



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA

A SOTERIOLOGIA CRISTÃ FACE AO DESAFIO DA EXPERIÊNCIA
- UM ESTUDO SOBRE A TEOLOGIA DE E. SCHILLEBEECKX -

Tese apresentada para obtenção do grau de doutor em Teologia Sistemática

Por Albertino Gonçalves

Sob orientação do Prof. Doutor Arnaldo de Pinho

Faculdade de Teologia

Março de 2014

Resumo

Neste estudo da teologia de Schillebeeckx, tentaremos mostrar que ele apresenta uma soteriologia cristã para o homem do nosso tempo. E também procuraremos salientar que, para ele, a categoria da experiência é o fio condutor de toda a sua produção teológica. Mas será no segundo período da sua obra teológica, com a fase hermenêutica e, sobretudo, com a fase cristológica, que Schillebeeckx tentará elaborar uma soteriologia, tendo na base a cristologia que desenvolve como “estrutura experiencial da revelação”. Nesta última fase soteriológico-cristológica, o nosso autor esboça o eixo terminal da sua epistemologia teológica.

Para apresentar a teologia soteriológico-cristológica de Schillebeeckx, começaremos por analisar sinteticamente, na primeira parte, a epistemologia teológica schillebeeckxiana. Na segunda parte, apresentaremos a teologia de Schillebeeckx como compreensão e hermenêutica da experiência cristã. Aqui apresentaremos os principais livros da primeira fase da sua produção teológica, de caráter sacramental, assim como faremos uma síntese da trilogia cristológica, que consta da última e mais original fase da sua produção teológica. Na terceira parte, apresentamos os princípios hermenêuticos e sua importância na obra teológica de Schillebeeckx, assim como a sua originalidade relativa, neste tema. Na quarta parte, continuamos o estudo da terceira parte, no que diz respeito aos aspectos positivos e negativos da produção hermenêutica de Schillebeeckx.

Após estas três primeiras partes e primeiro capítulo da quarta parte, chegamos à conclusão de que, para Schillebeeckx, a soteriologia cristã fica reduzida à hermenêutica e esta à experiência. No último capítulo da quarta parte, apresentamos, como tentativa de síntese, a unidade entre soteriologia, cristologia e antropologia. Na conclusão geral, fazemos uma síntese dos aspectos negativos e positivos da soteriologia de Schillebeeckx. A grande questão do autor é a de que “a ação do homem no mundo insere-se no conceito de “salvação” e liga-se à salvação-que-vem-de-Deus, que pode vir a ser experimentada como graça”.

Palavras-chave: soteriologia, graça, hermenêutica, experiência, praxis.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO GERAL.....	11
PRIMEIRA PARTE.....	27
O MÉTODO DA TEOLOGIA DE SCHILLEBEECKX E SUAS ETAPAS	27
Breve Introdução.....	28
1. A epistemologia teológica como “problema” fundamental do pensar schillebeckxiano	28
CAPÍTULO I.....	30
DO “PERSPETIVISMO GNOSEOLÓGICO” A UMA HERMENÊUTICA HISTÓRICO- PRÁTICA DA REVELAÇÃO (1946-1967) (I).....	30
1. O “perspectivismo gnoseológico” como modelo da epistemologia teológica no primeiro Schillebeeckx	30
1.1- Gênese histórica do modelo gnoseológico schillebeeckxiano	30
1.2 - A intuição implícita como consciência não expressa e preconceptual do dinamismo objectivo ínsito na realidade	33
1.3- O valor de verdade do nosso conhecimento de Deus e do conhecimento de fé.....	34
1.4- Mediação “antropológica “ do “perspectivismo gnoseológico	36
1.5- Balanço conclusivo	40
«DO “PERSPECTIVISMO GNOSEOLÓGICO” A UMA HERMENÊUTICA HISTÓRICO- PRÁTICA DA REVELAÇÃO (1967-1989) (II)	42
1- A mudança hermenêutica a partir do horizonte do futuro	42
1.1- A temática do futuro como motivo da mudança	42
1.2- A revisão da hermenêutica: o princípio fundamental.....	46
2- Influência de Gadamer na fase cristológica de Schillebeeckx	47
2.1- O lugar da linguagem no pensamento de Gadamer	51
2.2- Algumas propostas de Gadamer presentes na hermenêutica de Schillebeeckx.....	53
3- A revisão hermenêutica: duas afirmações fundamentais	55
4- Criteriologia para uma recta interpretação da fé.....	56
5- O interesse prático-emancipativo no contexto da teologia como saber de orientação crítica	59
6- Apontamentos críticos	60
SEGUNDA PARTE.....	63

A TEOLOGIA DE SCHILLEBEECKX COMO COMPREENSÃO E HERMENÊUTICA DA EXPERIÊNCIA CRISTÃ	63
INTRODUÇÃO	64
CAPÍTULO I.....	67
TEOLOGIA COMO COMPREENSÃO DA EXPERIÊNCIA CRISTÃ.....	67
<i>Primeiro período (1946-1967) – tomismo aberto</i>	67
1- Livros marcantes.....	67
2- Rito e sacramento – uma nova perspectiva.....	75
3- Proposta de uma (re)descoberta dos sacramentos cristãos.....	79
3.1- <i>Ritual purificado</i>	79
3.2- <i>A ritualidade sacramental enquanto «performance» e «mise en oeuvre»</i>	82
4- Teologia do matrimónio.....	84
4.2- <i>Cristo, fundamento da entrega mútua do homem e da mulher</i>	88
4.3- <i>Laço de direito</i>	89
4.4- <i>À sombra da cruz</i>	91
4.5- <i>Frutos do sacramento</i>	92
4.6- <i>Matrimónio e sexualidade</i>	92
4.7- <i>A nostalgia da perfeição</i>	93
CAPÍTULO II	95
A TEOLOGIA DE SCHILLEBEECKX COMO HERMENÊUTICA DA EXPERIÊNCIA CRISTÃ	95
Introdução	95
I - O ENCONTRO COM JESUS DESDE A CRÍTICA HISTÓRICA:	101
O primeiro volume da cristologia de Schillebeeckx	101
1- Uma breve síntese deste livro	101
2- Apreciação crítica	110
II- “CRISTO – A HISTÓRIA DE UMA NOVA PRAXIS”	113
O segundo volume de cristologia do autor.....	113
2- Apreciação crítica	121
III- “A HISTÓRIA DOS HOMENS, NARRATIVA DE DEUS”:	123
Estudo crítico do terceiro livro da trilogia de E. Schillebeeckx.....	123

1- Visão de conjunto da obra	125
1.1- <i>O desenrolar do livro</i>	125
1.2- <i>A não coincidência entre história da salvação e história da revelação</i>	127
2- Análise crítica	132
2.1- <i>A figura de Cristo Salvador</i>	132
2.2- <i>O mistério da Igreja</i>	134
TERCEIRA PARTE	143
DO MÉTODO TEOLÓGICO	143
À ESTRUTURA EXPERIENCIAL DA REVELAÇÃO-SALVAÇÃO.....	143
CAPÍTULO I.....	144
A FILOSOFIA, AUXILIAR DA TEOLOGIA DE SCHILLEBEECKX.....	144
I – OS FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS	144
II- ALGUMAS EXPRESSÕES DE BASES FILOSÓFICAS	147
1- FUNDAMENTOS EPISTEMOLÓGICOS E GNOSEOLÓGICOS.....	148
2- IMPORTÂNCIA DAS NOSSAS IDEIAS	149
2.1- <i>A concetualidade e o seu valor gnoseológico</i>	149
2.2- <i>A concetualidade no aspeto moral</i>	150
2.3- <i>A concetualidade no aspeto teológico</i>	151
3.1- <i>O dinamismo da realidade no aspeto filosófico</i>	153
3.2- <i>O dinamismo da realidade no aspeto teológico</i>	154
3.3- <i>Implicações nas hermenêuticas</i>	155
4- O QUE É A VERDADE, SEGUNDO SCHILLEBEECKX?.....	156
5- O SIGNIFICADO DA HISTORICIDADE EM SCHILLEBEECKX	159
6- OUTRAS DIMENSÕES FILOSÓFICAS	161
6.1- <i>O homem no centro da Teologia de Schillebeeckx</i>	161
6.2- <i>As palavras e sua semântica</i>	161
III- DIMENSÃO EXPERIENCIAL DO CONHECIMENTO	162
1- A FILOSOFIA DA EXPERIÊNCIA	162
a) <i>A experiência, fonte de toda a reflexão</i>	162
b) <i>Conhecimento de Deus a partir da experiência</i>	163
c) <i>A secularização da experiência e a “Teologia Natural”</i>	166

2- A TEOLOGIA DA EXPERIÊNCIA	167
3- HERMENÊUTICA TEOLÓGICA DE SCHILLEBEECKX	170
IV- REPENSAR A FÉ TRADICIONAL: A RE-INTERPRETAÇÃO.....	171
1- A FÉ E A SUA RE-INTERPRETAÇÃO	172
2- LEGITIMIDADE DA RE-INTERPRETAÇÃO.....	174
2.1- <i>Bíblia e re-interpretação</i>	174
2.2- <i>Teologia e re-interpretação</i>	176
2.3- <i>opção do Autor pela re-interpretação</i>	178
a) <i>Hermenêutica do presente e do passado</i>	183
c) <i>Hermenêutica da “précompreensão”</i>	186
d) <i>Reinterpretar a tradição</i>	189
e) <i>Compreensão Teológica do passado aplicando-o ao presente</i>	190
f) <i>Fazer compreensível um texto do passado</i>	191
2- O FUTURO RE-INTERPRETA O PASSADO E O PRESENTE.....	192
a) <i>A Bíblia e o futuro</i>	192
b) <i>Deus é o “Deus por vir”</i>	194
c) <i>Deus, o “totalmente novo”</i>	196
VI- A ESTRUTURA EXPERIENCIAL DA REVELAÇÃO-SALVAÇÃO: Relação entre experiência e revelação	198
QUARTA PARTE	202
RECEÇÃO DO PENSAMENTO DE SCHILLEBEECKX.....	202
CAPÍTULO I.....	203
EXPERIÊNCIA E REVELAÇÃO-SALVAÇÃO	203
A) <i>ASPETOS POSITIVOS DA HERMENÊUTICA DE SCHILLEBEECKX</i>	203
1- <i>ATENÇÃO AO CONTEXTO ATUAL</i>	203
2- <i>ABERTURA AO “HOJE” DA SALVAÇÃO</i>	204
B) <i>ALGUMAS PERPLEXIDADES</i>	210
1- <i>DEMASIADA CEDÊNCIA AO CONTEXTO CULTURAL</i>	210
3- <i>FÉ E TEOLOGIA E O PLURALISMO FILOSÓFICO EM SCHILLEBEECKX</i>	214
4- <i>TEOLOGIA DEMASIADO PROGRESSISTA?</i>	215
5- <i>VERDADE E PRAXIS EM SCHILLEBEECKX</i>	216

1- TEOLOGIA E MAGISTÉRIO DA IGREJA.....	220
1.1- <i>Desliza para concepção “Protestante” de Magistério</i>	220
1.2- <i>“Sola Scriptura” e Teologia Católica de Magistério</i>	221
1.3- <i>A obediência da Fé</i>	222
2.1- <i>Escritura, Tradição e Magistério</i>	222
2.2- <i>Igreja e Palavra de Deus</i>	223
2.3- <i>Reinterpretação e continuidade da Fé em Schillebeeckx</i>	224
3- “INTERPRETAÇÃO SUCESSIVA”, EM SCHILLEBEECKX	226
3.1- <i>Fé, Teologia e a sucessão de interpretações</i>	226
3.2- <i>A Teologia e o pluralismo da interpretação da fé</i>	228
3.3- <i>Ambiguidades na interpretação da História</i>	229
4- FALTA DE RIGOR NA LINGUAGEM.....	231
4.1- <i>O caminho para chegar da Revelação à Hermenêutica</i>	231
4.2- <i>Atualização da Fé, ou re-interpretação da Fé?</i>	233
CAPÍTULO II	237
REVELAÇÃO E EXPERIÊNCIA E SEUS LIMITES	237
A) <i>RECEÇÃO DA REVELAÇÃO NO MODELO HERMENEUTICO- EXPERIENCIAL</i>	237
1- <i>A estrutura experiencial da revelação – salvação</i>	240
1.1- <i>Relação entre experiência e revelação</i>	240
1.2- <i>A experiência histórica codetermina o sentido da salvação mas sem fundá-la</i>	241
2- <i>Correlação crítica entre a experiência cristã e as hodiernas experiências de salvação</i>	243
B) <i>LIMITES DESTE MODELO DE REVELAÇÃO COMO EXPERIÊNCIA</i>	244
CAPÍTULO III.....	250
UNIDADE ENTRE SOTERIOLOGIA, CRISTOLOGIA E ANTROPOLOGIA	250
1- <i>A mensagem e a praxis de Jesus, confessado como Cristo</i>	251
1.1- <i>A praxis histórica de Jesus, fundamento da legitimidade do compromisso cristão a favor da integridade humana</i>	253
2- <i>A morte de Jesus, consequência do compromisso a favor dos outros</i>	257
2.1- <i>A morte, segundo o autor</i>	258
2.1.1- <i>O sofrimento e o mal, segundo Schillebeeckx</i>	259
2.2- <i>A morte de Jesus, segundo o Novo Testamento</i>	260

3- A fé na Ressurreição de Jesus, fundamento da praxis de libertação.....	262
1- A salvação como Remissão do pecado	265
3- A salvação como Graça	270
4- A salvação na Igreja e através da Igreja.....	274
5- A salvação nos sacramentos e através deles	281
6- A Salvação escatológica, fundamento último do valor da tarefa de libertação	283
CONCLUSÃO GERAL	290
BIBLIOGRAFIA	305
I. FONTES.....	305
II. BIBLIOGRAFIA ATIVA	307
1. LIVROS	307
2. ARTIGOS	311
III. BIBLIOGRAFIA PASSIVA.....	319
1. LIVROS SOBRE O AUTOR.....	319
2. ARTIGOS SOBRE O AUTOR.....	323
IV. OBRAS CONSULTADAS	329
1. LIVROS	329
2. ARTIGOS CONSULTADOS	343
V- DICIONÁRIOS	345

INTRODUÇÃO GERAL

Podemos afirmar que o núcleo da reflexão de Schillebeeckx versa sobre a relação entre teologia e experiência. Na verdade, o problema da relação entre fé e experiência foi particularmente sentido, na teologia do século XX, por todas aquelas teologias que se confrontaram com a descoberta da subjetividade efetuada pelo pensamento moderno, quer no campo protestante, quer no pensamento católico; no campo protestante, desde a teologia existencial até à teologia hermenêutica e o método da correlação de Paul Tillich; no campo católico, desde a apologética do método da imanência proposto por Blondel, passando pela teologia do sobrenatural de de Lubac, até à teologia transcendental de Rahner e à teologia política. Mas o núcleo dos problemas referentes à relação entre fé e experiência foi extensa e originalmente tratado pelo teólogo católico belga de língua flamenga, Edward Schillebeeckx.

Neste estudo, procuraremos percorrer e apresentar o núcleo do pensamento deste autor, em perspectiva soteriológica, tentando mostrar que esta soteriologia fica reduzida à hermenêutica e esta à experiência. É esta a tese que tentaremos defender e explanar. Assim, na primeira parte buscaremos mostrar que se podem descobrir dois períodos na obra de Edward Schillebeeckx.

No **primeiro período** – que vai de 1946, em que começou a sua vida académica, até 1967 - a sua reflexão situa-se na linha de um tomismo aberto. No **segundo** período, que começa imediatamente a seguir ao Concílio e que tem a sua primeira expressão nas conferências americanas de 1967, *Deus, Futuro do Homem* (publicadas na sua primeira edição americana em 1968), produz-se uma “notável mudança” (R. Schreiter). Esta mudança leva o teólogo dominicano a abandonar o tomismo de escola (inclusive na reinterpretção do seu mestre de Lovaina de Petter), que nas suas obras anteriores representava o marco concetual de referência, para confrontar-se com as novas hermenêuticas e dialogar mais diretamente com a experiência do homem secular contemporâneo, como apresentaremos na terceira parte deste estudo.

Na primeira parte deste trabalho, apresentaremos sucintamente a evolução do pensamento do autor, sobretudo nos dois períodos atrás referidos, e refletiremos sobre a gnoseologia e epistemologia do autor, que estão na base do seu pensamento e na evolução que se operou na sua reflexão teológica.

Na segunda parte deste estudo, apresentaremos as principais obras do autor, que representam a concretização da epistemologia apresentada na primeira parte. Assim, do primeiro período da reflexão teológica atrás referida, apresentaremos os estudos sobre a teologia dos sacramentos, entre elas a reconstrução histórica da teologia sacramental em *A economia sacramental da salvação* (1952) e o tratado sistemático posterior desenvolvido em *Cristo, sacramento do encontro com Deus* (1958), assim como o estudo histórico sobre *O matrimónio: realidade secular e mistério salvífico* (1963), ao qual deveria seguir-se um tratado sistemático que nunca se publicou, e múltiplos ensaios teológicos que alimentaram, quer o debate teológico, quer também o debate conciliar e que foram recolhidos, a partir de 1964, numa série de volumes com o título geral de *Ensaaios teológicos (Theologische Peilungen)*. Ainda dentro da tentativa de reinterpretação da teologia sacramental para o século XXI, daremos conhecimento, nesta segunda parte, de um artigo do autor, intitulado “*Rumo a uma descoberta dos sacramentos cristãos*”.

Os escritos deste primeiro período, como veremos, caracterizam-se pelo método histórico, que reconstrói a história da doutrina antes de proceder à elaboração sistemática – método aprendido na Escola de Le Saulchoir na École des Hautes Études da Sorbone (onde o ex-reitor de Le Saulchoir, o P. Chenu, dava cursos de especialização) -, e pelo perspectivismo gnoseológico, aprendido em Lovaina, na escola do dominicano de Petter. Como apresentaremos na primeira parte deste estudo, o P. D. Petter propunha uma síntese entre tomismo e fenomenologia que, desde o ponto de vista gnoseológico, comportava o sublinhar do momento intuitivo-experiencial frente ao momento representativo-concetal. Tratava-se de uma operação cultural – paralela à empreendida na mesma altura em Lovaina pelo P. J. Maréchal (que influenciará a teologia de Rahner) – na qual se procurava abrir o tomismo à problemática do pensamento moderno; enquanto Maréchal utilizava o conceito de transcendental, de Petter utilizava a análise fenomenológica. A ontologia fenomenológica de de Petter comportava um “perspetivismo gnoseológico”, segundo o

qual a experiência-expressa-em-conceitos se insere numa experiência mais complexa, atemática e pré-concetual da realidade, para a qual as representações concetuais, dentro embora da sua validade objetiva, tendem e se orientam para a verdade na sua integridade.

No segundo capítulo da segunda parte, apresentaremos as três principais obras, de caráter cristológico, as quais são a concretização da mudança operada na epistemologia do autor, acontecida no segundo período da reflexão teológica de Schillebeeckx. É sobretudo com referência a este segundo período que o teólogo americano Robert Schreiter – antigo aluno de Schillebeeckx em Nimega e um dos melhores conhecedores da sua teologia – faz a observação seguinte: “Em termos gerais, o trabalho de Schillebeeckx poderia ver-se como o resultado da tentativa de compreender a experiência cristã, concreta e contemporânea”¹. Neste segundo período, o mais original e criativo, podem-se indicar, ulteriormente, sobre a base da produção teológica, duas fases: a fase hermenêutica (1967-1972) e a fase cristológica (1972-1989). A fase hermenêutica, apresentamo-la na terceira parte e primeiro capítulo da quarta parte; a fase cristológica será refletida no segundo capítulo da segunda parte e no segundo e terceiro capítulos da quarta parte.

Na segunda parte, depois de apresentarmos os principais escritos da fase da reflexão sacramental do autor, correspondente ao primeiro período da epistemologia de Schillebeeckx, refletiremos sobre os três principais volumes da sua produção cristológica. Nela nos damos conta de que se trata de uma cristologia de fronteira: entre a experiência cristã e a fé em Jesus Cristo. Em 1979, em “*Experiência Humana e fé em Jesus Cristo*”, é-nos apresentada a orientação epistemológica da investigação cristológica do teólogo flamengo.

A teologia católica pós-conciliar, que começou a confrontar-se com a cultura secular, foi-se dando conta de que as fontes da teologia são duas: por um lado, a revelação e a tradição cristã e, por outro, a experiência humana. E a teologia deve realizar um constante trabalho de correlação entre estes dois polos dialéticos: *fé cristã* e *experiência humana*.

Mas a própria fé, como adesão à revelação (primeira fonte da teologia), tem uma estrutura experiencial: é uma experiência, é “experiência com experiências” (Jungel,

¹ SCHREITER, R., *The Schillebeeckx Reader*, Crossroad, New York 1984, p. 10.

Ebeling), quer dizer, é experiência *cristã* com experiências *humanas* (a experiência de si e do mundo que o cristão tem como ser humano). No princípio não há uma doutrina, mas tudo “começou com uma experiência muito concreta” que deu lugar a uma “história de experiências”² que ainda continua.

Nos três volumes de cristologia, afirma-se que na origem do Novo Testamento houve um encontro de Jesus com os discípulos, os quais, neste encontro, tiveram uma experiência-de-salvação que depois interpretaram e fixaram por escrito. Também a interpretação faz parte da experiência, enquanto que toda a experiência contém elementos interpretativos, é um perceber interpretando. O Novo Testamento é, em suma, a explicitação de uma experiência-de-salvação interpretada: a experiência explicita-se numa mensagem, e a mensagem transmite-se criando no ouvinte uma experiência-de-vida. A mensagem remete a uma experiência como origem, e ativa uma experiência como resultado. A revelação divina não é, na sua origem, uma doutrina, mas a livre iniciativa de Deus que se comunica manifestando-se em factos que determinam uma experiência-de-salvação, a qual é interpretada e fixada numa mensagem escrita. A mensagem contém uma doutrina, mas a doutrina não é o elemento primário, mas a experiência. A doutrina é uma reordenação, no plano da reflexão e do aprofundamento, desse conteúdo de experiências que está na origem e que serve para a transmissão e ativação de tal experiência-de-salvação. Por isso, inserimo-nos na tradição cristã fazendo experiência: “Definitivamente, trata-se, em qualquer caso, de uma história cristã de experiência que continua”³.

Ao especificar a estrutura experiencial da revelação, Schillebeeckx tem cuidado em a) distinguir com clareza a sua tese da tese modernista, segundo a qual os dogmas seriam expressão da experiência religiosa do crente: a revelação não deriva *da* experiência; vem do alto, da livre iniciativa graciosa de Deus, mas é percebida *por meio* de experiências e *nas* experiências; mas também b) de distinguir a sua tese de uma leitura fundamentalista da Bíblia como palavra pura da revelação de Deus: a revelação divina vem mediada por um processo constituído por factos, experiências e interpretações; além disso, as

² SCHILLEBEECKX, E., *En torno al problema de Jesús. Claves de una cristología*, Cristiandad, Madrid 1983, 21 ss.

³ IDEM, *Expérience humaine et foi en Jésus-Christ*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1981, p. 21.

interpretações situam-se num duplo nível: são interpretações mais diretas da experiência originária, e são também interpretações mais elaboradas (que Schillebeeckx chama “comentários”), pois expressam-se por meio de “modelos” interpretativos ou “teorias” interpretativas derivadas da cultura ambiente: “A revelação no seu conjunto vem, pois, mediada por um largo processo, não só de acontecimentos, experiências e interpretações, mas também de interpretações *em* determinados modelos ou teorias diferentes”⁴.

Assim, para que a “história cristã de experiências” continue, a mensagem transmitida deve ser compreensível e convincente também para o homem de hoje, e não só se deve aceitar em função de uma autoridade institucional que a medeia. Na sociedade secular, a experiência religiosa já não é uma *high experience*, uma experiência forte generalizada, mas configura-se como “experiência com experiências”; deve, pois, inserir-se no contexto das experiências humanas seculares para tornar-se convicção e experiência pessoal. A mensagem da tradição deve ser proposta numa “catequese de experiência” como interpretação possível das experiências humanas, como “projeto de busca” (Kuitert) para a busca de sentido do homem, e deve poder ser experimentada como “resposta de libertação” às interrogações vitais que o ser humano se coloca. A teologia está chamada a manter aberta a comunicação entre os conteúdos tradicionais da fé e a experiência humana, numa constante relação crítica entre as duas fontes: a tradição bíblica (primeira fonte) e o nosso mundo atual de experiência e de vida (*Lebenswelt*) (segunda fonte).

O teólogo flamengo enfrentou concretamente esta tarefa num vasto “projeto cristológico” em três volumes: *Jesus, a história de um vivente* (1974), onde a experiência cristã fundamental é analisada na corrente sinótica; *Cristo, a história de uma nova praxis* (1977), onde a experiência cristã fundamental é analisada nas outras correntes neotestamentárias (a paulina e a joanina), e onde, numa síntese conclusiva, se especificam os elementos estruturais, tanto da tradição cristológica da Igreja como da experiência do homem secular; e *A História dos homens, narrativa de Deus* (1989), onde se mostra como o coração da mensagem cristã, salvação-em-Jesus-da-parte-de-Deus, pode ser

⁴ IDEM, *En torno al problema de Jesús... op. cit.*, p. 35.

experimentado de novo na história da humanidade. Estes três volumes de cristologia são apresentados neste trabalho no segundo capítulo da segunda parte.

Na terceira parte e primeiro capítulo da quarta parte, é apresentada a hermenêutica da experiência e da praxis do autor. Schillebeeckx está convencido, como se depreende das conferências americanas de 1967, de que a teologia católica necessita de uma hermenêutica. O que funciona na teologia católica, como equivalente de uma teologia hermenêutica, é a teoria de uma evolução do dogma que permite explicar a persistência da idêntica verdade dogmática nas reformulações da fé num contexto cultural diferente como uma passagem progressiva, legítima e homogênea, do implícito ao explícito.

O problema de um progresso na inteligência da fé tinha sido percebido também na antiguidade cristã, como o reflete em concreto o *Commonitorium* (Memorial) do século V, de Vicente de Lérins, onde se afirma, contra os hereges, a imutabilidade da fé, mas admite-se, certamente, um progresso em condições muito determinadas. O problema, no entanto, tinha-se apresentado com maior acuidade, repetidas vezes, no século XIX e começos do século XX, concretamente na figura de desenvolvimento/evolução do dogma, por ocasião da confrontação com o historicismo moderno (Gunther), nas discussões do movimento de Oxford (Newman) e na controvérsia modernista (Loisy e Blondel). A problemática tinha sido retomada, de um modo mais escolástico e sistemático, por ocasião da definição do dogma da Assunção de Maria mediante a constituição dogmática *Munificentissimus Deus* (01.11.1950). A teologia católica tinha acabado por aceitar a expressão (anteriormente suspeita e controversa) “evolução do dogma”, que se explicava – de diversos modos, em função das diferentes posições teológicas – como passagem da posse *implícita* da verdade a uma explicitação legítima e homogênea com o dado revelado.

Mas, diferentemente da teoria da evolução do dogma, a teoria hermenêutica coloca o problema da *inteligibilidade* dos textos da revelação, da *atualização* e da relevância *experencial* das fórmulas da fé. Esta teoria tinha entrado timidamente na teologia protestante com a hermenêutica de Schleiermacher, e de um modo mais decidido, no século XX, com a hermenêutica existencial de Bultmann, de Fuchs e de Ebeling, nos anos 40 e 50. A intenção dos ensaios hermenêuticos de Schillebeeckx – que já no primeiro

período, seguindo uma sugestão de Blondel, preferia falar de “desenvolvimento da tradição” em vez de “desenvolvimento do dogma”, para sublinhar que se tratava de um desenvolvimento não meramente teórico – é introduzir a hermenêutica na teologia católica⁵.

Como diremos na terceira parte, a hermenêutica teológica interpreta os textos da revelação, mas os textos do Antigo e do Novo Testamento são já em si mesmos “uma interpretação em ato” de uns factos (a história de Israel e história de Jesus) a que tais factos remetem. Daí se deduz que “a hermenêutica diz respeito à interpretação de uma interpretação”⁶. A Bíblia, na complexidade da sua composição, é um processo hermenêutico. Os textos bíblicos remetem à realidade e à história: “o cristianismo é uma interpretação crente da realidade e da história”⁷. Se a teologia hermenêutica pretende inserir-se neste processo, então está vinculada ao texto, mas, por sua vez, está remetida para além do texto, à realidade e à história. Daqui deriva a insuficiência da “nova hermenêutica”, que não vai mais além da Palavra de Deus; mas se a Palavra de Deus remete à história, é necessária uma hermenêutica da história, como afirmou Pannenberg. Schillebeeckx, como veremos, aceita a instância hermenêutica que a hermenêutica existencial fez valer frente à teologia dialética, mas aceita a crítica que a teologia da história de Pannenberg fez, tanto à teologia da palavra (Barth), como à teologia kerigmática (Fuchs, Ebeling), e pretende ir mais além, tanto na utilização das análises das novas hermenêuticas filosóficas, como diante do homem da sociedade secular.

Como veremos nos capítulos dedicados à hermenêutica de Schillebeeckx, compreender uma tradição significa reinterpretá-la mediante uma interpretação dos textos do passado nos quais ficou fixada a tradição, mas a partir do presente de uma situação cultural nova, que é definível no mundo contemporâneo em termos de secularização e de pluralismo. Neste contexto, o autor define em várias ocasiões a sua tentativa hermenêutica como “hermenêutica da experiência” e “hermenêutica da praxis”.

⁵ Cf. Em particular o ensaio programático: SCHILLEBEECKX, E., “Hacia una utilización católica de la hermenêutica”, in *Diós, futuro del hombre*, Sígueme, Salamanca 1970, pp. 11-57.

⁶ SCHILLEBEECKX, E., *Interpretación de la fe*, Sígueme, Salamanca 1973, p. 25.

⁷ *Ibidem*, p. 26.

A interpretação faz referência à experiência em duas vertentes: a do texto que há que interpretar e a do intérprete e da comunidade interpretante. Já dissemos que o autor afirma que os textos que há que interpretar são já em si mesmos interpretações de uma história vivida; mas então tal interpretação, fixada literariamente nos textos, contém uma experiência que há que *interpretar e transmitir*, afim de que a experiência originária, fixada no texto, suscite outras experiências no intérprete e na comunidade interpretante. Mas uma experiência é transmissível se é compreensível. Surge aqui o problema da relação entre secularização e fé cristã, entre autocompreensão secular e autocompreensão cristã.

Schillebeeckx afirma que a autocompreensão humana secular continua aberta ao mistério. Mais ainda, a secularização contextualiza o discurso teológico, e é tarefa da hermenêutica ajudar a determinar uma situação que permita à autocompreensão secular transcender-se e abrir-se ao mistério da vida e da realidade. As afirmações de fé devem ser capazes de iluminar a experiência, de falar à experiência do homem secular; caso contrário, não são defensáveis, e chegar-se-ia a uma rutura da comunicação: “Toda a interpretação teológica, enquanto reflexão sobre o discurso religioso, deve possuir um significado *mundanamente inteligível* e, em tal perspectiva, um ‘significado secular’ (para ao menos retomar o conceito de P. van Buren)”⁸.

Como veremos na apresentação da hermenêutica do autor, ele pretende, com esta hermenêutica, reconstruir a antiga “teologia natural”, agora através da correlação entre experiência e fé. Na verdade, com a teologia natural pretendia-se fazer uma ponte entre a razão humana e a revelação divina e o conhecimento da fé. Este problema agudiza-se hoje, pois entre autocompreensão *humana* secular e autocompreensão *cristã* observa-se um desfasamento que poderia conduzir à incomunicabilidade: “Hoje, mais do que nunca, não podemos prescindir de uma “teologia natural” (antropologia fiel à experiência)”⁹. O problema a que a “teologia natural” dava solução numa época metafísica, apresenta-se em teologia na época da secularização sob a forma da “problematicidade radical” da realidade e da existência, e exige um método de correlação entre experiência humana e fé cristã. A não obviedade da palavra impõe à teologia cristã o método da correlação entre experiência e fé.

⁸ *Ibidem*, p. 20.

⁹ *Ibidem*, p. 151.

Como veremos na terceira parte, o autor afirma que hoje a teologia está substancialmente de acordo no método da correlação entre *pergunta*, tal como brota da experiência humana, e *resposta*, tal como é formulada pela revelação cristã. Este método de correlação em chave hermenêutica, herdado de Paul Tillich, baseia-se em dois elementos: numa *busca de sentido* que atualiza uma *dialética negativa*. A pergunta vital humana é pergunta de sentido, mas a resposta da cultura secular fragmenta-se em múltiplos projetos antropológicos, os quais coincidem na sua *crítica* e na sua *resistência* ao que é desumano e numa *solidariedade* para fazer frente à ameaça que pende sobre o *humanum* (o “*humanum*” ameaçado, segundo a formulação de Ernst Bloch). A *busca de sentido* é o objetivo de todos os projetos antropológicos, busca que remete a um horizonte de plenitude de humanidade e de integridade humana (o *souhaitable humain*, segundo diz Ricoeur, no sentido de um *humanum* capaz de preencher o desejo do homem). É esta experiência universal de busca de sentido que explica as nossas “experiências de contraste” com a dura realidade, que se concretizam na dialética negativa de crítica, resistência e solidariedade.

Afirma Schillebeeckx: “Esta dialética negativa dentro de um horizonte não tematizável univocamente constitui, a meu ver, a universal pre-compreensão do Evangelho que permite ao crente evitar a necessidade de entregar-se a uma determinada filosofia”¹⁰. Mas a resposta cristã, numa sociedade secular, não deve situar-se apenas no plano da teoria, mas deve descer ao terreno da praxis para adquirir capacidade de convicção. Em síntese, Schillebeeckx formula assim o novo método hermenêutico da correlação: “O homem colocado no mundo e, apesar de tudo, anda em busca de sentido, faz uma pergunta, e a esta pergunta é ele mesmo, portanto, quem deve responder em primeira instância. (...) A resposta vacilante do homem à própria pergunta, dada primariamente na praxis, é identificada, indicada na fé cristã. (...) À luz da revelação manifesta-se a superabundância de sentido contida *no* sentido que o próprio homem descobriu no mundo”¹¹.

Como iremos sublinhar ao longo deste estudo, sobretudo na terceira e quarta parte, a hermenêutica da experiência deve prolongar-se numa “hermenêutica da praxis”. É este o

¹⁰ *Ibidem*, p. 136.

