: THEOBALD, Christoph; BACQ, Philippe (Org.). *Uma nova oportunidade para o Evangelho*, p. 97.

Fundamental aqui é observar que a experiência de Deus não é um produto da interpretação humana, mas que acontece por pura iniciativa do próprio Deus que vem ao encontro do ser humano. Este dado distingue a noção teológica de experiência religiosa das outras leituras de cunho fenomenológico, que nem sempre respeitam os limites da própria perspectiva e do nível epistemológico em que são pensadas. Como consequência desta verdade, devemos afirmar que a experiência de Deus é deliberada por Deus. Esta leitura está em concordância com o pensamento de Schillebeeckx que foi desenvolvido nesta tese. Para o nosso autor, a experiência primigênia com o ressuscitado foi suscitada pelo próprio Senhor, e esta experiência é fonte iluminadora para as novas experiências que poderão ser realizadas com o ressuscitado, em todos os tempos.

Apresentar a experiência de Deus, hoje, como dinâmica de abertura ao mistério é compreender a fé enquanto um processo, no qual cada pessoa vai entrando em relação com Deus e gradativamente vai gestando seu caminho. Neste sentido, nossas comunidades devem ter sensibilidade para acompanhar esta gestação. Sem colocar de lado os aspectos organizacionais e institucionais, a prioridade necessária é construir relações de proximidade, em que os cristãos vão colocando os carismas recebidos do Espírito a serviço e acolhendo os dons concedidos uns aos outros (Rm 12,4-10).

No mundo de hoje, libertado da necessidade de Deus, a fé cristã não deve mais ser proposta como necessária, mas experimentada como preciosa. É neste paradoxo que se encontra hoje o anúncio cristão: tornar precioso e desejável o que não é necessário. Deste modo, experimentamos um Deus não da necessidade, mas o Deus da graça que nos dá liberdade de amá-lo. Mais do que obrigação, a fé deve ser dita através do testemunho, da proposta e do convite, pois o mundo de hoje está liberto da necessidade de Deus²⁹.

Neste cenário, a Igreja não pode mais falar em nome de uma autoridade espontaneamente reconhecida na sociedade. Eis que se tornou uma voz entre as muitas vozes que hoje ecoam em favor dos direitos verdadeiramente humanos dos homens e das mulheres. É importante que esta voz possa ser ouvida em seu tom mais evangélico possível, mostrando que, para além da necessidade, a fé cristã deve ser experimentada como a pérola rara do Evangelho: uma vez encontrada torna-se o bem mais precioso (Mt 13,45-46).

²⁹ FOSSION, O Deus desejável, p. 16.

7.2.2 Da prática do enquadramento à proposta generativa da fé

De acordo com a nova proposta de fé que elucidamos anteriormente, se faz evidente que devemos superar o antigo modelo de propor a fé, segundo a prática do “enquadramento”. Conforme essa prática, as pessoas se empenham no anúncio da fé com um imaginário de empresa e de empreendimento, efetuando sua ação com base tanto em um espírito nostálgico de restauração daquilo que era, como a partir de um empenho progressista, apontando para grandes novidades que serão empreendidas. Nos dois casos conflui o mesmo imaginário de empresa e de empreendimento, como se tudo dependesse de quem se coloca a serviço da evangelização. Tal visão é sustentada por um ativismo que pode levar ao sentimento, de um lado, de nunca ter feito o suficiente e, de outro, de impotência e derrotismo diante das resistências encontradas.

Esta forma de propor a fé pode levar, tanto o anunciador como os receptores, ao distanciamento da verdadeira mensagem evangélica. A busca pelo produto, provindo da eficiência de nosso trabalho, pode ofuscar os valores que o Evangelho nos propõe. Muitas vezes, as empresas não têm valores ou princípios, existindo para atender os desejos dos consumidores. A Igreja, ao contrário, independe da vontade dos “consumidores” e deve seguir algumas verdades e valores que não pode e nem deve renunciar. Se não percebermos esta diferença fundamental, a vontade de sermos mais eficientes na pastoral pode nos levar ao equívoco de reduzirmos a evangelização ao círculo de eficiência do mercado.

A prática generativa da fé vai além da proposta do enquadramento, pois consiste em acompanhar a regeneração da fé, compreendendo que não somos os mestres. Trata-se de aproveitar as novas oportunidades que se oferecem para o anúncio do Evangelho, muitas vezes sem termos programado realizar algum anúncio. Esta prática chama a atenção para aceitarmos que certas expressões de fé devem ceder lugar a outras que estão nascendo, em respostas às novas urgências da sociedade atual. Certas práticas que no seu tempo tiveram sua própria nobreza devem servir de motivação para que, em tempos atuais, possamos nos colocar a serviço do novo, tomando decisões que libertem as pessoas de um mecanismo fechado e colocando a confiança em forças que não são as nossas. Em tempos atrás, “as pessoas tornavam-se cristãs quase que como por osmose, adotando as maneiras de pensar, os comportamentos e as práticas do ambiente a que pertenciam”³⁰. Esta metodologia já não condiz com a realidade atual. Este pensamento converge com a reflexão sobre a experiência

³⁰ BACQ, Philippe. Para uma pastoral de gestação. In: THEOBALD, Christoph; BACQ, Philippe (Org.). *Uma nova oportunidade para o Evangelho*, p. 8.

em Schillebeeckx, que acentua que a proposta da fé não pode ficar à margem do momento cultural em que se vive.

Certamente hoje não se vive menos a fé do que ontem, mas talvez já não se celebre no mesmo ritmo e enquadramentos. A transmissão da fé não pode mais funcionar à maneira antiga de adesão a uma doutrina, mas deve passar pela inscrição do testemunho, no enunciado da verdade em primeira pessoa³¹. Passar de uma prática do enquadramento para a proposta da gestação é considerar que as pessoas não são receptoras passivas, mas homens e mulheres que atestam a liberdade de Deus. Da mesma forma, convém aceitar que a Igreja não é detentora da verdade sem partilha³².

Na perspectiva da prática generativa ou da gestação, devemos levar em conta a condição de todo nascimento. É uma imagem que mostra que a realidade foge de nosso domínio! A imagem materna da geração espelha muito bem esta dinâmica: o filho que a mãe gera é sempre diferente dela mesmo e, apesar de ela estar na origem da geração, ele vai se distanciando desta presença. Deste modo acontece a transmissão da fé: não na ordem da clonagem, mas do advento, pois objetivo principal da prática da gestação é suscitar vida.³³

É importante retomar o que já foi dito neste trabalho a respeito da fé, que o ser humano é capaz de Deus por si mesmo e que nós não temos o poder de produzir nele esta capacidade. A fé será sempre uma surpresa, fruto da graça e da liberdade e não resultado de nossos empreendimentos. O que cabe a nós, nesta tarefa, é velar pelas condições para que a graça se torne possível³⁴.

Sem a pretensão de apresentar soluções para os problemas enfrentados, Fussion elenca algumas atitudes espirituais que favorecem o serviço à fé, de acordo com a proposta da gestação. Seguiremos apresentando e comentando algumas dessas atitudes³⁵:

Permanecer destinatários do Evangelho

Esta disposição lembra que, mesmo tendo a missão de transmitir o Evangelho, continuamos sendo seus destinatários, sem pretensão de poder ou de saber. Se permanecermos destinatários do Evangelho, estaremos atentos à uma leitura pessoal dele, para somente depois nos colocarmos à disposição do anúncio.

O Evangelho nos convida a deslocar

³¹ DONEGANI, Jean Maria. Inculturação e gestação do crer. In: THEOBALD, Christoph; BACQ, Philippe (Org.). *Uma nova oportunidade para o Evangelho*, p. 54.

³² Ibid., p. 55.

³³ BACQ, Philip. Para uma pastoral da gestação, p. 20.

³⁴ FOSSION, André. Que anúncio do Evangelho para o nosso tempo? p. 98.

³⁵ As atitudes espirituais que favorecem o anúncio da fé encontram-se em: FOSSION, André. Uma sociedade em que a fé se abre à livre escolha. *Pastoral catequética*, n. 6, 2006, p. 103-11.

Já dissemos anteriormente que a palavra do Evangelho nos move a sair de nossas acomodações pessoais e a nos colocarmos a serviço do outro, onde houver necessidade. É importante perceber que, neste deslocar-se, somos sempre precedidos pelo Espírito de Cristo, que já está lá. A fé é um caminho de reconhecimento daquilo que já está, certamente, dado. Somos pessoas do caminho, o caminho de Jesus. Não temos respostas prontas, mas temos uma ideia da direção que nos foi apontada por Jesus³⁶.

Fazer-se acolher enquanto se acolhe

Nesta atitude paira o convite que vai além da atitude de acolhimento de nossa parte. O acolher pode nos colocar numa atitude de superiores àquele que é acolhido, dificultando, assim, o diálogo evangélico autêntico. O movimento que o Evangelho nos ensina é outro. Convida a nos deslocarmos até o outro para recebemos a sua hospitalidade: “Hoje preciso entrar em sua casa” (Lc 19,5); “Quem vos recebe, a mim recebe” (Mt 10,40); “Eis que estou à porta e bato (...)” (Ap 3,20).

Humanizar e fraternizar os espaços da fé

Para o cristão, a humanização está em primeiro plano, não como estratégia pastoral para anunciar o Evangelho, mas como escola de vida. No entanto, a humanização-fraternização constitui o solo favorável ao anúncio do Evangelho, num clima de fraternidade para além de toda a vontade de posse sobre o outro. Sendo em si mesmo um ato de caridade, o anúncio evangélico deve ser realizado independente da resposta do outro.

Fazer a diferença entre crer com e crer como

Em tempos atuais, é bom ter presente que não cremos como nossos avós, e nossos netos não crerão como nós. No entanto, mesmo com esta diferença, é possível vivenciar a comunhão de fé. Se quisermos que cada um creia como nós, corremos o risco de obstruir a fé aos nossos estreitamentos, à sua maneira de habitar a fé. Tiago, ao se referir aos judeus convertidos ao cristianismo que queriam impor aos pagãos tornados cristãos aos seus próprios costumes, afirma que não devemos importunar os pagãos que se converteram a Deus (At,15,19). Este relato das origens cristãs nos orienta a respeitar o processo do outro, para que ele possa nascer de acordo com sua própria maneira de assimilar a mensagem cristã e de se tornar discípulo de Jesus.

Fossion afirma que “num tempo de mutação, é necessário deixar espaço à emergência de uma biodiversidade eclesial, que dá direito às aspirações e à singularidade das pessoas e

³⁶ NOLAN, Albert. Ser cristão hoje. *Concilium*, Petrópolis, v. 2, n. 340, p. 51, 2001.

facilita a graça de se tornar cristão”³⁷. É importante ressaltar que a transmissão da fé implica sempre uma novidade, e neste sentido sobressai a diversidade, ligada à unidade.

Pedir e receber ajuda

Esta disposição diz respeito à realização da evangelização em todos os momentos de nossa vida, não somente quando nos sentimos fortes, mas ainda quando nos faltam forças para prosseguir. Neste momento devemos pedir ajuda, não somente no seio da comunidade cristã, mas também extramuros. Precisamos aprender que a “perda do controle” pode ser um momento favorável para encontrar forças aliadas, como pessoas, associações pertencentes ou não à comunidade cristã, mas que se mostram dispostas a favorecer a validade da tradição cristã no seio da sociedade num espírito de bondade e apoio a tudo o que faça, solidariamente, a nossa humanidade.

As atitudes mencionadas, e outra lista numerosa que deixamos de mencionar, podem favorecer a gestação da fé em meio a nossa realidade hoje, pois face aos incontáveis desafios impõe-se um refinamento da consciência ética que acompanha uma procura de sentido. No entanto, é importante ressaltar que estas disposições não são medidas pelas estatísticas de participação na eucaristia dominical, mas afloram a partir da experiência pessoal e comunitária, em que a fé vai se gestando para além de estereótipos.

7.2.3 Ser cristão hoje: a centralidade de Jesus de Nazaré

A proposta da gestação da fé na experiência pode soar como um aporte significativo na dinâmica do seguimento de Jesus hoje, pois nos remete à centralidade do cristianismo ligado intrinsecamente à vida de Jesus de Nazaré. A teóloga Vera Bombonatto, dialogando com Jon Sobrino, afirma que “o seguimento só pode ser concretizado levando em conta dois fatores determinantes: a memória viva de Jesus de Nazaré; e as situações históricas em que se vive”³⁸. Na construção da identidade cristã, torna-se necessário estabelecer uma relação adequada entre estes dois polos: de um lado a fidelidade a Jesus, que nos inspira a reproduzir sua história e, de outro, a abertura ao Espírito, para responder aos seus apelos a partir da realidade na qual estamos inseridos.