¹¹ *Ibidem*, pp. 151-152.

ponto discriminante entre a hermenêutica existencial e a hermenêutica proposta por Schillebeeckx nas conferências americanas. A hermenêutica existencial (Bultmann, Ebeling, Fuchs) interpreta o texto para fazer emergir a possibilidade da existência autêntica que se deve viver na fé; a proposta hermenêutica de Schillebeeckx interpreta o texto para fazer emergir dele a experiência que se deve reviver e concretizar numa praxis que impulsiona rumo a “um compromisso radical pelo homem e pela comunidade”¹², que procura “humanizar o mundo, mas sem deixar de olhar para o *eschaton*”¹³. Trata-se de um motivo convergente com a hermenêutica que naqueles anos (1965-1968) a teologia política estava a elaborar (Metz, Moltmann) e que Schillebeeckx elaborará posteriormente, confrontando-se com a “nova teoria crítica”.

A “nova teoria crítica”, elaborada pelo filósofo de Frankfurt Jurgen Habermas, retoma a tradição crítica da Ilustração e desenvolve a “teoria crítica” da escola de Frankfurt (Horkheimer, Adorno) orientada para a praxis, afrontando o problema da relação entre *ratio theoretica* e *ratio practica*, entre teoria e praxis. Habermas mostra como todas as ciências estão movidas por um interesse prático: as ciências *alfa*, isto é, as ciências do espírito estão movidas pelo interesse pela *praxis comunicativa*; as ciências *beta*, quer dizer, as ciências da natureza estão movidas pelo interesse pela *praxis técnica*; e as ciências *gamma*, quer dizer, as ciências sociais, pelo interesse pela *praxis crítica* ou emancipatória. Daí se segue que a praxis guia a teoria, ainda que depois a teoria influa na praxis, numa interrelação entre ambas. A análise posterior mostra que, tanto a praxis comunicativa como a praxis técnica, são reconduzíveis, em última instância, à praxis crítica ou emancipatória nos diversos âmbitos da cultura, da natureza e da sociedade. Todo o conhecimento, portanto, está orientado pelo interesse pela liberdade e emancipação, pelo ser-sujeito de toda a pessoa humana. A “nova teoria crítica”, que retoma aspetos já expressos por Fichte, o qual tinha intuído como a *razão pura* está guiada pela *razão prática*, apresenta-se como uma teoria pós-marxista que assume e supera a filosofia marxista. Não é uma filosofia da história que explique idealisticamente o devir histórico no conceito, mas uma teoria crítica da sociedade e da história que, mediante a análise das

¹² *Ibidem*, pp. 225-231.

¹³ *Ibidem*, p. 236.

estruturas existentes, aponta para uma praxis concreta, capaz de realizar o que é possível e razoável realizar nas dadas circunstâncias.

Schillebeeckx desenvolve uma confrontação hermenêutica teológica com a nova teoria crítica, como exporemos na terceira e quarta parte deste estudo. A teoria crítica dá um passo mais além da tradição hermenêutica. Se a hermenêutica filosófica busca o sentido das tradições históricas para o atualizar, a teoria crítica busca o não-sentido da história atual, em vista de uma praxis emancipatória, acrescentando, portanto, à tarefa hermenêutica uma “intenção crítica e prática”. É uma ampliação da tarefa hermenêutica que deve ser empreendida também pela hermenêutica teológica: “Na sua própria essência, conseqüentemente, na sua história, o cristianismo é algo *mais* que uma história de interpretação”¹⁴.

O nosso autor procura mostrar que desenvolver uma confrontação entre hermenêutica teológica e teoria crítica não significa subordinar a teologia à teoria crítica, como fizeram os representantes do *Kritischer Katholizismus* e de outros grupos cristãos progressistas, que acabaram por entender a teologia como uma “aplicação teológica da teoria crítica”, quer dizer, como teoria crítica da função conservadora que a Igreja desempenha na sociedade. A teologia não é subordinável à teoria crítica, mas pode aprender desta a auto compreender-se, não só como “hermenêutica da fé”, mas também como “hermenêutica da praxis crente”; e, por sua vez, a teologia pode ensinar a teoria crítica a manter-se aberta ao “mistério que liberta também a razão”¹⁵. A confrontação não pode ser cisão mas mútuo enriquecimento. Daí deriva a exigência para a teologia de conjugar a função *hermenêutica* com a função *crítica*, de interpretar para atualizar, de constituir-se em saber com uma intenção prático-crítica.

Escolhendo o seu caminho por entre um emaranhado de questões filosóficas e teológicas, em que soteriologia termina o autor? Ou, por outras palavras: como chega o homem à salvação e como chega a salvação ao homem?

¹⁴ *Ibidem*, p. 205.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 218-225.

Se em *Jesus, a história de um vivente* (1974), Schillebeeckx procurava aquilo que no “Jesus histórico” podia permitir ao Novo Testamento expressar a sua confissão, foi no segundo volume da sua trilogia cristológica que Schillebeeckx buscou a interpretação neotestamentária do que os cristãos experimentaram no encontro com Jesus. Deste modo, ele passa da cristologia narrativa do *Jesus* a uma soteriologia em chave moderna em *Cristo*: “Neste livro, proponho-me analisar a experiência neotestamentária da graça e da salvação de Deus em Jesus Cristo como orientação para o que poderíamos chamar primeiro passo de uma soteriologia cristã moderna”¹⁶.

Da análise douta e minuciosa que Schillebeeckx faz neste volume de cristologia, resulta que a experiência fundamental cristã articula-se em quatro “princípios estruturais”¹⁷, diversamente estruturados no Novo Testamento:

a) O princípio *teológico e antropológico*: o Deus da Bíblia é um Deus de homens que deseja a salvação dos homens e se faz solidário com a sua história;

b) O princípio *cristológico*: a história de solidariedade de Jesus com os homens torna-se experimentável na história de Jesus, que é o exegeta decisivo e definitivo de Deus e da existência humana;

c) O princípio *eclesiológico*: é uma história que prossegue na nossa história e na nossa praxis de seguimento de Jesus;

d) O princípio *escatológico*: é uma história que se resolve na tensão entre um “já” e um “ainda não” do cumprimento final em nome da promessa escatológica.

A salvação cristã – a salvação oferecida por Deus em Jesus Cristo – é, portanto, salvação de homens, e deve ser posta em relação “com todo o sistema de coordenadas dentro do qual o homem pode ser realmente homem”¹⁸. E estas coordenadas são¹⁹:

a) A constante *antropológica*: um ser humano são e íntegro num ambiente ecológico;

¹⁶ SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo, la storia di una nuova prassi* (Tr. do holandês: *Gerechtigheid en liefde. Genade en bevrijding*, Bloemendaal, 1977), *Queriniana, Brescia* 1980, p. 13.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 745-751; Idem, *En torno al problema de Jesús...op. cit.*, pp. 75-86.

¹⁸ SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo... op. cit.*, pp. 870-871.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 860-872.

- b) A constante de *co-humanidade* como um ser-com os outros seres humanos: uma humanidade íntegra e sã;
- c) A constante *social*, enquanto que a identidade pessoal humana exige estruturas institucionais que tornem possível a liberdade humana e a realização de valores;
- d) A constante *cultural*, derivada do caráter histórico do ser humano, que se traduz numa busca de sentido;
- e) A constante da relação entre *teoria* e *praxis* que caracteriza a vida humana, feita de reflexão e ação;
- f) A constante *utópica e religiosa*, que dá uma totalidade de sentido ao ser humano e à história que este constrói com fadiga.

Trata-se de seis *constantes* ou *dimensões* da vida humana que se entrelaçam e se condicionam mutuamente. A salvação é, pois, uma realidade pluridimensional: “Afirmar que isto é alheio à “salvação cristã” significa sonhar, talvez, com uma salvação de *anjos*, mas não de *homens*”²⁰. Daqui a denúncia da distorsão em sentido a-histórico, interiorístico e privatizante da conceção da salvação cristã, que Schillebeeckx compartilha com a teologia da história de Pannenberg, com a teologia política de Metz e Moltmann e com a teologia da libertação.

O que distingue a soteriologia em chave moderna do teólogo dominicano é a preocupação, no plano negativo, pelo *humanum ameaçado* e pela história de sofrimento e de morte da humanidade; e num plano positivo, pelo *humano desejável* como plenitude e integridade do *humanum*: ambas as preocupações são compartilhadas, no seu nível, pelos movimentos seculares de emancipação e de libertação, mas encontram na salvação cristã radicalidade e plenitude de interpretação e de sentido. Não se pode falar de salvação cristã censurando a história da emancipação humana para dar lugar à salvação religiosa. Estas não se contrapõem. No seu tempo, dizia Schillebeeckx que o que unifica a cultura na época moderna e contemporânea é a busca, não de uma salvação exclusivamente religiosa, como podia suceder em épocas passadas, mas de uma humanidade sã, íntegra e digna de ser vivida. A redenção não pode reduzir-se à emancipação histórica: “A redenção cristã vai

²⁰ *Ibidem*, p. 863.

mais além da autolibertação emancipatória, se bem que se mostre criticamente solidária com ela”²¹.

Em consequência para Schillebeeckx, sem fraternidade, não se dá autêntica liturgia, sem ação no mundo não se dá autêntica doxologia, sem um cristianismo político não se dá um cristianismo místico. Mas continua em pé que o processo emancipador e de libertação não será jamais redenção e salvação escatológica: “A salvação está na linha de tudo o que é santo, bom, belo e agradável realizado na nossa história, mas de maneira que Deus permanece sempre livre para conceder o seu dom surpreendente, um dom que supera tudo isso”²². A oração explícita e a liturgia constituem a tentativa de perceber a imediatez da relação com Deus, que na vida quotidiana é vivida na figura da imediatez mediata.

No terceiro volume da sua trilogia cristológica, *L’Histoire des hommes, récit de Dieu*, Schillebeeckx completa a sua teologia soteriológica que vamos analisar, afirmando que a história da salvação e a história da revelação não coincidem. Como vimos, a salvação cristã articula-se, na análise de Schillebeeckx, sobre quatro “ princípios estruturais”: o princípio teológico e antropológico e o princípio cristológico foram ilustrados em “*Jesus*” (1974) e em “*Cristo*” (1977); no terceiro volume de cristologia, *L’Histoire des hommes, récit de Dieu* (1989)²³, desenvolvem-se os outros dois princípios estruturais: o princípio pneumatológico/eclesiológico e o princípio escatológico. Se a história de Jesus é a “história de um vivente”, a sua história continua através do Espírito de Deus, que está ativo na Igreja e na humanidade, e continua até à consumação escatológica. O terceiro volume deveria ser um tratado eclesiológico, mas a desilusão diante de uma igreja posconciliar “triumfalista, legalista e clerical”²⁴ levou-o a escrever sobre a história de Deus na história da humanidade.

Neste volume, o autor afirma que Deus atua na história da humanidade e, por isso, a história secular da humanidade é história de salvação. Deus não atua unicamente na história das religiões ou no judeo-cristianismo; por isso, o adágio eclesiástico “*extra ecclesiam nulla salus*” deve ser substituído por este: “*extra mundum nulla salus*”. A

²¹ *Ibidem*, p. 907.

²² *Ibidem*, p. 950.

²³ SCHILLEBEECKX, E., *L’Histoire des hommes, récit de Dieu* (Tr. Do holandês: *Mensen als verhaal van God*, H. Nelissen V. B., 1989), Ed. Du Cerf, Paris, 1992.

²⁴ *Ibidem*, p. 19.

história da revelação é a tomada de consciência de que a história do mundo é história de salvação: “Sem uma história geral da salvação é impossível uma história especial da revelação como a de Israel e de Jesus”²⁵. As religiões e a igreja não são, portanto, a salvação, mas “sacramento” de salvação. O característico do cristianismo é que a história de Jesus é expressão da vontade salvífica universal, para a qual a história do mundo na sua totalidade é história de salvação.

A Igreja, na força do Espírito, dá testemunho da história de Jesus e situa-se na linha de um reino em tensão entre o “já” e o “ainda não” da consumação escatológica: “A igreja não é o Reino de Deus, mas dá testemunho simbólico deste Reino através da sua palavra e do sacramento, e antecipa realmente na praxis o Reino de Deus”²⁶. A ortopraxis não pode demonstrar a ortodoxia mas, todavia, representa a sua manifestação histórica; portanto, a ortopraxis da igreja põe à prova a ortodoxia da mensagem cristã.

E isto porque “quem nos redime é “Jesus”, não “Cristo””²⁷. Isto é, “Cristo”, como título de excelência, como título precisamente cristológico, serve para interpretar a figura de Jesus, a sua mensagem e a sua praxis do Reino: “A cristologia é uma interpretação de Jesus de Nazaré, porque explica que o Deus de Jesus é o redentor de todos os homens e, neste sentido, o redentor exclusivo. Mas o que redime, o que traz libertação, não é a interpretação, mas os meios da própria redenção”²⁸.

Finalmente, Schillebeeckx dedica à escatologia algumas páginas deste volume, que são as mais incisivas do livro que encerra a trilogia. Só graças à praxis do reino vive a comunidade na antecipação final. Para Schillebeeckx, não há simetria entre “paraíso” e “inferno”, pois o inferno não pode servir de contraponto ao paraíso, como pensava a teologia escolástica. Schillebeeckx afirma que a lógica do bem, tal como se exprime na praxis do reino, leva ao cumprimento final da felicidade eterna; mas a lógica do mal não leva a lado nenhum. E *se* houver alguém que na sua vida for capaz de se separar total e definitivamente da comunhão com o Deus da vida, estará destinado à aniquilação do seu ser: “Mas não há nenhum reino de sombra infernal ao lado do reino de Deus da felicidade

²⁵ *Ibidem*, p. 42.

²⁶ *Ibidem*, p. 242.

²⁷ *Ibidem*, p. 258.

²⁸ *Ibidem*, p. 257.

eterna. (...) O “*éscaton*”, quer dizer, o que é último, é exclusivamente positivo. Não há nenhum *éscaton* negativo. O bem, não o mal, tem a última palavra. Esta é a mensagem e a característica da praxis humana de Jesus de Nazaré, a quem, por isso, os cristãos confessam como Cristo”²⁹.

²⁹ *Ibidem*, pp. 214-216.

PRIMEIRA PARTE

O MÉTODO DA TEOLOGIA DE SCHILLEBEECKX E SUAS ETAPAS

Breve Introdução

1. A epistemologia teológica como “problema” fundamental do pensar schillebeckxiano³⁰

O interesse de E. Schillebeeckx passou sobretudo pelos nós problemáticos da teologia.

Podemos falar de dois períodos na obra do autor, ocorrendo a mudança do primeiro para o segundo nos anos 1966-1967.

No primeiro período (1946-1967), o autor debruça-se sobretudo sobre a sacramentalidade e sobre a ‘espiritualidade’, preocupado com a questão do desenvolvimento do dogma.

Nesta fase fica delineada a epistemologia de Schillebeeckx, por um lado, na exploração histórica da temática dos sacramentos em geral e dos sacramentos em particular e, por outro, na reflexão explícita sobre *Revelação e Teologia*.

A aceleração produzida pelo Concílio, que lançava a teologia a confrontar-se abertamente com o contexto cultural contemporâneo e com o problema da secularização, produziu uma mudança relevante no pensamento teológico do autor. A mudança consiste numa passagem de uma interpretação cultural fundada sobre a subjetividade a uma outra aberta ao horizonte da história universal e que privilegia o futuro como novo paradigma da transcendência. Esta passagem exige imediatamente um ajustamento hermenêutico radical. A concentração do autor na hermenêutica, nesta fase, tinha como finalidade encontrar os instrumentos filosófico-teológicos para a seguinte exploração no vasto campo da cristologia.

O segundo período (1967-1989) é constituído por uma fase propriamente hermenêutica, que se precisa por sucessivos ajustamentos com a ampliação histórico-

³⁰ Nesta primeira parte, seguirei a tradução italiana dos livros de Schillebeeckx.

política e com a atenção reservada ao racionalismo crítico. O problema hermenêutico (1967-1971) pensa Deus como futuro. Nele se privilegia o contributo proveniente do confronto com a Teoria crítica. Isso permite passar à última etapa da segunda fase (1972-1989), directamente soteriológico-cristológica com a “estrutura experiencial da revelação”, esboçando com isso o eixo terminal da epistemologia teológica schillebeeckxiana.

CAPÍTULO I

DO “PERSPETIVISMO GNOSEOLÓGICO” A UMA HERMENÊUTICA HISTÓRICO-PRÁTICA DA REVELAÇÃO (1946-1967) (I)

1. O “perspetivismo gnoseológico” como modelo da epistemologia teológica no primeiro Schillebeeckx

1.1- *Génese histórica do modelo gnoseológico schillebeeckxiano*

Segundo uma anotação recorrente³¹, o traço original do pensamento de Schillebeeckx, neste primeiro período, consiste em ter sabido utilizar a epistemologia do seu mestre De Petter.

O contributo mais preciso de Schillebeeckx é o da crítica ao conceptualismo que aflige a teologia do tempo no contexto da polémica, no período modernista, contra o intelectualismo no quadro da crítica à escolástica (a qual tinha recebido uma confirmação significativa desde a encíclica *Aeterni Patris*). Ora, é difícil definir o mínimo comum denominador do anti-intelectualismo, precisamente porque a sua definição se produz em reacção ao intelectualismo.³² É um facto que Schillebeeckx não liga a sua contestação

³¹ P. BOURGY, E. Schillebeeckx, in *Bilan de la théologie du XX siècle*, Tournai-Paris 1970, II, pp. 875-890; tr. It. In *Bilancio della teologia del XX secolo*, Roma 1972, Vol.IV, pp. 247-264: “É aqui, parece-nos, o fundamento essencial, n o sentido próprio que é esta concepção do conhecimento a permitir-lhe repensar a fé, embora permanecendo plenamente fiel à sua intrínseca profunda finalidade”, p. 255.

³² Efectivamente, o termo “intelectualismo” não é imediatamente claro. Parece provir de Blondel, assumido negativamente da encíclica *Pascendi* (1907) que o toma dos “modernistas”, retomado em sentido positivo por Rousselot no título da sua tese (1908), enquanto se devem assinalar as suas diversas acepções em Laberthonnière, Le Roy, Tyrrel (que, porém, prefere o termo “medievalismo”). Portanto, do ponto de vista histórico, não se pode inferir uma noção clara, mas sim genérica; do ponto de vista teórico, a noção parece supor dois sentidos fundamentais: o primeiro antropológico, no sentido que a inteligência e a vontade do homem são concebidas como duas faculdades exteriores; o segundo metafísico, correlativo ao primeiro, que professa a exterioridade do pensamento e do ser. No período referido, o intelectualismo é atribuído à escolástica e é por isso que Schillebeeckx prefere falar de conceptualismo, desde o momento que ele não procura renunciar à dimensão *intellectual* do conhecimento.

directamente a esta polémica. As razões parecem pelo menos duas. A primeira é que esta polémica provém de Blondel do qual parte, segundo uma tese um pouco esquemática, a linha de Rousselot-Maréchal que geraria a teologia de Rahner³³. Ora Schillebeeckx procura propor a sua ascendência exactamente de modo paralelo a esta, por um lado, porque retém insuficiente, ainda que penetrante, a releitura tomista, à luz de Kant, operada por Maréchal³⁴; por outro, retém que a linha de De Petter constitui uma assunção mais compreensiva da cultura a ele contemporânea, dominada pela fenomenologia, numa linha tomista³⁵.

O status quaestionis originário do pensamento de Schillebeeckx e a sua intencionalidade profunda é definir o valor de verdade dos nossos conceitos de fé, sob o fundo da problemática da reinterpretação do dogma. Mas esta proposta de Schillebeeckx é demasiado esquemática, e não está de acordo com a *Humani Generis*³⁶, que tinha defendido a possibilidade do conhecimento conceptual de Deus e do conhecimento de fé, para além do conceptualismo representacionista, mas para cá do relativismo dogmático³⁷.

A verdade teológica, segundo Schillebeeckx, deve situar-se entre dois pólos: o relativismo nas suas mais variadas formas e o conceptualismo representacionista.³⁸ A

³³ Cfr. O próprio autor em *Rivelazione e Teologia*, p. 289: sobre isto nos deteremos no parágrafo seguinte. Veja-se, favoravelmente, G. VAN RIET, *L'Épistémologie thomiste. Recherches sur le problème de la connaissance dans l'école thomiste contemporaine*, Lovaina 1946, p. 46. A propósito das influências mais marcantes na teologia de K. Rahner: GONZÁLEZ MONTES, Adolfo, *Teología fundamental de la revelación y de la fe*, BAC, Madrid, 2010, pp. 140-150.

³⁴ A respeito da filosofia transcendental, iniciada por Joseph Maréchal (1878-1944), ver: J. MARÉCHAL, *El punto de partida de la metafísica*, 5 vols, (Madrid 1957-1959). Cf. J. B. LOTZ, *La experiencia transcendental* (Madrid 1972).

³⁵ Cfr. SCHOOF, *Aggiornamento. Verso una nuova teologia cattolica*, Brescia 1971, p. 154. Interessante ainda o testemunho de Schoof na p. 231: "Se aqui se reconhece uma linha que provém da interpretação de Tomás por Chenu e Gardeil, na análise do modo concreto no qual a luz da fé funciona no conhecimento humano, também o *illative sense* de Newman é uma fonte de inspiração.

³⁶ Sobre a Encíclica *Humani Generis*: A. AVELINO ESTEBAN ROMERO, *Nota informativa y bibliográfica sobre a encíclica "Humani Generis"*, in "*Revista Española de Teología*" 11 (1951) pp. 171-184, 311-339.

³⁷ Cfr. *Rivelazione e Teologia (Saggi teologici I)*(Tr. Do holandês: *Openbaring en Theologie (= Theologische Peilingen I)*, Bilthoven 1964) Paoline, Roma 1966, p. 288. Note-se que o pensamento da Encíclica encontra-se numa afirmação negativa da posição dos teólogos contestados: "... *fidei mysteria numquam notionibus adaequate veris significari posse contendunt, sed tantum notioibus 'aproximativis', ut aiunt, ac sem+per mutabilibus, quibus veritas aliquatenus quidem indicetur, sed necessário quoque deformetur*" (DZ 3882).

³⁸ Os lugares em que refere o discurso epistemológico são: in *Rivelazione e Teologia*, pp. 289-295 e *Rivelazione e Teologia*, pp. 302-354. Na verdade, ao lado de Bouillard e Strater, Schillebeeckx recorda Sertillanges, Balthasar, Kreling, Duquoc, Blanche, entre os que ele toma como expressão emblemática da tradição escolástica corrente: H. PÉNIDO, *Le role de l'analogie en théologie dogmatique*, Paris 1931.

dupla tendência, proposta pelo autor, provém de Maréchal, por um lado, e de De Petter, por outro. Parece que ele quer apresentar uma espécie de dupla linha teológica indicando as duas origens epistemológicas³⁹. Mas parece que as mediações filosóficas são mais complexas⁴⁰, embora Schillebeeckx pense que a sua proposta conclusiva do ‘prospectivismo gnoseológico’ consegue superar as aporias latentes no pensamento maréchaliano e na teologia dele derivada.

J. Maréchal⁴¹ supera a crítica kantiana na senda de Blondel⁴².

Todavia, o confronto directo é com Maréchal, que, em primeiro lugar, no seu parecer, terá superado a ideia da unidade analógica como unidade conceptual.

³⁹ Evidentemente para sublinhar a própria linha teológica, a par da rahneriana, que já fez escola, introduzindo em teologia a “mudança antropológica”, na tentativa de criar para si uma certa legitimação. Se a operação é compreensiva do ponto de vista teológico, é-o menos sob o aspecto filosófico, quer pelo motivo contingente da inacessibilidade do pensamento de De Petter, quer pelo efectivo peso teórico que a variável deppetiriana tem no debate da renovação escolástica. Se devemos dar crédito às investigações disponíveis, nota-se uma certa ausência do influxo de De Petter.

⁴⁰ Por exemplo, para Rahner, a reconstrução da sua árvore genealógica cultural revela-se mais complexa e articulada mais do que possa fazer pensar a simples derivação Maréchal-Rahner. De facto, é preciso citar Rousselot ao lado de Maréchal (cfr. o débito confessado a ambos em “*Geist in Welt*, Munchen 1957, 2ª ed., p. 9, no que diz respeito à sua “*Thomasintepretation*”); este último depois influenciou sobre Rahner mais a quanto diz respeito ao método que aos conteúdos. Além disso, a “*Katholische Heidegger Schule*” (cfr. K. LHEMANN, *Karl Rahner, in Bilan de la théologie du XX siècle*, Tournai-Paris 1970, II, pp. 836-874) da qual Rahner fazia parte, se inscrevia como mestre, para além de Maréchal, também Przywara (também em contacto com Heidegger). Por outro lado, também a “dependência” em relação a Heidegger vem precisada e redimensionada, porque se trata mais de um “confronto”.

⁴¹ A bibliografia quase completa encontra-se em *Mélanges Maréchal, I: Oeuvres*, Paris 1950, pp. 47-65, pp. 65-71. Entre outras, merece ser citada: *Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*, publicado em *Cahiers I-VI* escritos entre 1915-1917 e publicados desde 1922-1926. De entre eles, quatro constituem a “demonstração histórica” da solução harmónica oferecida por São Tomás ao problema do conhecimento; o V é a “demonstração teórica” da atitude do pensamento tomista em responder ao problema crítico: trata-se, portanto, de um confronto entre São Tomás e Kant, é o “tomismo diante da filosofia crítica” (título do V *Cahier*; E. DIRVEN, *De la forme à l’acte. Essai sur le thomisme de J. Maréchal*, Paris-Bruges 1965; F. LIVERSANI, *Dinamismo intellettuale ed esperienza mística nel pensiero di J. Maréchal*, Roma 1974; A. SAVIGNANO, *Joseph Maréchal, filosofo della religione*, Perugia 1978, 621 pp.

⁴² Para a ligação de Maréchal com Blondel veja-se Van Riet, *op. cit.*, pp. 263-313, sob o título “*L’influence du blondélisme*”. No que diz respeito a Maréchal, o influxo é defendido por VAN RIET e por M. de la CROIX, *La pensée du P. Joseph Maréchal*, “NRTh”, 103 (1971), pp. 963-982. Veja-se a *Correspondance avec Maurice Blondel*, in *Mélanges Maréchal*, I, pp. 338-352. A este propósito afirma PIERANGELO SEQUERI, *A Ideia da Fé. Tratado de Teologia Fundamental*, Ed. Frente e Verso, Braga, 2013, p. 63: “Não por acaso, este movimento do pensamento expressou-se, inicialmente, através da reinterpretação da originária antropologia tomista mediante a chave do transcendental kantiano e do existencial heideggeriano (Rahner na esteira de Maréchal; Schillebeeckx na linha de De Petter”. Como livros fundamentais deste pensamento, este último autor cita: G. MARÉCHAL, *Il punto di partenza della metafisica*, Milão 1995; K. RAHNER, *Uditori della Parola*, Roma 1967; E. SCHILLEBEECKX, *Rivelazione e teologia... op. cit.*, Roma 1966.

No dizer de Schillebeeckx, Maréchal, ligado à problemática kantiana – mediada pelo influxo blondeliano –, nega as ‘intuições intelectuais’, e, portanto, funda, na linha da ‘*praktische Vernunft*’, o valor real do conhecimento de Deus, não num momento formalmente noético, mas no dinamismo do espírito humano em direcção ao infinito. Ele postula “um movimento do pensamento”, um movimento dinâmico não intelectual⁴³.

Schillebeeckx sublinha como mérito histórico da posição de Maréchal a superação do conhecimento puramente racional, mas atribui-lhe o enfraquecimento da dimensão intelectual no conhecimento de Deus, ao contrário de D. M. De Petter. O aspecto conceptual do conhecimento não só, portanto, postula um momento não conceptual (até aqui como Maréchal), mas implica-o intrinsecamente orientando-nos na direcção objectiva na qual se encontra a realidade.

1.2 - A intuição implícita como consciência não expressa e preconceptual do dinamismo objectivo ínsito na realidade

Este é propriamente o aspecto não-conceptual do acto de conhecimento, num conhecimento-experiência da realidade. Esta consciência pré-conceptual da realidade é aтемática, mas tende a explicitar-se e a exprimir-se mediante a conceptualidade. É só graças à intuição implícita que “*os conceitos reenviam essencialmente para aquilo que querem exprimir e não podem exprimir senão de modo inadequado e limitado*”⁴⁴.

Este reenvio é um acto intelectual implícito (e não só um acto extra-intelectual – o dinamismo do espírito)⁴⁵. Por isso,

*“o valor noético do nosso conhecimento conceptual de Deus consiste tipicamente num acto projectivo com o qual, através dos conteúdos conceptuais, ‘tendemos’ para Deus sem podê-lo colher conceptualmente,”*⁴⁶.

⁴³ Cf. SCHILLEBEECKX, E., *Rivelazione e Teologia... op. cit.*, p. 290.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 194, 292. Esta dinâmica inadequação-reenvio objectivo é historicamente demonstrada em Tomás: *Rivelazione e Teologia... op. cit.*, pp. 321-324.

⁴⁵ Sob este aspecto pretende superar J. Maréchal: SCHILLEBEECKX, E., *Rivelazione e Teologia... op. cit.*, p. 308.

É isto exactamente o “perspectivismo gnoseológico”.

O acto de conhecimento é a expressão conceptual da intuição implícita. Os conceitos são em si mesmos insuficientes e inadequados para explicitar o conteúdo implícito pré conceptual. O procedimento de ‘explicitação’ tem, porém, uma função insubstituível no conhecimento reflexo. O processo de clarificação dos conceitos tende a uma sempre maior adequação, embora não consiga exaurir a riqueza do conteúdo de consciência⁴⁷.

A consciência do ser é o fundamento da unidade do processo cognoscitivo. Tal consciência, se tem o carácter confuso porque não nos é possível representá-la senão pela mediação da experiência-expressa-em-conceitos, pelo menos é consciência do ser na sua absoluta objectividade e realidade e, portanto, verdade. A intuição implícita, transcendendo o conceptual no íntimo mesmo do conceito, in-tende (orienta-nos objectivamente para) a realidade última do próprio ser.⁴⁸

1.3- O valor de verdade do nosso conhecimento de Deus e do conhecimento de fé

Também para o conhecimento de Deus Schillebeeckx discerne um aspecto não-conceptual e aqui o seu contributo é decisivo. O próprio De Petter lhe reconheceu o mérito do aprofundamento⁴⁹. Schillebeeckx, de facto, examina, no estudo sobre São Tomás, primeiro o aspecto conceptual do nosso conhecimento de Deus, para mostrar, depois, como o conhecimento real de Deus transcende o modo puramente conceptual. Schillebeeckx

⁴⁶ *Ibidem*, p. 293. E deve-se acrescentar: “Que nós atinjamos esta realidade naquilo que tem de absoluto, resulta do facto que sejamos realmente conscientes deste ‘prospectivismo’; por esse facto nós fugimos simultaneamente de todo o prospectivismo e relativismo”; *Rivelazione e Teologia...op. cit.*, p. 438.

⁴⁷Cf. *Ibidem*, p. 292.

⁴⁸ Ora esta base epistemológica mostra imediatamente a sua funcionalidade na *reinterpretação do dogma*, *Rivelazione e teologia... op. cit.*, pp. 296-302 e na *temática da tolerância*. Cfr. IWASHIMA, T., *Menscheitsgeschichte und Heilserfharung. Die Theologie von Edward Schillebeeckx als methodisch reflektierte Soteriologie*, Patmos, Dusseldorf 1982, pp. 54-55 que propõe sinteticamente como “esquema de fundo” a tríade “realidade-experiência-conceptualidade”. Parece-nos que a “intuição implícita” do I Schillebeeckx (que corresponde ao segundo momento da *experiência*) tem uma acentuação sobretudo ‘intelectual’.

⁴⁹ “Schillebeeckx mostrou também como essencialmente válido já em São Tomás um momento não-conceptual na estrutura do nosso conhecimento natural de Deus e portanto também filosófica e metafisicamente”. Assim De Petter indicou este texto como recepção teológica do seu pensamento: o texto a que ele se refere encontra-se em: SCHILLEBEECKX, E., *Rivelazione e Teologia... op. cit.*, pp. 303-354.

dedicou um estudo analítico para mostrar, ao lado do aspecto conceptual, a presença do aspecto não conceptual do conhecimento de Deus em São Tomás. O aspecto não-conceptual do conhecimento de Deus consiste num transcender-se no próprio seio do conceito que por si mesmo reenvia objectivamente para Deus, ainda que este reenvio objectivo não aconteça sob a determinação conceptual (ainda que seja um acto propriamente intelectual). O perspectivismo gnoseológico é, portanto, uma direcção colhida do dinamismo da realidade, da qual se procura afastar toda a referência subjectivista, mas igualmente se descarta toda a representação objectivista de Deus⁵⁰.

A mesma articulação se revela também pelo conhecimento sobrenatural *de fe*. A este propósito 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 fé⁵¹.

*“No conhecimento natural de Deus, os conceitos possuem uma ‘abertura natural sobre o transcendente. 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 objectiva que eles não possuem nem em si mesmos, nem por si mesmos, que lhes vem unicamente pela revelação e, portanto, pelo aspecto não conceptual do acto de fé”*⁵².

⁵⁰ Cfr. *Ibidem*, p. 319: “nós não podemos jamais atribuir a Deus um conteúdo conceptual como tal: o conteúdo *conceptual de bondade* é, como tal, uma representação da bondade criada. E, todavia, São Tomás aplica a Deus a bondade de modo formal e absoluto. O modo divino da bondade afasta-se da nossa representação conceptual; este modo é o próprio Deus, não uma espécie de modo acrescentado à representação criada de bondade e não a bondade criada da qual nós conseguiríamos eliminar o modo criado para não conservar senão um conceito de ‘bondade divina’ purificada ao máximo”; cfr. *Rivelazione e Teologia... op. cit.*, pp. 293, 321.

⁵¹ Os lugares mais relevantes em que se trata do conhecimento de fé são: SCHILLEBEECKX, E., *Rivelazione e Teologia...op. cit.*, pp. 134-137, 293-294, 405-431.

⁵² *Ibidem*, pp. 134, 293-294.

Nós não conhecemos a Deus senão a partir da economia da salvação, da revelação ‘sacramental’. O aspecto não conceptual do nosso conhecimento de fé, que dá valor de verdade (d direcção objectiva) aos conteúdos conceptuais, consiste exactamente no próprio acto do revelar-se histórico de Deus acolhido na fé.

Ao lado do aspecto de continuidade entre o conhecimento de Deus e conhecimento de fé deve-se agora sublinhar também a diferença específica. Daqui provém a gratuidade absoluta da capacidade de conceitos revelados de intencionar a realidade divina e, portanto, a diferença real entre conhecimento filosófico e conhecimento pela fé em Deus. Schillebeeckx estabelece um confronto crítico com a obra de Max Seckler que diz que a concepção tomista do acto de fé é “a melhor que possuímos até aqui”⁵³. S. procura propor, mediante o sucessivo aprofundamento antropológico-transcendental, a fundação antropológica do acto cognoscitivo⁵⁴.

1.4- Mediação “antropológica” do “perspectivismo gnoseológico

O que foi dito leva a traçar a antropologia subjacente ao pensamento de S.. Ele renova a figura da revelação mediante um aprofundamento antropológico da sua estrutura por meio de duas vias convergentes: a da comunicação da graça e a da recepção da graça.

A absoluta e gratuita comunicação de si que Deus faz ao homem (a revelação e a graça) pressupõe como condição da sua possibilidade a pessoa humana. Daí advém uma recíproca implicação de teologia e antropologia⁵⁵. Daqui nasce a tese que preside ao pensamento de Schillebeeckx e que o coloca na linha da antropologia transcendental:

⁵³ O artigo de Schillebeeckx está em *Rivelazione e Teologia... op. cit.*, pp. 185-200, traduzido em francês: *L’instinct de la foi selon S. Thomas d’Aquin*, in “RSPHTh” 48 (1964) pp. 377-408. A obra de MAX SECKLER é *Instinkt und Glaubenwille nach Thomas von Aquin*, Mainz 1962.

⁵⁴ Cfr. SCHILLEBEECKX, E., *Rivelazione e Teologia... op. cit.*, pp. 396-397.

⁵⁵ Neste sentido Schillebeeckx diz que: “nós podemos dizer no mesmo modo quer ‘*gratia supponit naturam*’, quer ‘*natura supponit gratiam*’”: SCHILLEBEECKX, E., *La funzione della fede nell’auto-consapevolezza umana*, in: *La Parola nella Storia* (Brescia 1968), p. 46.

“Revelação da salvação e divina clarificação do auto conhecimento humano são correlativos: Deus esboça a ‘teologia’ revelando uma ‘antropologia’ e revela a antropologia esboçando a teologia”⁵⁶.

A análise conduzida por Schillebeeckx é fortemente influenciada pela fenomenologia e pelo personalismo. Daqui as quatro passagens que desenvolvem o ponto de vista transcendental e que o próprio Schillebeeckx mais tarde considerará superadas:

- Antes de mais, a concepção do homem como “espírito incarnado”, que influenciou na concepção sacramental de S.⁵⁷.

- Em segundo lugar, Schillebeeckx sublinha a intersubjetividade pessoal através do gesto e da palavra.

- Em terceiro lugar, a transcendência ‘horizontal’ da liberdade no seio das duas dimensões antropológicas de corporeidade e intersubjetividade é possível só pela transcendência ‘vertical’, pela sua dependência constitutiva do transcendente absoluto, Deus.

- Em quarto lugar, a afirmação do absoluto mistério pessoal de Deus instaura imediatamente no homem um movimento de reconhecida entrega e de abandono confiante ao incondicionado Mistério Pessoal⁵⁸. Afirma Schillebeeckx:

“esta orientação natural para Deus constitui de algum modo um apelo, um desejo de encontro pessoal, de uma intersubjetividade imediata com Deus, não só como o Terceiro absoluto, nas relações ‘eu-tu’ interhumanas, mas com a pessoa de Deus encontrada numa relação ‘eu-Tu’ imediata”⁵⁹.

Schillebeeckx refere a última fronteira a que chega o pensar transcendental e a fé teologal como

⁵⁶ *Ibidem*, p. 56.

⁵⁷ Para a visão antropológica a referência imediata é a DE PETTER, *Personne et personalization*, “Divus Thomas” 52 (1949), pp. 116-178. Mais remotamente a referência é à fenomenologia existencial, mediada pela leitura de De Petter.

⁵⁸ SCHILLEBEECKX, E., *La funzione della fede... op. cit.*, p. 51.

⁵⁹ IDEM, *Dio e l'uomo* (Saggi teologici II) (1967), p. 243.

“a possibilidade do desejo natural, embora ineficaz por definição, de uma intersubjectividade imediata com Deus. O ápice da confiança natural em Deus é a confiança na sua pessoa absoluta e isso implica essencialmente que o homem esteja aberto a uma eventual iniciativa pessoal de Deus”⁶⁰.

Mas o cumprimento adequado da dita abertura ao horizonte teologal é sobrenatural e indeduzível e, por consequência, pode ser atuado somente pela pura graça de Deus⁶¹. O carácter de gratuidade diz a indeduzibilidade da dimensão teologal em relação com a transcendental; o carácter de cumprimento exprime, ao contrário, o paralelismo que se pode estabelecer entre a primeira e a segunda⁶². Isto explica o carácter de *immediatez* da intersubjectividade teologal com Deus (é a experiência da graça como ‘atuação’ da abertura transcendental a Deus) e a necessidade de uma sua *expressão mediata*:

“na consciência natural, puramente humana, o Absoluto nunca é dado directamente; ele é o horizonte da consciência-no-mundo e constitui o fundo inacessível do diálogo com o homem e com o mundo. Na auto revelação de Deus, pelo contrário, e, por isso, na vida de fé, o Absoluto é dado directamente – ainda que no mistério – como objecto de vida, se bem que não o possamos exprimir explicitamente senão de modo indirecto”⁶³.

Na fé, temos acesso *directo* ao dom do Absoluto no seu mistério íntimo; do ponto de vista gnoseológico, ao contrário, trata-se sempre de um conhecimento *indirecto* de Deus como Deus⁶⁴.

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 249-250. Pode-se acrescentar aqui tudo quanto diz IWASHIMA, pp. 46-47.

⁶¹ Cfr. IDEM, *Rivelazione e Teologia... op. cit.*, p. 259.

⁶² IDEM, *La funzione della fede... op. cit.*, pp. 54-55.

⁶³ SCHILLEBEECKX, E., *Dio e l'uomo...op. cit.*, p. 130: n. 18. E em *La funzione della fede... op. cit.*, p. 55, retomando o pensamento: “Na nossa consciência o inteiramente absoluto não nos é jamais dado directamente: ele permanece um *quo* – e não um *quod* – para a consciência; por outras palavras: ele permanece um horizonte iluminante na nossa consciência no-e-atavés-do-mundo-dos-homens-e-dos-objectos, portanto o incompreendido e o incompreensível fundo do nosso diálogo com os nossos semelhantes e o mundo. Na auto revelação de Deus, ao contrário e, portanto, na vida de fé, o absoluto, embora permanecendo mistério, dá-se a nós directamente como uma dimensão de realidade experimentada, se bem que ainda possa ser explicitado somente indirectamente”.

⁶⁴ Enquanto que, por um lado, a mediação do horizonte dos entes, que Schillebeeckx determina antropologicamente como o homem-no-mundo-com-os-seus-semelhantes, resulta intranscendível sob o perfil transcendental e, portanto, necessária para mostrar o absoluto do fundamento (ainda que seja isto que funda os entes); por outro lado, a mediação das formas históricas aparece posta *livremente* pelo auto revelar-se de

Isto permite-lhe fazer a a transposição do seu esquema interpretativo à história da salvação:

“só numa história de salvação o homem se torna presente a si mesmo em comunhão teologal com Deus vivente”⁶⁵.

O autoconhecimento humano (corporeidade e intersubjectividade) mostra-se uma dimensão interior da revelação, de modo tal que

“a explicitação e a expressão temática dos elementos da experiência teologal tomam imediatamente forma em expressões, proposições e imagens, tiradas da concepção e da visão comum do mundo que o homem tem”⁶⁶.

Precisamente a estrutura da relação a Deus, iluminada, permite distinguir um duplo aspecto da revelação: a revelação interior e a história da salvação⁶⁷. A revelação veterotestamentária tem um carácter proléptico em vista da sua realização definitiva em Cristo. A sua existência histórica de Jesus Cristo (*gestis verbisque intrinsece inter se conexas*: DV, 2) é o lugar vértice de manifestação e de interpretação da revelação⁶⁸. O mesmo se diga da comunidade apostólica⁶⁹.

Neste quadro deve ser situado, finalmente, o tema do desenvolvimento do dogma e a questão da sua reinterpretação⁷⁰. O desenvolvimento quantitativo da questão é muito amplo em Schillebeeckx⁷¹. Depois dum breve esboço histórico da questão⁷², ele recorda as principais soluções propostas (modelo histórico, lógico e teológico)⁷³, assume deles os

Deus como a modalidade expressiva com a qual a ‘graça’ se declina na história da humana religiosidade e, mais proximamente, na história hebraico-cristã.

⁶⁵ IDEM, *La funzione della fede... op. cit.*, p 56.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 57.

⁶⁷ SCHILLEBEECKX, E., *Rivelazione e Teologia... op. cit.*, p. 19: “É por isso que a acção de salvação (a revelação-acontecimento) e a palavra (a revelação-palavra) estão indissolúvelmente ligadas no único conceito de revelação: formam as partes constitutivas essenciais da única revelação de Deus”. Cfr. o desenvolvimento do tema em: *Rivelazione e Teologia... op. cit.*, pp. 45-61.

⁶⁸ *Ibidem*, pp. 20-21.

⁶⁹ *Ibidem*, pp. 21-23, 53 ss., 183-184.

⁷⁰ *Ibidem*, pp. 69-96.

⁷¹ *Ibidem*, pp. 69-96.

⁷² *Ibidem*, pp. 70-75.

⁷³ *Ibidem*, pp. 75-86.

elementos válidos e elabora algumas prospectivas de síntese⁷⁴. O Magistério pode conceder a garantia da autenticidade da comunidade de fé em relação com a luz da fé⁷⁵.

1.5- Balanço conclusivo

A lição emergente desta reconstrução do pensamento de Schillebeeckx, no primeiro período da sua actividade teológica, leva-nos a dizer que se pode caracterizar a teologia do autor como um contributo qualificado à superação da síntese teológica manualística, que teve a hegemonia desde o Vaticano I até à volta dos anos '40. S. procurou uma alternativa à figura intelectualista própria da síntese produzida pela teologia.

Ele critica o “conceptualismo representacionista”, afirmando que não é a conceptualidade em si e por si que tem valor de verdade, mas é o momento não-conceptual, isto é, a “intuição implícita”, que confere aos conceitos este valor imprimindo-lhes um dinamismo prospectivo rumo ao absoluto. O momento conceptual permanece sensivelmente relativizado, e subordinado à mudança dos condicionamentos históricos e às figuras mutáveis da consciência humana. O momento intuitivo não consegue, portanto, determinar a conceptualidade, enquanto esta última se revela só ‘explicativa’ da intuição implícita

A epistemologia de Schillebeeckx comanda uma hermenêutica teológica que, instituída em evidente paralelismo com a sua teoria cognoscitiva, reproduz também a este nível várias insuficiências. Particularmente, a distinção entre o conteúdo real da fé (a intersubjectividade com Deus) e as suas expressões histórico-salvíficas (transmitidas pela história da revelação), corre o risco de relativizar a expressão histórica a favor do momento implícito da fé; por outro, mais em profundidade, identifica tendencialmente as categorias histórico-salvíficas com a conceptualidade, a qual resulta exclusivamente dependente das mutáveis figuras culturais do conhecimento histórico. A diferença específica entre o conhecimento natural de Deus e o conhecimento pela fé, também afirmada por

⁷⁴ *Ibidem*, pp. 86-96.

⁷⁵ *Ibidem*, pp. 94-96

Schillebeeckx, não desempenha a sua função hermenêutica senão para afirmar a absoluta gratuidade e indeduzibilidade da intersubjectividade com Deus. Mas ela não consegue fundar, parece-nos, a singular historicidade das mediações histórico-salvíficas a que dá início. Todavia, parece-me que, em presença da revelação, não vem conferida somente uma nova dimensão à conceptualidade humana, mas sim trata-se dos modos livres de agir de Deus que fundam uma figura histórica singular (ultimamente trazida pelo acontecimento de Cristo). Assim a antropologia (ou a compreensão que o homem tem de si no mundo) recebe uma prévia teologização, cujos conteúdos não são determinados pela forma cristológica, mas sim pela análise histórico-cultural. É só em Cristo que temos uma identidade real entre experiência humana e experiência de Deus.

Nesta primeira fase do pensamento de Schillebeeckx, todavia, esta prematura teologização das categorias histórico-salvíficas não produz um forte desequilíbrio no resultado teológico da reflexão do autor. Quando, no segundo período, naquele contexto, se observar uma menor capacidade de controlo crítico, a razão deverá ser procurada também numa certa elasticidade e indeterminação do modelo epistemológico originário e da hermenêutica teológica consequente.

CAPÍTULO II

«DO “PERSPECTIVISMO GNOSEOLÓGICO” A UMA HERMENÊUTICA HISTÓRICO-PRÁTICA DA REVELAÇÃO (1967-1989) (II)

1- A mudança hermenêutica a partir do horizonte do futuro

1.1- A temática do futuro como motivo da mudança

A historiografia teológica⁷⁶ está de acordo em indicar a *mudança mais significativa* no trabalho teológico de Schillebeeckx à volta dos anos 1966-1967. A mudança é gradual e dinâmica. O antecedente próximo da mudança é o confronto com o tema da secularização⁷⁷ provocada por algumas tentativas de reinterpretação da fé sobre alguns temas escaldantes da teologia⁷⁸. Já nestes escritos se entrevêem os avisos da mudança que está às portas.

O equilíbrio rompeu-se precisamente sob os golpes da introdução maciça em teologia da temática do futuro e, portanto, pelo sublinhar da função da liberdade histórica no processo hermenêutico, como resultado de um ulterior e decisivo confronto com a secularização⁷⁹. A viagem aos Estados Unidos desde Novembro-Dezembro de 1967 foi

⁷⁶ Cfr. AA. VV., *Les catholiques hollandais*, Bruxelles 1969, pp. 7-11; AWERDA, R., *Le dossier Schillebeeckx*, Bruxelles 1970, pp. 69.125.128; BOURGY, P., *Edward Schillebeeckx*, in *Bilancio della teologia del xx secolo*, Roma 1972, IV, pp. 247-264, 260 ss.; T.M.SCHOOF, *The later theology of E. SCHILLEBEECKX*, in *The Clergy Review* 55 (1970) 943-960: 949-952; ARDUSSO et alii, *La teologia contemporanea*, Turim 1980, pp. 471-506, 476-477; WILLEMS, in *Lessico dei Teologi del xx secolo*, Brescia 1978, pp. 698-705, 704-705; AMBAUM, J., *Glaubenszeichen. Schillebeeckx' Auffassung von den Sakramenten*, Regensburg 1980, pp. 196, 218; IWASHIMA, *op. cit.*, pp. 1, 87.

⁷⁷ SCHILLEBEECKX, E., *Dio e l'Uomo... op. cit.*, pp. 123-295.

⁷⁸ Cito alguns exemplos particularmente conseguidos: RELAÇÃO IGREJA-MUNDO: “Concilium” 1 (1965) 1: pp. 63-83, pp. 9-34; “Comunicação” no Congresso Internacional dos Teólogos 26 de Setembro-1 Out. 1966 (*Acta Congregationis Internationalis de Theologia Concilii Vaticani II*, Roma 1968, pp. 45-53); *Ecclesia in mundo huius temporis*, “Angelicum” 43 (1966) pp. 340-352. SOBRE A EUCARISTIA: Cfr. *Transubstantiation, transfinalization, transsignification*, in “Worship” 40 (1966) pp. 324-338.

⁷⁹ Trata-se do “ateísmo cristão” e/ou “teologia radical” e do movimento da “morte de Deus”. Para a bibliografia cfr.: para além do caso jornalístico suscitado por *Honest to God* de J. A. T. ROBINSON, recordar-se-ão os artigos aparecidos em 1965 em “*The New York Time*”, “*The New Yorker*”, “*The N.Y. Herald Tribune*” a propósito dos assim chamados teólogos radicais e/ou a teologia da morte de Deus.

catalisador decisivo da mudança⁸⁰, por declaração própria do autor⁸¹, no confronto com a secularização, emergindo então a dimensão histórico-prática⁸². Confirmação disto pode encontrar-se na publicação hermenêutica de mais amplo folgo do autor⁸³.

A mudança cultural em acto coloca-se no contexto da crise da “fenomenologia existencial”.

Schillebeeckx cita duas correntes de modo diferenciado: entre os primeiros T. ALTIZER- W.HAMILTON, *Radical Theology and the Death of God*, New York 1966; T. ALTIZER, *The Gospel of Christian Ateism*, Philadelphia 1966; entre os segundos recorda duas obras de H. COX, *The Secular City e God's Revolution and Man's Responsibility*, Valley Forge 1965 e dois de G. VAHANIAN, *The Death of God*, New York 1961 e *No Other God*, New York 1966, ao qual acrescenta sob o plano bíblico H. BRAUN, *Gesammelte studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, Tübingen 1962 e sob o plano analítico P. VAN. BUREN, *The Secular Meaning of the Gospel*, London and New York 1963. – Para uma introdução geral ao tema da secularização veja-se: sob o perfil histórico H. LUBBE, *Sakularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg 1965; sob o perfil sociológico (-religioso) A. J. NIJK, *Secolarizzazione*, Brescia 1973: aí se encontra também um esboço histórico-teológico, pp. 23-99; R. L. RICHARD, *Teologia della secolarizzazione*, Brescia 1970 (orig. 1969); finalmente um quadro sintético (com bibliografia) encontra-se em *Secolarizzazione, Sacramentum Mundi*, Brescia 1977, VII: col. 586-600; Cf. PERA, Marcello, *Porque devemos chamar-nos cristãos. As raízes religiosas das sociedades livres*, Frente e Verso, Braga, 2013, pp. 38, 68, 73, 88, 95, 112, 124, 133, 143, 153, 167, 171, 203, 208.

⁸⁰ Todos citam este momento como decisivo: antes de mais o próprio Schillebeeckx o recorda três vezes: pp. 5, 184 in *Les catholiques hollandais... op. cit.*, pp. 7-8 (entrevista); cf., AWERDA, R., *Le dossier Schillebeeckx*, pp. 120-134 (entrevista). Depois ainda in *Le dossier Schillebeeckx*, pp. 69-73, com uma descrição minuciosa do tempo, dos encontros, das modalidades e dos comentários à viagem de Novembro-Dezembro 1967: 42 conferências num mês e meio!

⁸¹ “Regressado dos Estados Unidos tive oportunidade de reflectir sobre as discussões lá havidas com colegas e estudantes. Saiu dele um estudo depois levado ao fim do volume presente” *Dio, Futuro del Uomo*, Roma, Paoline 1970, p. 5, que Schillebeeckx recomenda considerar o ponto de vista para a leitura dos outros estudos. Eis a lista indicada por ele próprio (é interessante ver aqueles que ele inclui: *Dio, Futuro del Uomo... op. cit.*, p. 183, n. 1):

- *Fede Cristiana e aspettative terrene*, in *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, Brescia 1967, pp. 103-135 (retomado em mC, pp. 73-124).

- os quatro artigos dos Cap. 2, 3, 4, 5, de *Dio, Futuro del Uomo... op. cit.*

- ainda: o artigo relatado outras duas vezes em *Dio, Futuro del Uomo*, pp. 7-58 e em *Intelligenza della Fede. Interpretazione e critica (Saggi teologici V)*, Roma, Paoline 1975, pp. 1-11.

- finalmente: *Theology of Renewal talks about God*, in *Theology of Renewal*, I, Montreal 1968, pp. 85- 105; tr. Fr. *La théologie du renouveau parle de Dieu*, in *La théologie du renouveau*, I, Paris 1968, pp. 91-109; tr. it. *La teologia del rinnovamento parla di Dio*, in *La teologia del rinnovamento*, Assis, pp. 21-40 (citamos do francês): é a intervenção no Congresso de Toronto de 1967. O artigo é uma reelaboração sintética de *Dio, Futuro del Uomo... op. cit.*, pp. 59-99.

⁸² In SCHOOF, T. M., *The later Theology of Edward Schillebeeckx ... op. cit.*, p. 950 e in *Les catholiques hollandais... op. cit.*, p. 15 encontra-se a notícia que desde 1966 Schillebeeckx tem em curso sobre este argumento aos estudantes da faculdade teológica de Nimega. O seu curso dizia respeito – afirma Schoof – a várias escolas alemãs (Bultmann, a ‘nova hermenêutica’ postbultmaniana, Gadamer, Pannenberg e mais recentemente Habermas particularmente); Paul Ricoeur e o estruturalismo em França, a análise linguística e a filosofia analítica da Inglaterra, Escandinávia e Estados Unidos. Deve-se sublinhar o seu interesse para o estudo da escatologia (*Les catholiques hollandais*, pp. 16-17; *Le dossier Schillebeeckx.*, p. 31). Daqui derivaram alguns artigos: “Concilium” 5 (1969) 1: pp. 38-51, tr. It. 5 (1969) 1: pp. 58-73 – SCHILLEBEECKX, E., *Intelligenza della Fede... op. cit.*, pp. 13-29.

⁸³ Cf. SCHILLEBEECKX, E., *Intelligenza della fede... op. cit.*

“No mundo dos filósofos, a fenomenologia existencial está a perder terreno. Orientações precisas, se bem que ainda não demasiado claras, como o estruturalismo francês, as correntes que se ligam ao princípio esperança de E. Bloch, a teologia da história do círculo á volta de Pannenberg (...) submetem a uma pesadíssima crítica a orientação até agora dominante”⁸⁴.

E acrescenta:

“Noutros tempos o homem estava voltado sobretudo para o passado, hoje, pelo contrário, olha dinamicamente para o futuro. A mudança radical, isto é, a afirmação resoluta do primado do futuro sobre o passado (e, portanto, sobre a tradição) pode ser considerada o expoente de todo o processo de transformação”⁸⁵.

Historia e futuro, futuro como novo paradigma da transcendência são as novas cifras da cultura actual.

“A categoria ‘futuro’ agora tem de novo o primado naquilo a que chamamos ‘história’⁸⁶.

Isto deve-se, observa Schillebeeckx, à importância sempre maior das ciências da natureza e do comportamento que plasmam a nova figura do homem voltado para o futuro. Deste modo a escatologia propõe-se como uma questão que faz parte da existência e da experiência humana⁸⁷.

A descoberta do futuro implica uma releitura da temática da transcendência de Deus. O autor apresenta aqui algumas temáticas da “teologia da esperança”. A velha cultura estava orientada para o passado. Por isso, as categorias vinham entendidas no sentido da protologia⁸⁸.

⁸⁴ IDEM, *Dio, Futuro del Uomo...* op. cit., pp. 95, 195 e *Les catholiques hollandais...* op. cit., p. 13.

⁸⁵ IDEM, *Dio, Futuro del Uomo...* op. cit., p. 187

⁸⁶ “Concilium” 5 (1969) 1: pp. 38-51; tr. It. 5 (1969) 1: pp. 58-73.

⁸⁷ SCHILLEBEECKX, E., *Intelligenza della fede...* op. cit., p. 16: dever-se-á distinguir, porém, entre escatologia intra mundana (futuro *na* história: história futura) e escatologia teológica (futuro *da* história: fim e cumprimento da história).

⁸⁸ “Numa cultura constantemente orientada para o passado existia logicamente uma forte atracção entre ‘transcendência’ e eternidade, por um lado, e ‘passado’ eternizado, por outro”, SCHILLEBEECKX, E.,

“o crente, não apenas o homem, terá começado a reconhecer o primado do futuro na nossa temporalidade, preferirá ligar a ele a transcendência de Deus”⁸⁹.

Instaura-se um nexos fecundo entre a realidade de Deus e a futuridade do homem com nova imagem de Deus que vai do “totalmente outro” ao “totalmente Novo”⁹⁰. Todavia, segundo a Bíblia, não se pode defender algum “primado do futuro à custa da actual relação de comunhão com o Deus da aliança reactualizante do passado”⁹¹:

“a interpretação israelita da história como promessa de Deus, como agir salvífico de Deus, como aliança, e em tudo isso como revelação, tem como base uma tradição vivida: uma história de tradição (Überlieferungsgeschichte)”⁹².

Tal concepção da história como ‘história de tradição’, colhida de Pannenberg⁹³, torna possível entender de modo concreto a experiência de Israel como história da promessa. Passado e futuro interagem entre si.

Esta primeira fase depois da mudança tem sido denominada a fase hermenêutico-crítica.

Intelligenza della Fede... op. cit., p. 18 e ainda antes em *Dio, Futuro del Uomo... op. cit.*, pp. 196-197. Nota-se claramente o carácter descritivo de tal apresentação, sem o esforço de chegar à forma de pensamento subjacente como em Moltmann.

⁸⁹ IDEM, *Dio, Futuro del Uomo... op. cit.*, p. 197, retomado em *Intelligenza della Fede... op. cit.*, p. 18.

⁹⁰ IDEM, *Dio, Futuro del Uomo... op. cit.*, p. 197, retomado em *Intelligenza della Fede... op. cit.*, p. 18.

⁹¹ IDEM, *Intelligenza della Fede... op. cit.*, p. 19, no artigo paralelo de “Concilium” 5 (1969) 64 acrescenta: “Como diz justamente o célebre estudioso do A.T., T. Vriezen: ‘A espera do futuro está na certeza da nossa fé, na relação real com Deus’”.

⁹² IDEM, *Intelligenza della Fede... op. cit.*, p. 21: é no texto de “Concilium” que é relatado também o termo técnico alemão.

⁹³ IDEM, *Intelligenza della Fede... op. cit.*, p. 21 n. 4 onde se faz referência ao volume que recolhe o debate entre Pannenberg e diversos teólogos americanos, publicado simultaneamente em alemão e em inglês (J. M. ROBINSON e J.B. COBB): *Theologie als Geschichte*, coll. Neuland in der Theologie, Zurich 1967 (Tr. Ingl.: *Theology as History*, coll. New Frontiers in Theology, New York 1967) que comporta uma exposição sintética da sua teologia feita por W. PANNENBERG, *Die Offenbarung in Jesus von Nazaret*, pp.135-169 e depois da discussão uma sua resposta *Stellungnahme zur Diskussion*, pp. 285-351 (Schillebeeckx aponta para esta resposta nas pp. 321-325, nn. 30-31). Sobre o debate veja-se R. Gibellini, *Teologia e Ragione. Itinerario ed opera di W. Pannenberg*, Brescia 1980, pp. 90-106 (com bibliografia completa de Pannenberg até 1980). Para a ideia sistemática de “história da tradição” veja-se: I. BERTEN, *Histoire, révélation et foi. Dialogue avec Wolfhart Pannenberg*, Paris 1969 (com prefácio do próprio Schillebeeckx), pp. 17-27: 25 nn. 10, 11: o conceito sistemático de história das tradições é colocado por Pannenberg sob o fundo da sua conexão da história universal com a totalidade da história.

1.2- A revisão da hermenêutica: o princípio fundamental

A historiografia schillebeekxiana⁹⁴ é unânime em ressaltar o posto central que o problema hermenêutico tem no seu pensamento. S. distingue duas séries de questões interdependentes: 1) como se pode entender e justificar como inteligência *cristã* (isto é, coerente com a mensagem evangélica) uma nova interpretação contemporânea (é a hermenêutica teológica verdadeira e própria); 2) como se pode justificar a própria interpretação cristã da realidade diante da pluralidade de interpretações – religiosas ou não religiosas – do mundo e da vida (é a instância teológico-fundamental)⁹⁵. Parece-nos que as duas questões subentendem um problema ainda mais fundamental, recordado explicitamente por Schillebeeckx mas depois esquecido diante da prioridade da questão do ‘sentido’, isto é, a necessidade de fazer a correlação entre o saber da fé (e a sua forma crítica que é a teologia)⁹⁶ com a estrutura originária e universal da abertura do homem à verdade (e a sua forma metódica de execução, que é a epistemologia). A concentração schillebeekxiana sobre esta temática cobre um amplo espaço de tempo (1966-1972), absorvendo na prática toda a sua reflexão teológica⁹⁷.

Segundo Schillebeeckx, a hermenêutica teológica deve desenvolver-se como hermenêutica da história.⁹⁸ Poderia parecer que a posição de Schillebeeckx se sobrepõe praticamente à de Pannenberg, mas para Pannenberg, à tese da revelação como história corresponde sob o aspecto hermenêutico a tese da hermenêutica teológica como

⁹⁴ BOURGY, P., *Bilan de la Théologie du XX siècle...* op. cit., pp. 261-263; SCHOOF, T. M., *The later Theology of E. Schillebeeckx...* op. cit., pp. 949-958; ARDUSSO et alii, *La teologia contemporanea*, Turim 1980, pp. 745-746; AUWERDA, R., *Le dossier Schillebeeckx.*, pp. 71 ss, 125-130; IWASHIMA, T., op. cit., pp. 94-166; AA.VV., *Les catholiques hollandais...* op. cit., pp. 12-17. A este aspecto do pensamento de Schillebeeckx foi dedicada uma tese de doutoramento R.SANCHEZ CHAMOSO, *La teoria hermenêutica de E. S. La reinterpretación de la fe: contexto, presupuestos, principios y criterios*, Ex diss.Univ. de Salamanca, n. 54, 1978 retomada em ID., *Una hermenêutica para la relectura actualizadora de la tradición Cristiana. Los criterios hermenêuticos de E. S.*, “Salmanticensis” 25 (1978) pp. 361-422: sobre este ponto p. 368, nn. 26, 27. (Cito do artigo “Salmanticense”).

⁹⁵ SCHILLEBEECKX, E., *Intelligenza della Fede...* op. cit., p. 7.

⁹⁶ Evidentemente que não se quer defender com esta expressão uma versão intelectualista da fé. A fé contém um certo saber implícito (que vem depois articulado de forma crítica pela reflexão teológica), mas este saber coloca-se no interior de um *sàpere* (no sentido latino de saborear, apropriar-se). São, definitivamente, os dois aspectos da fé como *fides quae* e *fides qua*.

⁹⁷ SCHILLEBEECKX, E., *Rivellazione e Teologia...* op. cit., p.8.

⁹⁸ Do Magistério, aos Concílios, às testemunhas históricas da fé, até à Escritura e à história da revelação: SCHILLEBEECKX, E., *Dio, Futuro del Uomo...* op. cit., p. 27.

hermenêutica histórica⁹⁹, pois a “história é a realidade na sua totalidade”¹⁰⁰. Mas para Schillebeeckx, a expressão tem outro sentido dado que o modelo subentendido é diverso: trata-se do módulo da “inter-humanidade histórica”. Assume-se a teoria gadameriana da “fusão dos horizontes”. Schillebeeckx acolhe criticamente o módulo de Gadamer, corrigindo-o¹⁰¹. Dada a profunda influência de Gadamer na fase cristológica de Schillebeeckx (1974-1989), julgamos necessário desenvolver um pouco este tema.

2- Influência de Gadamer na fase cristológica de Schillebeeckx¹⁰²

Gadamer fez seu o postulado de Heidegger, isto é, que o ser do homem não tem só o carácter da existência, mas consiste na plena efectuação do existir. Isso significa que uma fonte histórica não só diz respeito a “factos”, mas nela se exprime uma possibilidade de humana existência. A base da “nova hermenêutica” é precisamente esta concepção das relações entre o homem e a história. No encontro com a história, eu não posso entender estes factos do passado com a exclusão da minha própria existência, mas só renunciando à minha própria existência e assumindo-os como as minhas possibilidades de existência.

⁹⁹ PANNENBERG, W., *Grundfragensystematischer Theologie*, Gottingen 1971, 2ª ed., pp. 91-122; *Über historische und theologische Hermeneutik*, in *Grunfragen...*, pp. 123-158 (inérito de 1964); tr. it. *Questioni fondamentali di teologia sistemática*, Brescia 1975, pp. 105, 141, 142-180. Cfr. I.BERTEN, *Histoire, révélation et foi*, Paris 1969, pp. 17 ss. Veja-se mais adiante o retomar da questão do cap. III de *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt 1973; tr. It. *Epistemologia e Teologia*, Brescia 1975, pp. 148-212.

¹⁰⁰ A expressão citada deriva de *Heilsgeschehen und Geschichte*, *Grunfragen*, p. 25.

¹⁰¹ Cfr. acenos claros do uso deste modelo em SCHILLEBEECKX, E., *Dio, Futuro del Uomo...* op. cit., pp. 39-40, 45-46: aqui se refere a H. G. GADAMER, *Wahrheit und Method*, Tübingen 1965, 2ª ed. Iremos usar a tradição francesa: H. G. GADAMER, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Éditions du Seuil, Paris, 1976. Quanto à crítica de S. a Gadamer cfr. *Dio, Futuro del Uomo...* op. cit., p. 49, n. 41. No que diz respeito à crítica ao modelo dialógico *no seu uso gadameriano*, S. inspira-se em PANNENBERG, *Questioni fondamentali di teologia sistemática*, pp. 107-141, 123 ss (sobretudo pp. 133-134).

¹⁰² H. G. Gadamer, nascido em Bratislava no ano de 1900, estudou nas Universidades de Bratislava, Marburg e Munique. Laureando-se com Natorp a 1922, obteve a 1929 a livre docência de M. Heidegger. Ordinário na Universidade de Leipzig em 1939, da qual foi reitor nos anos 1946-1947, foi professor em Frankfurt desde 1947 a 1949, ano em que veio a suceder a K. Jaspers na cátedra de Filosofia da Universidade de Heidelberg.

Gadamer crê que existe uma verdade que não pode ser adquirida com os métodos científicos. Para esta verdade Gadamer reivindica um modo próprio de conhecer, que não é a verificação experimental e a explicação, mas a hermenêutica e a compreensão.

No uso ordinário, o interpretar da hermenêutica tem a tarefa de preparar o compreender. Ao contrário, para Gadamer, nas ciências humanas interpretar e compreender são uma só coisa. “O mesmo compreender não é entendido tanto como um acto subjectivo, mas como a penetração na realidade vivente da tradição onde o passado e o futuro se dão constantemente a mão”¹⁰³.

A hermenêutica seria a forma apropriada do conhecer das ciências humanas, porque o homem é essencialmente um ser histórico. O pensamento moderno acentuou o papel essencial da historicidade entre os elementos que constituem o ser do homem. Para Gadamer, “a tomada de consciência histórica é verossimilmente a mais importante entre as revoluções por nós sofridas depois do advento da época moderna”¹⁰⁴. O homem colhe a sua realidade histórica interpretando-a:

1) Porque a história é essencialmente movimento e no movimento algo permanece e algo muda. Por isso, para chegar ao sentido original das tradições ocorre passar através dos vários desenvolvimentos.