Levando em conta a categoria da gestação, refletida nos dois itens anteriores, podemos afirmar que a fé do cristão, gestada na experiência com Jesus, deve conservar os mesmos

³⁷ NOLAN, Ser cristão hoje, p. 110.

³⁸ BOMBONATTO, Vera Ivanise. *O seguimento de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 2002, p. 355.

traços que marcaram a vida do mestre. É exatamente essa configuração que traça o distintivo da vida cristã no mundo. Uma vida marcada pela esperança, alegria e liberdade, imersa na dinâmica da misericórdia e compaixão.

A esperança cristã, muitas vezes, é descoberta no limite da vida, quando as forças nos parecem findar. Neste momento, a experiência de Jesus no Gólgata, quando aparentemente não havia mais esperança, torna-se imperativa. O gesto que realizou naquele momento apontou uma esperança maior: “Isto é o meu corpo”. O cristão também é chamado a “fazer gestos criativos que não só falem de esperança, mas sejam sinais de que aquilo que se almeja já está seminalmente vivo em nós”³⁹. Estes sinais que apontam para a verdadeira realidade podem tornar-se suscitadores de alegria nas pessoas. A alegria é outra marca característica do cristão.

É importante observar que a alegria cristã não significa hilaridade, nem ausência de tristeza. O oposto de alegria não é a tristeza, mas a dureza de coração que faz o ser humano construir um muro, tanto diante da felicidade quanto da tristeza das outras pessoas⁴⁰. No tocante à liberdade, em Jesus ela sempre esteve marcada com a profunda atitude de obediência que Ele conservou em relação ao Pai. Desta atitude obediente a Deus deve também partir a liberdade do cristão. As palavras de Radcliffe, a este respeito, são ilustrativas: “O que precisamos entender é que em Jesus, em primeiro lugar, e depois em nós mesmos, é que o destino traçado por Deus para o ser humano implica uma passagem, uma ascensão, uma entrada nas profundezas dos desígnios de Deus e, portanto, de seu cumprimento”⁴¹.

Ao testemunhar a vida de Jesus, os relatos neotestamentários não têm medo de afirmar que, embora sendo Filho, Jesus teve que fazer um caminho de escuta e de obediência, aprendendo a vontade de Deus (Hb 5,7-10). E muitas vezes esta experiência de obediência a Deus emergiu no sofrimento: são experiências provadas (Hb 5,7 et seq.; Jo 10, 27). Os Evangelhos deixam claro que o centro articulador da vida de Jesus foi uma atitude de obediência ao *Abba*. Assim como a de Jesus, a liberdade cristã deve se caracterizar pela obediência a Deus, possibilitando que as pessoas realizem experiências libertadoras e não de submissão e controle.

Em consonância com o pensamento de Jon Sobrino, cuja voz ecoou em favor dos pobres e marginalizados da história, é possível afirmar que “a compaixão definiu Jesus”⁴². Foi

³⁹ RADCLIFFE, Timothy. Será que o cristianismo faz a diferença? *Concilium*, Petrópolis, v. 2, n. 342, p. 21, 2001.

⁴⁰ Ibid., p. 23.

⁴¹ Ibid., p. 24.

⁴² SOBRINO, Jon. Ser cristão hoje. *Concilium*, Petrópolis, v.2, n. 340, p. 92, 2001.

a partir da misericórdia assumida em sua vida e em sua missão que Ele também definiu Deus como o Pai cheio de misericórdia (Lc 15, 11-32). Olhando para Jesus, o cristão deve ter cuidado para não reduzir a misericórdia e a caridade às obras de misericórdia. A intenção de seus fundadores estava para além delas, mostrando que a luta pela justiça é a forma principal de misericórdia. E a misericórdia, muitas vezes, “é conflitiva, pois nos leva a não só ajudar os que sofrem, mas a defender as vítimas e enfrentar seus vitimários”⁴³.

Estas características marcantes na vida cristã, brevemente descritas neste trabalho, nos mostram que o seguimento exige responsabilidade pessoal e contextualização histórica. O seguimento se realiza nas vicissitudes da história, na luta contra as forças demolidoras do antirreino e por isso está sujeito à experiência do limite, da nuvem do “não saber” e do “não entender”. Sendo assim, só pode ser realizado na força do Espírito. O Espírito é a memória que faz o cristão voltar sempre de novo a Jesus de Nazaré e os capacita a um caminhar real e atualizado ao longo da história.

Portanto, longe de ser estática e atemporal, a identidade cristã é entendida como uma realidade dinâmica, onde os cristãos vivem o seguimento de Jesus como ressuscitados, a partir das condições históricas ⁴⁴.

Esta chave de leitura oferecida por Sobrino nos ajuda a pensar o Espírito Santo sem desvincilhá-lo da vida de Jesus Cristo e, em consequência, da Igreja, desabsolutizando-o. A absolutização do Espírito é própria de algumas tendências pentecostais ou de movimentos de tipo carismáticos presentes na Igreja hoje. Com isso, não estamos afirmando que as tendências carismáticas nas Igrejas cristãs possuam somente experiências negativas, mas, ao contrário, elas têm o mérito de exigir espaço para o Espírito que, a partir da obra consumada e da ressurreição do Senhor, é dado à Igreja. De um lado, estas tendências podem promover uma maneira mais calorosa de ser cristão, mas, de outro, talvez nem percebam que caem no individualismo pós-moderno, absolutizando o Espírito, desvinculando-o do Filho, do Pai e consequentemente da Igreja.

Enfim, à guisa de conclusão, afirmamos que a vida cristã se caracteriza pela experiência que vai sendo gestada com o ressuscitado. Experiência proveniente do mesmo Espírito que inflamou o cristianismo nascente. Experiência que não permaneceu confinada a cada indivíduo, mas ganhou, necessariamente, uma dimensão comunitária. Assim foram gestadas e nasceram as primeiras comunidades, alicerçadas na mesma proclamação de

⁴³ SOBRINO, Ser cristão hoje, p. 93.

⁴⁴ SOBRINO, Jon. *La fe en Jesucristo: ensayo desde las victimas*. San Salvador: UCA, 1999, p. 25.

fé: o que se proclama é a existência de Cristo e, com Ele, a do cristão que pauta sua própria vida na mesma vida de Cristo.

7.3 A experiência cristã: dimensão humana e espiritual

Esta seção discorre sobre dois aspectos relevantes no âmbito da experiência da fé, que merecem um lugar de destaque neste estudo: a dimensão da maturidade humana e a vivência da espiritualidade. Estas duas grandezas encontram-se interligadas e ambas interagem na realização da experiência de fé. Sabemos muito bem que a dimensão humana por si só, mesmo considerada em seu alto nível de maturidade, não pode levar à experiência cristã de Deus se não ligar-se à espiritualidade⁴⁵. Da mesma forma, a vivência da espiritualidade desvinculada da dimensão humana corre o risco de reduzir-se a um espiritualismo, acentuado em sua verticalidade⁴⁶.

Esta reflexão tem como pano de fundo o objetivo que direcionou a tese desde o primeiro capítulo: mostrar como é possível propor a fé em categoria de experiência no mundo contemporâneo. Schillebeeckx nos ensina que, na transmissão da palavra de Deus, o teólogo e a teóloga se veem impelidos a formular novas chaves teológicas que ajudem a compreender melhor o sentido do mistério divino e humano. Novas perguntas aparecem com o passar do tempo e se requer novas respostas para que a experiência pascal continue oferecendo sentido e suscitando buscas.

A reflexão seguirá abordando o lugar que a espiritualidade ocupa na teologia e na fé cristã em tempos atuais; em seguida, evidenciará a dimensão da maturidade humana; por fim, mostrará a necessidade do retorno às fontes cristãs, para que aí, se possa beber da seiva da fé, experimentada em sua origem.

⁴⁵ A espiritualidade é entendida aqui ligada à dimensão espiritual no sentido cristão. Não temos a intenção de definir espiritualidade e nem desenvolver os vários conceitos que a compreendem, mas apenas enfatizar que a vida cristã tem necessidade de vivenciar uma espiritualidade marcada pela maturidade da fé.

⁴⁶ A definição da experiência de Deus já foi exposta no primeiro capítulo da segunda parte da tese. A experiência de Deus deve ser feita a partir da experiência humana, mas não se resume nela, pois transcende a experiência meramente psicológica e se enquadra no âmbito da graça, provinda do próprio Deus e assimilada pela pessoa.

7.3.1 O lugar da espiritualidade cristã no mundo atual

Em tempos atuais, vivemos num mundo plural em todos os terrenos: político, social, cultural e religioso, fazendo emergir um discurso permeado seja pela secularização, seja pela convivência com as diferentes religiões⁴⁷. Uma característica marcante do pluralismo religioso na atualidade é a peregrinação pelas diferentes propostas religiosas que compõem o campo religioso, de forma que o sujeito faz sua própria composição religiosa com elementos e propostas diferentes.

Ser cristão, hoje, não tem a mesma evidência que tinha no passado e o cristianismo é chamado a encontrar um lugar em meio a esta pluralidade de tradições e confissões religiosas. Se antes a religião se apresentava com um núcleo objetivo a ser crido e aceito pelo fiel, agora ela chega como resposta às necessidades subjetivas de demandas religiosas a serem satisfeitas. O sagrado não mais se encontra prisioneiro das estruturas formais das religiões, mas se emancipa e transita livremente pelas fendas da sociedade pós-moderna fragmentada⁴⁸. As instituições religiosas tradicionais já não têm força para propor um referencial “religiosamente correto” e o sagrado se encontra pululando em diversos ambientes que vão surgindo com o intuito de oferecer respostas às buscas por uma espiritualidade que seja capaz de satisfazer as necessidades do homem e da mulher pós-modernos. O interesse pela espiritualidade vem junto com a busca do tão sonhado equilíbrio humano, que se encontra esfacelado.

Diante dessa realidade em que se encontram, hoje, os homens e as mulheres, o cristianismo sente-se interpelado a viver sua identidade, reencontrando uma maneira de dizer a fé de forma que seja significativa para esses homens e essas mulheres. Uma das questões que merece ser tratada com atenção diz respeito à espiritualidade. Sendo a espiritualidade um marco importante dentro do horizonte cristão atual, ela vai se tornando o eixo movedor dos outros âmbitos da fé.

⁴⁷ BINGEMER, Maria Clara. A espiritualidade hoje: novo rosto, antigos caminhos. In: TRASFERETTI, José; GONÇALVES, Paulo Sérgio. *Teologia na pós-modernidade: abordagens, espirituais, sistemáticas e teórico-prática*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 361-74. Em relação à pluralidade religiosa, a teóloga Maria Clara Bingemer afirma que este fenômeno sempre esteve presente na história do cristianismo. Desde os seus primórdios, o cristianismo, nascido no seio judaico, procurou se comunicar no mundo pagão e politeísta da Grécia e Roma antigas. Na Idade Média, a Reforma Protestante rompeu a univocidade da cristandade. Com a Pós-modernidade a religião aparece de forma não mais institucionalizada, mas plural e multiforme.

⁴⁸ BENEDETTI, Luiz R. A experiência no lugar da crença. In: FABRI DOS ANJOS, Márcio. *Experiência religiosa: risco ou aventura?* São Paulo: Paulinas, 1998, p. 13-31.

Schillebeeckx lembra que o interesse pela mística e pela espiritualidade, já desenvolvido a partir dos últimos decênios do século XX, está ligado ao sentimento de impotência social e política. O risco está na passagem desenfreada de um compromisso com a práxis transformadora para uma espiritualidade intimista com um fortíssimo acento neocapitalista burguês. Em decorrência, muitos cristãos já não fazem a experiência de que o cristianismo é, antes de mais nada, um Evangelho feliz, felicitante e portador de esperança, um caminho de vida⁴⁹.

Um enfoque importante na esfera da espiritualidade para os dias de hoje nos é dado pelo teólogo salvadorenho Jon Sobrino, que considera a espiritualidade a partir de duas perspectivas complementares: como dimensão fundamental do ser humano e como seguimento de Jesus. A vida espiritual de todo ser humano oferece a ele a capacidade de enfrentar a realidade e agir diante dela a partir do núcleo de seu próprio ser. A espiritualidade cristã consiste, portanto, na “reprodução” e atualização de sua vida histórica, realizando as mesmas opções que Ele realizou⁵⁰.