2) Porque o passado não me é estranho, mas passa a fazer parte do meu ser actual mediante a interpretação.

Para Gadamer, portanto, a hermenêutica não se restringe às explicações dos textos obscuros do passado. Ela é muito mais vasta e rica, estende-se também “a tudo o que nos é dado pela história; assim se pode falar da interpretação de um acontecimento histórico”¹⁰⁵.

Gadamer propõe três postulados:

1) Todo o conhecimento é a resposta a uma pergunta. Portanto, o conhecer é, antes de mais, um interrogar, e este interrogar é sempre determinado por uma situação particular¹⁰⁶.

¹⁰³ GADAMER, H. G., *Vérité et Méthode... op. cit.*, p. 274 ss.

¹⁰⁴ IDEM, *Il problema della coscienza storica*. Trad. ital., Nápoles, 1969, p. 27.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 29.

2) Qualquer documento histórico, texto literário ou monumentos artísticos são o registo de certos conhecimentos, os quais representam as respostas às perguntas que os seus autores se fizeram em determinadas situações.

3) Nenhum conhecimento é “puro”, “sem pre-conceitos” ou pré-concepções¹⁰⁷, mas é sempre “misto”, acompanhado e condicionado por “pre-concepções”.

A pré-concepção não é, para Gadamer, um “conhecimento errado” que impediria de ver e de julgar retamente, mas é somente um “conhecimento prévio”, que pode ser verdadeiro ou falso. Por outro lado, a pré-concepção não é qualquer coisa de contingente que se pode superar, mas as pré-concepções fazem parte da historicidade do homem e, por isso, acompanham necessariamente a sua existência. O intérprete não pode abstrair do presente para reproduzir um quadro “objectivo” da história. Não existe, de facto, uma interpretação sem pré-concepções, porque as pré-concepções constituem a realidade histórica do ser do intérprete¹⁰⁸. O problema não é, portanto, eliminar as pré-concepções, mas sim ver a razão que justifica a necessidade da pré-concepção para toda a compreensão e de distinguir entre as falsas e as verdadeiras pré-concepções. Estes são dados dos quais o intérprete não pode dispor livremente. A fonte das pré-concepções é a distância temporal que nos afasta da realidade testemunhada pela tradição¹⁰⁹

Somente a passagem do tempo faz perceber o texto na sua justa proporção. A actualidade do problema, os interesses, compromissos que entram em jogo, impedem um juízo imparcial e uma valoração realmente histórica. Esta só é possível quando os interesses pessoais ou de grupo desaparecem. Nesse momento obteve-se a “prospectiva” histórica¹¹⁰. Além disso, a distância temporal deixa aparecer o verdadeiro sentido do objecto. A distância temporal permite esquecer aspectos secundários e superficiais de um

¹⁰⁶ IDEM, “*Che cos'è la verità?*”, in *Rivista di Filosofia*, 1956, p. 261.

¹⁰⁷ A palavra “pre-conceito” corresponde à tradução francesa “préjugé”. Também se pode traduzir por “pré-concepção”, Cf. COMISSÃO PONTIFÍCIA BÍBLICA, *A interpretação da Bíblia na Igreja*, Secretariado Geral do Episcopado, Editora Rei dos Livros, Lisboa 1994, p. 87: “Gadamer sublinha igualmente a distância histórica entre o texto e o seu intérprete. Ele retoma e desenvolve a teoria do círculo hermenêutico. As antecipações e as pré-concepções que marcam a nossa compreensão provêm da traidção que nos sustenta. Esta consiste num conjunto de dados históricos e culturais, que constituem o nosso contexto vital, o nosso horizonte de compreensão”.

¹⁰⁸ GADAMER, H. G., *Vérité et Méthode... op. cit.*, p. 115.

¹⁰⁹ *Ibidem*, pp. 130 ss.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 132.

facto histórico, e faz aparecer a novidade insuspeita que os contemporâneos não conseguiram compreender.

O facto de captar o verdadeiro sentido escondido num texto não é uma coisa que possa considerar-se como algo definitivo. Trata-se, antes, de um processo ininterrupto no qual se descobrem novas fontes de erro e aparecem novos significados inesperados. A distância temporal não é, portanto, uma coisa fixa, mas sim uma relação flexível que permite uma penetração cada vez mais profunda na alteridade temporal e no significado dos dois termos distantes. A tarefa da hermenêutica é o de preencher o fosso entre o intérprete e o texto através da continuidade da tradição. Este processo tem, segundo Gadamer, uma estrutura circular de pergunta-resposta, de diálogo Eu-Tu. A pergunta do intérprete ao texto nasce no tempo presente, dentro de uma determinada situação. Cada situação tem os seus limites, os quais determinam, por sua vez, um “horizonte”¹¹¹. Sem horizonte não é possível perceber a distância e as proporções entre os diversos objectos e entre estes e o observador. O sentido do horizonte permite sair dos limites estreitos daquilo que nos é vizinho, e obter a verdadeira prospectiva.

Dos postulados expostos derivam os três momentos principais:

Diz respeito à interrogação do texto e a busca do seu sentido no interior do horizonte das interrogações que o condicionaram.

Interroga o texto de forma existencial, isto é, em vista de uma resposta aos nossos problemas actuais. Este aspecto é preeminente numa hermenêutica fundada sobre a historicidade do homem, a qual vê no passado algo que subjaz ao presente e o compenetra como elemento essencial. Por isso, ela busca tirar do passado o significado que tem valor também para o presente¹¹².

Refere-se à superação das “pré-concepções”. Neutralizar as pré-concepções significaria, para Gadamer, matar o próprio conhecimento. As pré-concepções podem ser reconhecidas e controladas somente à medida que se procede à interpretação. É a

¹¹¹ *Ibidem*, pp. 139, 144.

¹¹² *Ibidem*, pp. 140 ss.

interpretação que, confrontando o nosso horizonte cognoscitivo com o do texto, revela os nossos limites e as nossas “pré-concepções”.

Mas como é possível, para o intérprete, sair do horizonte das suas pré-concepções e meter-se em comunicação com o horizonte de um texto do passado? Gadamer pensa que entre passado e presente não existe uma fractura completa. A historicidade do homem exige precisamente o contrário: ela faz, de facto, que a distância temporal seja “colmatada pela continuidade da tradição e da transmissão...”¹¹³. O ponto que torna possível o encontro e a fusão entre os vários horizontes (*Horizontverschmelzung*) é fornecido pela linguagem¹¹⁴. Gadamer, para libertar a sua hermenêutica dos perigos do subjectivismo, ao qual a historicidade parece expô-la, desenvolve uma nova concepção da linguagem, na qual esta assume grande importância ontológica. É este um dos pontos mais originais e interessantes de Gadamer¹¹⁵.

2.1- O lugar da linguagem no pensamento de Gadamer

Para ele, a linguagem não é um sistema convencional de sinais, que pode ser modificado, e nem um instrumento ao serviço do pensamento. Entre pensamento e linguagem, de facto, existe tal solidariedade que não existe pensamento sem linguagem, e não existe linguagem sem pensamento. A natureza da experiência é um dado linguístico. A íntima relação entre pensamento e linguagem, desconhecida dos gregos, foi posta a claro pela primeira vez pela doutrina da Encarnação¹¹⁶.

A linguagem é um fenómeno omnicompreensivo semelhante ao do pensamento. A função da linguagem é a de revelar o mundo ao sujeito. A linguagem é o médium no qual a realidade se lhe manifesta. A direcção é desde o mundo ao sujeito através da linguagem. Deste modo a linguagem e o mundo não são mais criaturas do pensamento mas modos de

¹¹³ *Ibidem*, pp. 110-111.

¹¹⁴ Cf. COMISSÃO PONTIFÍCIA BÍBLICA, *A interpretação da Bíblia na Igreja... op. cit.*, p. 87: “O intérprete deve entrar em diálogo com a realidade a que se refere o texto. A compreensão opera-se na fusão dos horizontes diferentes do texto e do seu leitor (“Horizontverschmelzung”).

¹¹⁵ GADAMER, H. G., “*Che cos’è la verità*”... *art. cit.*, p. 265.

¹¹⁶ IDEM, *Vérité et Méthode... op. cit.*, p. 268.

ser das quais o pensamento depende. “*O mundo é o terreno comum reconhecido por todos e que vincula todos aqueles que falam juntos*”¹¹⁷; a linguagem é o “milieu” no qual se actua este reconhecimento do mundo. Da linguagem depende que o homem tenha um mundo. O ser do mundo é percebido linguisticamente¹¹⁸.

Visto que o homem existe na esfera da compreensão criada pela linguagem no mundo, segue-se obviamente que o homem existe na linguagem. A linguagem é o “médium” do seu viver mais ainda que o seu entender. A experiência linguística do mundo é absoluta¹¹⁹. Graças à pertença ao mundo mediante a linguagem e à pertença do texto à linguagem, abre-se um horizonte universal, que torna possível o encontro e fusão do horizonte do autor com o do intérprete, e de qualquer outro horizonte¹²⁰.

Segundo alguns autores¹²¹, a base da hermenêutica gadameriana é colocada na estrutura hermenêutica do ser humano. Insiste na historicidade de todo o conhecimento e sobre a hermenêuticidade do ser humano: todo o seu agir e conhecer é telecomandado pela interpretação. Dá também muita importância à continuidade da história e ao peso das tradições sobre o presente. Gadamer pensa que se pode verificar a linguagem religiosa pondo em confronto os vários horizontes históricos. Este critério, porém, não tem valor universal, porque não se pode reduzir toda a linguagem religiosa à esfera dos acontecimentos históricos. Assim, “Deus”, “Amor”, “Omnipotente”, etc., não designam somente acontecimentos ou acções. Apontam para uma realidade trans-eventual, trans-histórica.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 255.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 276.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 282.

¹²⁰ *Ibidem*, pp. 142 ss.

¹²¹ Cf., GONZALEZ MONTES, A., *Teología fundamental de la revelación y de la fe*, BAC, Madrid, 2010, pp. 25-29.

2.2- Algumas propostas de Gadamer presentes na hermenêutica de Schillebeeckx

O livro de Gadamer *Vérité et Méthode* que vem sendo citado é a pista mais fecunda para abordar o segundo Schillebeeckx¹²². Supomos adquirido por ele o horizonte da reflexão proposta por Gadamer a respeito da compreensão das ciências humanas, em particular a atenção dada à “distância histórica”, o reconhecimento do papel da “pré-concepção”¹²³, a reabilitação da ideia de “autoridade” e de “tradição”. Poderíamos igualmente perguntar-nos se o conceito de “clássico”, tal como é analisado por Gadamer com o seu duplo aspecto normativo (valor) e histórico, não estará também presente em Schillebeeckx¹²⁴. Há outro conceito a que Gadamer dá grande importância: a noção de “aplicação” (*Anwendung*). Gadamer dá-lhe grande importância no acto de interpretação e desenvolve-o particularmente na sua “significação exemplar da hermenêutica jurídica”¹²⁵, onde o intérprete se encontra ligado por um texto normativo que ele deve aplicar a um caso particular. O que vale do jurista propriamente dito vale, por outro lado, fundamentalmente também do historiador do direito:

*“Enquanto historiador, ele deverá ter em conta igualmente a evolução histórica percorrida por esta lei. Pelo exercício da compreensão ser-lhe-á preciso operar uma mediação entre a aplicação primeira da sua lei e a sua aplicação contemporânea”.*¹²⁶

A hermenêutica jurídica é um caso privilegiado, porque ela torna explícito o que está em causa em toda a hermenêutica histórica:

¹²² Também A. Grillmeier propôs uma aproximação entre a reflexão de Gadamer e a hermenêutica dos antigos concílios cristológicos em: GRILLMEIER, A., *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Herder, Freiburg, 1975, pp. 494-497.

¹²³ Grillmeier põe em particular o problema da referência ao sobrenatural na hermenêutica dos textos inspirados ou infalíveis. A compreensão de tais textos é possível sem a abertura da fé (funcionando a título de “pré-concepção” positiva)? *Ibidem*, p. 496.

¹²⁴ Pensamos em textos como este de Gadamer: “Quando classificamos uma obra de “clássica” é antes na consciência da sua permanência, da sua significação imperecível, independente de toda a circunstância temporal – numa espécie de presente intemporal, contemporâneo de todo o presente”, GADAMER, H.G., *Vérité et Méthode... op. cit.*, p. 127. Igualmente, *ibidem* P. 129.

¹²⁵ GADAMER, H. G., *Vérité et Méthode... op.cit.*, p. 166.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 168.

*“O caso da hermenêutica jurídica não é, pois, na realidade, um caso especial; mas ele é próprio para restituir à hermenêutica histórica a sua extensão integral e assim a reabilitar a antiga unidade do problema hermenêutico no qual o jurista e o teólogo se encontram com o filólogo”.*¹²⁷

O próprio Gadamer faz a ligação entre a hermenêutica jurídica e a hermenêutica teológica. “A tarefa de concretizar a lei em cada caso particular”¹²⁸ efectua-se, por um lado, na sentença e, por outro, na pregação. A referência imediata é, evidentemente, a hermenêutica desenvolvida pela teologia protestante: para ela, o texto fundamental que faz autoridade é a Escritura. É ela o documento normativo de que o intérprete deve manifestar a verdade. Diz ele que “toda a fixação dogmática em termos de pura doutrina é secundária. A Escritura santa é a palavra de Deus; isso significa que a Escritura conserva por referência à doutrina daqueles que a interpretam uma primazia absoluta”¹²⁹. Ele reconhece, igualmente, que a hermenêutica protestante tem a sua própria pre-compreensão, que ela mantém “uma relação polémica com a tradição dogmática da Igreja católica” e que ela é arrastada por “um sentido dogmático-confessional”¹³⁰.

O trabalho de interpretação não está nunca acabado, como salienta Gadamer e como Schillebeeckx sempre repetirá. Ele renova-se à medida que a Igreja encontra situações doutrinárias e culturais inéditas.

A “distância histórica” vai jogar aqui, como em toda a interpretação, um papel primordial e positivo.

Entre o sentido original e o sentido que nos atinge hoje, uma tradição viva de interpretação veiculou o texto no interior da comunidade de fé, que goza aqui o papel da “comunidade de linguagem”. É em referência a esta tradição viva que nós podemos reconhecer “a verdade que nos liga”. O intérprete dispõe de uma distância que não lhe permite atingir a transparência original da linguagem aos olhos dos contemporâneos do texto bíblico. Mas, em contrapartida, esta distância dá-lhe uma liberdade de espírito que

¹²⁷ *Ibidem*, p. 171.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 172.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 172.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 173.

não tinham os parceiros originais. As palavras das definições dogmáticas perderam o “pathos” que lhes fazia resumir, numa determinada conjuntura, todo um conteúdo doutrinal. A sua linguagem pode ser situada no seu próprio limite com a ajuda de outros utensílios conceptuais, frutos dos progressos da cultura. A letra dos dogmas leva a marca caduca do tempo, mas permanecendo a pedra de toque duma verdade inalienável à qual reenvia sempre o consenso da Igreja. Evidentemente que o intérprete tem de contar com o contexto sócio-cultural e as heresias antigas que as definições dogmáticas combatiam; mas ele deve estar atento ao alcance novo que a definição dogmática pode revestir diante das tentações contemporâneas que a contradizem e que ela denuncia¹³¹.

3- A revisão hermenêutica: duas afirmações fundamentais

Há duas afirmações cruzadas entre si, e a sua assunção simultânea preserva o princípio fundamental de toda a redução indevida:

- a primeira é a leitura do passado na perspectiva do presente. O modelo dialógico gadameriano guia a actividade hermenêutica e demonstra toda a sua fecundidade operativa, desvelando as possibilidades que estavam escondidas ou apenas acenadas no texto, e que vinham à luz na relação interpretativa com o passado;

- a segunda é a leitura do presente e do passado no horizonte da promessa. Esta afirmação trata do elemento de novidade da hermenêutica teológica, derivante da introdução do pensamento histórico-futuro¹³². O intérprete deve permanecer

¹³¹ A declaração *Mysterium Ecclesiae* da Congregação da fé (24 de Junho de 1973) toma formalmente em conta a condição histórica das fórmulas dogmáticas utilizadas pelo Magistério, Cf. *Documentation Catholique* (1973), p. 667.

¹³² Na sequência de Pannenberg e de Moltmann, explicitamente citados, Schillebeeckx critica em Gadamer e na teologia hermenêutica a censura da dimensão histórico-futura (sobre isto estão todos de acordo), diferenciando-se depois sobre o modo com que deve ser entendida. O debate hermenêutico registou depois de uma segunda edição (1965) de *Wahrheit und Methode* um grupo de intervenções entre a linha hermenêutica e a linha da teoria crítica recolhidas por HABERMAS, J., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt 1971 (tr. It. *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, Brescia 1979). Os estudos vão desde 1966 a 1970. Veja-se uma reconstrução do debate in P. RICOEUR, *Herménétique et critique des idéologies*, in CASTELLI, E. (ed.) , *Demitizzazione ed ideologia*, “Archivio di Filosofia” 1973 nn. 2-3, Padova 1973, pp. 25-61.

constantemente aberto ao futuro, o qual exige uma nova atualização histórica¹³³. Uma real superação desta insuficiência exige que a ortopraxis, qual constante orientação histórico-prática da fé, na recordação do passado e aberta à graça do futuro, seja a realização histórica que, ultimamente, consente a autêntica interpretação da realidade da fé¹³⁴.

A “consciência do tempo” é a raiz da “identidade dinâmica” da fé. A *consciência* da historicidade da perspectiva da fé (consciência de que é titular a comunidade eclesial global)¹³⁵, faz emergir a continuidade da mutação, esta auto identidade. O *fundamento* desta consciência de identidade dinâmica é reencontrado por Schillebeeckx – e aqui emerge a continuidade do seu pensamento – no modelo fenomenológico-ontológico.

4- Criteriologia para uma recta interpretação da fé

Da analítica linguística e da filosofia da linguagem provém a instância da formulação dos critérios do sentido da fé e da sua inteligibilidade¹³⁶. A criteriologia, propriamente teológica, explora a possibilidade de inventar os critérios para julgar da correcção *cristã* da reinterpretação actual.

Como funciona, de modo autêntico, o ‘diálogo’ da reinterpretação actualizadora da fé? Schillebeeckx afirma que os critérios não serão racionalmente arbitrários. Desta consideração brota um *processo de verificação*, que se põe como instância de discernimento, no interior do pluralismo actual das formulações de fé, da rectidão e da

¹³³ Aplica-se esta reflexão ao dogma, o qual adquire uma dimensão de promessa: veja-se explicitamente *Dio, Futuro del Uomo... op. cit.*, p. 48.

¹³⁴ SCHILLEBEECKX, E., *Dio, Futuro del Uomo... op. cit.*, p. 50. No dizer de Schillebeeckx, quando falamos de ortopraxis queremos dizer: “partir da anamnese e, na acção desenvolvida pela fé, manter-se abertos à graça do futuro *tornando verdade* por tal via o dogma”. Sobre o tema da ortopraxis veja-se CAMBÓN, E., *L’ortoprassi. Documentazione e prospettive*, Roma 1974 (sobre S., pp. 59-94); ID., *l’ortoprassi nel pensiero de E.Schillebeeckx, Excerpta ex Diss. Ad Lauream in PUL*, Roma 1974; BERDESINSKI, P., *Die Praxis-Kriterium fur die Wahrheit des Glaubens?*, Munchen 1973; PETIT, J. C., *La praxis-critère pour la vérité de la foi?*, “Science et Esprit” 27 (1975) pp. 349-358.

¹³⁵ SCHILLEBEECKX, E., *Dio, Futuro del Uomo... op. cit.*, p. 54, n. 43

¹³⁶ O princípio de verificação ou, como preferíamos chamá-lo, *processo de verificação*, de clara ascendência analítica, subjaz a uma evidente polissemia: SCHILLEBEECKX, E., *Dio, Futuro del Uomo... op. cit.*, pp.198-203 em sentido teológico-fundamental e *Intelligenza della Fede... op. cit.*, p. 34 em sentido metodológico.

continuidade da fé *na* reinterpretação da fé. Tal processo vai à procura dos ‘critérios’ que se podem classificar segundo três diferentes níveis¹³⁷:

Critérios analítico-linguísticos: Dizem respeito ao *sentido* de um enunciado.

Critérios teológicos: que julgam da *verdade* do sentido de um enunciado de fé.

Critério de correlação: trata-se de um procedimento de legitimação e afirma a relação à *relevância* da fé no âmbito do actual horizonte de interrogação humana. Visa ‘fundar a fé na experiência humana, para mostrar a sua interior plausibilidade.

A este acrescenta Schillebeeckx os critérios propriamente teológicos .

- *O critério da ‘norma proporcional’*. – Visa afirmar a importância, a necessidade de uma “referência cognoscitiva” como “momento interno daquilo que chamamos o conjunto do princípio de verificação”¹³⁸. Verifica a ortodoxia¹³⁹. Schillebeeckx mantém com firmeza o elemento teórico da interpretação da fé. Recupera a distinção entre a intencionalidade da fé e a sua expressão histórico-conceptual.

Efetivamente, a relação entre os dois aspetos da fé (intencionalidade-expressão histórica) põe-nos diante da “estrutura inteligível”¹⁴⁰. A relação indica a direcção determinada pela nova interpretação de fé e o critério da justeza de uma actual reinterpretação. A partir daí Schillebeeckx deriva a emergência do princípio teórico: em base do seu carácter proporcional, ele reenvia para além de si mesmo.

- *O critério da ortopraxis cristã*. – O segundo critério é a versão específica da instância deduzida da superação da hermenêutica da existência: produz no âmbito criteriológico a ortopraxis como um momento interno do ‘processo de verificação’. O pensamento de Schillebeeckx sobre a ortopraxis parece-nos que oscila entre dois

¹³⁷ A *relação* entre as várias séries de critérios consiste na sua complementaridade e simultaneidade funcional, em ordem ao processo de verificação que se quer actuar: o seu *valor* é, ao invés, determinado pelo objectivo ao qual serve o critério: delimitação do ‘sentido’ dos enunciados teológicos; discernimento da ‘verdade’ do sentido estabelecido; ‘relevância’ daqueles enunciados no quadro da busca de significado humano.

¹³⁸ SCHILLEBEECKX, E., *Intelligenza della Fede... op. cit.*, p. 98.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 94.

¹⁴⁰ Para esta noção de “intelligible Struktur” o autor refere-se a JOSSUA, J. P., *Immutabilité, progrès ou structurations multiples des doctrines chrétiennes*, RSPTh” 52 (1968) pp. 173-200. Cfr. a noção apresentada em SCHILLEBEECKX, E., *Intelligenza della Fede*, pp. 96-97.

significados fundamentais: o de um critério de credibilidade (ou de relevância) e o de um critério de verdade, mas a análise andar sempre mais colocando o peso da balança sobre o segundo sentido¹⁴¹. A busca de uma apreensão universalmente acessível faz-nos ir em direcção a “um elemento negativo comum a todos eles: uma dialéctica negativa, sustentada e guiada por um horizonte de sentido”¹⁴². O critério da *recta praxis crente*, faz passar a hermenêutica do plano da *compreensão* da realidade passada e presente ao da *transformação* do presente em vista do futuro.

O critério assim elaborado funda-se, como me parece, sobre a convicção que o efectivo agir cristão dá um incremento de sentido (e de verdade?) no processo de compreensão da fé.

- O critério do “*consensus ecclesiae*” e o Magistério como instância reguladora do uso linguístico eclesial.

O terceiro e último critério indica, segundo nos parece, mais que um critério verdadeiro e próprio, o ‘sujeito’ da produção ou da recepção de uma determinada reinterpretação da fé.

O papel do Magistério¹⁴³ tem uma função de servir a comunicação e o diálogo no interior da comunidade, favorecer o seu processo hermenêutico:

¹⁴¹ Cfr. CAMBÓN, E., *L’ortoprassi... op. cit.*, pp. 59-81, 87-88: aí se encontra a recensão de todos os ‘lugares’ onde o tema aparece. Menos convincente, por sua vez, a parte crítica. BERDESINSKI, D., *Die Praxis-Kriterium für die Wahrheit des Glaubens?*, München 1973 (sobre Schillebeeckx pp. 15-17), pp. 16-17, recorda já no primeiro escrito de S. esta oscilação entre o primeiro sentido de um critério de credibilidade (*Glaubwürdigkeits-kriterium*) e o segundo sentido de um critério de verdade (*Wahrheitskriterium*). De facto, o seu trabalho procura pôr sob a lente de aumento a *Bewahrheitungsthese* da teologia política (Kerstiens, Metz, Schillebeeckx, Moltmann, Solle, Marsch) entendida no sentido que “o cristão pode e deve verificar (*bewahrheiten*) mediante a praxis a sua vida, a sua fé, a sua esperança ou, ainda, as promessas de Deus” (p. 22).

¹⁴² Cfr. SCHILLEBEECKX, E., *Intelligenza della Fede... op. cit.*, p.101. Schillebeeckx refere-se aqui ainda a PANNENBERG, *Christliche Theologie und Philosophische Kritik*, “RThPh” 18 (1968) p. 171, defendendo desenvolver a afirmação final do artigo (cfr. *Intelligenza della Fede... op. cit.*, p. 101, n. 18). O próprio Pannenberg, revisitando a obra de Schillebeeckx em *Epistemologia e teologia... op. cit.*, p. 274, comenta a posição de Schillebeeckx.

¹⁴³ Não se percebe porquê o papel do magistério é tratado à parte em *Intelligenza della Fede... op. cit.*, pp. 110-116 e não como determinação inerente ao III critério.

“o exercício do ministério pastoral da pregação (magistério autêntico) torna-se sempre mais concretamente uma regulação pastoral do uso crente da linguagem”..

5- O interesse prático-emancipativo no contexto da teologia como saber de orientação crítica

A estrutura dialógica do acto interpretante põs explicitamente como tema o interesse *prático-emancipativo* que o sustém e o torna possível. A referência à Teoria Crítica permite recuperar com maior rigor alguns motivos que resultam incontrolados no confronto com a filosofia da linguagem. Entre eles, o de maior importância é certamente a relação teoria-praxis, resultando a nervura central do pensamento desta corrente de pensamento, que acusa a teologia hermenêutica de “hipostatizar idealisticamente o seu objecto de investigação e de reflexão”¹⁴⁴, sem conceder nenhum espaço à análise das infra estruturas sociais que a condicionam. Daqui a tese que Schillebeeckx defende como tarefa para uma hermenêutica teológica nova:

“o processo de busca da verdade e o processo hermenêutico da comunicação e da compreensão têm uma dimensão política”¹⁴⁵,

em correlação com a história da liberdade emancipadora, conduzindo à tematização explícita do binómio teoria-praxis qual fulcro do acto teológico. A exploração da teoria crítica – à qual Schillebeeckx dedica um amplo estudo¹⁴⁶- consente-lhe extrair algumas provocações para a teologia. Desta forma, a hermenêutica não será apenas interpretação do sentido mas também praxis de resistência e de transformação do não-sentido:

¹⁴⁴ SCHILLEBEECKX, E., *Intelligenza della Fede... op. cit.*, p.200.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 148.

¹⁴⁶ *Ibidem*, pp. 147-180, cfr. também *Teorie chritiche e impegno político della comunità Cristiana*, “Conc” (I) 9 (1973) pp. 650-667. Sobre Teoria crítica veja-se a longa nota bibliográfica em *Intelligenza della Fede*, pp. 179-180 n. 43.

“a teologia hermenêutica deve ser animada por uma intenção prático-crítica”¹⁴⁷.

Daí advém que a praxis no interior da história da emancipação da liberdade é um elemento essencial do processo hermenêutico: enquanto *ortopraxis* implica a ‘teoria’ que é, portanto, a auto consciência crítica da praxis; mas enquanto intervenção *prático-emancipadora*, não poderá ser dissolvida especulativamente sem a remoção-transformação daquele elemento de não sentido que interdiz o processo actualizador:

A tarefa da teologia é ser a *auto consciência crítica da praxis crente*. Esta fase do pensamento de Schillebeeckx é assinalada pelo horizonte escatológico, no qual se põe a questão do sentido da história. Daí resulta o ponto de vista sistemático de toda a sucessiva e explícita elaboração hermenêutico-crítica¹⁴⁸. O sentido último da história antecipado e prometido como uma possibilidade real no evento criação, é a hipótese que deverá ser verificada na história. A fé e a teologia¹⁴⁹, serão o lugar da reinterpretação atualizante e crítica da realidade da revelação, segundo uma espiral hermenêutica que visa a meta escatológica.

6- Apontamentos críticos

A partir da análise precedente acerca da segunda fase do pensamento de Schillebeeckx, aparece sensata a distinção entre um ‘primeiro’ e um ‘segundo’ Schillebeeckx, com a condição, porém, de que não se descure também os elementos de continuidade. As razões da mudança encontram-se nas objetivas insuficiências do seu pensamento, relevadas no primeiro período, que o tornam permeável e aberto a sucessivas integrações e a novas perspectivas. Com efeito, a indeterminação imersa na relação entre

¹⁴⁷SCHILLEBEECKX, E., *Intelligenza della Fede... op. cit.*, p. 191. SCHILLEBEECKX, E., *Lo statuto critico della teologia*, in *L'avvenire della Chiesa. Il libro del Congresso* (12-17 Setembro 1970, pp. 85-95).

¹⁴⁸ É interessante que para justificar a metodologia teológico-sistemática (método-verificação/auto consciência crítica da praxis crente: as duas afirmações são dois aspectos de uma única metodologia) S. se reclame ao seu estudo fundamental sobre a escatologia(cfr. na Parte III, i.&& 3-4) *Intelligenza della Fede*, p. 215 n. 26.

¹⁴⁹ Cfr. *Ibidem*, p. 218.

os dois momentos do acto cognoscitivo (o implícito-intuitivo e o explícito-conceptual) tinha privilegiado tendencialmente o momento intencional implícito à custa da mediação conceptual.

A hipótese essencial da interpretação crítica aqui proposta¹⁵⁰ afirma a presença simultânea, neste segundo período do pensamento de Schillebeeckx, de dois módulos de pensamento: um, fenomenológico-ontológico, que sobrevive ao primeiro período; o outro, histórico-prático, que tira as suas categorias do pensamento dialéctico.

O maior contributo de Schillebeeckx é a elaboração de uma *criteriologia*, utilizável no *processo de verificação*, da reta praxis cristã da reinterpretação atualizante. Atendo-nos à avaliação dos critérios teológicos, que expus acima, é fácil relevar um duplo registo sobre o qual eles funcionam: por um lado, eles parecem mais definíveis teologicamente como critérios de *credibilidade*; por outro lado, eles não podem ser senão critérios de *verdade*. Neste sentido a ‘reta’ praxis crente preenche a insuficiência da adequação teórica através da intervenção de uma mediação prática, a qual remedeia a abstracção da intencionalidade de fé, jamais completamente teorizável, fornecendo-lhe expressiva dimensão existencial. Assim, o sentido histórico torna-se sentido ético-prático. Mas pode a praxis crente fundar a verdade da fé que ela medeia?

A crítica movida por Schillebeeckx naquele contexto problemático ao pressuposto teórico da teoria crítica¹⁵¹, leva-o a corrigir-lhe a unilateralidade. Sobre a base disto, a nosso ver, permanece ainda por decidir se a relação dialéctica entre teoria e praxis não atribui ao impulso prático o peso determinante, mediante o princípio do primado da praxis; a simples coimplicação dialéctica dos dois termos da relação poderia esconder um círculo vicioso, visto que funciona como substituidora do problema do acesso à verdade última da experiência. Isto não pode subrogar o problema da verdade, pois a estrutura da experiência histórica é a condição própria para a apreensão da verdade absoluta, quando não se procurar atingi-la através dum transcendimento racional da experiência, mas sim

¹⁵⁰ A nossa linha interpretativa aproxima-se da proposta de A. BERTULETTI, *Il concetto di ‘esperienza’ nel dibattito fondamentale della teologia contemporanea*, in “Teologia” 5 (1980) pp. 283-341, 313-322; ID., *Il concetto di ‘esperienza’ e la teologia*, in “Teologia” 6 (1981) pp. 85-116, 103, 104, 114.

¹⁵¹ Trata-se do facto que a teoria crítica pressupõe (de forma infundada!) uma opção ética positiva a favor da história da liberdade emancipadora.

precisamente no interior da mediação histórico-antropológica. Por isto, tememos que Schillebeeckx não tenha conseguido uma real unificação dos dois modelos que sustentam o seu pensamento neste período, porque, à insuficiência posta em relevo no modelo fenomenológico-ontológico, simplesmente juntou paralelamente o modelo histórico-prático. Daí resulta a instabilidade congénita do seu pensamento. A estrutura intencional do conhecer que se medeia na conceptualidade explícita (necessária mas insuficiente) é agora transposta na capacidade da liberdade histórica de in-tender, ainda que atematicamente e negativamente, a totalidade real que, mediando-se no impulso prático, antecipa aquela totalidade dando-lhe alcance real. Porém, com a mudança acima denunciada, visto que no primeiro caso é a intencionalidade cognoscitiva a dar vigor à conceptualidade histórica, enquanto que no segundo caso parece – a cautela é obrigatória, dado o carácter às vezes inatingível do pensamento – que a mediação prática desenvolva a tarefa de dar consistência real à intencionalidade do agir. Mas assim se justifica a nossa hipótese crítica fundamental: Schillebeeckx operou uma simples atualização do seu pensamento, mediante a junção ao modelo primigénio do novo modelo histórico-dialéctico, reinscrevendo nele a mesma insuficiência. O motivo encontra-se, parece-nos, numa razão ainda mais profunda, já que a integração da historicidade aconteceu, não já mediante a reconsideração radical da estrutura da evidência originária e do funcionamento das estruturas histórico-antropológicas no saber veritativo, mas sim exclusivamente mediante a adição material da dimensão esquecida. Mas este vício de fundo arrasta consigo consequências inevitáveis no domínio teológico, visto que este último tem origem e forma naquela dimensão sistemática.

SEGUNDA PARTE

A TEOLOGIA DE SCHILLEBEECKX COMO COMPREENSÃO E
HERMENÊUTICA DA EXPERIÊNCIA CRISTÃ

INTRODUÇÃO

Nesta segunda parte, apresentaremos dois capítulos, correspondendo cada um deles aos dois períodos de que falámos na primeira parte deste trabalho.

No *primeiro* – que se deve datar entre 1946, em que Schillebeeckx começou a sua atividade académica, e 1967 – a sua reflexão situa-se na linha de um tomismo aberto: deste período são os estudos sobre a teologia dos sacramentos. Apresentaremos no primeiro capítulo os livros mais marcantes, como a reconstrução da teologia sacramental em *A economia sacramental da salvação* (1952) e o posterior tratado sistemático *Cristo, sacramento do encontro com Deus* (1958), a nova perspetiva sacramental do autor num breve artigo intitulado *Rumo a uma redescoberta ados sacramentos cristãos* (2000), assim como um estudo histórico sobre *O Matrimónio, realidade terrestre e mistério de salvação* (1966), ao qual deveria seguir-se um tratado sistemático que nunca foi publicado, e múltiplos ensaios teológicos que marcaram o debate teológico e o debate conciliar e que foram recolhidos, a partir de 1964, numa série de volumes com o título geral de *Ensaaios Teológicos (Theologische Peilungen)*.

Como vimos na primeira parte, e como analisaremos no primeiro capítulo desta segunda parte, os escritos deste primeiro período caracterizam-se pelo método histórico, que reconstrói a história da doutrina antes da elaboração sistemática – método aprendido na Escola de Le Saulchoir e na École des Hautes Études da Sorbonne (onde o ex reitor de Le Saulchoir, o padre Chenu, dava cursos de especialização) -, e pelo perspetivismo gnoseológico, aprendido em Lovaina, na escola do dominicano de Petter. Como vimos na primeira parte, o padre de Petter popunha uma síntese entre tomismo e fenomenologia que, do ponto de vista gnoseológico, sublinhava o momento intuitivo-experiencial frente ao momento representativo-conceptual. Tratava-se de uma operação cultural – paralela à empreendida nos mesmos anos em Lovaina pelo P. J. Maréchal (que influirá na teologia de Rahner) – na qual se procurava abrir o tomismo à problemática do pensamento moderno; enquanto Maréchal utilizava o conceito de transcendental, de Petter utilizava a análise fenomenológica. A ontologia fenomenológica de de Petter comportava um “perspetivismo

gnoseológico”, segundo o qual a experiência-expressa-em-conceitos se insere numa experiência mais complexa, a-temática e pré-concetual da realidade, para a qual as representações concetuais, na sua validade objetiva, tendem e orientam-se para a verdade na sua integridade. Em virtude deste perspetivismo gnoseológico, “o valor noético do nosso conhecimento concetual de Deus consiste tipicamente num ato projetivo com o qual, através dos conteúdos conceptuais, “tendemos” para Deus sem O poder captar concetualmente, ainda que sabendo que Deus está precisamente na direção objetiva indicada pelo conteúdo concetual”¹⁵². No primeiro capítulo desta segunda parte, analisaremos alguns escritos do nosso autor onde ele aplica esta perspetiva gnoseológica.

No *segundo* período, que começa imediatamente após o Concílio e que tem a sua primeira expressão nas conferências americanas de 1967, *Deus, futuro do homem*¹⁵³ (publicadas na sua primeira edição em 1968), produz-se uma “mudança notável”¹⁵⁴, no trabalho teológico de Schillebeeckx, como salientámos na primeira parte. A partir daqui opera-se uma mudança que leva o teólogo dominicano a abandonar o tomismo de escola (inclusive na reinterpretação do seu mestre de Lovaina de Petter), que nas suas obras anteriores representava o marco conceptual de referência, para confrontar-se com as novas hermenêuticas e dialogar mais diretamente com a experiência do homem secular contemporâneo. É sobretudo em referência a este segundo período que o teólogo americano Robert Schreiter – antigo discípulo de Schillebeeckx em Nimega e um dos melhores conhecedores da sua teologia – faz a seguinte observação: “Como afirmação geral, o trabalho de Schillebeeckx poderia ver-se como o resultado da tentativa de compreender a experiência cristã, concreta e contemporânea”¹⁵⁵. Neste segundo período, o mais original e criativo, podem indicar-se, ulteriormente, com base na produção teológica, duas fases: a fase hermenêutica (1967-1972) e a fase cristológica (1972-1989), como vimos na primeira parte.

¹⁵² SCHILLEBEECKX, E., *Revelación y Teología*, Sígueme, Salamanca 1968, p. 293.

¹⁵³ IDEM, *Dios, futuro del hombre*, Sígueme, Salamanca 1970.

¹⁵⁴ SCHREITER, R., *The Schillebeeckx Reader... op. cit.*, p. 10.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 10.

Por isso, no segundo capítulo desta segunda parte, analisaremos mais de perto e de maneira crítica os três livros de cristologia, onde o autor aplica a nova hermenêutica e procura fazer uma atualização da soteriologia cristã no contexto do mundo contemporâneo.

CAPÍTULO I

TEOLOGIA COMO COMPREENSÃO DA EXPERIÊNCIA CRISTÃ

Primeiro período (1946-1967) – tomismo aberto

1- Livros marcantes

As duas grandes obras de Schillebeeckx sobre os sacramentos foram escritas nos seus primeiros anos de investigação teológica, que iriam marcar, não só a sua teologia futura, mas também a teologia dos sacramentos. Como afirma Brambilla,

“quando também se ultrapassar este período de maior notoriedade eclesial, nos círculos teológicos a referência a Schillebeeckx, não sem motivos, foi devida mais à sua produção sacramentaria, pela qual é considerado um dos “arquitetos da renovação, que ao resto da sua reflexão”¹⁵⁶.

A teologia sobre os sacramentos de Schillebeeckx foi e ainda continua a ser muito estudada, sendo sem dúvida a sua parte mais sólida, consensual e mais fiel à tradição da Igreja, de toda a sua produção teológica¹⁵⁷.

¹⁵⁶ BRAMBILLA, Franco Giulio, *L'epistemologia teológica di Edward Schillebeeckx. Dal “prospettivismo gnoseologico” a una ermeneutica storico-pratica della rivelazione (I)*, in “Teologia” 12 (1987), p. 13. Os principais escritos sobre os sacramentos do nosso autor são os seguintes:

De sacramenteleheilseconomie. Theologische bezinning op S. Thomas' sacramentenleer in het licht van de traditie en van de hedendaagse sacramentsproblematiek (I), Antwerpen: 't Groeit; Bilthoven: Nelissen, 1952. *Christus, sacrament van de Gosontmoeting*, ed. 't Groeit (Anvers), 1957= *Cristo sacramento dell'incontro con Dio*, Roma, 1966, 4.^a edição.

Het huwelijk, aardse werkelijkheid en heilsmysterie, I, Bilthoven: Nelissen, 1963= *Le mariage, réalité terrestre et mystère du salut*, Tome I, les éditions du Cerf, Paris, 1966.

Cristus' tegenwoordigheit in de eucharistie – H. Nelissen, Bilthoven, 1967= *La presencia de Cristo en la Eucaristia*, ed FAX, Madrid, 1970, 2.^a edição

Vers une redécouverte des sacrements chrétiens, in *L'Economie sacramentelle du Salut*. Studia Friburgen sia, 95. Fribourg: Academic Press Fribourg/Éditions Saint-Paul Fribourg, 2004.

¹⁵⁷ Apresentamos nesta nota os estudos significativos que iniciaram uma aproximação à obra de Schillebeeckx na área de Teologia Sacramental. Estudos sobre a teologia sacramental de S.: GUGLIELMINETTI, PH. M., *L'estensione e l'approfondimento della nozione di sacramento in K. Rahner*, E. Schillebeeckx, O. Semmelroth, Roma 1972; POWERS, J. M., *Symbolic Instrumentality in the Sacramental*

A nova perspectiva sacramental que Schillebeeckx propõe está contida num breve artigo já citado intitulado “*Rumo a uma redescoberta dos sacramentos cristãos*”. Neste artigo, escrito no ano 2000, portanto tardiamente, o nosso autor mostra a visão marcadamente antropológica, fenomenológica e simbólica do rito e do sacramento. Ele procura neste artigo actualizar, agora para o século XXI, os seus dois livros sobre os sacramentos, actualização que contemple os vários contributos das ciências humanas. As palavras do autor sobre esta questão são esclarecedoras:

“Inspirado também pelas noções fundadas tiradas deste novo contributo científico da atividade do ritual humano, encontro-me mais uma vez a passear no meu pequeno jardim de outros tempos, “L’èconomie sacramentelle du salut” de 1952 et “Le Christ, sacrement de la rencontre avec Dieu”, de 1958 e 1959, para o lavrar e plantar a fim de lhe dar uma visão que se adapte melhor ao ano 2000”¹⁵⁸.

É através desta bela imagem figurativa que Schillebeeckx exprime a intenção de apresentar uma nova abordagem dos sacramentos. Nestas primeiras páginas do nosso trabalho, apresentaremos algumas afirmações que o nosso autor propôs sobre Cristo como “sacramento de Deus”, segundo a tradução italiana¹⁵⁹.

“Cristo é Filho de Deus também na sua humanidade. A segunda Pessoa da Santíssima Trindade é pessoalmente homem; e este homem é pessoalmente

Theology of Edward Schillebeeckx, Excerpta ex diss. Ad Lauream in PUG, Roma 1972, 75 pp.; PREZWOZNY, B., *Church as Sacrament of the Unity of all Mankind in Lumen Gentium and in Gaudium et Spes and Semmelroth, Schillebeeckx and Rahner*, Roma 1979; WILLIAMSON, P. A., *Contemporary Approches to the Ordained Priestly Ministry in Theology and the Magisterium. A Study of Selected Writing of Edwards J. Kilmartin, Hervé Marie Legrand and E. Schillebeeckx*, Excerpta ex diss. Ad Lauream in PUG, Roma 1983. Assinalo dois estudos em particular. O primeiro indaga sobre a noção de sacramento em S.: BRUNO, CARMINE G., *Il concetto di sacramento in E. Schillebeeckx*, Diss. Ad Lauream in Seraphicum, Roma 1976, 58 pp. O segundo estudo é de longe o mais importante, favorecido também pelo conhecimento directo da língua e publicado em alemão: AMBAUM, J., *Glaubenszeichen. Schillebeeckx’ Auffassung von den Sakramenten*, Regensburg 1980, 349 pp. Trata-se de uma tese de doutoramento na Katholisch-Theologische Fakultät der Reihnischen Friederiche-Wilhelms- Universität discutida em 1977 com o título *Die sakramentale Begegnung als Symbol und Mysterium. Die Sakramententheologie E. S. in Darstellung und Ausein-andersetzung*. A obra de Ambaum é uma pedra miliar da investigação sobre a teologia de Schillebeeckx.

¹⁵⁸ SCHILLEBEECKX, E., *Vers une redécouverte des sacrements chrétiens... art. cit.*, p. 566.

¹⁵⁹ IDEM, *Cristo sacramento dell’incontro com Dio*, Roma, 1966, 4ª edição.

Deus”¹⁶⁰. “Esta humanidade de Jesus é querida concretamente por Deus como cumprimento das suas promessas de salvação, é uma realidade messiânica... E visto que estes actos humanos de Jesus são actos de Deus – isto é, actos pessoais do Filho de Deus numa forma humana – eles possuem uma forma divina de salvação... Ainda que isto seja verdade para cada acto especificamente humano de Cristo, é verdade sobretudo para aqueles actos que, ainda que operados de forma humana, todavia são pela sua natureza exclusivamente actos de Deus; os milagres e a redenção”¹⁶¹. “Os actos de salvação do homem Jesus, sendo realizados por uma pessoa divina, têm uma força divina de salvação; mas, visto que esta força divina nos aparece sob forma terrena, visível, os actos salvadores de Jesus são sacramentais. “Sacramento” significa, de facto, dom divino de salvação em e através de uma forma exteriormente tangível, constatável, que concretiza o dom: um dom de salvação em forma histórica visível”¹⁶². Por isso, pode-se afirmar que “O homem Jesus, manifestação terrestre pessoal da graça redentora divina, é o sacramento, o sacramento primordial, porque este homem, Filho de Deus, é querido pelo Pai como a única via de acesso à realidade da salvação”¹⁶³. Eis então que “o encontro humano com Jesus é o sacramento do encontro com Deus, ou da vida religiosa como relação existencial teologal com Deus... Pois que a força interior da vontade salvífica e do amor humano de Jesus são a força salvífica do próprio Deus em forma humana, os actos salvadores de Jesus são o dom divino numa manifestação humana, visível, isto é, produzem aquilo que significam. São sacramentos”¹⁶⁴.

Isto não só na linha descendente (santificação, aquela santificação que, como divinização, representa a finalidade concreta da encarnação), mas também na ascendente (culto, religião) para a qual Jesus é o protótipo da resposta humana a Deus: “O homem Jesus é pessoalmente diálogo com Deus (o Pai), realização suprema e, por isso mesmo,

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 28.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 29.

¹⁶² *Ibidem*, pp. 29-30.

¹⁶³ *Ibidem*, pp. 30-31.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 31.

fonte ou norma de cada encontro com Deus”¹⁶⁵. A sua humanidade é revelação das relações de vida divina e a encarnação delas. Por isso, “*Como revelação desta realidade intra-divina, a vida humana de Cristo exprime-se essencialmente em religião, em culto a Deus*”¹⁶⁶. E é só na humanidade que “*o dom eterno de si do Filho ao Pai pode tomar a forma de sacrifício real e de despojamento de si*”¹⁶⁷: porque se trata também sempre de uma humanidade criada. Nesta dúplici perspectiva, Jesus Cristo é sacramento “... o sacramento primordial, o único que salva”¹⁶⁸.

Depois da Encarnação temos um ponto de encontro entre Deus e o Homem. Jesus é esse ponto onde Deus se manifesta aos Homem. Jesus é o sacramento de Deus, o sacramento original¹⁶⁹:

*“O Homem Jesus, enquanto manifestação terrestre pessoal da graça da redenção divina, é o sacramento por excelência: o sacramento original, porque este homem, Filho de Deus, é destinado pelo Pai a ser, na sua humanidade, o acesso único à realidade da Encarnação”*¹⁷⁰.

Jesus não é apenas sacramento como também agiu de modo sacramental. O seu modo de estar, as suas atitudes, palavras e gestos manifestam igualmente a sal sacramentalidade.

*“Os actos salvíficos do homem Jesus, tendo sido realizados por uma pessoa divina, têm uma força divina em ordem à salvação; mas como esta força divina nos aparece sob uma forma terrestre, visível, os actos salvíficos de Jesus são sacramentais”*¹⁷¹.

¹⁶⁵ Cfr. DOMINGUES, Bernardo, “A Igreja, Sacramento do mundo”, in *Igreja e Missão*, 23 (1966) p. 385; SALADO MARTINEZ, D., “La Iglesia sacramento de salvacion”, in *Diálogo ecuménico*, 61-62 (1983) p. 357; H. de LUBAC, *Meditation sobre la Iglesia*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 5 1966, p. 181; DIAS CARVALHO, M. M., “Modelos de igreja e identidade laical”, in *Communio* (Lisboa), II (1985) p. 35.

¹⁶⁶ SCHILLEBEECKX, E., *Cristo, sacramento dell’Incontro com Dio... op. cit.*, p.49.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 51.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 63.

¹⁶⁹ Esta mesma expressão era usada por Semmelroth em relação à Igreja. Cfr. SEMMELROTH, P. OTTO, *La Igglesia como sacramento original*, San Sebastian, Ediciones Dinor, 2, 1966.

¹⁷⁰ E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento dell’Incontro com Dio... op. cit.*, p. 24. Cfr. FERNANDEZ RODRIGUEZ, P., *La humanidad de Cristo en la Iglesia*, Salamanca, San Esteban, 1993, pp. 171-172.

¹⁷¹ SCHILLEBEECKX, E., *Cristo, sacramento dell’Incontro com Dio... op. cit.*, pp. 23-24.

Jesus Cristo expressou-se sacramentalmente em situações concretas, em mediações históricas. No anúncio da Boa Nova, por aldeias e cidades, Jesus, através dos sinais da sua Missão salvífica junto dos pobres (Lc.7, 22 ss), revela aos homens o verdadeiro rosto de Deus:

“Os actos salvíficos humanos de Jesus são pois “sinal e causa da graça”. (...)A força interior da vontade salvífica e do amor humano de Jesus constituam a força salvífica do mesmo Deus numa forma humana; por isso, os actos salvíficos de Jesus são o dom divino da graça numa manifestação humana, visível, ou seja, que causam o que significam. Trata-se de sacramentos¹⁷²”.

Visto que, depois da Ressurreição e ascensão, já não está connosco, eis os “...sacramentos, prolongamento terrestre do “Corpo de Cristo”¹⁷³, expressão da fidelidade de Deus à sua pedagogia de salvação, fidelidade atenta à materialidade humana, isto é, a uma pessoa que encontra num mundo de homens e de coisas a sua expressão espiritual por causa do qual

“Deus nos propõe sempre o Reino dos céus sob uma forma humana”¹⁷⁴, sem esquecer que “A corporeidade glorificada dá à alma de Cristo a abertura para o exterior, que lhe permite influenciar-nos realmente como homem”¹⁷⁵.

No mesmo livro, Schillebeeckx passa de Cristo sacramento fontal à Igreja-sacramento: a Igreja é cá em baixo o sacramento de Jesus Cristo como Jesus Cristo é, na sua humanidade santa, o sacramento de Deus¹⁷⁶.

¹⁷² *Ibidem*, p. 25.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 65.

¹⁷⁴ *Ibidem*, pp. 65-66.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 66.

¹⁷⁶ É uma síntese que se encontra em: SEMMELROTH, O., *La Chiesa sacramento di salvezza*. Tr. It., Napoli, 1965; idem, *La Chiesa comme sacramento de salvezza*, in *Mysterium salutis*. Tr. It. Vol.VII, pp. 377-437; SMULDERS, P., *La Chiesa, sacramento di salvezza*, in *La Chiesa del Vaticano II*. Tr. It. Firenze 1965; CAMELOT, T., *La Chiesa, sacramento primordial*, in *Sacra Doctrina*, 45 (1967), pp. 59-78; Cf. SALADO MARTINEZ, D., “La Iglesia, sacramento de salvacion”, in *Diálogo ecuménico*, 61-62 (1983), p. 357. Johan Auer e Joseph Ratzinger, actual Papa, advertiram: (...) é necessário distinguir entre Cristo como sacramento fundamental (devido à união hipostática das duas naturezas), os sacramentos particulares (que sempre representam uma unidade e totalidade de sacramento externo e interno, do sinal sacramental, (*sacramentum tantum*) e graça sacramental (*res sacramenti*), formando um todo: (*res et sacramentum*) e a Igreja como

Pelo seu amor aos homens, Jesus, tal como prometera (Jo. 14,16.26; 15,26; 16,7.13) enviou o Espírito Santo para que actualizasse na Igreja o que Ele mesmo já realizara:

“O que se realizara pela Providência paternal, a título de protótipo, como numa imagem original, no homem Jesus através da sua humilhação até à sua elevação, deve realizar-se na sua família messiânica, o povo de Deus que é a sua Igreja”¹⁷⁷.

Através da Igreja, Cristo continua a fazer-se presente na história:

“Cristo faz visível e palpável a sua presença activa da graça entre nós, não directamente pela sua própria corporeidade, mas prolongando a sua corporeidade celestial, por assim dizer, em formas de manifestação visíveis, que desempenham entre nós a acção do Corpo celeste. (...) Trata-se em concreto da Igreja”¹⁷⁸.

A Igreja é sacramento de Cristo, é este Corpo que tem por Cabeça Cristo (LG 7):

“(...) Jesus, o Messias, converteu-se efectivamente pela sua morte aceite pelo Pai, em cabeça do Povo de Deus que se congregou na Sua morte, ou seja, em cabeça da Igreja. Pela sua vida messiânica como “Servo de Deus” fez-se dono da Igreja como fruto das dores do seu sacrificio messiânico: “Cristo morre para que nasça a Igreja na sua morte.” Neste sacrificio messiânico aceite pelo Pai, por conseguinte no seu corpo glorificado, o próprio Cristo é a comum idade salvífica, escatológica, a Igreja”¹⁷⁹.

A Igreja, ao tornar presente na vida dos homens a acção salvífica de Cristo “ (...) não é só um meio de salvação. É a salvação própria de Cristo, ou seja, a forma corporal dessa salvação, enquanto esta se manifesta ao mundo”¹⁸⁰

“sacramento universal de salvação”. Cf. AUER - RATZINGER, J., *La Iglesia*, Barcelona, Herder, 1986, pp. 110-111.

¹⁷⁷ SCHILLEBEECKX, E., *Cristo, sacramento dell’Incontro com Dio... op. cit.*, p. 52. Cf. CONGAR, Y., *Un Pueblo Messiánico*, Madrid, Cristiandad, 1976.

¹⁷⁸ SCHILLEBEECKX, E., *Cristo, sacramento dell’Incontro com Dio... op. cit.*, p. 54.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 61. Cf. LG, cap.II; LG 1.5.8.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 62.

No que diz respeito à realidade sacramental e o papel da fé, Schillebeeckx, citando Tomás de Aquino na III, q.49, a.3, ad 1, diz que “o sacramento é a tomada de posse, na fé e no amor, da redenção de Cristo, do qual a Igreja é a representação no mundo”¹⁸¹. Esta reflexão de Schillebeeckx e de outros autores já citados mostra como a teologia contemporânea pode encontrar grandes riquezas no ensino de Tomás de Aquino para o qual o sacramento não é um mecanismo do dom da graça mas um acto cultural (cf.II-II, q. 89 prol. E III, q.60, a.5)¹⁸². Fica claro que Schillebeeckx e outros autores retêm fundada a atenção ao papel da fé nos sacramentos, como aliás salientam amplamente vários documentos do magistério¹⁸³. Isto facilita a implicação mútua entre vida e sacramentos. Schillebeeckx e outros recuperam o papel da fé em referência aos sete sacramentos. Se a realidade sacramental é, nos sete sacramentos, ligada à fé do sujeito (ela também certamente dom de Deus), com maior razão se exige a fé em referência a um universo

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 181. “...passio Christi sortitur effectum suum in illis quibus applicator per fidem et caritatem, et per fidei sacramenta” III, q. 49, a.3, ad 1. Também Roguet diz que os sacramentos são “sinais da fé”: ROGUET, A. M., *I sacramenti nel loro valore di segni*, in *Sacra Doctrina* 45 (1967), pp. 79-81. Também Tillard afirma que “a teologia contemporânea revaloriza, no interior do próprio acto sacramental, e em relação necessária com o cumprimento do rito, uma eficácia real da fé”: TILLARD, J. M. R., *Le nuove prospettive della teologia sacramentaria*, in *Sacra Doctrina*, 45, 1967, pp. 41-42.

¹⁸² Os textos de Tomás de Aquino dizem: “Deinde considerandum est de actibus exterioribus latriae quibus aliquid divinum ab hominibus assumitur: quod est vel sacramentum aliquod, vel ipsum nomen divinum...” II-II, q. 89 Prol.; “... in usu sacramentorum duo possunt considerari, scilicet cultus divinus et sanctificatio hominis:...” III, q. 20, a.5 c.

¹⁸³ Cfr. PAULO VI, Exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi* (1975). Aí se lê: “o papel da evangelização é precisamente o de educar na fé de modo tal que ela conduza cada cristão a viver os sacramentos da fé, e a não recebê-los passivamente, ou a suportá-los” (n. 47).

sacramental, mas esta fé é a mesma que opera em relação aos acontecimentos do septenário¹⁸⁴.

¹⁸⁴ No intuito de situar o pensamento do nosso autor, pensamos que é útil comparar o seu pensamento com o de Rahner num livro bem conhecido da mesma época do de Schillebeeckx (cf., RAHNER, K., *Chiesa e sacramenti*. Tr. It., Brescia, 1969, 3ª ed.). Ao introduzir a sua reflexão sobre a Igreja e os sacramentos ele acha importante reconsiderar, rapidamente e “com mais exactidão a função de Cristo na história da salvação” (*Ibidem*, p. 16). “Cristo é a real presença histórica da misericórdia de Deus, tornada escatologicamente vitoriosa” (*Ibidem*, p. 16). “... no Verbo de Deus foi pronunciada na história visível da humanidade a última palavra de Deus como palavra de graça, de reconciliação e de vida eterna: Jesus Cristo. A graça de Deus... permanece estavelmente no mundo, e precisamente em forma histórica, perceptível, incarnada na carne de Cristo como um fragmento do mundo, da humanidade e da própria história... Cristo é a presença real, feita história, da misericórdia de Deus no mundo, destinada escatologicamente a triunfar... Cristo, na sua existência histórica, é ao mesmo tempo a coisa e o sinal, sacramentum e res sacramenti da graça redentora de Deus, a qual, mediante Ele, já não domina do alto... mas n’Ele se dá e aparece como definitivamente fundada no mundo” (*Ibidem*, pp. 17-18). Afirma Rahner, no referido livro, que é Jesus Cristo “a palavra sacramental de Deus, com a qual Deus anunciou, de modo definitivo, a sua misericórdia, insuprimível por Deus e pelo homem. Com efeito, Ele anunciou-a operando-a em Jesus, e operou-a com o próprio acto do anúncio” (*Ibidem*, p. 20). Analisando de perto a teologia sacramental de Schillebeeckx e de Rahner, pensamos que há um pouco de “inflação”, isto é, um uso alargado da palavra “sacramento”, também em referência a um contexto mais amplo do que aquele do Cristo-sacramento-fundamental, que tem na base a ontologia do símbolo própria de K. Rahner e a antropologia de E. Schillebeeckx. São estas raízes teológico-filosóficas a razão desta inflação da palavra “sacramento”. Parece-nos serem necessários estudos históricos que seriam mais adequados para resolver certos desvios na teologia dos sacramentos. Quanto à análise da ontologia do símbolo podem assim resumir-se em duas teses: A primeira tese, que Rahner põe como princípio fundamental de uma ontologia do símbolo, diz: o ente é por si mesmo necessariamente simbólico, pois necessariamente se ‘exprime’ para encontrar a própria essência. A segunda, que repropõe com mudança de termos a primeira diz: o verdadeiro e próprio símbolo (o símbolo real) é a auto realização, que pertence à sua constituição essencial, de um ente no outro. Daí que aquela teologia de Rahner não poderá ser mais que teologia do símbolo e que o discurso de Rahner a propósito da sacramentalidade da Igreja, embora dizendo-se preocupado em recuperar aspectos da tradição teológica sacramentaria, não chega a esclarecer o aspecto fundamental da tese para a qual Jesus Cristo é o ministro principal de cada sacramento.

No que diz respeito a Schillebeeckx, tudo se desenvolve num plano antropológico, pois que a noção de religião é antes de mais antropológica, desde o momento em que se assiste a uma passagem da noção de religião à de sacramento, no sentido de que o sacramento não deve considerar-se propriamente como um elemento da religião, nem muito menos como um elemento característico e exclusivo da religião cristã, mas sim deve considerar-se como o elemento religioso sic et simpliciter, enquanto a dimensão religiosa autêntica, qualquer que seja a sua inspiração, se exprime e não pode exprimir-se senão no acto sacramental. Do diálogo entre Deus e o homem resulta que, sendo o homem historicizado, não pode dar-se senão uma estrutura sacramental, aquela que, segundo Schillebeeckx, funda, quer a sacramentalidade pagã, quer a veterotestamentária, para cumprir-se na maneira mais plena em Jesus Cristo. Parece-nos que esta maneira de colocar a problemática sacramental suscita consensos mas não conclui com aquela atenção que seria de desejar. Parece-nos que a solução de algumas lacunas nesta teologia de Schillebeeckx se encontraria na história da teologia que diz respeito à definição de sacramento. Nem Rahner, nem Schillebeeckx nos parecem ser as hipóteses a seguir.

2- Rito e sacramento – uma nova perspectiva

Esta primeira perspectiva de Schillebeeckx sobre a teologia sacramental mudou, todavia, a partir do ano 2000, segundo um breve e sugestivo artigo seu, intitulado “*Rumo a uma redescoberta dos sacramentos cristãos*”¹⁸⁵.

Começamos por citar duas afirmações de Schillebeeckx complementares entre si, presentes no artigo já referido:

*“Se um sacramento não “diz” ou não “faz” nada mais aos crentes, perdeu todo o seu significado, mesmo que se sigam estritamente as rubricas”*¹⁸⁶. *“De todos estes estudos sobre rituais, sobressai também a ideia de que os ritos são mutáveis e deixam em aberto um espaço para novos rituais (ou sacramentos)”*¹⁸⁷.

Entre a década de cinquenta, a que nos referimos atrás, e o ano 2000, ano em que surgiu este artigo, um longo período passou, e grandes mudanças se deram na teologia de Schillebeeckx. O contexto desta mudança é fornecido por vários elementos.

Na sua obra: “*Deus e o Homem*”, Schillebeeckx afirma que é preciso “*revitalizar*” a Boa-Nova que Deus nos anunciou em Cristo, pois no mundo moderno criou-se uma ruptura entre aquilo a que ele chama “*interpretação religiosa*” do cristianismo e a “*mentalidade secular do homem*”. No fundo, trata-se da mesma preocupação de João XXIII quando fala da necessidade de “*atualização do cristianismo*”.

Afirmava o Papa:

¹⁸⁵ SCHILLEBEECKX, E., *Vers une redécouverte des sacrements chrétiens... art°. cit.*

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 548.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 558.

“Nós, homens do século XX, devemos recorrer a outros meios de representação para fazermos nossa rica herança da tradição cristã, que em outros tempos foi expressa em categorias pré-científicas e "pré-seculares”¹⁸⁸

Na mesma obra, Schillebeeckx comenta o Dr. Robinson e reforça a necessidade que existe em oferecer uma linguagem renovada da fé, pois a comunicação entre o anúncio da fé e os ouvintes está perturbada. Em parte, essa dificuldade de comunicação deve-se aos esquemas de representação usados que já não dizem nem transmitem o seu conteúdo ao homem de hoje. Afirma que a Igreja deve perguntar-se a si própria o que, da bagagem que carrega consigo, é verdadeiramente indispensável para manter-se fiel a Cristo, e conclui:

“Com efeito, é claro que a geração actual não compreende mais Deus, e é indispensável superar esta incompreensão se quisermos evitar que os nossos contemporâneos se tornem cada vez mais numerosos para o ateísmo ou agnosticismo, cujo vocabulário religioso a custo dissimula o ateísmo de facto”¹⁸⁹.

Esta preocupação revelada em Schillebeeckx acerca da importância da actualização da mensagem cristã no sentido de a tornar plena de sentido e significado para a sociedade contemporânea repercute-se em todas as dimensões da vida da Igreja. Neste sentido, o autor irá transportar esta preocupação e, ao mesmo tempo, esta necessidade para o ritual sacramental cristão.

A partir deste ponto, a base de toda a posterior reflexão centra-se no artigo já referido. Nele, Schillebeeckx começa por descrever a nova realidade litúrgica sacramental suscitada pelo Concílio Vaticano II. Ao mesmo tempo irá colocar algumas questões relativas à capacidade de *"representação"* e *"significação"* da liturgia sacramental para o homem do século XXI.

Sempre a partir da dimensão litúrgica dos sacramentos, Schillebeeckx começa por observar que a liturgia sacramental tomou formas muito diversas, sobretudo a partir do

¹⁸⁸ Neste ponto, nesta necessidade de actualização da mensagem cristã, Schillebeeckx vai ao encontro daquilo a que Karl Rahner chama de *"tutorismo do risco"*. SCHILLEBEECKX, E., *Deus e o Homem*. Coleção: Revelação e Teologia, 5. São Paulo: Paulinas, 1969, p. 119.

¹⁸⁹ Cf. SCHILLEBEECKX, E., *Deus e o Homem... op. cit.*, p. 124.

Concílio Vaticano II. Mas observa que, se, por um lado, o Concílio teve a vantagem de libertar a liturgia da sua fixação na observância estrita de fórmulas e de gestos, por outro lado, criou uma certa "liberdade" que nem sempre ajudou a conseguir manter um equilíbrio entre os dois elementos do rito sacramental, a saber: "lègoménon" (palavra) e "drôménon" (elemento festivo e dramático: gestos, atitudes, movimentos rítmicos que se fazem com objectos tais como a água, óleo, incenso; ambiente musical com cânticos e momentos de silêncio, de luz e de espaço)¹⁹⁰. Contudo, considera importante a renovação litúrgica operada, mesmo com todos os seus limites e excessos, exactamente por causa do problema de fundo, referido no sub-capítulo anterior: a necessidade de uma *nova linguagem sacramental* que seja perceptível para o homem de hoje. A este respeito Schillebeeckx afirma: "*As representações antiquadas da fé afastam os fiéis das celebrações litúrgicas*"¹⁹¹.

Efectivamente, como diz o autor, sobretudo desde o Concílio Vaticano II, criou-se uma grande ruptura entre a *linguagem* tradicional sacramental da Igreja e a *linguagem* do homem contemporâneo cada vez mais marcado pela secularização. Nesta linha de pensamento, afirma ainda o teólogo flamengo:

"Um certo número de representações, de imagens e de conceitos pertencentes ao meio no qual o conteúdo cristão do Evangelho tem sido expressado, tornaram-se inadaptadas, incompreensíveis e até mesmo absurdas, para muitas pessoas da nossa época moderno-tardia. O que é que se vai então celebrar. (...) Como é que se pode correctamente dizer que todo o mundo foi libertado e salvo pela morte de um só ser humano? (...) Ao mesmo tempo, céu e inferno, em razão das representações que lhe foram atribuídas, tornaram-se simplesmente fábulas como a de São Nicolau, (...) Todos os

¹⁹⁰ Schillebeeckx apresenta o caso dos Países Baixos que acentuaram mais o elemento da palavra (lègoménon) desenvolvendo uma liturgia puramente verbal e cerebral, e a África/América Latina com a acentuação do gesto, na medida em que a liturgia se enraizou profundamente na cultura local e recebeu uma expressão próxima da vida numa realização claramente ritual que faz eclodir uma força criadora de identidade em toda a comunidade implicada na celebração. Cf. SCHILLEBEECKX, E., *Vers une redécouverte des sacrements chrétiens...*, artº. cit., p. 545.

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 546.

*termos metafóricos que reportam para uma realidade de fé perderam a sua ingenuidade*¹⁹².