É significativo acentuar, aqui, que toda a espiritualidade deve se inscrever no coração da experiência pessoal de cada indivíduo que se põe a caminho do mistério de Deus, num ato de libertação de tudo o que acorrenta e destrói a pessoa. Viver uma espiritualidade é mais do que praticar uma religião, é um estilo de vida que acontece através das ideias, das atitudes, das atividades, das imagens e das crenças. Uma espiritualidade deve estar consciente das questões levantadas pelas transformações aceleradas do nosso mundo, favorecendo uma experiência de Deus encarnada.

No entanto, não podemos deixar de apontar a explosão de grupos e movimentos religiosos que se enveredam por espiritualidades de vivências irrationais, carregadas de piedade e sentimentalismos. Esta profusa e difusa busca de espiritualidades, numa fusão de diferentes e até contraditórias vivências de intimismo, não conduz a uma autoimplicação da pessoa, de sua história pessoal e de engajamento de seu próprio eu. Neste sentido, dimensões importantes devem ser levadas em conta na reflexão sobre a espiritualidade, principalmente em se tratando de uma espiritualidade cristã. Seguiremos elencando algumas.

Em primeiro lugar, deve-se considerar a necessidade em suscitar espiritualidades que alimentem a vida em si. A vida deve ser preservada em todas as suas dimensões e, por isso, se constata a primordialidade da busca de uma espiritualidade que favoreça o desejo de uma

⁴⁹ SCHILLEBEECKX, Edward. Identidade cristã: desafio e desafiada. A propósito da extrema proximidade do Deus não experimentável. *Igreja e missão*, v. 60, n. 204, p. 409, jan., 2007.

⁵⁰ SOBRINO, Jon. *Espiritualidade da libertação: estrutura e conteúdo*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 24.

existência em plenitude, da autorrealização humana. O próprio Evangelho evoca a promessa de plenitude em Cristo (Cf. Jo 1,16). Tal experiência de plenitude acontece quando somos capazes de regressar às próprias fontes, edificando a interioridade, na busca cotidiana do essencial que faz participar do infinito em si mesmo⁵¹.

Ao afirmar que a espiritualidade deve ser trabalhada na linha da promoção humana, torna-se evidente mencionar o teólogo peruano Gustavo Gutiérrez. Fiel a uma teologia que se preocupa com o Reino de Deus, Gutiérrez afirma que, na América Latina, a espiritualidade deve favorecer a esperança no Deus da vida que se oculta na situação de morte e de luta pela vida dos povos oprimidos. Segundo ele, “este é o poço do qual teremos que beber, se buscamos ser fiéis a Jesus”⁵². Esta reflexão foi contemplada há alguns anos, é verdade, mas continua com vigor atual em meio à realidade sofredora de tantos pobres no continente. Por isso é iluminadora no campo da espiritualidade cristã contemporânea.

Valorizando a vida em primeiro lugar, o Evangelho nos mostra que certo número de pessoas que cruzam com Jesus ascendem à sua própria humanidade sem, contudo se tornarem discípulos de Jesus. Em primeiro lugar, o Evangelho é uma escola de humanidade que, sem monopolizá-la, liberta-a, promovendo a vida⁵³. Os relatos evangélicos também nos mostram que ao atravessar o limiar completamente humano, as pessoas são levadas a interessar-se por Jesus e entram num processo de maturação até identificar-se com Ele (Cf. Gl 2,20). Devemos tornar possível a passagem da “fé humana” para o nascimento de uma espiritualidade cristã, apoiada em atitudes de gratuidade, para que as pessoas sintam que o acesso a Cristo é uma “boa notícia” e não uma exigência imposta.

A espiritualidade cristã também deve cultivar a ternura e a compaixão evangélicas, passando de relações de domínio para experiências de reciprocidade, de ternura, de compaixão e de caridade. “A alteridade pode tornar-se um modo da expressão de identidade espiritual: existir em relação é compreender que ninguém existe isoladamente”⁵⁴. Nossa relação com Deus não pode deixar de assemelhar-se à nossa maneira de nos relacionarmos com os outros. A espiritualidade que nos move até Deus abre perspectivas para refazermos nossas relações comunitárias e os espaços interiores, a partir de uma unidade que agrupa e cria comunhão.

⁵¹ DAVIAU, Pierette. Espiritualidade de gestação. In: THEOBALD, Christoph; BACQ, Philip (Org.). *Uma nova oportunidade para o Evangelho*, p. 182.

⁵² GUTIÉRREZ, Gustavo. *Beber em seu próprio poço: itinerário espiritual de um povo*. São Paulo, Loyola, 2000, p. 46.

⁵³ Os relatos da cura da mulher que sofre hemorragias (Mc 5,25-29, Mt 9,20-22, Lc 8,43-48) e do encontro de Jesus e a Siro-fenícia (Mc 7,24-30; Mt 15, 21-28), apresentam claramente esta realidade.

⁵⁴ DAVIAU, Espiritualidade de gestação, p. 186.

Outro elemento a ser considerado na espiritualidade cristã é o compromisso responsável e solidário na sociedade, responsabilizando os homens e as mulheres para transformar os sistemas políticos, econômicos e culturais, tornando a vida mais digna. Insurgir-se contra os sistemas opressores e solidarizar-se com os menos abastados, faz parte da realização espiritual, baseada no Evangelho: “Aquilo que fazeis aos mais pequeninos dos meus, é a mim que o fazeis” (Mt 25,40). Jesus nos ensina a sair de nós mesmos e servir os outros na gratuidade e sem julgamento.

A articulação de novos lugares possíveis para viver a espiritualidade cristã, já trabalhado no primeiro capítulo da tese, é um fator positivo a ser considerado, pois pode abrir espaço para o diálogo com outras tradições religiosas, ao qual somos chamados a viver com espírito desarmado e aberto. Dialogar não significa entrar numa luta para vencer, mas abrir-se para olhar, escutar e aprender. Aprender até mesmo sobre a própria espiritualidade mediante o outro. Esta atitude de abertura cristã à maneira plural de ser pode enriquecer a espiritualidade que, ao proclamar a existência de um só Deus, mesmo que chamado por muitos nomes, deixar-se-á experimentar em toda a sua verdade e transcendência⁵⁵.

Após acentuar as características marcantes da espiritualidade cristã, somos convidados a rearticular o essencial da mensagem evangélica para hoje, a propor modalidades de caminhos evangelizadores que levem em conta uma espiritualidade que ajude a pessoa a fazer experiência pessoal com Deus e a tornar-se um cristão comprometido no mundo. Quem acolhe viver os traços da espiritualidade cristã, também se coloca numa atitude responsável diante da vida, não fica girando como um satélite ao redor das realidades que o afastam da vivência cristã. Mas, ao contrário, no centro de sua vida coloca a graça de Deus e ao redor deste centro, giram a suas opções.

Esta visão de espiritualidade está alicerçada na bipolaridade da existência cristã, que reconhece nela a coexistência do elemento histórico: o serviço ao ser humano; e o elemento transcendente: o conhecimento de Deus e a fé em Deus. Neste sentido, sabemos muito bem que a transcendência não é diretamente acessível, e precisa da mediação histórica, assumida de acordo com o projeto de Deus. No entanto, assumir uma espiritualidade alicerçada no projeto de Deus e encarnada na história, pressupõe uma dinâmica humana amadurecida.

Sobre a experiência da maturidade cristã, refletiremos no próximo item.

⁵⁵ BINGEMER, A espiritualidade hoje, p. 401.

7.3.2 A experiência da maturidade cristã

Como foi dito acima, o caráter experiencial da fé se evidencia com urgência em nosso contexto atual, que continua sendo o lugar privilegiado para se experimentar Deus. Porém, apesar de defender a análise positiva do mundo contemporâneo, devemos reconhecer que desta realidade emergem muitas nuances que destoam do centro da fé cristã vivenciada desde a origem do cristianismo e testemunhada ao longo dos séculos pela Tradição. Assegurar os valores da fé e dar razões dela continua sendo um imperativo cristão para o nosso tempo e só é possível por meio de uma boa dose de maturidade cristã. Neste sentido, devemos ter cuidado para que as experiências religiosas não sejam geradoras de espiritualidades prenhas de sentimentalismos, desligadas da dinâmica social, com tendência ao retorno à leitura mítica, milagrosa e intervencionista de Deus.

Diante desta situação, urge promover experiências de fé em consonância com a dos primeiros discípulos de Jesus, pois é tarefa da catequese e de toda a evangelização favorecer uma formação atualizada para que os cristãos modernos vivam com maturidade a sua fé no Deus de Jesus. Deste modo, devemos cuidar do “começo” ou do “recomeço” da fé para que as pessoas que dela se aproximam não mergulhem em experiências infantilizadoras voltadas à uma dinâmica interna, pessoal e, muitas vezes, subjetivista.

Neste universo de busca do religioso percebemos que, se algumas pessoas sentem-se atraídas por estas espiritualidades imaturas, outras chegam a percorrer um verdadeiro turismo religioso experimentando as várias espiritualidades embrenhadas no subjetivismo pós-moderno, mas não se satisfazem com nenhuma delas. Porém, para um grupo que está regressando à fé, o importante é reorientar a própria história, compreendendo os motivos que o fizeram afastar-se, bem como as razões que poderiam reaproximá-lo, evitando agora as representações religiosas estéreis ou alienantes que outrora tinham aderido.

Sob este ponto de vista, a nova caminhada de fé proposta às pessoas aparece como uma verdadeira reconstrução feita de abandonos e de aprendizagens, sendo capaz de reconduzi-las às questões primordiais dos começos da fé. Neste horizonte se encaixa a proposta de Schillebeeckx em sua busca de ressignificação da fé através da “atualização” da primeira experiência cristã realizada pelos discípulos após a ressurreição de Jesus. Por atualização da fé, o teólogo dominicano entende ser a forma de continuar trazendo presente o seu significado por meio de novas experiências que em cada período podem ser realizadas no encontro com o ressuscitado.

No entanto, só é possível articular a pertinência da experiência primigênia em nosso mundo contemporâneo se o crer hoje estiver sustentando por uma postura adulta daquele que se aproxima da fé. O novo modelo de crente que desponta no horizonte só poderá sê-lo por opção pessoal e livre para experimentar a proposta de Jesus Cristo e deixar-se guiar por ela.

Nesta lógica, juntamente com a proposta da experiência de fé, ainda se faz necessário uma experiência de maturidade humana, abarcando os três níveis da psiquê humana: cognitivo, afetivo e comportamental. A maturidade, no nível cognitivo, diz respeito ao cultivo de uma fé bem informada, baseada na capacidade crítica de refletir e na capacidade em dialogar com o mundo, sem diluir-se nele. Neste sentido, as pessoas buscam se desvincilar do ambiente infantilizador que oferecia conteúdos prontos e enquadrados dentro de uma pastoral imutável para migrar para espaços que proporcionem uma boa reflexão bíblica e teológica e que ajude no diálogo com as questões vitais contemporâneas.

A maturidade na dimensão afetiva proporciona à pessoa superar a vivência de religiosidades baseadas na dinâmica compensatória e centralizadora do ego. A psicologia nos adverte que são muitas as realidades em que a vida cristã se torna refúgio para pessoas inseguras e frustradas que procuram uma resposta a seus problemas não resolvidos. Na obra *Crer depois de Freud*, Domingues Morano traz uma interessante análise sobre a dimensão da maturidade e da imaturidade no campo afetivo, afirmado que o homem e a mulher devem fazer a passagem do “Deus da criança ao Deus de Jesus”, o qual nos interpela a ir além das representações mobilizadoras de fantasias infantis⁵⁶.

A dimensão comportamental orientada a partir da experiência de maturidade solidifica uma práxis de vida comprometida com o Reino vivido e anunciado por Jesus. É estéril uma fé que se alimente de devoções e práticas religiosas, mas que esteja à margem da vida ativa, social, profissional e política. O caráter que marca a maturidade supõe uma relação de coerência entre fé professada e fé vivida.

Ainda que o humano seja o lugar da expressão da graça de Deus, devemos estar atentos para que algumas tendências imaturas não ofusquem a presença divina em nós, e a nossa fé se dilua em verbalizações piedosas do que nunca realmente fez parte de nossa vida. A fé amadurecida se integra no todo da personalidade humana, ocupando o centro da pessoa e favorecendo profundas experiências com o Cristo ressuscitado. Desse modo, o cristão cumpre a meta de seu ser que é tornar realidade, do modo mais perfeito possível, a atitude de Cristo e

⁵⁶ DOMINGUES MORANO, Carlos. *Orar después de Freud*. Madrid: San Pablo, 1992, p. 117-39.

formar Cristo em si (Gl 4,19), identificando-se existencialmente com Ele (Gl 2,20) e tendo-o como sua própria vida (Cl 3,4).