Quanto à relação entre “*légoménon*” e “*drôménon*” afirma:

“O “légoménon”, a mensagem contida nas palavras, há muito que perdeu a sua inteligibilidade. E o “légoménon” incompreendido significa, desde já, a morte do “drôménon” que o acompanha, ou melhor, de toda a liturgia, porque este significa literalmente: a realização dramática, a representação ou execução de um cenário litúrgico. (...) Se um sacramento não “diz” ou não “faz” nada mais aos crentes, não tem nenhum significado, mesmo que se sigam estritamente as rubricas”.¹⁹³

Identificado o problema actualmente existente quanto à prática sacramental, Schillebeeckx entende que, como ponto de partida para uma proposta de solução, é essencial uma separação entre «*fé*» (entendida esta como conteúdo a conhecer) e as «*representações*» dessa mesma fé. Ao mesmo tempo, entende que o caminho a seguir deve basear-se no carácter profundamente antropológico da liturgia sacramental da Igreja. Por isso, insiste na ideia de que a salvação humana e cristã, expressada pelos sacramentos, não é uma «*salvação das almas*», mas uma salvação completa, que engloba a corporeidade humana. O próprio facto da nossa fé estar ligada ao tempo e à cultura é co-essencial ao nosso ser humano ou humanidade. Por esta razão, afirma:

*“É por isso (o carácter antropológico/cultural dos sacramentos) que toda a forma de dogmatismo, mesmo se ela reveste a figura hermenêutica de uma neoortodoxia, é um «obex» ou um obstáculo para a práxis sacramental. (...) É precisamente por causa disso que as (re)representações da fé podem ser suportadas, vividas como «passado»*¹⁹⁴.

Por estas afirmações torna-se claro que Schillebeeckx coloca em questão as actuais «*representações de fé/sacramentais*» que a Igreja ainda hoje utiliza, mas que já não têm

¹⁹² *Ibidem*, p. 547.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 548.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 547.

qualquer significado para o homem contemporâneo. Por isso, o seu esforço vai no sentido de mostrar que, a partir da perspectiva da antropologia, as «representações de fé/sacramentais» foram criadas de acordo com o contexto histórico e cultural circundante. Por outras palavras, quer mostrar que estas “representações” devem ser mutáveis. E conclui com a afirmação:

"A fé cristã encontra-se na história e está, além do mais, presa às matrizes de diferentes culturas, e uma mesma tradição cultural conhece também ela uma mudança de períodos e de interpretações. É por isso que a fé cristã não pode reenviar ao Absoluto a não ser através da relatividade histórica: reenviar para uma verdade absoluta no sentido de indicar o caminho para ultrapassar cada tradição e expressão verbal concretamente histórica”¹⁹⁵.

3- Proposta de uma (re)descoberta dos sacramentos cristãos

Neste último ítem pretendemos resumir a nova perspectiva de Schillebeeckx apresentada neste artigo que vimos analisando. A expressão «ritual purificado» e o termo «performance» (ou a expressão “*mise en oeuvre*”) servirão de filões interpretativos da mesma.

3.1- Ritual purificado

Com base nos novos contributos das ciências, Schillebeeckx defende a necessidade de, ele mesmo, rever toda a sua obra no que se refere aos sacramentos, apresentando mesmo o título da sua nova tarefa. Essa revisão será pautada por uma expressão por si

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 550.

descoberta num livro de um outro autor seu conhecido: "*ritual purificado*"¹⁹⁶. Purificação implica remissão e abandono, uma atitude pautada pelo «*deixar fazer*» Deus, e os sacramentos são precisamente momentos particulares de Graça que celebram aquilo que antes está presente de forma oculta na vida profana corrente. A purificação e o abandono são também atitudes que pertencem às grandes religiões do mundo, à mística, e que se opõem a uma religiosidade «*estabelecida*».

Sempre a partir desta ideia chave de «*ritual purificado*», Schillebeeckx defende que a experiência cristã se deve pautar por experiências de *contraste* e de *contrariedade*. Ou seja, ela deve apoiar-se numa experiência de *contraste* sentida entre o «*como ocorre*» e o «*como ela pode e deve ser de outra maneira e melhor*». O próprio Cristo é exemplo desta experiência de *contraste* que deve definir o agir da Igreja. A Sua experiência do «*Abba*» é um dos exemplos mais paradigmáticos da sua acção de *contraste* com o mundo em que viveu. A este respeito afirma Schillebeeckx:

*"A experiência mística de Cristo, em contraste com aquilo que observou e experimentou «do mundo» que o rodeava, tornou-se a fonte do seu compromisso de vida, da sua mensagem e do seu caminho, e da revelação daquilo que Ele é na realidade como homem, «habitado pela plenitude de Deus» e que traz consigo a libertação da parte de Deus"*¹⁹⁷.

É por estas duas atitudes, *abandono a Deus e contraste* com o mundo que o Reino de Deus se torna presente aqui e agora. Tem a ver com a «*paixão divina*» dos místicos, ou seja, ser recetivo à acção divina no homem, deixar Deus ser Deus, que concede a sua Graça nas vicissitudes da história. Esta Graça podemos vê-la desenvolver-se, experimentá-la e interpretá-la. Como homens, como crentes, vamos também regularmente «*ritualizá-la*»¹⁹⁸. *Abandono a Deus e contraste* com o mundo são, pois, critérios indispensáveis para um «*ritual purificado*».

¹⁹⁶ OOSTERHUIS, H., *Levende die mij ziet (vivant, "toi" qui me vois)* in SCHILLEBEECKX, E., *Vers une redécouverte des sacrements chrétiens...*, artº. cit., p. 566.

¹⁹⁷ SCHILLEBEECKX, E., *Vers une redécouverte des sacrements chrétiens...*, artº. cit., p. 568.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 568.

Schillebeeckx chama também a atenção para as duas dimensões que constituem os sacramentos: a *dimensão antropológica* e a *dimensão teológica*. É a partir do conjunto destas duas dimensões que nasce o *ritual* dos sacramentos e de toda a liturgia, estilizando-se determinadas acções correntes por meio de movimentos/gestos simbólicos. Este «*potencial ritual*» ou o «*ritual em potência*» encontra-se já no nosso «*ser-homens*» e os próprios rituais são uma tradução emocional-existencial e lúdica de acções vitais importantes, de natureza religiosa ou profana. Como já foi dito, o sacramento, enquanto ritual, possui em si duas partes constituintes: o «*légoménon*» (a palavra, mensagens, promessas, exortações, narrações sobre Jesus, etc.) e o «*drôménon*» (gestos, música, canto, silêncio, e objectos como o pão, vinho, incenso, e também a repartição espacial). Os dois formam, em conjunto, o sacramento no sentido cristão. Trata-se, portanto, de um único acontecimento, não perceptível em segmentos. Sobre este ponto, afirma categoricamente Schillebeeckx:

*"Para os cristãos este conjunto ritual enquanto tal é já a mediação da Graça de Deus tal como se realiza no e para o próprio poder performativo, ao nível cognitivo, emocional e estético da «performance» litúrgica animada pela fé cristã"*¹⁹⁹.

Desta forma, a própria execução de uma partitura musical, pela sua execução, pode evocar, provocar e fazer viver a acção da Graça de forma eficaz nos participantes. Os ritos têm em si um poder de significação que, com a sua eficácia performativa, está já presente ao nível antropológico, de uma real «*performance*» e de uma «*mise en oeuvre vivante*» litúrgica. Por isso, afirma numa outra passagem, o teólogo holandês:

"O dom da Graça não é, portanto, acrescentado verticalmente ao processo ou à «performance» da celebração, como uma espécie de superestrutura. A celebração simbólica humana da fé eclesial da comunidade que celebra e que por essa celebração se encontra animada, é ela mesma o dom da Graça de Deus e não pode ser, portanto, adicionada. De tudo isto, a fé católica de todos os que

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 569.

participam na liturgia ritual é, nada mais nada menos, a essência, e ao mesmo tempo, também o meio de transmissão das acções de Deus em Jesus Cristo”²⁰⁰.

Terminando, uma visão que contemple os sacramentos a partir das ideias da semiótica, das ciências linguísticas e da antropologia cultural étnica pode ser muito importante, sobretudo, para a teologia pastoral. Uma tal visão explica a razão pela qual a prática sacramental tradicional não tem aceitação na maior parte dos casos e, também, a razão pela qual a fé cristã é posta em causa pelos próprios fiéis, sobretudo por causa das (re)apresentações (sacramentais) ultrapassadas da fé que não têm as suas raízes no meio sócio-cultural envolvente, no aqui e agora. Dando a devida relevância ao carácter antropológico dos sacramentos, poder-se-á reconhecer na famosa expressão de Tertuliano "*caro cardo salutis*" que a corporeidade é o *pivot* da salvação. E, sobretudo na ritualidade sacramental, é, desde já, dada a salvação, numa certa existência «*profana*» como encontro com Deus, essencialmente como meio de encontro com os nossos irmãos²⁰¹. Também, por aqui, passa a «*purificação em ritual*» que move Schillebeeckx na sua redescoberta dos sacramentos cristãos.

3.2- A ritualidade sacramental enquanto «performance» e «mise en oeuvre»

Durante a exposição deste texto, e também no artigo base do mesmo, Schillebeeckx emprega muito o conceito inglês «*performance*» que em francês corresponderá à expressão «*mise en oeuvre*». Dada a sua importância como característica base da nova perspectiva sacramental de Schillebeeckx, convém analisá-la mais detalhadamente.

Como sinónimos de «*performance*» encontramos os termos: apresentação, representação, exposição, produção, etc. Contudo, sobretudo a partir da década de 60 do século passado, o termo designará uma *apresentação artística*. Aplicado a esta realidade, o

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 570.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 571.

conceito foi-se tornando cada vez mais abrangente: partindo da sua aplicação estrita aos intervenientes na peça artística passou, progressivamente, a designar não só intervenientes na peça, mas também o próprio auditório, num conjunto harmonioso. Muito mais do que uma execução musical, festival «pop» ou coreografia, entre outros, este termo visa, sobretudo, a dimensão das formas de comunicação artística²⁰². Mais recentemente o termo tomou, essencialmente, o significado de «eficiência» e «eficácia», tendo adquirido, igualmente, uma grande importância na área da linguística: certas expressões linguísticas possuem um «carácter performativo», isto é, a acção que a expressão linguística expressa, cumpre-se na sua própria enunciação - o *légoménon*, ele próprio, cumpre algo, causa algo.

Com todos estes significados, Schillebeckx aplica este termo, no seu artigo, para designar as «performances» rituais ou litúrgicas. Na própria liturgia não existe, pois, aquilo a que poderíamos chamar de «performer» (presidente da celebração), mas toda a assembleia reunida é considerada o sujeito activo de toda a «performance». E afirma:

*"Como «légoménon» e simultaneamente como «drôménon» a celebração litúrgica tem um poder significante performativo: a palavra e o gesto, cada um no seu contexto, realizam aquilo que dizem ou fazem de forma simbólica ou metafórica"*²⁰³.

Enquanto «performance», o ritual e os próprios sacramentos têm a ver com uma «mise en scene», tal como Schillebeckx a define, que apela a agir e, ao mesmo tempo, é expressão desse mesmo agir. E, assim entendido o ritual cristão enquanto «performance», ele ganha um cariz familiar e, por outro lado, os próprios sacramentos deixam de ser entendidos a partir de uma definição demasiado intelectualista. Como *expressão de fé*, o ritual cristão não vive somente de uma reflexão ou consciência cognitiva sobre os próprios conteúdos da fé; ela vive, também, e define-se como a alma da vida cristã, pela prática do amor fraterno responsável. E esta fé é vivida e realizada concretamente na vida profana de todos os dias, e celebrada periodicamente e «incarnada» numa praxis sacramental²⁰⁴.

²⁰² *Ibidem*, p. 572.

²⁰³ *Ibidem*, p. 573.

²⁰⁴ Numa breve apreciação pessoal, parece-nos que este artigo mostra a nova perspectiva sacramental do nosso autor, caracterizada por uma base antropológica muito forte baseada na compreensão do sacramento

4- Teologia do matrimónio

Outro livro fundamental e inovador na área da teologia sacramental, escrito pelo nosso autor, versou sobre o matrimónio²⁰⁵. Vamos apresentar um resumo das principais ideias contidas neste livro tão original para a época em que foi escrito. Na verdade, toda a realidade interior do sacramento do matrimónio, à luz da Escritura e da teologia cristã, aparece neste livro do teólogo dominicano, desenvolvendo-se com uma clareza e sensibilidade que podem ajudar a apreciar coisas hoje em dia tão esquecidas ou mesmo ignoradas.

4.1- O matrimónio na economia da salvação

Afirma o autor que o matrimónio é um sacramento, na linha em que já Santo Agostinho afirmava²⁰⁶ que o matrimónio é um sacramento, isto é, um *signal sagrado*. Mas, como afirma o nosso autor²⁰⁷, será na Idade Média, com a escolástica dos séculos XII e XIII, que será elaborada uma teologia mais completa sobre a sacramentalidade do matrimónio²⁰⁸.

Se o matrimónio é um sacramento, conclui o autor como devemos encontrar nele, de um modo particular, específico, a estrutura característica de todo o sacramento. Todos os

enquanto rito. Pensamos que esta nova perspectiva de Schillebeeckx sobre o sacramento tem como principal preocupação levar os cristãos a uma maior *compreensão e integração* nas celebrações de fé cristãs. Simultaneamente, apresenta uma concepção dos sacramentos muito mais abrangente do que a concepção tradicional (7 sacramentos). Na verdade, para Schillebeeckx, toda a celebração, no seu conjunto e na perspectiva do Ritual, é um *autêntico sacramento uno e indivizível*. Mas aqui coloca-se uma questão importante: será esta uma perspectiva enriquecedora, por entender o sacramento nesta grande abrangência e necessidade de actualização (defendendo a mutabilidade dos ritos (sacramentos), ou, pelo contrário, uma perspectiva empobrecedora, na mediada em que retira aos sacramentos (os sete sacramentos tradicionais) a sua força enquanto Dogma e enquanto sinais primordiais da acção de Deus no seio da Igreja? Parece-nos que o autor comete o mesmo erro que já foi referido no número 2 deste trabalho

²⁰⁵ SCHILLEBEECKX, E., *Le Mariage, réalité terrestre et mystère de salut*, éditions du Cerf, Paris, 1966, trad. Do holandês sob o título *Het Huwelijk. Aarse werkelijkheid en heilmysterie*, ed. H. Nelissen, Bilthoven, 1961.

²⁰⁶ Santo Agostinho, *De nuptiis et conc.* I, ii, 12 (PL 44, pp. 420-421).

²⁰⁷ SCHILLEBEECKX, E., *Le mariage... op. cit.*, pp. 249 ss.

²⁰⁸ *Ibidem*, pp. 351ss.

sacramentos, e portanto também o sacramento do matrimónio, são uma oração ritual introduzida pela Igreja na oração de Cristo, e reciprocamente da parte de Cristo, o dom dum graça sacramental²⁰⁹. Oração e dom de graça tomam no sacramento, por sua natureza, uma forma visível, epifania do mistério de Cristo invisível, que intercede por nós e nos dá a sua graça²¹⁰.

O matrimónio supõe que aquele que o recebe já se fez membro da Igreja, pela iniciação baptismal e, sendo um sacramento de vivos²¹¹, é, além disso, um acto de salvação, que exige a plenitude substancial da vida cristã²¹². Só se a nossa vida cristã, alimentada pelos sacramentos, se converteu numa vida em Cristo, poderemos esperar do sacramento a força para cumprir a missão que lhe é própria para superar de maneira cristã, conforme às bênçãos da graça conjugal, as dificuldades, inevitáveis depois do pecado original, da vida matrimonial.

Pelo matrimónio os esposos são introduzidos, de uma maneira original e particular, no mistério da salvação, participando dos mistérios da Ressurreição e Pentecostes, precisamente como esposos²¹³. Por sua natureza, o matrimónio é uma realidade social, um laço que une homem e mulher para fazê-los esposos. Em suma, trata-se de “sacramentalizar” este encontro específico dos seres humanos, e é esta relação interpessoal dos noivos que faz, no sentido estrito da palavra, sacramento. Afirma o nosso autor:

“Mil e uma razões fizeram que não reconhecêssemos no matrimónio a significação especificamente cristã de instrumento de salvação ainda que ele tenha sido contado na lista dos sete sacramentos”²¹⁴.

Mas ao longo da história da Igreja e da tradição eclesial e teológica deu-se uma evolução que o nosso autor assim resume:

“Entre batizados, é impossível contrair um casamento válido que não seja sacramento ao mesmo tempo. Em virtude da forma jurídica tridentina, a

²⁰⁹ *Ibidem*, pp. 301 ss

²¹⁰ *Ibidem*, p. 329. Cfr. IDEM, *Cristo, sacramento do encontro com Deus... op. cit.*, pp. 195-212.

²¹¹ SCHILLEBEECKX, E., *Le mariage... op. cit.*, p. 290.

²¹² *Ibidem*, p. 295. IDEM, *Cristo, sacramento... op. cit.*, p. 59.

²¹³ SCHILLEBEECKX, E., *Le mariage... op. cit.*, p. 329.

²¹⁴ *Ibidem*, p. 290

*formalidade civil não constitui de facto o casamento do baptizado ela é simplesmente o regulamento prático do estatuto financeiro”.*²¹⁵

A Igreja insistiu sempre em que o consentimento matrimonial natural constitui o sacramento (can.1012 & 1). Graça e salvação manifestam-se utilizando uma realidade natural e profundamente personalista: uma comunidade. Diz o autor que só a Palavra de Deus na Escritura nos pode dizer qual é a graça própria do sacramento do matrimónio. Por isso, o nosso autor, no livro acima citado, analisa o *Antigo Testamento*²¹⁶ e o *Novo Testamento*²¹⁷. Em primeiro lugar, o autor analisa o *Antigo Testamento*, nomeadamente o livro do Génesis sobre a teologia do matrimónio no relato da criação²¹⁸.

Ao analisar Genesis 1, 27-28 e 2, 18-24, o autor sublinha que estas duas passagens, sobretudo a segunda, são uma reflexão de fé sobre um facto humano geral: a atracção recíproca do homem e da mulher, até ao ponto de deixarem o pai e a mãe.

Ao longo da sua produção teológica a ideia de criação acompanhará sempre. Já neste livro ele sublinha isso mesmo dizendo que o matrimónio é uma realidade terrestre:

*“Este casamento “secularizado”, esta realidade simplesmente terrestre e profundamente humana, pertence ao mundo, no sentido israelita do termo. Ora o mundo de Israel não pode compara-se nem ao “cosmos” grego, nem à “natureza” dos Ocidentais: ele é a obra de Deus, a maravilha que ele fez, “a obra das suas mãos” (...) Esta concepção da criação, devida à fé, desmitologiza o casamento, condu-lo às suas dimensões terrestres e dá-lhe, simultaneamente uma significação profundamente religiosa: instituído no momento da criação, ele um dom excelente vindo de Yahvé, Deus da Aliança”*²¹⁹.

²¹⁵ *Ibidem*, p. 331.

²¹⁶ *Ibidem*, pp. 35-111.

²¹⁷ *Ibidem*, pp. 117-203.

²¹⁸ *Ibidem*, pp. 39-53.

²¹⁹ *Ibidem*, p. 42.

Mas o matrimónio é, além disso, imagem da *comunidade entre Deus e o seu povo*. Como autor afirma, “*A Aliança entre Deus e Israel revela-se no casamento*”²²⁰. O nosso autor desenvolve alargadamente este tema de “*O anúncio profético da Aliança e o símbolo do matrimónio*”²²¹ assim como o tema da infidelidade do povo para com Yahvé qualificada como adultério (Ez. 16,8; Os. 4,13-14)²²². Mas Yahvé permanece fiel ao seu povo infiel, porque o seu amor e a sua fidelidade são “eternos” (Jer. 31, 2 ss)²²³.

Reciprocamente, o matrimónio sofre em Israel o influxo desta concepção da Aliança, sendo considerado como *berît*, uma Aliança: “A mulher da minha Aliança” (Mal. 2, 14). O matrimónio é “uma aliança com Deus”, e aliança de Deus e Israel, um “matrimónio” (Ez.16,8).

A Aliança de Deus com o seu povo funda-se no amor eterno de Deus (*héséd*), na sua fidelidade (*émunâh*), inclusive nos seus zelos (*qinâh*), exactamente como entre o homem e a mulher²²⁴, concluindo que “*a ideia de Aliança, como a ideia de criação, ilumina a realidade de casamento*”²²⁵

O “mistério” do homem e da mulher está incluído no “matrimónio natural, e por isso se reveste em, todos os povos dum significado religioso e sagrado que só será revelado definitivamente no desenvolvimento ulterior da história da salvação.

O Novo Testamento trará à plena luz esse parentesco misterioso entre o matrimónio e a união de graça, já sugerida no Antigo. A Aliança alcança toda a sua perfeição em Cristo, homem e Deus que, por amor, dá a vida pelo seu povo, conquistando a Igreja como uma esposa intangível. Como diz o nosso autor, de acordo com o Novo Testamento, “*o casamento simboliza a união de Cristo com a Igreja*”²²⁶. Mas analisa com mais detalhe Ef.5,21-33²²⁷, onde as ideias de criação, de aliança e de redenção se unem intimamente.

²²⁰ *Ibidem*, p. 55.

²²¹ *Ibidem*, pp. 59-72.

²²² *Ibidem*, pp. 59 ss.

²²³ *Ibidem*, pp. 65-66.

²²⁴ *Ibidem*, pp. 80-84. Nestas páginas, o autor explica a “estrutura humana do casamento vista através do prisma da Aliança de Graça” (p.80), explicando os vários termos bíblicos aqui citados, nomeadamente *hesed*, *emunah*, *qinâh*, *berit*, *ahabah* (amor)

²²⁵ *Ibidem*, p. 84.

²²⁶ SCHILLEBEECKX, E., *Le mariage... op. cit.*, p. 119.

²²⁷ *Ibidem*, pp. 123-129.

Pretende “*convidar a viver a vida conjugal de maneira que reproduza o amor terno, dedicado e fiel de Cristo à sua Igreja*”²²⁸.

Depois o autor examina o seu significado.

4.2- Cristo, fundamento da entrega mútua do homem e da mulher

No matrimónio, é uma participação especial no mistério da redenção, como união de Cristo e sua Igreja muito amada²²⁹.

Pelo baptismo, o crente entrou na “relação conjugal” que une Cristo e a sua Igreja, união íntima, comunidade de graça, que alcança até na sua corporeidade todo o membro da Igreja. Esta relação conjugal com Cristo, o Senhor, caracteriza toda a vida cristã, da qual o matrimónio é tão somente uma manifestação, mas tão especial que exige um sacramento particular. Para os esposos Cristãos, pois, estar casados significa que a relação conjugal que une cada cristão a Cristo, faz-se para eles tão especial, que precisamente pela sua relação específica de pertença recíproca, inclusive dos seus corpos, é pelo que pertencem a Cristo. A comunidade de vida dos casados não é mais que uma forma de comunidade com o Senhor.

O matrimónio não é tanto a consagração de duas pessoas, quanto a consagração do *laço* que as une: consagração de uma relação interpessoal. Diz-se de Maria que para ela tudo era simples: amar a seu Filho era amar a Deus, abraçá-lo era dar um abraço divino²³⁰. Num matrimónio cristão encontramos algo muito parecido.

O matrimónio é, pois, um mistério de salvação dado numa comunidade, numa comunhão-no-mistério. O amor salvador de Cristo como dom presente na vida conjugal, fez-se visível num “sinal” – o matrimónio – e assim a vida conjugal transforma-se, ela

²²⁸ *Ibidem*, p. 123.

²²⁹ *Ibidem*, pp. 129 ss.

²³⁰ Cf. SCHILLEBEECKX, E., *Maria, Mãe da Redenção. Linhas mestras Religiosas do Mistério Mariano*, ed. Vozes, Petrópolis, 1966, Trad. do neerlandês: *Maria, Moeder van de Verlossing, Religieuze grondlijnen van het Maria-mysterie*, Bilthoven, Países Baixos, 1965, p. 60.

mesma, num poder misterioso de santificação. Os esposos santificam-se mutuamente como Cristo santificou a Igreja. Como sacramento, o matrimónio é sinal do amor de Deus ao homem (*santificação*), e do amor do homem a Deus (*culto*), em Cristo. O sacramento não é a família, mas o estado matrimonial²³¹. O amor do *pai* à *mãe*, e o da mãe ao pai, são uma maneira nova de amor autêntico de homem e mulher.

4.3- Laço de direito

O acto que dá origem ao matrimónio como sinal sacramental chama-se “*contrato*” (can.1012):

“No período que segue imediatamente o Concílio de Trento, a literatura teológica mostra claramente que a afirmação da sacramentalidade não impede de reconhecer igualmente o carácter propriamente civil do matrimónio²³²; estes dois aspectos constituem uma unidade integral: o contracto terrestre tem uma significação mais profunda que ele recebe do sacramento²³³.”

Sublinha-se o carácter jurídico. É um contracto muito especial, no qual o “sim” dado livremente à mulher que alguém escolheu, está ligado a uma “instituição”.

O objecto deste contracto consiste no *ius ad corpus*: dá-se o direito recíproco à comunidade sexual (can.1081 & 2; cf. 1 Cor. 7, 3-5; Ef. 5, 28)²³⁴. Alguns perguntar-se-ão se este compromisso não será utópico. Como posso ligar-me para toda a vida se não sei ainda como evoluirão as minhas disposições mais tarde? Daí que a indissolubilidade e fidelidade objectivas do matrimónio constituam um destino e uma carga, um acto de abandono pelo qual me confio a Deus, fundamento último de todo o valor absoluto. É uma assinatura incondicional em branco. E assim o amor conjugal, com as suas duas propriedades – unidade monogâmica e a indissolubilidade – não se dá automaticamente,

²³¹ *Ibidem*, p. 286.

²³² Cfr. BELLARMINO, R., *Disputationes de controversiis christianae fidei*, Praga, 1721, sobretudo vol. 3, p. 727, n. 7, p. 743, n. 6 e 9; p. 777, n. 17.

²³³ SCHILLEBEECKX, E. *Le mariage... op. cit.*, p. 321.

²³⁴ *Ibidem*, p. 198.

mas constitui uma tarefa a realizar, uma vitória a ganhar no meio das obscuridades da vida neste mundo²³⁵.

O ministro principal é Cristo, como nos demais sacramentos, o que significa que o vínculo conjugal enquanto sacramento é um acto pessoal, uma manifestação do amor de Cristo, o qual, no seio da Igreja, dá um homem a uma mulher e uma mulher a um homem, para a realização da história da salvação. Casar-se é um acto do sacerdócio real dos baptizados, ou seja, um acto intrinsecamente eclesial.

Os noivos são, um para o outro, ministros do sacramento, e cada um recebe-o reciprocamente do outro²³⁶.

Mas o matrimónio não é somente assunto dos esposos, mas de toda a Igreja. Esta é a razão pela qual o Direito Canónico prevê o caso de uma boda de cristãos sem a presença do sacerdote (Can. 1098). É verdade que os esposos são os únicos ministros do sacramento; mas o sacerdote realiza um acto de jurisdição eclesiástica, e intervém no vínculo do matrimónio como ministro dessa jurisdição:

*“Tal como a consagração das virgens dá à mulher um lugar particular e oficialmente reconhecido, a bênção nupcial confirma, para a Igreja, o casamento que foi contraído numa cerimónia civil e familiar : o casamento torna-se assim um estado de vida público e eclesiástico”*²³⁷.

O matrimónio goza de absoluta indissolubilidade. A tendência evidente para esta indissolubilidade, que já se observa no matrimónio “natural”, encontra a sua perfeição no sacramento (Can.1013,&2)²³⁸. Mas, atendendo à encarnação da pessoa humana, o “sim” dito à comunidade conjugal absoluta não termina senão na encarnação deste “sim” na primeira relação conjugal²³⁹.

²³⁵ *Ibidem*, p. 160: “As ideias de Jesus testemunham incontestavelmente uma atitude de princípio radical no que diz respeito à santidade do matrimónio. Por um lado, nós reencontraremos, em Jesus, uma doçura e uma misericórdia surpreendentes no que diz respeito às fraquezas do homem sob o ponto de vista sexual ; esta atitude opõe-se ao rigor que ele adopta diante da piedade farisaica (Mt. 21, 31-32; Lc. 7, 36-50; Jo. 8, 3-9 e 8, 11). A misericórdia redentora diz respeito também à vida conjugal e à sexualidade humana”.

²³⁶ *Ibidem*, pp. 266 ss.

²³⁷ *Ibidem*, p. 272.

²³⁸ *Ibidem*, p. 150.

²³⁹ *Ibidem*, p. 286.

4.4- À sombra da cruz

Como as demais graças sacramentais, a graça do matrimônio é também uma “graça de redenção”: a beleza da fidelidade conjugal não se manifesta no homem caído senão a preço de inumeráveis sacrifícios, pelo que este sacramento é também um convite a entrar no mistério da cruz²⁴⁰.

Por amor do seu povo, o coração de Cristo foi destroçado na cruz, e essa foi obra do nosso pecado. Um matrimônio destroçado, como também aquele que passa por altos e baixos para elevar-se até à fidelidade e fusão das almas, está como que preso no mistério do sofrimento do amor conjugal de Cristo²⁴¹.

Não podemos dizer que é o sacramento que leva consigo a dor e a desgraça no matrimônio, mas que as contradições da vida, as dificuldades conjugais, os problemas familiares e toda a amarga realidade social da nossa natureza pecadora são introduzidos pelo sacramento sob a sombra do amor crucificado, sob a luz e o amor crucificado de Cristo²⁴².

O matrimônio sacramental implica um dom de amor oblativo²⁴³. Os esposos, ao aceitarem livremente o sinal da graça de Deus em Cristo, demonstram estar dispostos a permanecerem fiéis um ao outro durante toda a vida, não de uma forma qualquer, mas como Deus é fiel ao seu povo, e como Cristo, que jamais se arrepende do amor que nos testemunhou.

²⁴⁰ *Ibidem*, pp. 124-15: “As ideias de criação, de aliança e de redenção unem-se intimamente nesta maneira de ver: Cristo é o esposo, e a Igreja sua esposa. Cristo o amante, o salvador e o protector da Igreja, é proposto ao homem como um exemplo a seguir na vida conjugal”.

²⁴¹ *Ibidem*, p. 129: “As consequências desta fidelidade conjugal recíproca de Cristo e da Igreja não são enfrentadas nem desenvolvidas na perícopa dos Efésios (cf. Ef. 5, 25) que acabamos de analisar, mas a apreciação total que o Novo testamento faz sobre o casamento tornar-se-á compreensível em virtude do amor redentor definitivo de Cristo, que já anunciou a iminência dos eschata”

²⁴² SCHILLEBEECKX, E., *Le mariage... op. cit.*, p. 133.

²⁴³ *Ibidem*, p. 145: “São Paulo fala bem da agapè, do amor humano que brota da graça, que deve irradiar todas as relações terrestres próprias do casamento (Col.3, 19; Ef. 5, 25; 1 Cor. 7, 4-5). Estas são, de facto transformadas interiormente. Se por um lado, ele afirma que é necessário conservar a tãxis natural, o ordenamento doméstico definido em boa parte pela situação cultural e histórica e resumida nos “espelhos do lar”, se se pode dizer assim que o homem é o chefe da mulher na família, ele reconhece, por outro lado, que esta relação, “vivida no Senhor”, se transforma interiormente em virtude da agapè cristã e que é possível ao homem considerar a sua esposa como uma “irmã” (1 Cor. 9, 5 como uma irmã “no Senhor””.

4.5- Frutos do sacramento

O primeiro fruto do sacramento é o nascimento do laço conjugal válido, como realidade sacramental que se recebe do próprio Cristo e para sempre. A partir deste fruto fundamental, as outras graças do matrimónio como sacramento não são difíceis de compreender. O matrimónio é uma situação objectivamente indissolúvel, que há que tratar e animar e viver. A potência de atracção do cristianismo no mundo de hoje depende em grande parte da realização visível da sacramentalidade do matrimónio cristão. A infidelidade e o fracasso culpáveis não são então apenas uma falta contra o cônjuge, mas também contra Cristo e a sua Igreja. O aspecto religioso e o conjugal estão intimamente implicados no matrimónio sacramental²⁴⁴.

4.6- Matrimónio e sexualidade

O nosso autor aborda também alguns problemas das relações homem-mulher, já que tudo o que se possa dizer desde um ponto de vista filosófico ou antropológico reveste também enorme importância teológica²⁴⁵.

Biologicamente falando, sexualidade e reprodução não estão intimamente ligadas, como se pode ver em certas espécies inferiores. O carácter humano da sexualidade tem certamente influência na reprodução, já que o homem, até na sua corporeidade, é um ser profundamente original, e pelo seu corpo entra em relação social com os outros.

O modo como o corpo é sexuado é uma “maneira de estar no mundo” da pessoa. Seria falso crer, todavia, que o amor conjugal é somente um meio para um fim: o filho.

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 343: “É a realidade antropológica mesma, chamada por S. Tomás “função natural” e “função social”, que faz parte do organismo de salvação, e todas as suas dimensões terrestres, culturais e civis, subsistem integralmente neste organismo de salvação. É a realidade ela mesma que se torna o “sacramento” do mistério de Cristo na Igreja, da comunidade de vida entre Cristo e a sua Igreja; este símbolo, esboçado já no casamento natural, tornou-se realmente um sinal vivo na união de dois baptizados. Assim, em virtude da redenção de Cristo, uma realidade terrestre, a da vida conjugal e da família, constitui um órgão eficaz de salvação”.

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 198.

Uma pessoa nunca pode ser um meio simplesmente. O matrimónio é um vínculo de amor que, por razão da significação biológica da encarnação corporal na qual se consoma, submete-se de um modo “humano” ao sentido imanente da sexualidade²⁴⁶. Que pensa a Igreja de tudo isto? Na encíclica *Casti Connubii*, dizia Pio XI: “Nesta mútua formação interior dos esposos, e nesta assídua aplicação para trabalhar na sua perfeição recíproca, também se pode ver, com toda a verdade, a causa e a razão primária do matrimónio”. Reflectir na fé sobre o número desejável de filhos, e tomar a respectiva responsabilidade, deve fazer-se na perspectiva da aceitação normal do risco.

A tradição cristã não despreza tão pouco o outro aspecto do amor conjugal a que chamamos remédio da concupiscência²⁴⁷. O amor conjugal – como noutra plano o amor virginal – é capaz de realizar esta integração, penetrar no interior da sexualidade, onde a pura ascese e a força de vontade que actuam de fora, não podem entrar. A sexualidade não assumida por um verdadeiro amor degenera em egoísmo e tende a converter o outro em puro instrumento de prazer. A graça do matrimónio tem, como toda a graça sacramental, um aspecto curativo, enquanto cura a sexualidade pelo amor conjugal, que é a expressão visível do amor redentor de Cristo pela sua Igreja.

4.7- A nostalgia da perfeição

Quando Cristo expõe a os seus discípulos as exigências absolutas do matrimónio cristão, eles assustam-se (Mt. 9, 1-11). E Cristo, na resposta, explica-lhes as exigências

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 253: “Os começos da escolástica debatiam um problema difícil: por um lado, ligavam-se, por intermédio da patrística e de Santo Agostinho em particular, às concepções do judaísmo e da antiguidade, que viam na fundação de uma família, a procriação e a educação dos filhos, o primeiro fim do casamento; era, pois, preciso reconhecer uma importância especial à união sexual; por outro lado, não queriam abandonar a ideia do consentimento, herdada do direito romano. Não esqueçamos, no entanto, que a escolástica lia em Santo Agostinho que um verdadeiro casamento é possível, mesmo sem união carnal (Contra Jul. 5, 16 (PL 44, 816-818), De consensu evang. II, I, I (PL 34, 1071))”.

²⁴⁷ *Ibidem*, pp. 290-291: (...) *Continuou-se a insistir fortemente sobre a complementaridade entre os dois aspectos do matrimónio, o aspecto espiritual e conjugal, por um lado, o aspecto corporal e sexual, por outro; isto mostra bem o vigor da contra-corrente do pensamento patrístico: o matrimónio não é outra coisa senão um “remédio à concupiscência”*”

superiores da virgindade²⁴⁸. “*O destino do matrimónio sublima-se na virgindade*”, como disse Guardini, citado pelo nosso autor²⁴⁹. O sacramento elevou o matrimónio acima de si mesmo. A virgindade perfeita, no pleno sentido do termo, é a íntima possibilidade suprema do matrimónio como sacramento, é essa transcendência em que o matrimónio se funda a si mesmo, e permanece todavia matrimónio. Se o amor conjugal é uma reprodução do amor virginal entre a Igreja e Cristo, o estado virginal é a sua imagem primitiva. Se as virgens não cuidassem da realidade dessa imagem original, como poderia a vida conjugal ser a sua reprodução? Como poderiam os casados viver cristãmente a vida conjugal, se não houvesse não-casados virgens para dar esse testemunho interior do amor virginal entre Cristo e a sua Igreja²⁵⁰.

Por isso, ainda que pareça um paradoxo, o voto de virgindade é a garantia do matrimónio cristão. E ainda que as formas terrestres da vida desaparecerão no céu, o próprio céu não poderá separar o que Deus uniu: *O amor permanece*.

²⁴⁸ SCHILLEBEECKX, E., *Le mariage... op. cit.*, pp. 131-141. Nestas páginas, o autor estuda sobretudo a teologia de S. Paulo, na primeira carta aos Coríntios, sobretudo o capítulo sétimo, dizendo nomeadamente: “*Veremos mais tarde – aqui no entanto a nossa investigação de teologia bíblica para fazer uma incursão no domínio da teologia especulativa – veremos mais tarde que o celibato cristão, afirmação profética e antecipação do estado de ressurreição, pertença alô Reino dos Céus e consagração à “Boa Nova”, é um sinal eclesial que deve falar igualmente ao coração dos cristãos casados (...)*”

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 132. Diz o nosso autor (p. 2019) que “*as epístolas pastorais mostram-nos como a ideia neotestamentária do celibato cristão pelo Reino dos Céus começa concretamente a institucionalizar-se, e é de realçar que o movimento se faça sentir primeiro naqueles que detêm uma função eclesiástica, os bispos, os padres e os diáconos. O celibato não é uma condição necessária para ser admitido na função eclesiástica, mas é interdito contrair um segundo matrimónio depois da morte do cônjuge ou o divórcio que pode acontecer no momento da conversão ao cristianismo; 1 Tim. 3, 2 (para os episcopoi); Tit. 1, 6 (para os presbiteroi); 1 Tim. 3, 12 (para os diaconoi)*” (*Ibidem*, p. 201).

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 147.

CAPÍTULO II

A TEOLOGIA DE SCHILLEBEECKX COMO HERMENÊUTICA DA EXPERIÊNCIA CRISTÃ

Introdução

Como vimos na primeira parte, neste *segundo* período, que começa no imediato pósconcílio e que tem a sua primeira expressão nas conferências americanas de 1967, *Deus, futuro do homem*, produz-se uma “notável mudança” no trabalho teológico de Schillebeeckx (R. Schreiter). A partir daqui acontece uma mudança que leva o teólogo dominicano a abandonar o tomismo de escola (inclusive na reinterpretação do seu mestre lovaniense de Petter), para se confrontar com as novas hermenêuticas e dialogar mais directamente com a experiência do homem secular contemporâneo. É sobretudo em referência a este segundo período que o teólogo americano Robert Schreiter – antigo discípulo de Schillebeeckx em Nimega e um dos melhores conhecedores de sua teologia – faz a seguinte observação: “Em termos de afirmação geral, o trabalho de Schillebeeckx poderia ver-se como o resultado da tentativa de compreender a experiência cristã, concreta e contemporânea”²⁵¹. Nesta centralização na experiência, Schillebeeckx não se preocupou com a dificuldade em definir este conceito. De facto, é o próprio Gadamer, em quem o nosso autor tanto se inspirou nesta fase da sua teologia, que o afirma:

*“Ainda que pareça paradoxal, entre os conceitos menos claros que temos, deveríamos incluir o conceito de experiência”*²⁵².

Não atendendo a este dito, certamente floresce por volta dos anos 70 do século passado uma corrente teológica que privilegia a experiência como categoria para interpretar a revelação. Dentro deste modelo encontramos diversos autores que, ainda que

²⁵¹ SCHREITER, R., *The schillebeeckx Reader... op. cit.*, p. 10.

²⁵² GADAMER, H. G., *Vérité et Méthode... op. cit.*, p. 191. A esta expressão de Gadamer poderia fazer eco a seguinte de Whitehead: “A palavra experiência é uma das mais equívocas na filosofia”.

apresentando embora diferenças consideráveis, podem incluir-se sob a categoria da experiência, antes de outras que desembocam na hermenêutica. Efectivamente, preferimos privilegiar o tema da experiência em vez da hermenêutica, porque, antes de mais, ela expressa uma perspectiva de conteúdo e não primariamente uma metodologia²⁵³. Efectivamente, como afirma Bernard Sesboué, o projeto de Schillebeeckx “é construir uma teologia que alia o dogma à experiência humana”²⁵⁴.

Pensamos que Schillebeeckx é o autor que mais proporcionou uma estrutura epistemológica a esta categoria²⁵⁵. A sua teologia dogmática da cristologia poderia resumir-se com a expressão: “no início estava a experiência”²⁵⁶. Efectivamente, em Schillebeeckx a experiência possui um valor praticamente omnicompreensivo, que se estende a três níveis: antes de mais, encontro com Jesus de Nazaré; depois, encontro com a codificação escrita a partir da experiência salvífica vivida pela comunidade primitiva; por último, encontro com a vida da Igreja que prolonga a única experiência de fé.

“Nesta análise – escreve Schillebeeckx – não nos preocuparemos imediatamente com a experiência na sua aceção mais superficial, quer dizer, no sentido de ‘não me diz nada’ ou ‘para mim significa algo’, ainda que o

²⁵³ Quatro autores podem facilmente englobar-se neste modelo: G. O’Collins, E. Schillebeeckx, D. Tracy e C. Geffré. O’Collins explicitou a sua tese em *Fundamental Theology*, 1981 onde o capítulo que se refere à experiência constitui a reelaboração de um artigo que o autor tinha preparado sobo título de “Theology and Experience” em *Irish Theological Quarterly*... (1977). D. Tracy, por seu lado, busca mediar entre a perspectiva hermenêutica de Ricoeur e a da “American School”, com referência particular a Whitehead. O propósito de C. Geffré “é demonstrar que a revelação não é uma mensagem do passado, mas um acto sempre contemporâneo da Palavra de Deus que alcança o homem de hoje dentro das suas experiências históricas”; mais ainda: “não se pode ter uma revelação sem a realização da mesma na experiência da comunidade crente”: GEFFRÉ, C., “*La rivelazione e l’esperienza storica degli uomini*”, em R. Fisichella, *Gesù Rivelatore*, Casale M. 1988, pp. 167-177. É bem sabido que Geffré acentua a função hermenêutica da experiência, de modo que a sua análise se classifica dentro deste horizonte hermenêutico; cfr. GEFFRÉ, C., “*Esquisse d’une théologie de la Révélation*”, em AAVV, *La révélation*, Bruxelles 1977, pp. 171-205 e IDEM, *Le Christianisme au risque de l’interprétation*, Paris, 1983, pp. 19-104. Um último trabalho, de carácter divulgativo, é o de SCHMITZ, J., *Offenbarung*, Dusseldorf 1988, pp. 16-44.

²⁵⁴ SESBOUÉ, B., *Les “trente glorieuses” de la christologie (1968-2000)*, ed. Lessius, Bruxelles, 2012, p. 462.

²⁵⁵ Apesar de que em: SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo. La storia di una nuova prassi... op. cit.*, p. 39 afirme: “não é minha intenção oferecer uma teologia da revelação completa, com todas as implicações para a vida da Igreja”, mas sim “individualizar a base de experiência da revelação: não há revelação sem experiência”. Este autor é o expoente maior desta corrente.

²⁵⁶ Pode pensar-se noutra fórmula, muito audaz, como: “o cristianismo não é uma mensagem que deva ser crida, mas uma experiência de fé que se faz mensagem e que como mensagem proclamada procura oferecer aos demais uma possibilidade de existência que será percebida por eles desde o profundo da sua existência”. SCHILLEBEECKX, E., *Esperienza umana e fede in Gesù Cristo*, Brescia, 1981 (ed. fr. p. 50).

fenómeno que aqui analisaremos não lhe é completamente estranho. Tão pouco se tratará de uma experiência como situação afectiva, estado de ânimo, sentimento ou qualidade, apesar de que tais aspectos emotivos são essências sobretudo nas experiências de tipo religioso. Na nossa análise, pelo contrário, o interesse concentrar-se-á na particular força cognoscitiva, crítica e produtiva das experiências humanas. Propriamente sob tal aspecto, a revelação relaciona-se com a experiência”²⁵⁷.

Esta premissa é muito significativa se se quer compreender a especificidade que Schillebeeckx concede à experiência. Estamos, sem dúvida, muito próximos do pensamento de Gadamer, tal e como se expressa em *Vérité et Méthode*²⁵⁸; muito próximos, portanto, do círculo hermenêutico que vê tudo em um perceber, experimentar e interpretar.

Uma vez que já na primeira parte expusemos, embora sucintamente, o pensamento de Gadamer, sobretudo na sua obra anteriormente citada, considerada, muito justamente, uma obra clássica do pensamento hermenêutico, passamos, após uma breve introdução, para a exposição crítica do pensamento do nosso autor na sua trilogia cristológica.

Em 1966, a revista holandesa *Tijdschrift voor Theologie* publicava um estimulante número de investigação sobre o tema cristológico com a colaboração de três teólogos, Anfried Hulsbosch, Piet Schoonenberg e Edward Schillebeeckx. Schoonenberg desenvolverá o seu pensamento em *Um Deus dos homens*²⁵⁹(1969), que constitui uma audaz reinterpretação da fórmula de Calcedónia, na tentativa de recuperar sem cortes, juntamente com a divindade, a humanidade de Jesus Cristo; e Schillebeeckx embarcará numa vasta cristologia (1974-1989), e que foi sinteticamente exposta em *Expérience*

²⁵⁷ SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo... op. cit.*, p. 19.

²⁵⁸ Algumas expressões parecem citações textuais: “fazer experiência é a capacidade de elaborar as percepções”; “o processo de aprendizagem através da experiência actua-se de tal modo que aquilo que vem experimentado novamente é posto em relação com o saber já adquirido... A experiência actua-se de modo dialéctico: numa fusão entre percepção e pensamento, entre pensamento e percepção... Esta fusão consiste no facto de que o conteúdo nunca previsível de experiências novas vem continuamente submetido ao mesmo pensamento. Por um lado, é o pensamento que torna possível a experiência, mas, por outro, é a experiência que torna necessário o novo pensar”; *Ibidem*, p. 22.

²⁵⁹ SCHOONENBERG, Piet, *Hij is een God van Mensen*, Malmberg, 1969; tr. Italiana, *Un Dio di Uomini*, ed. Queriniana, Brescia, 1971

*humaine e foi en Jésus-Christ*²⁶⁰. Este último, que originalmente é um texto de uma conferência pronunciada em diversas universidades alemãs, expressa, no seu título, a orientação epistemológica da investigação cristológica do teólogo flamengo.

Schillebeeckx preocupa-se por sublinhar que a teologia tem duas fontes. Na verdade, a renovação da teologia católica promovida pela teologia francesa nos anos trinta e quarenta do século passado propunha um “regresso às fontes” para superar o *impasse* da teologia especulativa neoescolástica; mas um regresso às fontes que se via numa só direção: o regresso às fontes da revelação e da tradição. A teologia católica pós-conciliar, que começou a confrontar-se com a cultura secular, deu-se conta de que as fontes são duas: por um lado, a revelação e a tradição cristã; por outro, a experiência humana. E a teologia deve realizar um constante trabalho de correlação entre ambas as fontes: *fé cristã e experiência humana*.

Mas a própria fé, como adesão à revelação (primeira fonte da teologia), tem uma estrutura experiencial: é uma experiência, é “experiência com experiências” (Jungel, Ebeling), quer dizer, é experiência *cristã* com experiências *humanas* (a experiência de si e do mundo que o cristão tem como ser humano). No princípio não há uma doutrina, mas tudo “começou com uma experiência muito concreta” que deu lugar a uma “história de experiências”²⁶¹ que ainda continua.

Nas origens do Novo Testamento, efetivamente, há um encontro de Jesus com os seus discípulos, os quais, neste encontro “desconcertante”, tiveram uma experiência-de-salvação que depois interpretaram e fixaram por escrito. Também a interpretação faz parte da experiência, pois toda a experiência contém elementos interpretativos, é um perceber interpretando. O Novo Testamento é, definitivamente, a explicitação de uma experiência-de-salvação interpretada: a experiência explicita-se numa mensagem, e a mensagem transmite-se criando no ouvinte uma experiência-de-vida. A mensagem remete a uma experiência como origem, e ativa uma experiência como resultado. A revelação divina não é, na sua origem, uma doutrina, mas a livre iniciativa de Deus que se comunica

²⁶⁰ SCHILLEBEECKX, E. *Expérience humaine et foi en Jésus-Christ*. Éd. Francaise traduit par J. Doré et C. Bonnet, Éd. Du Cerf, Paris, 1981.

²⁶¹ IDEM, *En torno al problema de Jesús. Claves de una cristologia*, Cristiandad, Madrid 1983, pp. 21 ss.

manifestando-se em factos que determinam uma experiência-de-salvação, a qual é interpretada e fixada numa mensagem escrita. A mensagem contém uma doutrina, mas a doutrina não é o elemento primário, mas a experiência. A doutrina é como uma reordenação, no plano da reflexão e do aprofundamento, desse conteúdo de experiências que está na origem e que serve para a transmissão e ativação de tal experiência-de-salvação. Por isso nos inserimos na viva tradição cristã fazendo experiência: “Em síntese, trata-se, em qualquer caso, de uma história cristã de experiência que continua”²⁶².

Ao especificar a estrutura experiencial da revelação, Schillebeeckx tem cuidado em a) distinguir com clareza a sua tese da tese modernista, segundo a qual os dogmas seriam a expressão da experiência religiosa do crente: a revelação não deriva *da* experiência; vem do Alto, da livre iniciativa graciosa de Deus, mas é percebida *por meio* de experiências e *nas* experiências; mas também em b) distinguir a sua tese de uma leitura fundamentalista da Bíblia como palavra pura da revelação de Deus: a revelação divina vem mediada por um processo constituído por factos, experiências e interpretações; além disso, as interpretações situam-se num duplo nível: são interpretações mais diretas da experiência originária, e são também interpretações mais elaboradas (que Schillebeeckx chama “comentários”), pois que se expressam por meio de “modelos” interpretativos ou “teorias” interpretativas derivadas da cultura ambiente: “A revelação, no seu conjunto, vem, pois, mediada por um largo processo, não só de acontecimentos, experiências e interpretações, mas também de interpretações *em* determinados modelos ou teorias diferentes”²⁶³.

Para que “a história cristã de experiências” continue, a mensagem transmitida deve ser compreensível e convincente também para o homem de hoje, e não deve aceitar-se 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”; deve, portanto, inserir-se no contexto das experiências humanas seculares para se tornar convicção e experiência pessoal. A mensagem da tradição deve ser proposta numa “catequese de experiência” como interpretação possível das experiências humanas, como projeção de

²⁶² IDEM, *Expérience humaine et foi en Jésus-Christ... op. cit.*, p. 36.

²⁶³ IDEM, *En torno al problema de Jesús... op. cit.*, p. 35.

busca para a busca de sentido do homem, e deve poder ser experimentada como “resposta de libertação” às perguntas vitais que o ser humano se põe. A teologia está chamada a manter aberta a comunicação entre os conteúdos tradicionais da fé e a experiência humana, numa constante relação crítica entre ambas as fontes: a tradição bíblica (primeira fonte) e nosso mundo atual de experiência e de vida (*Lebensvelt*) (segunda fonte)²⁶⁴.

O teólogo flamengo enfrentou concretamente esta tarefa num vasto “projeto cristológico” em três volumes: *Jesús, a história de um vivente*²⁶⁵, onde a experiência humana fundamental é analisada na corrente sinótica; *Cristo. A história de uma nova praxis*²⁶⁶, onde a experiência cristã fundamental é analisada nas outras correntes neotestamentárias (paulina e joanina), e onde, numa síntese conclusiva, se especificam os elementos estruturais, quer da tradição cristológica da Igreja, quer a experiência do homem secular; e *L'Histoire des hommes, récit de Dieu*²⁶⁷, onde se mostra como o coração da mensagem cristã, salvação-em-Jesus-da-parte-de-Deus, pode ser experimentado de novo na história da humanidade.

Após esta breve introdução aos três volumes de cristologia do autor, procedamos à apresentação crítica de cada um deles.

²⁶⁴ Num confronto com a teologia de Schillebeeckx, Hans Kung prefere falar de “polos” da teologia, antes que de “fontes”: “A primeira “fonte”, o primeiro polo, a primeira norma de uma teologia cristã, é o falar revelador de Deus na história de Israel e na história de Jesus. (...) A “segunda fonte”, o segundo polo, o horizonte de uma teologia cristã, é o mundo das nossas experiências humanas”: cf. H. KUNG, in (L. Swidler (ed.)) *Consensus in Theology? A Dialogue with Hans Kung and Edward Schillebeeckx*, Westminster Press, Philadelphia 1980, pp. 1-17.

²⁶⁵ SCHILLEBEECKX, E., *Jezus. Het Verhaal van een Levende*, ed. H. Nelissen, Bloemendaal 1974, 1982, 7ª ed.. Citaremos a tradução espanhola: *Jesus. La historia de un viviente*, 2ª ed., Ed Cristiandad, Madrid, 1981.

²⁶⁶ SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo... op. cit.*

²⁶⁷ SCHILLEBEECKX, E., *Mensen als verhaal van God*, Uitgeverij H. Nelissen, ed. Baarn, 1989. Usaremos a tradução francesa: *L'Histoire des hommes, récit de Dieu*. Ed. Du Cerf, Paris, 1992.

I - O ENCONTRO COM JESUS DESDE A CRÍTICA HISTÓRICA:

O primeiro volume da cristologia de Schillebeeckx

1- Uma breve síntese deste livro

O primeiro volume da trilogia cristológica de Schillebeeckx procura dar uma resposta às interrogações do nosso tempo, habitado por aspirações à libertação e à emancipação dos homens, sobre “a salvação-que-vem-de-Deus-em-Jesus”²⁶⁸. Para fazer isto, S. decidiu adotar o método histórico aceite na sua radicalidade na esperança que seja possível entrever fugitivamente o que foi na origem o *choque* que Jesus provocou nos seus contemporâneos. No entanto, o autor empreende a sua investigação como crente que respeita a norma da Escritura e busca “conduzir os leitores a apreender bem o dogma da Igreja, bem longe de se afastar dele”²⁶⁹. Ele sabe-se conduzido pelo pressuposto da tradição eclesial. “A fé e a crítica histórica caminham lado a lado, quase em cada página

²⁶⁸ SCHILLEBEECKX, E., *Jesus... op. cit.*, p. 19. Em SCHILLEBEECKX, E., *La questione cristologica, un bilancio*, Queriniana, 1980, p. 46, o autor defende-se de acusações de liberalismo teológico, dizendo: “Trata-se, portanto, de uma ‘fides quaerens intellectum historicum’, e ao mesmo tempo de *intellectus historicus quaerens fidem*. Qualificar tudo isto como uma teologia liberal do século XIX ou uma cristologia para filantropos significa ver e ser cegos!”. Aqui, S. defende-se sobretudo da crítica de W. KASPER, *Liberale Christologie*, in *Evangelische Kommentare* 6 (1976), pp. 357-360, onde ele afirma que a tentativa teológica de S. “retoma de modo novo as instâncias de fundo da teologia liberal, especialmente a de W. Herrmann” (p. 360). Ainda segundo Kasper, S. buscará um “Jesus pré-kerigmático e pré-dogmático” como critério de toda a teologia (*op. cit.*, p. 359). O nosso autor defende-se também neste livro das críticas de W. Kasper que o acusa de no seu livro sobre Jesus fazer uma “jesuologia com intenção ortoprática” (*La questione cristologica, un bilancio*, p. 132). Nesta passagem afirma S. : “Considero, de facto, que o iluminismo cristão do século XVIII considerasse o mito de um ‘Rabbi Jeshua’ demasiado irrelevante para o seu cristianismo burguês!, E agora, esquecendo mais uma vez o ensinamento da história, deveremos limitar-nos a oferecer ao nosso mundo um ‘Rabbi Jeshua’ em vestes de progressista?” (*La questione cristologica, un bilancio*, p. 132). S. defende-se também neste livro que, segundo ele afirma, é uma interpretação inconcebível do ponto de vista científico que deste primeiro livro de cristologia sobre Jesus dá SCHEFFCZYK, L., *Jesus fur Philanthropen*, in *Theologisches* 77 (1976) pp. 2080-2086; 78 (1976) pp. 2129-2132, retomado por *Entscheidung* 69 (1976, II, 3 ss), traduzido em italiano sob o título, L’ultimo libro eretico di Schillebeeckx, in *Chiesa Viva* 6 (1976) pp. 14-17; 7 (1976) pp. 19-21; este título não será do autor mas espelha bem a tendência do contributo.

²⁶⁹ Cf., SCHILLEBEECKX, E., *La Questione Cristologica... op. cit.*, p. 43: “A Escritura e o dogma podem iluminar-se mutuamente, como, por outro lado, a origem desta Escritura não pode ser interpretada partindo do dogma sucessivo. Eu procuro fazer “história dos dogmas servindo-me da busca histórica, ou, por outras palavras, seguir com os meus leitores o *itinerarium mentis* dos primeiros discípulos...”

deste livro”²⁷⁰. A caminhada é, pois, a de uma “fides quaerens intellectum historicum”²⁷¹. Schillebeekcx precisa, no entanto, o carácter-limite do seu objectivo num texto importante:

“Escrevi este livro como crente, mas identificando-me com as hesitações que concernem ao Cristo da Igreja, que eu encontrei expressas à minha volta, de maneira aguda nos Países Baixos, e por todos os lados onde eu ia e, por vezes, de maneira agressiva, depois de maneira melancólica, porque, para muitas pessoas, existencialmente, já não é possível fazer como antes. Eu quis, portanto, prosseguir uma busca de maneira “metadogmática”, quer dizer, fazendo metodologicamente abstracção do dogma (embora eu esteja convencido que é este dogma que me leva à busca), para seguir pistas sem saber onde isso me levaria – sem saber até se esta maneira de fazer não me conduziria finalmente a um impasse”²⁷².

Estas frases dizem a intenção de correr até ao fim o risco da busca histórica, a fim de atingir o mais perto possível a questão cultural contemporânea. O seu propósito conduz o autor sobre o terreno da exegese, recusando o magistério dos exegetas²⁷³. S. propõe uma exegese “teológica” que tem por objecto a construção de uma síntese passando pela desconstrução das sínteses anteriores.

A primeira parte aborda as questões de método, de hermenêutica e de critérios. Schillebeekcx toma posição em favor, não só da possibilidade científica, como também da pertinência teológica do acesso histórico a Jesus de Nazaré. Ele quer manifestar a continuidade entre o que foi Jesus e o que é o Cristo proclamado pela Igreja. A originalidade do seu ponto de vista está em considerar, numa perspectiva herdada de Käsemann, que o ponto de partida é dado pela *relação* entre a comunidade primitiva e a vida de Jesus à qual ela se refere. “Tudo começou *por um encontro*”²⁷⁴; “os evangelhos contam-nos *o que um certo Jesus significou para a vida de alguns grupos de homens*”²⁷⁵.

²⁷⁰ *Ibidem*, p. 28.

²⁷¹ *Ibidem*, p. 46.

²⁷² IDEM, *Jesus... op. cit.*, p. 28; Cfr., IDEM, *La Questione...op. cit.*, p. 46.

²⁷³ IDEM, *Jesus... op. cit.*, p. 33.

²⁷⁴ IDEM, *La Questione cristológica... op. cit.*, p. 17.

²⁷⁵ IDEM, *Jesus...op. cit.*, p. 38. Cfr. IDEM, *La Questione... op. cit.*, p. 19.

Nós não atingimos Jesus senão através deste prisma de relações, tais quais elas foram vividas e expressas no mundo sócio-cultural e religioso destes homens. Uma cristologia moderna não pode, portanto, partir nem do kerigma ou do dogma, nem dum assim designado “Jesus histórico”: o verdadeiro ponto de partida é dado pelo método histórico-crítico situado no interior duma intenção de fé²⁷⁶. E o objecto da busca é Jesus de Nazaré testemunhado como Cristo.

Estas reflexões fundam a estrutura do livro nas suas *três outras partes*. Uma cristologia moderna implica, efectivamente, não somente sobre o que veio à linguagem no acontecimento de Jesus (2ª parte: “O Evangelho de Jesus-Cristo”), mas também do horizonte de experiência no qual judeus e mais tarde também pagãos reagiram positivamente ao “fenómeno Jesus” (3ª parte: “Interpretação cristã do crucificado ressuscitado”). E como a relação a um presente sempre novo é “co-constitutivo”²⁷⁷ para uma justa compreensão crente de Jesus Cristo, compreendemos a necessidade de uma quarta parte: “Por quem o temos nós?”.

A *segunda parte*, a mais longa da obra, inclui na compreensão do Evangelho a manifestação do Jesus pré-pascal e a sua ressurreição. Ela parte do baptismo de Jesus por João considerado primeiro gesto profético de Jesus. Schillebeeckx vê aí uma “disclosure-Erfahrung”²⁷⁸ de Jesus, isto é, uma experiência reveladora fundamental, ainda que não se trate da sua primeira experiência religiosa. Depois do seu batismo, Jesus anuncia o Reino de Deus, onde se articula de maneira original o futuro: ele está próximo!, e o presente: ele está já aí!. Neste anúncio, as parábolas têm um lugar importante pois “Jesus é uma parábola e Ele *conta* parábolas. Só parábolas podem interpretar uma parábola”²⁷⁹. No contexto da manifestação de Jesus, as parábolas põem-nos, portanto, uma questão cristológica. À palavra de Jesus corresponde a prática da sua vida: a sua atitude para com os pecadores, os seus actos de poder, a sua comunidade de mesa com os publicanos

²⁷⁶ Cfr. SCHILLEBEECKX, E., *La Questione... op. cit.*, pp. 41-42: “Por essa razão, pretendi, sobretudo no meu primeiro livro sobre Jesus, seguir o método histórico-crítico mais radical, a fim de descobrir de tal modo o que se pode dizer com segurança científica ou com grande probabilidade sobre o fenómeno histórico de Jesus”.

²⁷⁷ IDEM, *Jesus... op. cit.*, p. 90.

²⁷⁸ IDEM, *Jesus... op. cit.*, p. 121.

²⁷⁹ IDEM, *Jesus... op. cit.*, p. 138.

exprimem a sua liberdade soberana quando se trata de fazer o bem. Jesus chama à fé e ao regresso a Deus. Ele agrupou doze discípulos convidando-os a segui-lo, isto é, a um acto de conversão a Deus, mas em nome da sua própria autoridade. Através destas palavras e destes acontecimentos se encontra posta uma questão diretamente soteriológica e indiretamente cristológica, e Jesus toma já figura de profeta escatológico de Deus²⁸⁰. Schillebeeckx sublinha igualmente o tema de “a causa do homem como causa de Deus” e insiste fortemente sobre todos os traços de cristologia implícita.

A fonte do mistério da vida de Jesus deve ser procurada na sua experiência original de Deus. Jesus vivia da espiritualidade judaica, mas Ele chamou a Deus *Abba*, que era, sem dúvida, um hábito nele²⁸¹. A consciência que Jesus tinha da unicidade da sua relação ao Pai chamava naturalmente o correlato de “Filho” que lhe será atribuído na cristologia pós-pascal. Todo o esforço para evacuar esta relação ao pai da vida de Jesus é uma negação da realidade histórica. Mas esta pretensão é realidade ou ilusão?

No tratamento da morte de Jesus, o método de Schillebeeckx é regressivo. Ele parte das interpretações da morte de Jesus no cristianismo primitivo com as suas três tradições²⁸² e chega à atitude de Jesus, à sua consciência cada vez maior que uma morte violenta o esperava, sendo dada a rejeição da sua mensagem pelas autoridades. Jesus venceu a sua morte como uma consequência histórica do seu serviço de amor aos homens e acolhendo a salvação que vem de Deus.

²⁸⁰ Cf., SCHILLEBEECKX, *La Questione... op. cit.*: “Uma das teses fundamentais de *Jesus, a historia de um vivente* soa: mais que provavelmente, a do profeta escatológico semelhante a Moisés é a primeira interpretação que o cristianismo pré-neotestamentário deu de Jesus e tal tendência é reconstruível em diversos estratos protocristãos já no Novo Testamento” (Cfr., IDEM, *Jesus... op. cit.*, pp. 496-543; Cfr., IDEM, *Il Cristo... op. cit.*, pp. 336-346).

²⁸¹ Cf., SCHILLEBEECKX, E., *La Questione cristologica... op. cit.*, p. 93: “A mim parece-me que a auto compreensão que Jesus tem de Deus como Pai, juntamente com o seu modo inteiro de viver e de operar, tenha sido a fonte que permitiu aos seus discípulos de reconhecer nele a manifestação do profeta escatológico, que julgará os vivos e os mortos”.

²⁸² *Ibidem*, p. 87: “No tempo de Jesus esperava-se não somente o profeta escatológico mas também um profeta escatológico assassinado e ‘ressuscitado’, que, porém, regressa a esta terra; se bem que esta ideia não fosse geralmente difundida, era, no entanto, sempre notada no Egito e na Ásia Menor, com raízes palestineses”. Cfr., NUTZEL, Z., *Zum Schickzal der eschatologischen Propheten*, in *Bibl. Zeitschrift* 20 (1976) pp. 59-94, em referência a PESCH, R., *Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu*, in *Tubinger Theologische. Quartalschrift* 153 (1973), pp. 201-228, que podia já utilizar o livro, publicado mais tarde, de BERGER, Kl., *Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes*, Göttingen 1976.

A secção sobre a ressurreição é uma das originalidades do livro. Schillebeeckx dá à um lugar importante à categoria de *conversão*²⁸³: os discípulos experimentam o seu abandono de Jesus no momento da sua morte como uma falta de fé e reagrupam-se para o seguir de novo. Este reagrupamento dos discípulo parece, efectivamente, ao autor, anterior, tanto ao anúncio do túmulo vazio, como ao das aparições. Efectivamente, para o historiador deve ter-se passado qualquer coisa, uma *experiência* de conversão dos apóstolos, para explicar a mudança de atitude deles. Esta qualquer coisa não pode ser a ressurreição em si mesma que, na sua realidade própria, é metaempírica e metahistórica; também não pode ser o túmulo vazio, pois um cadáver “desaparecido” não é ainda uma ressurreição. Houve, por isso, um processo de conversão que permitiu aos discípulos fazer vir a ressurreição à linguagem. Para dar conta dela, S. analisa em detalhe as três narrações do caminho de Damasco onde a experiência de Paulo é expressa simultaneamente em termos de conversão e de aparição. Ele vê aí um modelo que permite compreender o desenvolvimento da tradição das aparições oficiais de Jesus aos Doze. No quadro desta problemática ele estuda as tradições ligadas ao túmulo e às narrações de aparição, insistindo, por um lado, na iniciativa de Jesus (*ôphthè*)²⁸⁴ e sobre a ligação entre a aparição e a vinda à linguagem da fé na ressurreição. Ele insiste, finalmente, sobre a novidade da experiência da graça vivida pelos discípulos: Páscoa é a *experiência* de uma realidade²⁸⁵.

²⁸³ Cf. SCHILLEBEECKX, E., *La Questione... op. cit.*, p. 98: “Aquele que se escandalizou pela prisão e a morte de Jesus, que seguidamente o anuncia como o único e universal portador de salvação, operou sem dúvida uma mudança: fez experiência de uma conversão. E esta é uma realidade certamente verificável. Um processo de conversão – desde a desilusão experimentada em relação a Jesus até à ‘metanóia’ e reconhecimento que Ele era e é efectivamente o profeta escatológico, aquele que vem, o Redentor do mundo, o Cristo, o filho do homem e Filho de Deus – deve ser, portanto, historicamente aceite, se se quer, de alguma maneira, compreender como facto histórico esta mudança que os discípulos conheceram”.

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 96: “Paulo, que emprega a mesma terminologia clássica (*ôphthe*: “fez-se ver”), nem sequer viu Jesus: ele viu somente uma luz e ouviu uma voz (e de qualquer forma nos três relatos que os Actos dos Apóstolos nos fazem, esta voz fala de cada vez de coisas completamente distintas: Act. 9; 22 e 26).