7.3.3 Renovar-se a partir da experiência originária

À primeira vista não parece muito apropriado olhar o passado, quando se quer falar do presente e do futuro da fé. No entanto, é muito importante. O passado, quando é um passado fundante, não fica para trás, mas permanece, sempre, como tarefa fecunda que alimenta o presente e orienta os caminhos para o futuro. A busca pela retomada do passado não é nova. Desde os ares que permeavam o Concílio Vaticano II se propunha uma volta aos primórdios da fé, descrito no insigne axioma da “volta às fontes”. Torna-se importante sublinhar que a “volta às fontes” não pode ser uma repetição arqueologizante do passado, mas um traslado atualizador, isto é, um trazer para o presente o que está sendo rememorado.

A fonte *primigênia* a que somos chamados a voltar é o próprio Jesus, que nos apresenta um Evangelho de liberdade e nos convida a vivê-lo pessoalmente. Para retornar à experiência originária, faz-se necessário entrar na escola do Mestre e, aos poucos, entender o princípio da verdadeira liberdade que permite reinterpretar a concepção historicamente situada e determinada do seguimento na Galileia: “Se alguém quer vir em meu seguimento renuncie a si mesmo, tome a sua cruz e siga-me, pois quem quiser salvar a sua vida perdê-la-á, mas quem perder a sua vida por causa de mim e do Evangelho, salva-la-á” (Mc 8,34-35). O convite é para descentralizar-se de seu próprio ego, assumindo o projeto de Jesus como meta da própria vida.

A escola de Jesus tem uma pedagogia própria, que não se impõe, mas se apresenta como uma oferta gratuita de aprendizado para quem busca fazer a experiência com Ele e tornar-se seu anunciador. Em primeiro lugar, precisamos aprender a autoridade do Mestre (*exousia*), o que equivale a uma coerência pessoal. Esta coerência deve ser experimentada pelos discípulos, para que também eles possam transmitir o estilo de vida vivido pelo Mestre, de forma singular. A autoridade Jesus é diferente daquela dos escribas e fariseus porque provém de Deus, pois o Evangelho anunciado por Ele tem sua fonte no Pai.

A pedagogia de Jesus nos auxilia a afastar-nos da arrogância e da fantasia de nos sentirmos superiores, totalmente responsáveis pela adesão das pessoas a Deus. A experiência da gratuidade nos liberta do ativismo e da obrigação de obter resultados ou da angústia de não ter feito nunca o suficiente. Jesus faz ressoar a voz do Evangelho dentro de um quadro humano singular, sempre marcado por um clima de hospitalidade. Olhando para Jesus

aprendemos que, com muita discrição e respeito, Ele reúne todas as condições favoráveis para deixar Deus agir nas pessoas que encontra no seu caminho. Ele ajuda as pessoas fazerem sua própria experiência de Deus: “Minha filha, tua fé te salvou” (Mc 5,34). Esta realidade nos leva a pensar como deveriam ser nossos anúncios hoje: despretensiosos e gratuitos, deixando espaço para a criatividade acontecer, pois a fé só pode surgir livremente do íntimo de seus interlocutores.

Este caráter diferenciado de propor a fé, marcado pelo ensinamento de Jesus, fortaleceu o caminho do cristianismo desde suas origens. Assim, as primeiras comunidades testemunharam o Evangelho de liberdade alicerçadas na experiência feita com o Senhor ressuscitado, na certeza que Ele continuava vivo em seu meio. Esta certeza alimentou a fé das comunidades cristãs de todos os tempos, não as deixando sucumbir em meio às dificuldades.

Uma imagem significativa das origens cristãs nos é oferecida pelo livro do Apocalipse, na exortação às sete Igrejas que estão sendo sacudidas em meio às tribulações externas e internas (Ap 2-3). Eis o que é dito às Igrejas, a este respeito: *Éfeso*: recorda-te, de onde saíste. Converte-te e pratica as obras anteriores (Ap 2,5); *Esmirna*: nada temas das coisas que estás a sofrer, sé fiel até a morte e te darei a coroa da vida (Ap 2,10); *Pérgamo*: Converte-te, pois, senão venho a ti em breve e guerrearei contra eles com a espada da minha boca (Ap 2,16); *Tiatira*: aquilo que tendes, segurai com firmeza, até que eu tenha vindo (Ap 2,25); *Sardes*: recorda-te, pois, como recebeste e escutaste e guarda e converte-te (Ap 3,3a); *Filadélfia*: venho brevemente. Segura com firmeza aquilo que tens para que ninguém tome a tua coroa (Ap 3,11); *Laodiceia*: sé, pois, zeloso e converte-te (Ap 3,19).

A conversão exigida por Cristo a estas comunidades, não significa um novo direcionamento de vida, mas um retorno ao passado, às boas obras e aos atos de amor para com Deus e de amor mútuo entre os fiéis, que haviam caracterizado os primeiros tempos da Igreja. A Igreja é chamada a voltar-se à experiência *primigênia* do primeiro amor, para assim se manter perseverante na fé e no testemunho de Cristo. Como foi dito acima, neste retorno às origens é preciso buscar o equilíbrio: não basta uma repetição artificiosa, nem um voluntarismo sem fundamento. O caminho está em recuperar, de alguma maneira, o entusiasmo original através do contato com a própria experiência e da compreensão viva tanto de seu sentido como do propósito de sua missão.

A volta à primeira experiência pode ser renovadora porque resgata novamente o gosto pelo Evangelho que havia sido esquecido. Deste modo, a fé pode novamente ser gestada na vida das pessoas e comunidades, iluminando, assim, o diálogo cristão com o mundo contemporâneo. A fé se situa entre a *anamnese* e a profecia, convém compreender a

necessidade de caminhar entre estas duas grandezas, superando as tensões e transformando as energias em fontes de renovação.

Como conclusão, citemos as palavras de Hans Kung em sua última homenagem a Schillebeeckx. Além de amigos, ambos conservavam uma afinada concordância teológica referente à norma e ao horizonte da teologia cristã, que pode ser apresentada por dois pilares: “primeiro pilar: a norma da teologia cristã é a revelação de Deus na história de Israel e na história de Jesus; segundo pilar: a norma da teologia cristã é o nosso próprio mundo de experiência humana”⁵⁷.

Schillebeeckx soube, de forma eloquente, articular estes dois pilares que sustentam a teologia cristã. As suas obras são textos teológicos que nos põem em diálogo com o Evangelho e com a cultura e nos fazem perceber uma espécie de cumplicidade entre a mensagem que Deus quer transmitir e a verdade que o teólogo belga deseja encontrar. Efetivamente, Schillebeeckx assumiu este desafio por toda a sua vida.

7.4 Breve retomada do capítulo

Segundo anunciado na introdução, neste capítulo foi dado um passo além na reflexão schillebeeckxiana, a fim de pensar a fé a partir de outros autores contemporâneos. Apesar de reconhecer que o teólogo belga conseguiu realizar sua reflexão em diálogo com a sociedade de sua época, deixando uma contribuição significativa para o tempo presente, faz-se necessário ampliar sua proposta teológica a partir da realidade contemporânea.

O aporte realizado através do pensamento recente de alguns teólogos foi de grande valia para refletir sobre as evoluções culturais e apresentá-las como uma “nova oportunidade para o Evangelho”. O anúncio cristão hoje deve conter uma imposição diferente para dar uma resposta adequada aos apelos que a atual sociedade faz. Tendo presente que a pedagogia cristã passa muito mais pela questão do diálogo do que pela imposição de verdades prontas, a proposta do capítulo foi a de mostrar que a articulação da fé no mundo contemporâneo deve ser feita a partir de uma experiência pessoal. Experiência que possa favorecer às pessoas a vivência da práxis de Jesus no cotidiano de suas vidas.

Neste tempo de fratura e de reconstrução, a proposta da experiência da fé não surge como meta para salvar a “mobília” antiga da evangelização, mas como uma atitude pessoal e comunitária que se coloca a serviço do novo que nasce.

⁵⁷ KUNG, Hans. Edward Schillebeeckx. Última homenagem a um teólogo amigo. *Concilium*, Petrópolis, v. 334, n. 1, 2010, p. 155.

Balanço da terceira parte

A contribuição, e ao mesmo tempo a originalidade da terceira parte da tese, está no fato que, além de apresentar o pensamento de Schillebeeckx, em sua compreensão da experiência cristã, a partir das chaves culturais de seu tempo, também nos aproxima do debate sobre a articulação da fé no mundo contemporâneo. Schillebeeckx nos dá a chave para adentrar no universo desta reflexão ao conceber a experiência cristã a partir de dois vieses: a experiência primigênia realizada com o ressuscitado, e a renovação desta experiência no contexto atual.

Ao apresentar as críticas e os aportes positivos da reflexão de Schillebeeckx, o quinto capítulo esclareceu que, para além das suspeitas, a contribuição do teólogo belga foi notável para a teologia, deixando um legado significativo no campo da experiência. O sexto capítulo veio completar esta abordagem, acentuando a análise do autor no tocante à inteligibilidade das formulações doutrinais da fé cristã no mundo moderno. Mostramos que Schillebeeckx atribui grande importância à experiência que emerge dos acontecimentos diários e vai revelando a *vox Dei* na história. O sétimo capítulo, à luz das duas abordagens anteriores, abriu a discussão com outros autores contemporâneos, atualizando a reflexão sobre a articulação da fé. Neste horizonte, a categoria da experiência foi apresentada como um paradigma viável para se propor a fé.

Na articulação dos três capítulos, o diálogo entre cristologia e teologia fundamental sobressai no enfoque da reflexão schillebeeckxiana com aporte existencial. A cristologia de Schillebeeckx encontra-se intimamente ligada à questão do sentido da fé, pois o objetivo da investigação histórica de Jesus é apresentar a experiência do encontro que a comunidade apostólica realizou com Ele, para, deste modo, abrir ao homem e à mulher atuais o núcleo experiencial da confissão cristológica.

A articulação da primeira experiência cristã ressoa como condição necessária para permanecermos fiéis ao que os primeiros cristãos experimentaram como salvação em Jesus. Se não o fazemos, a experiência será confinada aos limites da história, sem força de expressão. Todo o esforço da teologia fundamental através do tempo, seja por meio da apologética ou da renovação pós-Conciliar, foi assegurar que a experiência cristã não agonizasse nos limites do tempo, mas se expandisse ao longo da Tradição cristã, com força e sentido novos. A cristologia, como dissemos, forneceu a base do pensar teológico, assumindo

a reflexão sobre Jesus, desde o célebre debate entre o Jesus histórico e o Cristo da fé, até chegar a uma abordagem cristológica atualizada.

Enfim, o aporte oferecido por esta terceira parte da tese recai sobre a reflexão da articulação da fé no mundo contemporâneo, temática crucial nos dias de hoje. Em nosso tempo, tanto a teologia fundamental quanto a cristologia devem formular seu discurso a partir da mensagem pascal, carregada de uma esperança geradora de vida nova. A mensagem que as mulheres ouviram diante do túmulo vazio (Mc 16,1-8; Mt 28,1-10).

Tal mensagem dirigida às mulheres ante o lugar que representa a morte é motivadora de uma reflexão expressiva a respeito da fé contemporânea: elas veem simplesmente a ausência no sepulcro, ou seja, não veem nada. E o comunicado que lhes chega neste momento em que a intuição seria permanecer fixadas à morte, as devolve ao lugar da vida: “Ele não está aqui. Ele ressuscitou dos mortos e vai à vossa frente para a Galileia. Lá o vereis” (Mt 28,5-7).

A Galileia se torna o lugar atual onde devemos dar razões de nossa fé, propondo uma mensagem de vida e esperança que não se baseie na frieza da morte. Embora atravessando a dura prova da existência, a última palavra que merece ser pronunciada é a de ação de graças que leva ao abandono no amor de Deus, na certeza de que nada poderá separar deste amor aquele que fez a experiência com o ressuscitado (cf. Rm 8,39).

CONCLUSÃO

Um longo caminho foi percorrido!

No início da tese, objetivo colocado foi o de refletir sobre a categoria da experiência no pensamento de Schillebeeckx, procurando articular o diálogo entre teologia fundamental e cristologia. Ao final deste longo e sinuoso caminho, acredita-se que o objetivo tenha se cumprido, não como tarefa concluída, mas como abertura para um horizonte que se descontina. A título de conclusão retomar-se-á algumas linhas básicas do estudo elaborado, enfatizando questões centrais, acentuando algumas observações críticas e traçando perspectivas para avançar na reflexão.

A partir da abordagem realizada, é possível dizer, em termos de afirmação geral, que o trabalho de Schillebeeckx foi uma tentativa de compreensão da experiência cristã contemporânea. Para o teólogo belga, a norma e o horizonte da teologia cristã pairam sobre dois grandes pilares: o princípio da teologia cristã é a revelação de Deus na história de Israel e na história de Jesus; e o seu horizonte é o nosso próprio mundo de experiência humana.

Segundo Schillebeeckx, falar de Deus com sentido só é possível através das experiências humanas, que, para o autor, são bem mais do que simples vivências. O aprendizado por experiências é um processo que se consuma quando uma nova experiência concreta se coloca em relação com o saber e com aquelas experiências que já foram adquiridas ao longo dos anos. Daí, se ressalta a dinâmica interpretativa da experiência, pois ela se descreve a partir de um horizonte prévio de sentido e se expressa na linguagem. Dado que estão sempre situadas, as experiências se realizam num processo dialético, dentro de um jogo de percepção e pensamento, e vice-versa.

A respeito da experiência de fé, o autor parte do princípio que os homens e as mulheres, como sujeitos da fé, estão situados numa cultura e, portanto, a fé tem uma mediação cultural. A fé cristã vai se modelando de acordo com a cultura concreta na qual vivem os crentes e através dela é assimilada e vivenciada pelos seres humanos que fazem parte dessa cultura. A fé atual sempre se situará entre dois polos: a tradição cristã da Revelação e a situação em que se encontram os crentes na atualidade.

Ao articular o papel central que a experiência tem no pensamento de Schillebeeckx, a tese mostrou que, segundo ele, a compreensão das fontes do cristianismo deve ser posta em relação com a experiência cotidiana das diversas épocas históricas. A Revelação e a experiência não se opõem entre si, a Revelação se destaca como pura iniciativa da liberdade de um Deus que ama os seres humanos enquanto tal, e por sua essência transcende qualquer

experiência humana. No entanto, a Revelação só pode ser percebida através de experiências humanas, e fora delas não se dá nenhuma Revelação.

Uma questão que foi bem acentuada neste trabalho diz respeito à dinâmica objetiva da experiência, evidenciando que a reflexão de Schillebeeckx se afasta da tese modernista, segundo a qual os dogmas seriam a expressão da experiência religiosa do crente. Assim, mostramos que a Revelação não deriva da experiência, mas provém da livre iniciativa graciosa de Deus. Todavia, só pode ser percebida por meio de experiências e nas experiências humanas.

O momento culminante da Revelação realiza-se numa experiência de encontro com Jesus, abrindo uma nova possibilidade de vida e de sentido para os discípulos. Encontro que aconteceu a partir da vivência com o Jesus histórico e culminou na ressurreição. Os relatos do Novo Testamento deixam claro que, na convivência com o Jesus histórico, os discípulos ainda experimentavam a cegueira em relação à verdadeira identidade do Mestre (Mc 8, 27-33). A propósito disso, se testemunha a fuga desorientada após a sua morte. Certamente, eles não haviam compreendido tudo antes da Páscoa e dessa incerteza decorreu o abandono de Jesus. O caminho de volta à fé só pode ser feito a partir da experiência de conversão.

No retorno à fé, a lembrança da convivência dos discípulos com Jesus desempenhará um papel fundamental, mas não exclusivo, pois eles somente puderam reler estes fatos à luz da ressurreição. Iluminados por este acontecimento, finalmente tiveram certeza de que “o mal e a cruz não têm a vitória, que o caminho da vida de Jesus estava certo e que a ressurreição constitui a última palavra”¹.

Desta experiência renovadora nasce a profissão de fé arrojada e generosa dos primeiros cristãos: “Cremos que Deus o ressuscitou” (1Ts 4,14). Tal profissão foi enrobustecida pelas palavras provocadoras de Paulo, que mais tarde toma forma de querigma: “Eu vos transmiti, em primeiro lugar, o que eu mesmo recebi, Cristo morreu por nossos pecados, segundo as Escrituras. Foi sepultado, ressuscitou ao terceiro dia, segundo as Escrituras. Apareceu a Cefas, depois aos doze” (1Cor 15,3-5). Este mesmo anúncio deve ser reelaborado hoje. Trata-se de descobrir, “quais são sabores do Evangelho para o nosso tempo”². Eis que é urgente redescobrir possibilidades para fazer o Evangelho ressoar aos ouvidos de nossos contemporâneos.

¹ SCHILLEBEECKX, Edward. *Los hombres relato de Dios*. Salamanca: Sigueme, 1994, p. 171.

² FOSSION, André. *O Deus desejável*. Proposição da fé e iniciação. São Paulo: Loyola, 2015, p. 31.

Não há dúvidas de que esforço do teólogo belga em legitimar a experiência na teologia tem um mérito indiscutível. No entanto, surgem algumas interrogações em sua reflexão, que a título de conclusão serão resumidas a partir de três aspectos:

a) Parece que o acento dado à dinâmica experiencial da fé pode acarretar alguns problemas, já que a experiência, em sua própria essência, é limitada, e a fé tem uma peculiaridade própria a que a experiência não pode chegar. Portanto, a fé não pode fundar-se primordialmente na experiência. Já foi dito, nesta tese, quando tratamos das críticas levantadas a partir do pensamento do autor, que ele se preocupa mais em mostrar a eficiência da Revelação e da fé do que do que em refletir sobre a sua essência e seus motivos teológicos, não explicitando muito bem a questão da inspiração.

b) No tocante à cristologia narrativa, a reflexão schillebeeckxiana das origens cristãs paira no fato de que a fé da comunidade primitiva é tratada como um fenômeno histórico. Esta questão é evidenciada especialmente quando o autor explica a gênese da ressurreição de Jesus a partir da experiência dos discípulos. Com base nestas afirmações, a reflexão do autor caiu na suspeita de tender ao “horizontalismo” ou ao “liberalismo”.

c) Da mesma forma, a reflexão de Schillebeeckx deixa a desejar no que diz respeito ao estudo da cristologia conciliar, apresentando-a reduzidamente. Talvez tivesse sido mais fecundo para seu projeto cristológico o desenvolvimento de um estudo histórico e eclesial da experiência da fé, mostrando como ela se expandiu ao longo da tradição cristã. A quarta parte da obra *Jesus, história de um vivente* traz essa reflexão, mas é feita de forma implícita e reduzida. Talvez, por humildade teológica e honestidade intelectual, não se atreva entrar em especulações. Schillebeeckx foi consciente do caráter parcial de sua reflexão, a qual qualificou de “teologia contextual” e falou de seus ensaios como prolegômenos cristológicos.

No entanto, para além dos limites que a reflexão de Schillebeeckx apresenta, urge considerar que ele fez a teologia dialogar com os problemas sociopolíticos do contexto europeu, numa conjuntura cuja crise de sentido levou a cultura ocidental a certo desencanto existencial. Schillebeeckx entendeu muito bem que o caminho da teologia já não podia mais ser feito de anátemas e nem de enfretamentos entre cosmovisões ideológicas opostas, mas de diálogo fecundo entre religião e cultura, cristianismo e secularização, fé, ciência e razão, Evangelho e Modernidade. E, embora alguns críticos considerem que o autor dá uma atenção exacerbada à questão social, concedendo um valor funcional à fé e à Revelação, devemos reconhecer que sua obra contribuiu, de maneira expressiva, para a compreensão da mensagem cristã a partir da cultura contemporânea.

Neste sentido, é possível criticar seu demasiado entusiasmo, que dá a impressão de tudo solucionar com um compromisso radical em meio à sociedade, mas nunca questionar sua laboriosa reflexão teológica que soube arriscar suas próprias posições ao enfrentar desafios contemporâneos, situações evitadas por outros autores. Talvez o deleitamento que aparece em algumas de suas reflexões seja mais uma questão de estilo, pois foi influenciado pela dinâmica que permeava o mundo holandês de então.

A partir do estudo sobre Schillebeeckx, é possível afirmar que um teólogo de sua envergadura, que se atreveu a pensar por si mesmo, com liberdade e criatividade, não está isento de dificuldades. Por isso mesmo, não foi alheio ao conflito. As observações da Congregação para a Doutrina da Fé não deixaram de ser uma experiência dolorosa, porém, em nenhuma das três notificações levantadas, Schillebeeckx foi obrigado a voltar atrás em suas abordagens. Este fato mostra que sua teologia se move no âmbito das críticas e questões, mas o núcleo da fé se mantém indiscutível.

A contribuição da pesquisa realizada a partir da obra schillebeeckxiana paira sobre o resgate da intuição do autor em dialogar com o homem e a mulher modernos, aproximando a fé da cultura, como já foi dito. De fato, o fio condutor que tece a teologia de Schillebeeckx não aparece desligado da incidência pastoral de seu tempo, mas, ao contrário, se desenrola suscitando uma leitura pastoral equivalente à linguagem teológica elaborada. A análise se assenta na maneira concreta de transmitir a fé cristã no contexto atual, isto é, ele pensa como a mensagem de fé pode ser transmitida de forma compreensível para o homem e a mulher contemporâneos, como resposta às interrogações vitais que estes se colocam e não somente como aceitação com base em uma autoridade institucional.

Em sintonia com o pensamento de Schillebeeckx, a tese mostrou que a experiência, categoria central de sua teologia, emerge como um novo paradigma para se pensar a fé hoje. Atravessamos um tempo de profundas mudanças e em muitos ambientes da sociedade a realidade da fé não possui significado e muito menos consegue ser transformadora na vida pessoal e social das pessoas.

Diante deste cenário descrito, torna-se urgente superar a incerteza e clarificar a especificidade e originalidade da experiência cristã, de maneira que cada pessoa possa fazer sua opção religiosa com liberdade. Bem sabemos que uma cultura cristã até pode ser transmitida, mas a dinâmica pessoal da fé não se transmite desta forma. “O ser cristão não se transmite por hereditariedade ou cultura. Exige iniciação e opção”³. Portanto, a fé deve ser

³ KONINGS, Johan. *Ser cristão*. Fé e prática. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 35.

proposta em uma catequese de experiência que ajude na busca de sentido dos homens e das mulheres atuais, favorecendo uma experiência vivencial da singularidade cristã no mundo, o que não está somente no nível do ensinado e aprendido, mas do degustado e do saboreado.

A pesquisa mostra que a experiência ajuda a recuperar o problema do esvaziamento da compreensão e da mensagem cristã hoje, pois a partir desta categoria é possível resgatar o testemunho dos primeiros cristãos e anuciá-lo com categorias e sentido novos. Este anúncio reencontra seu sentido original se continuar motivando as pessoas hoje a vivenciarem uma experiência pessoal com Jesus e não simplesmente como doutrina de fé, pois a doutrina não se torna experiência: a pessoa pode saber no nível intelectual, mas não experimentar no nível existencial. A experiência com Jesus Cristo é tão importante na vida do cristão que, sem ela, a fé poderia ser mera ideologia ou verbalização piedosa do que nunca realmente fez parte de sua vida.

O diálogo entre teologia fundamental e cristologia foi sendo gestado justamente no enfoque da reflexão schillebeeckxiana com aporte existencial, buscando a pertinência do crer numa época de profundas mudanças culturais. Deste modo, mostramos que a grande contribuição do teólogo dominicano consiste em propor uma compreensão da experiência cristã a partir das chaves culturais do mundo contemporâneo, pois a mensagem cristã deve fazer parte do universo significativo dos ouvintes. Foi possível trazer à luz, com rigor científico, uma das propostas contemporâneas que mais contribuiu com o encontro do cristianismo com a cultura ocidental atual.

A aproximação do trabalho deste grande teólogo nos esclarece a frase pronunciada por ele na entrevista realizada na ocasião de seus 90 anos: “Sou um teólogo feliz por ter dito alguma coisa ao homem de hoje e, quem sabe, à geração futura. Quando uma teologia pode nutrir a geração seguinte, é uma grande teologia, pois dá continuidade à tradição teológica”⁴. Deste patrimônio, somos herdeiros. Cabe a nós continuarmos a fazer a teologia dialogar com a sociedade atual a partir dos problemas emergentes que se impõem, oferecendo novos caminhos, novos sentidos e novas possibilidades.

O desafio é grande. Oxalá não falte, aos teólogos e teólogas de nosso tempo, a coragem necessária para seguir os impulsos do Espírito que guia a Igreja, fazendo as rupturas importantes para dar espaço ao novo, sem, no entanto, desprezar o tesouro precioso da fé, conservado com zelo pela Igreja durante milênios.

⁴ SCHILLEBEECKX, Edward. SCHILLEBEECKX, Edward. *Sono un teologo felice: colloqui com Francesco Strazzari*. Bologna: Dehoniane, 1993, p. 86.

REFERÊNCIAS

ANTONELLI, Mario. *Maurice Blondel*: teólogos do século XX. São Paulo: Loyola 2006.

*ACTA APOSTOLICAE SEDIS, I, 77. SACRA CONGREGATIO POR DOCTRINA FIDEI. Declaratio circa Catholicam Doctrinam Ecclesiae contra nonnullos errores hodiernos tuendam, Città del Vaticano: Libreria Editrice, 1985

BACQ, Philippe. Para uma pastoral de gestação. In: THEOBALD, Christoph; BACQ, Philippe (Org.). *Uma nova oportunidade para o Evangelho*. São Paulo: Paulinas, 2013.

BEECK, Van. Divine Revelation. Intervention or self-communication. *Theological Studies*, Washington, v. 2, n. 52, p. 199, feb.1991.

BENEDETTI, Luiz R. A experiência no lugar da crença. In: FABRI DOS ANJOS, Márcio. *Experiência religiosa: risco ou aventura?* São Paulo: Paulinas, 1998.

BERTULETTI, Angelo. Il concetto di esperienza. In: COLOMBO, Giuseppe. *L'evidenza e la fede*. Milano: Glossa, 1988, p. 112-81.

_____. Il concetto di esperienza nel dibattito fondamentale della teologia contemporânea, *Teologia*, v. 5, p. 283-341, mar. 1980.

BINGEMER, Maria Clara. *O mistério e o mundo*: paixão por Deus em tempos de descrença. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1985.

BOMBONATTO, Vera Ivanise. *O seguimento de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 2002.

_____. A espiritualidade hoje: novo rosto, antigos caminhos. In: TRASFERETTI, José; GONÇALVES, Paulo Sérgio. *Teologia na pós-modernidade*: abordagens, espirituais, sistemáticas e teórico-prática. São Paulo: Paulinas, 2003.

_____. A experiência e a história: espaços da teologia fundamental. In: GASDA, Elio Stanislau (Org.). *Sobre a Palavra de Deus*. Hermenêutica teológica fundamental. São Paulo: Vozes, 2012.

BINS, Claudio Luiz. Misión de la Iglesia. *Perspectiva Teologica*, Belo Horizonte, v. 4, n. 7, p. 347-48, jul./dez. 1972.

BOFF, Leonardo. Experimentar Deus hoje. In. BAGGIO, H. (Org.) *Experimentar Deus hoje*. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 126-189.

_____. *Saber Cuidar. Ética do humano - compaixão pela terra*. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *Ecologia, mundialização, espiritualidade*. A emergência de um novo paradigma. São Paulo: Ática, 1993.

BORCH JACOBSEN, Makkel; SHANDASSAMI, Sonu. *Os arquivos de Freud: uma investigação acerca da história da psicanálise*. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

BORGMAN, Erik. *Edward Schillebeeckx: a theologian in his history*. New York: Continuum, 2003.

_____. In memoriam prof. Schillebeeckx, OP (1914-2009). *Alternativas*, Managua, v. 16, n.38, p. 227-34, jan./dez. 2009.

_____. La teología de Edward Schillebeeckx como un arte liberador. Teología como espiritualidad profundamente reflexionada. *Alternativa*, Managua, v.7, n.15, p. 149-58, 2000.

SCHOOF, Ted (Org.). The Schillebeeckx case: official exchange of letters and documents in the investigation of Fr. Edward Schillebeeckx by the Sacred Congregation for the Doctrine of the faith, 1976- 1980. New York: Paulist Press, 1984.

BRAMBILLA, Franco Giulio. *Teólogos do século XX: Edward Schillebeeckx*. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. *Il crocifisso risorto: risurrezione di Cristo e fede dei discepoli*. Brescia: Queriniana, 1998. p. 30-45.

_____. *La Cristología de Schillebeeckx: la singularità di Gesù come problema di ermeneutica teologica*. Brescia: Morcelliana, 1989.

BRAND, Paul. *Honore di Edward Schillebeeckx nel suo 60 genetliaco*. GDT (83). Brescia: Queriniana, 1974.

CALLIMAN, Cleto. A trinta anos de Medellín: uma nova consciência eclesial na América Latina. *Perspectiva Teológica*, v. 31, n. 84, p. 163-80, maio/jun. 1999.

CONGAR, Yves. *Il mistero Cristiano: la fede e la teologia*. Roma: Editori Pontifici, 1967.

_____. Situações e tarefas atuais da teologia. São Paulo: Paulinas, 1969.

CATÃO, Francisco. Teologia da experiência. In: FABRI, Marcio dos Anjos. *Experiência religiosa, risco ou aventura?* São Paulo: Paulinas, 1998, p. 15-129.

CAPORALE, Vincenzo. Edward Schillebeeckx: Gesù uomo, rivelazione personale del Padre. In: _____. *Dimensione antropologica della cristologia moderna*. Napoli: M. D'auria, 1973, p. 51-4.

CARBALLADA, Ricardo de Luis. Edward Schillebeeckx. In memoriam. Las dos vertentes de la fe: tradición y actualidade. *Ciència Tomista*, Salamanca, v. 137, n. 441, p. 173-82, enero 2010.

CARTA A DIONETO. Petrópolis: Vozes, 1976.

CAVALCOLI, Giovani. *La questione dell'eresia oggi*. Roma: Vivere, 2006.

CONSTITUCIÓN Pastoral *Gaudium Spes* sobre la Iglesia en el mundo actual. In: CONCILIO VATICANO II. *Constituciones, decretos, declaraciones, documentos pontificios complementarios*. Madrid: Editorial Católica, 1965, p. 209-356.

CONSTITUCIÓN Dogmática *Lumen Gentium* sobre la Iglesia. In: CONCILIO VATICANO II. *Constituciones, decretos, declaraciones, documentos pontificios complementarios*. Madrid: Editorial Católica, 1965, p. 9-123.

CONSTITUCIÓN Dogmática *Dei Verbum* sobre la Divina Revelación. In: CONCÍLIO VATICANO II. Constituciones, decretos, declaraciones, documentos pontificios complementarios. Madrid: Editorial Católica, 1965, p. 124-47.

COX, Harvey. *The secular city: secularization and urbanization in theological perspective*. New York: Mcmillan, 1965.

CROSSAN, John Dominic. *El nacimiento del cristianismo: qué sucedió en los años inmediatamente posteriores a la ejecución de Jesús*. Santander: Sal Terrae, 2002.

CRUZ, David Bobadilla. El carácter único y definitivo de la misión de Jesucristo em la cristología de Edward Schillebeeckx. *Revista Iberoamericana de Teología*, v. 7, n. 12, p. 9-46, sept. 2011.

DAVIAU, Pierette. Espiritualidade de gestação. In: THEOBALD, Christoph; BACQ, Philip (Org.). *Uma nova oportunidade para o Evangelho*. São Paulo: Paulinas, 2013.

DENEKEN, Michel. *La foi pascale: rendre compte de la résurrection de Jésus aujourd'hui*. Paris: CERF, 1997, p. 701-6.

DOCUMENTO DE APARECIDA. Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe. São Paulo: Paulus; Paulinas, 2007.

DUPÜIS, Jacques. Schillebeeckx case. *Gregorianum*, Roma, v. 66, n. 3, p. 563-78, 1985.

DURÁN CASAS, Vicente, et al. *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina: de la experiencia a la reflexión*. Bogotá: Siglo Del hombre, 20013, p. 299-330.

EBELING, Gerhard. *Dio e Parola*. Queriniana: Brescia, 1969.

EDWARDS, Denis. *Experiência humana de Deus*. São Paulo: Loyola, 1995.

EICHER, Peter. A revelação administrada. Sobre a Revelação entre a Igreja oficial e a experiência. *Concilium*, Petrópolis, n. 133, p. 7-22, mar. 1978.

ESPEJA, Jesús. Cristología narrativa de Edward Schillebeeckx. *Ciência Tomista*, Salamanca, v.109, p. 139-163, 1982.

EXPERIÊNCIA. In: VILAR, Mauro de Sales; FRANCO, Francisco Manuel de Melo. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2003, p. 310.

EXPERIÊNCIA. In: FOLQUIÉ, Paul (Dir.). *Diccionario Del lenguage filosófico*. Barcelona: Editorial Labor, 1967, p. 368-374.

EXPERIÊNCIA. In: MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2001, p. 968-975.

EXPERIÊNCIA. In: AUDI, Robert (Dir.). *Dicionário de Filosofia de Cambridge*. 2^a Ed. São Paulo: Paulus, 2006, p. 313-314.

EXPERIÊNCIA. In:ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário De filosofia*. 4^a Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 406-415.

EXPERIÊNCIA. In: BRUGGER, Walter. *Dicionário de Filosofia*. 6^a Ed. São Paulo: Herder, 1962, p.226-228.

EXPERIÊNCIA. In: SANTOS, Mario Ferreira. *Dicionário de Filosofia, Ciências e Culturais*. 3^a Ed. São Paulo: Editora Matese, 1965.

EXPERIÊNCIA. In: BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 134-136.

EXPERIÊNCIA. In: JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia*. 5 Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 99-100.

EXPERIÊNCIA. In: MANCUSO, Vito (Coord.). *LEXICON - Dizionario Teologico Enciclopedico*. Roma: Edizioni PIEMME, 1994, p. 372-375.

EXPERIÊNCIA. In: LATOURELLE, René; FISICHELLA, Rino (Org.). *Dicionario de Teologia Fondamentale*. Assisi: Cittadella Editrice, 1990, p. 403-406.

EXPERIÊNCIA. In: RAHNER, Karl; VORGRIMLER, Herbert. *Diccionario Teológico*. Barcelona: Editorial Herder, 1966, p. 245-248.

EXPERIÊNCIA CRISTÃ. In: DE FIORES, Stefano; GOFFI, Tullo (Org.). *Dicionário de Espiritualidade*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 388-393.

EXPERIÊNCIA. In: FLORISTÁN, Cassiano; TAMAIO, José Juan (Org.). *Dicionario Abreviado de Pastoral*. Pamplona: Editorial Verbo Divino, 1988, p. 194-195.

EXPERIÊNCIA. In: BORRIELLO, L; CARUANA, E; DEL GENIO, M.R; SUFFI, N. (Org.). *Dicionário de Mística*. São Paulo: Loyola; Paulus, 2003, p. 401-410.

EXPERIÊNCIA. In: VILAR, Mauro de Sales; FRANCO, Francisco Manuel de Melo. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2003, p. 310-357.

FISICHELLA, Rino. *La rivelazione: evento e credibilità*. Bologna: Dheoniane, 2002.

FOSSION, André. *O Deus desejável*. Proposição da fé e iniciação. São Paulo: Loyola, 2015.

_____. *Volver a empezar*. Veinte caminos para volver a la fe. Bilbao: Sal Terrae, 2004.

_____. *La catechesi narrativa*: atti del Congresso dell'Équipe Europea di Catechesi - Cracovia, 26-31 maggio 2010. Leumann: Elledici, 2012.

_____. Que anúncio do Evangelho para o nosso tempo? In: THEOBALD, Christoph; BACQ, Philip (Org.). *Uma nova oportunidade para o Evangelho*. São Paulo: Paulinas, 2013.

FRAZÃO, José Correia. In: Lourenço, João; et al. *A fé da Igreja*. São Paulo: Paulus, 2014.

FORTE, Bruno. A experiência de Deus em Jesus Cristo. *Concilium*, Petrópolis, v. 258, n. 2, p.70-9, mar. 1995.

GADAMER, Hans, Georg. *Verdade e método I*: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. Il problema della coscienza storica. Napoli: Guida, 1969.

GALOT, Jean. *Alla ricerca di una nuova cristologia*. Assisi: Citadella, 1971, p. 18-24.

_____. God is new each moment: Edward Schillebeeckx in conversation with Huub Oosterhuis and piet Hoogeveen. *Gregorianum*, Roma, v. 65, n. 2-3, p. 515-6. 1984.

_____. Dove trovare il vero volto di Gesù? *Civiltá Catholica*, Roma, v. 126, v. 90, n. 29, p. 113-29, 1975.

_____. Per una Chiesa dal volto umano: identità cristiana dei ministeri nella Chiesa. *Gregorianum*, Roma, v. 69, n. 2, p. 360-1, 1988.

GALVIN, John P. The death of Jesus in the theology of Edward Schillebeeckx. *The Irish Theological Quarterly*, v. 50, p. 168-80, 1983.

GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*. Hermenêutica teológica. São Paulo: Paulinas, 1989.

_____. *Crer e interpretar*. A virada hermenêutica da teologia. Petrópolis: Vozes, 2004.

GIBELLINI Rosino. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 323-374.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Desafio da pós-modernidade*. São Paulo: Paulinas, 1996.

GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes; TRASFERETTI, José (Org.). *Teologia na pós-modernidade*. Abordagens epistemológica e teórico-prática. Paulinas: São Paulo, 2003.

GRECH, Prospero. La nuova hermenêutica Fuchs ed Ebeling. In: *Associazione Biblica Italiana. Esegesi ed ermeneutica*: atti dela XXI settimana bíblica. Paideia Brescia: 1972.

GOPEGUI RUIZ, Juan. *Experiência de Deus e catequese narrativa*. São Paulo: Loyola, 2010.

HARRINGTON, Daniel. Seeing with eyes of faith: Schillebeeckx and the Ressurection of Jesus. *New Testament Abstracts*, Cambridge, v. 43, n. 1, p. 27-35, 1999.

HORTAL, Jesus. Experiência de Deus: seu lugar na teologia atual. *Perspectiva teológica*, Belo Horizonte, v. 4, n. 6, p. 59-71, jan. /jun. 1972.

IAMMARONE, Luigi. La divinità di Cristo nell'opera Gesù, la historia de un viviente de Edward Schillebeeckx. *Doctor Communis*, Roma, v.1, p. 51-90, 1980.

KASPER, Walter. *Papa Francesco*: La rivoluzione della tenerezza e dell'amore. Brescia: Queriniana, 2015.

KENNEDY, PHILIP. Deus Humanissimus. The knowability of God in the theology of Edward Schillebeeckx. Fribourg: University Press, 1993.

KESSLER, Hans. *La resurrezione di Gesù Cristo*: uno studio biblico, teologico-fondamentale e sistematico. Brescia: Queriniana, 1999.

KONINGS, Johan. *Ser cristão*. Fé e prática. Petrópolis: Vozes, 2003.

KÜNG, Hans. *Essere cristiani*. Milano: Mondadori, 1976.

_____. Etica mondiale per la política e l'economia. Brescia: Queriniana, 2002.

_____. *Edward Schillebeeckx*. Última homenagem ao teólogo amigo. *Concilium*, Petrópolis, n. 334, p. 155-6, 2010.

LESCRAUWAET, Jos. Teólogo de uma comunidade de fé. In: Küng, Hans. *A experiência do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 38-44.

LENZ, Matias Martinho. Interpretación de la fe: aportaciones a una teología hermenéutica y crítica. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 6, n. 10, p. 107-111, jan. /jun. 1974.

LIBANIO, João Batista. *Teologia da Revelação a partir da modernidade*. São Paulo: Loyola, 1992.

_____. *Igreja contemporânea*: encontro com a modernidade. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Da apologética à teologia fundamental*: a revelação cristã. In: GONÇALVES, Paulo Sérgio;

BOMBONATO, Vera. *Concílio Vaticano II*. Análises e perspectivas. São Paulo: Loyola: 2004.

_____. Desafios da pós-modernidade à teologia fundamental. In: TRASFERETTI, José; LOPES GONÇALVES, Paulo Sérgio (Org). *Teologia na pós-modernidade*: abordagens epistemológica, sistemática e teórica prática. São Paulo: Paulinas, 2013.

LIBANIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à teologia*: perfil, enfoques e tarefas. São Paulo: Loyola, 1996.

MAC DOWELL, João. A experiência de Deus à luz da experiência transcendental do Espírito Santo. *Síntese*, v. 29, n. 93, p. 5-34, jan. /abr. 2002.

METZ, Johann Baptist. Herança do Concílio. *Concilium*, Petrópolis, v. 200, n. 4, p. 373-5, 1985.

_____. *Sulla teologia Del mondo*. Brescia: Queriniana, 1969.

_____. *Memoria passionis. Un ricordo provocatorio nella società pluralista*. Brescia: Queriniana, 2009.

MIETH, Dietmar. Que é experiência? Tentativa de definição. *Concilium*, Petrópolis, n. 133, p. 46-57, mar. 1978.

MIRANDA, Mario de França. *A salvação de Jesus Cristo: a doutrina da graça*. São Paulo: Loyola, 2011.

_____. *Inculturação da fé: uma abordagem teológica*. São Paulo: Loyola, 2001.

MONDIN, Battista. *Os grandes teólogos do século vinte*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 701-42.

DOMINGUES MORANO, Carlos. *Orar después de Freud*. Madrid: San Pablo, 1992.

NOLAN, Albert. Ser cristão hoje. *Concilium*, Petrópolis, v. 2, n. 340, p. 51-60, 2001.

O'COLLINS, Gerald. Jesus: an experiment in christology. *Gregorianum*, Roma, v. 61, n. 2, p. 372-6, 1980.

_____. *Teologia fondamentali*. Brescia: Queriniana, 1982.

OSCULATI, Roberto. *La teologia Cristiana nel suo sviluppo storico. Secondo millenio*. Milano: San Paolo, 1997.

PAIVA, Raul Pache. Papel dos elementos doutrinários no processo revelador cristão: uma pesquisa em autores contemporâneos. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 3, n. 5, p. 235-51, jul./dez. 1971.

PANNENBERG, Wolfhart. *Fundamentos de Cristologia*. Salamanca: Sigueme, 1974.

_____. *Teología sistemática I*. Madrid: Sal Terrae, 1992.

_____. *Teología Sistematica II*. Brescia: Queriniana, 1994

- _____. *Epistemologia e teologia*. Brescia: Queriniana, 1975.
- PANNEMBERG, Wolfhart; et al. *Rivelazione come storia*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1965.
- RADCLIFFE, Timothy. Será que o cristianismo faz a diferença? *Concilium*, Petrópolis, n. 342, v. 2, p. 19-28, 2001.
- RAHNER, Karl. *Corso fondamentale sulla fede*. Introduzione al concetto di cristianesimo. Alba: Paoline, 1977.
- _____. *Esperienza di Dio oggi*: Nuovi saggi IV. Roma: Paoline, 1973.
- _____. *Riflessione sul método nella teologia*: Nuovi Saggi IV. Roma: Paoline, 1973.
- _____. *Teologia dall'esperienza dello Spirito*: Nuovi saggi VI. Roma: Paoline, 1978.
- _____. *Teologia e Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 1972.
- RUIZ, Octavio. Teología India, una reflexión cristiana desde la sabiduría indígena. *Theologica Xaveriana*, Bogotá, n. 145, 2003, p. 113-43.
- SALMANN, Elmar. *Passi e passagi nel cristianesimo*. Piccola mistagogia verso Il mondo della fede. Assisi: Cittadela, 2009.
- SANTIAGO DEL CURA, Helena. El hombre ante el misterio de Dios. Teología y postmodernidad. In: GARCÍA, Angel Galindo; SÁNCHEZ, José Manuell (Ed.). *El hombre ante Dios*. Entre la hipótesis y la certeza. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2003.
- SAN JUSTINO. Padres apologetas griegos. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2002.
- SARIEGO, Jesús Díaz. Teología y predicación. Aportaciones de Edward Schillebeeckx al quehacer teológico. *Ciencia Tomista*, v. 138, n. 144, p. 7-44, jan. 2011.
- *SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesús, la historia de un viviente*. Madrid: Cristiandad, 1983.
- * _____. *Cristo y los cristianos*: gracia y liberación. Madrid: Cristiandad, 1982.
- * _____. *Los hombres relato de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1994.

- * _____. *La questione cristologica*: un bilancio. Brescia: Queriniana, 1985.
- * _____. *L'approccio a Gesù di Nazaret*: linee metodologiche. Brescia: Queriniana, 1972.
- * _____. *Esperienza umana e fede in Gesù Cristo*: un breve bilancio. Brescia: Queriniana, 1985.
- * _____. *Jesus en nuestra cultura*: mística, ética y política. Salamanca: Sígueme, 1987.
- * _____. *Rivelazione e teologia*. Roma: Pauline, 1966.
- * _____. *Dios futuro del hombre*. Salamanca: Sígueme, 1970.
- * _____. *Dios y el hombre: ensayos teológicos*. Salamanca: Sígueme, 1969.
- _____. *Inteligenza della fede*: Interpretazione e critica. Roma: Pauline, 1975.
- _____. *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*. San Sebastian: Dinor, 1965.
- * _____. *Interpretación de la fe*: aportaciones a una teología hermenéutica y crítica. Salamanca: Sígueme, 1973.
- _____. *Narrare il Vangelo*. Brescia: Queriniana, 1988.
- _____. *Sono un teologo felice*: colloqui com Francesco Strazzari. Bologna: Dehoniane, 1993.
- _____. *Cerco il tuo volto*: conversazione sul Dio. Bologna: Dehoniane, 2005.
- _____. *La Iglesia de Cristo y el hombre moderno segun el Vaticano II*. Madrid: S.M, 1969.
- * _____. *La chiesa provocata dal mondo*. Brescia: Queriniana, 1968.
- _____. *Maria, mãe da redenção: linhas mestras religiosas do mistério mariano*. Petrópolis: Vozes, 1968.
- _____. *Cinco problemas que desafiam a Igreja de hoje*. São Paulo: Herder, 1970.
- _____. *Perché la politica non è tutto. Parlare di Dio in un mondo minacciato*. Brescia: Queriniana, 1987.
- _____. *La presenza eucaristica: contributo alla discussione sulla presenza reale*. Roma: Paoline, 1969.
- * _____. *Il mondo e La chiesa*. Roma: Pauline, 1969.
- _____. *Per una Chiesa dal volto umano*. Brescia: Queriniana, 1986.

- * _____. *Fede e interpretazione*. Brescia: Queriniana, 1971.
- _____. *Verso la chiesa Del terzo millenio*. Brescia: Queriniana, 1979.
- _____. *La missione della chiesa*. Roma: Paoline, 1971.
- _____. *El celibato ministerial: reflexión crítica*. Salamanca: Sígueme, 1968.
- _____. Per amore del Vangelo, Assisi: cittadella, 1993.
- _____. *El futuro de la religión*. Salamanca: Sígueme, 1975.
- _____. *I sacramenti punti d'incontro con Dio*. Brescia: Queriniana, 1966.
- _____. *O matrimônio: realidade terrestre e mistério de salvação*. Petrópolis: Vozes, 1969.
- _____. *Síntesis teológica del sacerdocio*. Salamanca: San Esteban, 1959.
- _____. Experiencia y fe. In: LUCKMANN, Tomas; et al. *Fe cristiana y sociedad moderna*, 25. Madrid: Ediciones SM, 1990, p. 89-137.
- _____. *La presenza eucaristica: contributo alla discussione sulla presenza reale*. Roma: Paoline, 1969.
- _____. Universalidad Religiosa y universalidad humana. In: *Teología y liberación, religión, cultura y ética*: Ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez III. Lima: CEP, 1991.
- _____. *La ecclesia Jesu Christi come racconto di futuro: su perdono i reconciliazione*. In: *Cammino e visione: Universalità della teologia nel XX secolo. Escritti in onore di Rosino Gibellini*. Brescia: Queriniana, 1996.
- _____. Para um uso católico da hermenêutica: a identidade da fé na reinterpretação da fé. In: VAZ, Henrique C. de Lima; CARVALHEIRA, Marcelo; et al. *Credo para amanhã*. Petrópolis: Vozes, 1971.
- _____. *La respuesta de los teólogos*. In: _____; et al. *La resposta de los teólogos*. Buenos Aires; México: Carlos Lohlê, 1970.
- _____. La risposta dei teologi. In: Congar, Y. *La risposta dei teologi*. Brescia: Queriniana, 1969.
- _____. *Hacia un futuro definitivo: promesa y mediación humana*. El futuro de la religión. Salamanca: Sígueme, 1975.
- _____. *Los católicos holandeses*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1970.
- _____. *Cinco problemas que desafiam a Igreja hoje*. São Paulo: Herder, 1970.
- _____. Secularidad cristiana según Robinson: honest to God. *Selecciones de Teología*. Barcelona, v. 6, n. 22. p. 171-184, abr./jun. 1967.

_____. A identidade cristã: desafio e desafiada. A propósito da extrema proximidade do Deus não experimentável. *Revista Igreja e missão*. Portugal, v.60, n. 204, p. 405-29, jan./dez. 2007.

_____. Sono un teologo più triste. *Il Regno*, Bologna, v. 12, p. 344-54, 1997.

_____. Transustanciación eucarística. *Selecciones de Teología*. Barcelona, v. 5, n. 18. p. 135-40, abr./jun. 1966.

_____. Reflexiones sobre la imagen conciliar del hombre y del mundo, *Selecciones de Teología*. Barcelona, v. 7, n. 25, p. 35-44, jan./mar. 1968.

_____. La nueva imagen de Dios: secularización y futuro del hombre en la tierra. *Selecciones de Teología*, Barcelona, v. 8, n. 32. p. 305-12, oct./dic. 1969.

_____. Vida religiosa en conflicto con la nueva idea del hombre de Dios. *Selecciones de Teología*, Barcelona, v. 8, n. 30. p. 141-151, abr./jun. 1969.

_____. Iglesia y humanidad. *Selecciones de Teología*, Barcelona, v. 4, n. 14. p. 161-169, abr./jun., 1965.

_____. Matrimonio es un sacramento. *Selecciones de Teología*, Barcelona. v. 4, n. 13. p. 121-131, ene./mar. 1965.

_____. Magistério de todos: reflexão sobre estrutura do Novo Testamento. *Concilium*, Petrópolis, n. 200, p. 386-96, jul. 1985.

_____. Tu, vosotros, yo: todos pertenemos a la Iglesia, *Selecciones de Teología*, Barcelona, v. 26, n. 103. p. 190-194, jul./set. 1987.

_____. El magisterio y el mundo político, *Concilium*, Madrid, n. 6, p. 404-27, jun. 1968.

_____. Religiosos y episcopados. *Selecciones de Teología*, Barcelona, v. 6, n. 22, abr./jun., p. 39-244, 1967.

_____. Uma espiritualidade para o homem de hoje. Grande sinal, Petrópolis, n. 1, p. 12-8, jan./fev. 1985.

_____. La categoría crítica de la teología. *Concilium: Revista Internacional de Teología*, Madri, p. 216-223, dic. 1970.

_____. Alocución inaugural. *Concilium: Revista Internacional de Teología*, Madri, p. 179-82, dic. 1970.

_____. Igreja e humanidade, *Concilium*, Petrópolis, v. 1, n. 1, p. 50-69, jan. 1965.

_____. Magistério e o mundo da política. *Concilium*, Petrópolis, n. 6, 36, p. 21-39, jun. 1968.

_____. O Problema hermenêutico da crise da linguagem da fé. *Concilium*, Petrópolis, v. 85, n. 5, p. 555-68, maio 1973.

_____. Teorias críticas e engajamento político na comunidade cristã. *Concilium*. Petrópolis, n. 4, 84, p. 433-45, abr. 1973.

_____. O Problema da infalibilidade do ministério: reflexão teológica. *Concilium*. Petrópolis, v. 83, n. 3, p. 334-53, mar. 1973.

_____. O Deus de Jesus e o Jesus de Deus. *Concilium*, Petrópolis, n. 3, v. 93, p. 381-396, mar. 1974.

_____. Comunidade cristã e seus ministros. *Concilium*, Petrópolis, v. 153, n. 3, p. 99-138, 1980.

_____. Os desafios da Igreja. Revista Dominicana de Teologia. São Paulo, v. 2, n.4, p. 9-15, jan. /jun. 2007.

_____. Crítica profana: a obediência cristã e reação dos cristãos a mesma. *Concilium*, Petrópolis, v. 159, n. 9, p. 18-34, 1980.

_____. Religião e violência. *Concilium*, Petrópolis, v. 4, n. 272, p. 168-85, 1997.

_____. La vida religiosa en conflicto con la nueva idea del hombre y de Dios. *Selecciones de Teología*, Barcelona, v. 8, p. 141-151, 1969.

_____. Identidade cristã e integridade humana. *Concilium*, Petrópolis, v. 175, n. 5, p. 510-21, 1982.

_____. Jesus e o fracasso na vida humana. *Concilium*, Petrópolis, v. 113, n. 3, p. 332-43, 1976.

_____. Crisi Del linguaggio della fede quale problema ermenêutico, *Concilium*, Roma v. 5, n. 9, p. 48-65, 1973.

_____. Teorie critiche e impegno político della comunità Cristiana. *Concilium*, Roma, v. 4, n. 9, p. 68-85, 1973.

_____. Autoridade da Revelação e das novas experiências. *Concilium*, Petrópolis, v. 133, n. 3, p. 3-6, 1978.

_____. Revelação e experiência: particularidade e universalidade da revelação cristã. *Concilium*, Petrópolis, v. 133, n. 3, p. 107-35, 1978.

_____. La disposizione del Vangelo di pace. *Concilium*, Roma, v. 19, n. 4, p.144-59, 1983.

_____. Critica laica all'obbedienza cristiana e reazioni cristiane. *Concilium*, Roma, v. 9, n. 16, p. 35-55, 1980.

_____. Can christology be an experiment? Proceedings of the 35º Annual Congress of the Catholic Theological Society of America. New York, p. 1-14, 1981.

_____. Non si può fare arbitrariamente quello che si vuole del Vangelo. *Concilium*, Roma, v. 10, n. 19, p. 40-46, 1983.

_____. Desafios da Igreja. *Revista Dominicana de Teologia*, São Paulo, v. 2, n. 4, p. 9-15, jan./jun. 2007.

_____. Religiosos y episcopados. *Selecciones de Teología*. Barcelona, v. 6, n. 22, p. 239-44, abr./jun. 1967.

_____. Magistério de todos: reflexão sobre estrutura do Novo Testamento. *Concilium*, Petrópolis, v. 200, n. 4, p. 386-96, 1985.

_____. Alla ricerca del valore salvífico di una prassi política di pace, *Il Regno*, Roma, v. 26 n. 452, p. 664-9, dec. 1981.

_____. Uma espiritualidade para o homem de hoje. *Grande Sinal*, v. 39, n.1, p.12-8, jan./jun. 1985.

_____. O Evangelho não pode estar sujeito à arbitrariedade. *Concilium*, Petrópolis, n. 190, p. 27-32, dez. 1983.

_____. El magistério y el mundo político. *Concilium*, Madrid, v. 36, p. 440-447, jun. 1968.

_____. A função do magistério e dos teólogos. *Grande Sinal*, Rio de Janeiro, v. 34, n. 5, p. 390-2, 1980.

SCHILLEBEECKX, E.; SCHOOONENBERG, Piet. *Fede e interpretazione*. Brescia: Queriniana, 1971.

SCHILLEBEECKX, Edward; METZ, Johan Baptist. A herança do Concílio. *Concilium*, Petrópolis, v. 200, n. 4, p. 3-5, 1984.

SEQUERI, Pierangelo. *A ideia da fé*. Tratado de teologia fundamental. Braga: Frente e Verso, 2013.

SCHOOF, Ted (Org.). *The Schillebeeckx case: official exchange of letters and documents in the investigation of Fr. Edward Schillebeeckx by the Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith, 1976-1980*. New York: Paulist Press, 1984.

SESBOÜÉ, Bernard. *A Palavra da salvação* (séc. XVIII – XX). Tomo IV. História dos dogmas. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. *L'avvenire della fede: La teologia del XX secolo*. Milano: San Paolo, 2009.

_____. *Imágenes deformadas de Jesús. Modernas y contemporáneas*. Paris: Mensajero, 1999.

SCHREITER, Robert. The relevance of professor Edward Schillebeeckx for the twenty-first century. *Philippimana Sacra*, Philippines, v. 45, n. 134, p. 276-9, jan./dez., 2010.

SOBRINO, Jon. *Jesus, o libertador: a história de Jesus de Nazaré*. São Paulo: Vozes, 1996.

_____. *La fe en Jesucristo: ensayo desde las víctimas*. San Salvador: UCA, 1999, p. 25-183.

_____. Cristología desde América Latina. México: CRT, 1977.

_____. Ser cristão hoje. *Concilium*, Petrópolis, n. 340, v. 2, p. 87-97, 2001.

_____. *Espiritualidade da libertação: estrutura e conteúdo*. São Paulo: Loyola, 1992.

SORRENTINO, Sergio. Il Gesu' di Schillebeeckx e la coscienza del nostro tempo: contributo per una comprensione filosófico-religiosa, *Sapienza*, v. 30, n. 3, p. 328-45, 1977.

STIRNIMANN, Heinrich. Linguagem, experiência e reencontro com aquele que fala. *Concilium*, Petrópolis, v.133, 1978.

STRAUSS, Federico, D. *Nueva vida de Jesús*. Buenos Aires: Biblioteca Nueva, 1949.

SUNG, Jung Mo. *Experiência de Deus, ilusão ou realidade?* São Paulo: FTD, 1991.

TABORDA, Francisco. Sobre a experiência de Deus: esboço filosófico-teológico. In: PALACIO, C. (Coord.). *Cristianismo e história*. v.10. São Paulo: Loyola, 1982.

TARDAN MASQUELIER, Ysé; JUNG, Carl Gustav. *A sacralidade da experiência interior*. São Paulo: Paulus, 1994, p. 51-8.

THEOBALD, Christoph. *Transmitir um Evangelho de liberdade*. São Paulo: Loyola, 2009.

_____. *A Revelação*. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. Il cristianesimo come stile. *Revista de Teologia*, Milano, v. 32, n. 3, p. 273-391, mar. 2007.

THEOBALD, Christoph; BACQ, Philippe. *Uma nova oportunidade para o Evangelho*. São Paulo: Paulinas, 2013.

THOMPSON, Daniel. Schillebeeckx on the development of doctrine. *Theological Studies*, Washington, v. 62, n. 2, p. 303-21, jun. 2001.

TOMICHÁ, Roberto. Buena Noticia e Interacción cultural en América Latina y El Caribe: algunas consideraciones. *Yachay Kusunchi*, Colombia, v. 24, n. 46, p. 23-62, 2007.

_____. Cosmos-creación: interacciones desde la física. *Diálogos*, La Paz, n. 2, p. 58-62, 2012;

TORRES QUEIRUGA, Andrés Torres. *Repensar a cristología*: sondagens para um novo paradigma. São Paulo: Paulinas, 1999.

_____. *Repensar a Revelação*: a revelação divina na realização humana. São Paulo: Paulinas, 2010.

_____. Edward Schillebeeckx: uma teología actualizada desde la búsqueda del Dios humanísimo. *Selecciones de Teología*, v. 49, n. 196, p. 280-4, enero 2010.

TRACY, David. *Pluralidad y ambigüedad*. Hermenéutica, religion y esperanza. Madrid: Trotta, 1997.

_____. Revelação e experiência: particularidade e universalidade da Revelação cristã. *Concilium*, Petrópolis, v. 133, p. 107-17, mar. 1978.

VAN IERSEL, Bas. Circa Il colloquio romano di Schillebeeckx. Quali garanzie per l'inquisito. *Il Regno Documenti*, Roma, n. 410, p. 319-22; 378-82, 1980.

VAN ROO, William A. Experience and theology. *Gregorianum*, Roma, v. 66, n. 4, p. 611-40, 1985.

VAZ, Henrique C. de Lima. A experiência de Deus. In: BAGGIO, Hugo; *et al.* *Experimentar Deus hoje*. Petrópolis: Vozes, 1974.

VELASCO, Juan Martín. Hacia una fenomenología de la experiencia de Dios. In: CEBOLLADA, Pascual. *Experiencia y misterio de Dios*. Comillas: San Pablo, 2009, p. 63-104.

VOLF, Miroslav. Democracia e carisma: reflexões sobre a democratização da Igreja. *Concilium*, Petrópolis, v. 243, n. 5, p. 134-41, 1992.

VOIGT, Simão. Jesus Cristo no Novo Testamento. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 62, n. 248, p. 771-92, out. 2002.

VON BALTHASAR, Hans Urs. Teología y espiritualidad. *Selecciones de teología*, n. 13, p. 142, 1974.

ZAHRNT, Heinz. Aspectos religiosos de la actual experiencia del mundo y de la vida. Reflexiones sobre la necesidad de una nueva teología de la experiencia. *Selecciones de teología*, v. 15, n. 59, p. 171-86, jul./set. 1976.

WRIGHT, Nicholas Thomas. *The Resurrection of the Son of God*. Minneapolis: Fortress Press, 1992, p.701-6.