²⁸⁵ IDEM, *Jesus... op. cit.*, p. 348, contra W. Marxsen. Cfr., SCHILLEBEECKX, E., p. 107: “De resto, nesta hipótese a inteira iniciativa parte do Cristo ressuscitado; cfr., IDEM, *Jesus... op. cit.*, p. 684, onde se afirma expressamente a prioridade lógica e ontológica da ressurreição pessoal-física de Cristo a respeito da fé na ressurreição”. Ainda a este propósito, Schillebeeckx cita LOSER, W., in *Theologie und Philosophie* 51 (1976), onde este autor, segundo Schillebeeckx, coloca a presumível redução do kerigma pascal diretamente em relação com a ‘moralização da fé’ (p. 264) e faz dizer a Schillebeeckx: “O homem que opera deverá agora conduzir a salvação, que vem ao encontro das suas dificuldades, na própria ortopraxis” (p. 264). E S. afirma que esta crítica a ele feita de privilegiar a ‘ortopraxis’ como sendo identificada como ‘portanto, sem graça’, S. defende-se dizendo: “Esta interpretação não encontra nenhum fundamento no meu livro, certamente, porém, nas legítimas preocupações destes revisores, que evidentemente se vêem de frente a cristãos que

A terceira parte aborda a interpretação cristológica dada pela Igreja primitiva do crucificado ressuscitado. Este texto é complexo, pois subdivide generosamente tanto as etapas de constituição das teologias, como a diversidade dos modelos. Ele dá também um lugar espaçoso aos momentos pré-redacionais. Schillebeeckx propõe primeiro quatro modelos de Credos cristológicos, todos precanónicos, representando quatro orientações²⁸⁶. A propósito de cada um, ele dá o ponto de ancoradouro na vida de Jesus: - o modelo “Maranatha”, ou cristologia da Parusia do Senhor do futuro e Juiz do mundo. Nascido num contexto apocalítico, este credo aparece como o mais antigo. O seu ancoradouro: Jesus era o mensageiro da proximidade do Reino a vir; - a cristologia do *Theios anèr*, isto é, do taumaturgo divino, na linha salomónica do filho de David benfeitor real. O seu ancoradouro: a tradição dos milagres e as narrações de vocação²⁸⁷; - as cristologias da Sabedoria que vêem em Jesus o enviado e o mestre da sabedoria, ou que seguidamente o identificam à Sabedoria preexistente que nele se encarna, se abaixa e é glorificada. Ela exprime-se num esquema descendente e ascendente que encontramos subjacente aos hinos paulinos e ao prólogo de João. O seu Sitz: Jesus mestre de sabedoria, mistagogo que introduz nos segredos de Deus; - a cristologia de Páscoa, centrada sobre o acontecimento da morte e ressurreição de Jesus. O seu contexto: a paixão e a morte de Jesus. Estes quatro modelos confluem nos evangelhos canónicos²⁸⁸.

Schillebeeckx entende chegar mais alto e atingir o primeiro movimento de identificação da pessoa de Jesus. O conceito central é o de “profeta escatológico” que

negam a ressurreição de Jesus e que com Jesus entendem somente seguir o caminho ‘moralizante’, isto é, o da crítica social. Foi preciso um pouco de tempo para me dar conta de como foi possível que teólogos da envergadura de Loser e de Kasper tenham podido ler o meu livro contra a sua própria tendência”: SCHILLEBEECKX, *La Questione... op. cit.*, p. 116.

²⁸⁶ Cfr. SCHILLEBEECKX, *La Questione... op. cit.*, pp. 88 ss.

²⁸⁷ Sublinhamos a este propósito o estudo de HOLLADAY, Carl R., *THEIOS ANER in hellenistic-Judaism: A critique of the Use of this Category in New Testament Christology*. Society of biblical Literature. Dissertation series 40. Missoula, Montana, Scholars Press, 1977, 284 pp. Esta monografia apresenta o debate cristológico levantado à volta da categoria de *Theios Anèr*, depois estuda o seu sentido em Josefo, Philon e Artapanus. Em conclusão o autor emite reservas sobre a utilização desta expressão, ausente do N. T., como categoria da cristologia, sendo dada a sua fluidez e a sua ambiguidade na literatura ambiente.

²⁸⁸ Cfr. SCHILLEBEECKX, *La Questione... op. cit.*, p. 89: “Que estas quatro tentativas de interpretação cristológica do ‘fenómeno histórico de Jesus’ tenham podido confluír, corrigindo-se e completando-se mutuamente, na única Escritura canónica, dentro da conceção evangélica e neotestamentária de fundo que nos foi delineada pelo Crucificado ressuscitado, é um facto que está a indicar-nos como em todas estas interpretações de Jesus deverá ter estado presente uma comum identificação pessoal, depois desenvolvida em diversas direcções”.

jogou um papel essencial no reconhecimento de Jesus desde a época pré-pascal. Na tradição judaica havia vários modelos de profeta do fim dos tempos (o novo Elias, o novo Moisés, o filho de David, o Filho do homem)²⁸⁹. Sem dúvida que os discípulos não encontraram no judaísmo um protótipo pronto para exprimir o que viveram com Jesus. Mas uma escolha decisiva foi feita em favor do profeta escatológico, messiânico, cheio do Espírito Santo, portador da Boa Nova da Salvação que vem de Deus. Muitas menções evangélicas ilustram esta percepção de Jesus como profeta²⁹⁰. É aí que é necessário buscar a origem dos mais antigos Credos e a fonte principal da atribuição a Jesus dos títulos de Cristo, Senhor e Filho.

As concepções do judaísmo tardio sobre a vida depois da morte permitem compreender melhor a interpretação neo-testamentária direta da ressurreição. Àquele que se identificava durante a sua vida com a causa de Deus, Deus identificou-se com Ele. Foi assim que o anunciador se tornou o anunciado, o Jesus glorificado que envia o Espírito do fim dos tempos numa acção de salvação definitiva. É assim igualmente que passamos de uma teologia de Jesus a uma cristologia propriamente dita, a primeira sendo antes de mais funcional e soteriológica e a segunda antes de mais ontológica. As grandezas hipostasiadas do A.T. (Logos, Pneuma, Sabedoria) são pela primeira vez atribuídas a um homem. E a função salvífica atribuída a Jesus através dos seus conceitos conduz inevitavelmente a uma questão ontológica: Que significa o homem Jesus para o próprio Deus?²⁹¹ Este novo interesse é, apesar de tudo, numa outra ordem diferente da primeira: Schillebeeckx

²⁸⁹ *Ibidem*, p. 89: “Efetivamente, este conceito-chave (o profeta escatológico), que vem depois completado com a vida e morte de Jesus, talvez sustente todos os outros títulos de soberania e mostre o profundo significado salvífico deles. Podemos dizer que a continuidade entre Jesus, primeiro, e Jesus, depois da morte vem garantida mediante o reconhecimento de que Jesus é o profeta escatológico, mediante, portanto, uma interpretação protocristã da auto compreensão de Jesus”. S. continua dizendo: “A. Descamps qualifica esta concepção, aquela da cristologia parusíaca do profeta escatológico: a cristologia daquele que virá, uma cristologia antecedente do ponto de vista cronológico ao kerigma da ressurreição, como “a aquisição mais nova” do meu livro sobre Jesus, uma aquisição que acolhe com favor (p.90-91)”: “Nós acreditamos esta tese defensável, e ela será talvez – pelo menos para um grande número, - a aquisição mais nova da leitura deles desta ‘Jesus’” (DESCAMPS, A., *Compte Rendu*, in *Revue Théologique de Louvain* 6 (1975) 220)

²⁹⁰ Cf. SCHILLEBEECKX, E., *La Question... op. cit.*, p. 93: “Por agora deveremos reconhecer que a cristologia palestinese centrada na figura do profeta juntou-se a outras tradições protocristãs e relativos títulos de soberania que, pelo menos para nós, são mais sólidos. Trata-se, portanto, de títulos de facto tirados não só de modo imanente da cristologia do profeta, ao qual não se pode esquecer a ‘potencialidade’ que isso contém”.

²⁹¹ IDEM, *Jesus... op. cit.*, p. 484.

distingue as afirmações “de primeiro grau”, por exemplo, Deus salva os homens em Jesus, e as afirmações “de segundo grau” (que não quer dizer secundárias) que dizem respeito à compreensão do próprio Jesus no qual a salvação nos é dada. Esta distinção fornece-lhe um critério duma hierarquia real no todo da revelação em Jesus Cristo. Já somos cristãos se partilhamos a primeira convicção, mesmo se a história do dogma cristológico se situa no plano das afirmações do segundo grau (com o objectivo de garantir as do primeiro grau) e mesmo se esta reflexão toma um lugar crescente nas tradições do N. T., em particular a propósito do título de Filho e de Filho de Deus. Noutros termos, uma cristologia é “menos significativa” que uma teologia de Jesus. Mas S. recusa a alternativa entre “Jesus é Filho porque foi enviado por Deus para a salvação do povo” e “Jesus foi enviado porque é Filho”²⁹². Uma breve revisão da cristologia conciliar sublinha que desde Niceia o modelo cristológico eclesial foi condicionado pelo Evangelho de João, sem dar direito a todas as possibilidades dos modelos sinópticos.

A quarta parte aborda o problema cristológico no presente e propõe os prolegómenos dum modelo cristológico novo. Cada época deve, efectivamente dizer de novo a significação universal de Cristo afim de abrir o futuro à fé. Hoje a crise cristológica vem duma revivescência das tendências da *Aufklärung* que liga Cristo ao estatuto de catalizador, inspirador e animador dos valores religiosos, numa mediação que não pode ser julgada universal, visto que a história vai sempre mais longe. Schillebeeckx critica firmemente estas posições. Mas para responder a isso, é preciso mostrar que a universalidade de Jesus se exprime na sua humanidade.

Estas reflexões conduzem a uma apresentação de Jesus como “parábola de Deus e paradigma da humanidade”. Em Jesus, nós encontramos-nos confrontados com um homem que, do coração da sua relação ao Pai, nos anuncia um futuro que vem de Deus. A sua identidade pessoal está na sua mensagem, na sua prática de vida e na sua morte que nos abrem a uma conversão. Mas Jesus falhou na cruz, ou Deus tem a última palavra? Schillebeeckx responde a esta questão por uma nova análise da ressurreição, como uma acção de Deus em e com Jesus, manifestando que a sua pessoa é inseparavelmente ligada

²⁹² *Ibidem*, pp. 485-486.

com Deus e com a sua mensagem. Ele entende precisar que se separa completamente daqueles que identificam ressurreição e fé na ressurreição ou que não vêem nela senão uma expressão simbólica da renovação vital dos discípulos. Sem dúvida que não podemos separar o subjectivo do objectivo, visto que nos é impossível falar de ressurreição de Jesus na ausência de uma *experiência* de fé. Mas nenhuma *experiência* pascal foi possível sem que a ressurreição pessoal e corporal de Jesus preceda toda a *experiência* de fé com uma prioridade lógica e ontológica. Que Jesus ressuscitou significa, portanto, simultaneamente, que o Pai o despertou de entre os mortos e que lhe deu uma comunidade que se chama Igreja. A ressurreição é um outro acontecimento como a morte de Jesus; ela é a vitória que corrige o lado negativo desta morte. Ela é também envio do Espírito.

Uma identificação teórica da pessoa de Cristo continua uma empresa necessária, mesmo se ela é difícil e limitada. Uma verdadeira definição de Jesus supõe que saibamos já quem é Deus e quem é o homem. Schillebeeckx parte da *experiência* que Jesus faz de Deus como Pai em analogia com o estatuto de toda a criatura humana. Ela afirma que toda a criatura que vem de Deus é enhipóstase na pessoa de Deus. O ser criada é naturalmente uma “união hipostática”²⁹³. (Schillebeeckx está consciente de retomar esta terminologia teológica num sentido novo). Este dado apresenta possibilidades existenciais indefinidas. É por isso que não é preciso buscar demasiado depressa o fundamento da relação de Jesus a seu Pai noutra coisa senão no seu estatuto de criatura como homem. No caso de Jesus, o ser que vem de Deus torna-se o ser que vem do Pai. Em vez de falar de dois compostos num só sujeito (humanidade e divindade) vale mais dizer dois aspectos: a humanidade verdadeira e o ser do Pai. Isso não significa afirmar uma assunção da pessoa de Jesus no Logos. 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 ao Pai. A sua relação com o Pai fá-lo 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. O homem Jesus é constitutivamente “alocêntrico”, voltado para o Pai e a salvação que vem de Deus para os homens. Tal é a identidade de Jesus de Nazaré.

²⁹³ *Ibidem*, p. 580.

2- Apreciação crítica

Esta obra, de uma riqueza impressionante, mas difícil e complexa, provoca uma grande admiração e uma certa perplexidade. A capacidade do autor de dominar uma informação exegética tão vasta e em a fazer entrar na perspectiva duma proposição cristológica credível para o homem da sociedade crítica contemporânea merece um respeito admirativo. Este livro tem uma exigência científica elevada e uma preocupação autenticamente pastoral, pois quer dar ao seu leitor a possibilidade concreta de enxertar a orientação da sua existência no choque do 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, a salvação que vem do próprio Deus. Esta apologética está estreitamente integrada na proposição doutrinal do mistério de Cristo.

É um livro dirigido ao grande público mais amplo que os especialistas, afim de lhe dar a possibilidade de encontrar ou de reencontrar a fé; a uma proposição cristológica que se inscreve numa perspectiva ascendente (que Schillebeeckx nos permita aqui o emprego, para ser breve, de uma expressão que ele recusa) e que dá uma parte prioritária à busca histórica guardando uma distância metodológica diante do dogma eclesial; a um traçado que vai da vida pré-pascal de Jesus à sua ressurreição e às interpretações pós-pascuais da sua identidade. A obra de Schillebeeckx é árdua pela sua extensão, pelo seu sentido do detalhe, pela sua construção. A imagem de Jesus proposta é discreta e fundada. Desde este volume, os passos cristológicos vão na direcção dos dados da cristologia descendente, e o segundo volume completa a leitura de todo o N. T. colocando-se desde o ponto de vista da ressurreição; por fim, a quarta parte representa um esforço de dicção moderna da identidade de Jesus. A suspeita de “liberalismo”, por vezes expressa a propósito desta obra, parece-nos verdadeiramente injustificada.

No entanto, a perplexidade permanece sobre um certo número de pontos que nós não estamos seguros de interpretar segundo o pensamento do autor. Não temos a intenção de desenvolver um debate exegético sobre opções discutíveis: outros fizeram-no em nome da

sua competência²⁹⁴. Dizemos somente que fomos tocados pelo número de dados sugestivos e preciosos para a construção de uma cristologia que respeita em verdade o movimento da manifestação de Jesus; mas ficámos também muitas vezes hesitantes diante da subtileza de certas hipóteses e da prolixidade dos modelos cristológicos distinguidos e sub-distinguidos. Tomemos um exemplo: a análise da conversão interior à *experiência* pascal. Mas porquê pôr uma *experiência* da graça de conversão anterior às aparições, visto que Schillebeeckx lhe confere as características essenciais das narrações de aparições: a iniciativa do ressuscitado, conversão na fé, relação não já ao Jesus pré-pascal, mas ao Juiz vivo, envio em missão? O processo de conversão não é exprimido *na* linguagem das aparições? Uma opção sobre a cronologia literária destes textos basta para os desqualificar como expressão do reconhecimento original do ressuscitado? A multiplicidade das narrações mostra, por outro lado, uma inter-acção entre as *experiências* de visão e a reunião dos discípulos (para a qual Pedro sem dúvida jogou um papel importante). No entanto, este ponto é importante para o autor, e está ligado à sua preocupação um pouco ambígua de esbater o limiar pascal.

A prioridade dada ao método histórico representa um caso extremo no interior duma cristologia propriamente cristã. O risco voluntariamente corrido pelo autor é um testemunho de honestidade cujo valor “apologético” é incontestável. É também um testemunho de fé e de esperança. Por outro lado, como Schillebeeckx anuncia no início, a obra é o objecto duma constante “regulação” pela opção de fé do seu autor, isto é, a fé eclesial tradicional, diante da qual Schillebeeckx guarda uma relação bastante sã e não conflitiva. Uma fraqueza vem, no entanto, do facto de que a fé da comunidade primitiva é sobretudo tratada como um fenómeno histórico, da qual tentamos atingir o devir, e que falta à obra uma tematização suficientemente firme da teologia da fé, em particular na sua relação ao dom do Espírito. O vocabulário da “disclosure-Erfahrung” é flúido. É sem dúvida aí que suspeitas de “horizontalismo” ou de “liberalismo” poderiam encontrar pretexto.

Por outro lado, o estudo da cristologia conciliar é reduzido ao mínimo: não teria sido fecundo para o próprio projecto de Schillebeeckx integrar na sua busca, num espírito

²⁹⁴ Cfr., DESCAMPS, A. L., *Revue. Théologique de Louvain*, 6 (1975), pp. 212-223.

análogo, um estudo histórico da *experiência* de fé subjacente ao desenvolvimento da teologia tradicional? Ele teria assim posto uma mediação, ao mesmo tempo histórica e eclesial, capaz de fazer passar do testemunho do N.T. à interrogação actual. Isto está implicitamente respeitado nas reflexões da quarta parte, mas só implicitamente. Enfim, a distinção proposta entre afirmações de fé do primeiro e do segundo grau tem fundamentos evidentes, mas ela é de um manejo delicado. Pois ela não deve distender a solidariedade objectiva entre umas e outras, não sendo as segundas, nem secundárias nem facultativas, para uma adesão autêntica às primeiras. Deveríamos sonhar com um outro desenvolvimento das segundas (quanto ao sentido e quanto ao alcance, entenda-se). Igualmente a atenção privilegiada dada à *experiência* da *relação* salvífica (a fórmula preferida de Schillebeeckx é “a salvação-que-vem-de-Deus-em-Jesus”) não deveria conduzir a relativizar a questão da identidade da própria *pessoa* de Jesus que esteve sempre no centro da fé e da espiritualidade cristãs.

Última questão: o esforço de Schillebeeckx para dar uma determinação conceptual da identidade de Jesus é muito interessante. O ponto de partida procurado na relação de Jesus a seu Pai atinge uma caminhada seguida hoje por muitas cristologias. A analogia tirada da consideração de toda a criatura, de toda a pessoa humana como gozando da união hipostática, parece-nos, no entanto, ambígua. Não vemos suficientemente como Schillebeeckx compreende a diferença radical entre o conjunto das pessoas humanas chamadas à divinização e o caso único da pessoa do Filho. Tudo repousa, parece, sobre a prioridade de orientação única do Pai em direcção a Jesus. Não haveria aí matéria para um aprofundamento e para uma clarificação que seriam de pôr em ligação com a teologia trinitária?

II- “CRISTO – A HISTÓRIA DE UMA NOVA PRAXIS”²⁹⁵:

O segundo volume de cristologia do autor

O segundo volume, que em holandês se chamava “Justiça e amor. Graça e libertação”, propõe uma soteriologia, ou, mais exatamente, uma teologia da graça.

1- Uma breve síntese deste segundo livro

O primeiro volume queria chegar o mais possível ao aquém da Páscoa; este situa-se deliberadamente depois do Pentecostes e quer dar conta da maneira como as diversas tradições primitivas compreenderam a salvação que recebiam em Jesus Cristo²⁹⁶.

O método é também diferente: o primeiro volume colocava-se do ponto de vista da *história*; o segundo situa-se do ponto de vista do *texto* como tal. O Cristo da fé estará, portanto, no centro da perspectiva e, numa certa medida, a obra dará conta dos desenvolvimentos neo-testamentários da cristologia descendente.

O volume²⁹⁷ é ainda mais longo que o precedente (1000 páginas de texto) e a análise detalhada dos textos do N. T. ocupam quase metade do livro (530 páginas).

A *primeira parte* está centrada no conceito de experiência. A intenção do autor é sempre a de transpor para o nosso horizonte cultural a experiência feita pelos primeiros testemunhas da fé e de reduzir assim a rutura entre fé e experiência que é uma das razões mais profundas da crise das igrejas de hoje²⁹⁸. Ele propõe, portanto, uma espécie de teoria

²⁹⁵ SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo. La storia di una nuova prassi*, Queriniana-Brescia, 1980.

²⁹⁶ Cfr., IDEM, *La Questione cristológica...* *op. cit.*: “Em resumo, o primeiro livro é um livro sobre Jesus que, porém, não esquece Cristo, enquanto que o segundo é um livro sobre Cristo que não esquece Jesus de Nazaré” (p. 7). Cfr. IDEM, *Il Cristo...* *op. cit.*, p. 9.

²⁹⁷ Citaremos a tradução italiana.

²⁹⁸ Segundo um dos melhores conhecedores da teologia de E. Schillebeeckx, o tema da sua obra é a relação entre a fé e a experiência (Cf. R. SCHREITER, *The Schillebeeckx Reader...* *op. cit.*, p. 10: “Em termos de afirmação geral, o trabalho de Schillebeeckx poderia considerar-se como o resultado da tentativa de

da *experiência*²⁹⁹: há interação entre *experiência* e interpretação³⁰⁰ e, portanto, solidariedade entre o objectivo e o subjetivo; a autoridade de novas *experiências* é determinada pela realidade inesperada que aí se manifesta; o sujeito de uma *experiência* torna-se um testemunha que conta³⁰¹. O discurso sobre a *experiência* tem, portanto, uma estrutura narrativa³⁰² que, no plano coletivo, se torna tradição³⁰³; não há revelação sem *experiência*, expressa na palavra³⁰⁴: toda a palavra sobre o que vem do alto é dita pelo homem e, portanto, desde baixo, segundo a palavra justa de Levinas: “O apelo entende-se na resposta”; no entanto, a revelação não se reduz à sua interpretação, pois a transcendência exprime-se no interior da imanência. Tudo isto vale da revelação cristã que começou pelo encontro histórico com um homem³⁰⁵. Mas o problema vem do facto de que o nosso mundo de experiências mudou e que o acontecimento de graça e de salvação em Jesus é ainda expresso em conceitos que já não são válidos neste mundo³⁰⁶. Mas não é

compreender a experiência cristã, concreta e contemporânea” ; cfr., IDEM, *Il Cristo... op. cit.*, p. 19: “Na minha opinião, esta fratura entre fé e experiência constitui uma das causas fundamentais da crise em que hoje se encontram muitos cristãos fiéis à Igreja”.

²⁹⁹ Schillebeeckx define o seu objetivo hermenêutico como “hermenêutica da experiência”: cfr. SCHILLEBEECKX, E., *Interpretacion de la fe*, Sígueme, Salamanca 1973, p. 20.

³⁰⁰ Cfr. IDEM, *La Questione cristológica... op. cit.*, p. 19: “A experiência interpretativa entra essencialmente no conceito de revelação”.

³⁰¹ Cfr. IDEM, *Il Cristo...op. cit.*, p. 29: “Quem fez uma experiência torna-se, *eo ipso* também *testemunha*: tem uma mensagem. Conta o que lhe aconteceu e tal narração abre a outros uma nova possibilidade de viver, põe qualquer coisa em movimento”.

³⁰² *Ibidem*, p 9 ss: “Tudo começou com um encontro.” Com este segundo volume, Schillebeeckx passa de uma cristologia narrativa do *Jesus* a uma soteriologia em perspectiva moderna ou a uma teologia da graça. Cfr., *Ibidem*: “A autoridade da experiência torna-se operativa no seu acto de contá-la. A competência de experiência tem uma *estrutura narrativa*”. Schillebeeckx apresenta nesta página 29 e 30 deste seu segundo livro abundante bibliografia sobre a “*narratividade*”.

³⁰³ Cf., IDEM, *La Questione...op. cit.*, p. 66: “O que ontem para outros era experiência, para nós hoje é tradição, e o que para nós hoje é experiência amanhã para outros será novamente tradição. O que num tempo foi experiência, poderá ser transmitido somente em experiências renovadas, senão de outra maneira como tradição *viva*”. Cfr., IDEM, *Il Cristo...op. cit.*, pp. 22-62.

³⁰⁴ IDEM, *Il Cristo...op. cit.* A experiência é conservada na recordação e na linguagem, torna-se um *depositum* vital que vem transmitido como tradição”.

³⁰⁵ Cfr., *Ibidem*, p. 9: “Começou com um encontro. Alguns homens – judeus que falavam e talvez também grego – entraram em contato com Jesus de Nazaré e permaneceram com Ele. (...) Estes indivíduos sentiram-se regenerados e compreendidos”.

³⁰⁶ Schillebeeckx está convencido de que a teologia católica tem falta de uma hermenêutica e procura introduzi-la, buscando a *inteligibilidade* dos textos da revelação, a *atualização* e a relevância *experencial* das fórmulas da fé. Faz isto sobretudo no ensaio programático: SCHILLEBEECKX, E., “Hacia una utilizacion católica de la hermenêutica”, in *Dios, futuro del hombre... op. cit.*, Sígueme, Salamanca 1970, pp. 11-57. Cfr. IDEM, *Interpretación de la fe*, Sígueme, Salamanca 1973, p. 20: o nosso autor afirma que as afirmações de fé não são dedutíveis da experiência, mas “devem ter um significado inteligível ao comum das pessoas e, nesta perspectiva, um “significado secular””. Cf. IDEM, *La Questione...op. cit.* p. 12: “Mas uma

preciso opor de maneira imediata a atualidade das nossas *experiências* às do N. T., em virtude da solidariedade entre as três instâncias do tempo. Toda a experiência é histórica e inscreve-se numa tradição³⁰⁷. Tudo isto arrasta o círculo hermenêutico. Neste livro o autor partirá da *experiência* do N. T. sendo dada a realidade incontornável que constitui a aparição de Jesus de Nazaré na nossa história.

A *segunda parte* propõe, portanto, a teologia neotestamentária da *experiência* da graça³⁰⁸. Ela é constituída por uma longa série de monografias extremamente detalhadas sobre os diferentes livros do N. T. (à exceção dos sinóticos estudados no primeiro volume). A sua amplitude desafia todo o resumo. Elas abordam o corpus paulino: *1 Tess.*, *Gal* (em comparação com *Lc*), *1 e 2 Cor.*, *Rom.* (50 páginas), *Fil.*; depois o paulinismo dos escritos autênticos: *Col.*, *Ef.*, *2 Tess*; depois *1 Pd* posto em relação com *Heb* (50 páginas), cartas pastorais; *2 Ped. e Judas*; enfim o joanismo: *Jo.* (longo estudo de 120 páginas) e *Apoc.*. O objetivo destas análises é mostrar como os autores e tradições representadas exprimem uma mesma *experiência* fundamental da salvação que vem de Deus em Jesus de maneira definitiva, em função do seu próprio horizonte de *experiência* e de compreensão, assim como dos problemas postos pelas comunidades cristãs às quais eles se dirigiam³⁰⁹. Uma tal comparação deve pôr em dia princípios estruturais capazes de se tornar para cristãos de hoje uma inspiração normativa na sua formulação nova da *experiência* cristã fundamental.

No fim dum percurso cujos meandros exegéticos fazem por vezes perder de vista o fio condutor da obra, S. recapitula os momentos-chave da interpretação neo-testamentária da graça³¹⁰. Jesus é esta graça; Cristo ressuscitado é esta graça que abre à possibilidade

fratura entre fé praticada e experiências contemporâneas resulta sobretudo problemática num mundo moderno no qual a religião já não faz de cimento na sociedade e, portanto, não encontra nenhuma confirmação desde a vida sócio-cultural”.

³⁰⁷ SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo...op. cit.*: “O conjunto das experiências feitas por um indivíduo vão sob o nome de “experiência de vida”.(...) Quando se trata, por sua vez, de um coletivo histórico fala-se de *tradição*, de uma determinada tradição de experiência feita por uma coletividade com uma história...”.

³⁰⁸ *Ibidem*, pp. 83-727.

³⁰⁹ Cfr., *Ibidem*, pp. 83-85.

³¹⁰ *Ibidem*, pp. 542-544: “Para todo o Novo Testamento canônico é certo que a morte e ressurreição são o vértice constitutivo da graça de Deus em Jesus Cristo. Só depois de ter superado a morte, confiando na mão de Deus e na consciência de estar ligado ao próprio Deus numa situação para Ele obscura, Jesus vem

duma vida nova³¹¹. O conteúdo salvífico do conceito de graça é a adoção filial e a criação nova (modelos de Paulo, o primeiro mais jurídico)³¹² assim como o nascimento que vem de Deus (modelo joânico mais ontológico)³¹³, sendo o dom do Espírito o seu elemento comum³¹⁴. Esta vida nova inclui a conformidade ao Filho (“seguir” Jesus) e o acesso ao Pai³¹⁵.

O conteúdo positivo da graça é completado pela tematização daquilo pelo qual e porquê nós somos libertados. S. anuncia a este propósito dezasseis conceitos-chave (mas a lista só comporta 15!)³¹⁶.

Finalmente, ele interroga o N. T. sobre a relação entre a teologia da graça e a vida dos cristãos no mundo: os domínios social, político e ético³¹⁷.

No que diz respeito às estruturas sociais, o exemplo da escravatura mostra que a renovação proposta pelo N. T. aceita passar pelas mediações propriamente sociológicas³¹⁸. O efeito de libertação é real, mas indireto e passa pelo exemplo contestatário do desaparecimento das discriminações no interior da comunidade cristã³¹⁹.

confirmado por Deus (Heb, 2, 9)”; Cfr. SCHILLEBEECKX, E., *Gesù e il fallimento umano*, in: *Concilium*, 12 (1976) n.3, pp. 127-141 (ver também a quarta parte de IDEM, *Il Cristo...op. cit.*, pp. 755-987).

³¹¹ IDEM, *Il Cristo...op. cit.*, p. 544: “A conceção neotestamentária atesta, portanto, que somente o Jesus ressuscitado dá escatologicamente salvação: esta é o Pneuma, o Espírito seu e de Deus (Rom. 8, 14-18...), isto é, o Espírito através do qual o cristão, através da graça da fé e do batismo (Rom.6...), se torna conforme a Jesus...”

³¹² Cfr., *Ibidem*, pp. 119-243; pp. 545-549.

³¹³ *Ibidem*, pp. 349-518.

³¹⁴ *Ibidem*, pp.549-553.

³¹⁵ *Ibidem*, pp. 553-555: “A comunhão de vida com Deus, pela mediação de Cristo, torna o crente “conforme a Cristo” (Rom. 8, 29...)”.

³¹⁶ *Ibidem*, pp. 555-581: A/ salvação e redenção; B/ ser libertados de formas de escravidão e de opressão; C/ redenção como libertação mediante resgate; D/ reconciliação depois do conflito; E/ Redenção como satisfação: paz; F/ Redenção como expiação de pecados mediante um sacrifício; G/ Redenção como perdão dos pecados; H/ Justificação e santificação; I/Salvação em Jesus como assistência jurídica; J/Redimidos pela comunhão; K/ Libertados pelo amor fraterno; L/ Libertados pela liberdade; M/ Renovação do homem e do mundo; N/ Viver em plenitude; O/ Libertação no contexto tardio-antigo: vitória sobre “poderes demoníacos” alienantes.

³¹⁷ SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo...op. cit.*, pp. 656-685.

³¹⁸ *Ibidem*, pp. 656-662: “(No cristianismo) foi superada distinção entre escravo e livre” (p. 659).

³¹⁹ *Ibidem*, p. 662: “Apesar da crítica social que aqui subjaz, em todo o N. T. não encontramos jamais um discurso que tenha por objeto a resistência sócio-política às estruturas mundanas (...) Exige-se somente que estruturas semelhantes não existam nas relações eclesíasticas”. Sobre este tema da Igreja e as suas relações de poder, Schillebeeckx escreverá o terceiro volume da trilogia cristológica, que analisaremos a seguir, bem como dois livros sobre o tema dos ministérios eclesiais: *El ministerio eclesial: responsables en la comunidad Cristiana*, (tr. Do holandês Diaz, J. M., *Kerkelijk Ambt. Voorgangers in de gemeente van Jezus*

Diante do poder político³²⁰, a crítica do N. T. não deve dar lugar a leituras fundamentalistas (umas, interpretando Jesus de maneira imediatamente política e as outras, de maneira não-política); ela exerce-se do ponto de vista propriamente religioso e, portanto, não diz nada por ou contra uma crítica não-religiosa da sociedade. Ela dá somente orientações: recusa da absolutização ideológica da política, mas também convicção de que o apelo evangélico à conversão não diz respeito somente à interioridade do homem, mas também às estruturas da sociedade³²¹.

No domínio da ética, não se deve buscar no N. T. um princípio de unidade específica e este retoma em larga escala as normas da cultura ambiente³²². Mas os cristãos seguem doravante este *ethos* humano “no Senhor” e a vida na graça vem refontalizar a ética. A ética cristã está essencialmente ligada à pessoa de Jesus cujo sermão da montanha e o apelo a segui-lo constituem um princípio de inspiração utópica e crítica. A moral do N. T. não é a do imperativo categórico; é uma ética da justiça de Deus que repousa sobre a sua acção criadora e salvífica.

É difícil dizer porquê as curtas reflexões de hermenêutica que seguem constituem uma *terceira parte*. Trata-se de uma transição que reflecte sobre as condições de possibilidade de uma atualização legítima das *experiências* do N. T.³²³.

Christus, 1980) Cristiandad, Madrid 1983), e *Por uma Igreja mais Humana. Identidade cristã dos ministérios*, (tr. Do holandês Isabel Fontes Leal Ferreira, *Uitgeverij H. Nelissen B.V.*, 1985) Ed. Paulinas, São Paulo, 1989.

³²⁰ SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo...op. cit.*, pp. 663-685.

³²¹ O nosso autor afirma que a salvação cristã não é apenas uma realidade interior ao homem, nem a conversão se limita ao coração, à interioridade. S. afirma que a salvação abrange o homem todo, espírito e corpo: Cf. IDEM, *Il Cristo...op. cit.*, pp. 872-874. 949.889. Pensamos que esta afirmação de S. é correta: situa-se na continuidade da antropologia bíblica, a qual, diferentemente da concepção grega, platónica, que nega o valor da matéria para sublinhar apenas a importância da alma ou do espírito, jamais apresenta o homem formado por dois compostos separados, mas sim uma realidade única e indivisível (o A. T. e o N. T. consideram o homem de modo unitário: Cf. LADÁRIA, L.F., *Antropologia Teológica*, Università Gregoriana Editrice, edizione Piemme, Roma 1983, p. 92; RUIZ DE LA PEÑA, J., *El don de Dios. Antropologia teológica especial*, Editora Sal Terrae, Santander, 2ª edição, 1991, pp. 315-366.

³²² Ibidem, *Il Cristo...op. cit.*, p. 685-702.

³²³ Cfr., SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo...op. cit.*, pp. 737-752: “Certos conceitos, com os quais se exprime esta realidade de experiência – por exemplo satisfação, sacrifício cultural e cruento, expiação e destronização dos seres celestes e tirânicos – têm o valor que têm, isto é, valem numa cultura na qual tais conceitos são a expressão vital de experiências quotidianamente vividas. Mas já o facto que diversos autores neotestamentários estão à procura de outros “interpretamenti” e imagens para exprimir por exemplo o significado salvífico da morte de Jesus, permite-nos compreender que o fator vinculante não é de per si o “interpretamento”, mas sim o “interpretandum””(p. 739). Aqui vemos claramente a influência da teoria

A *quarta parte* quer dar uma resposta à situação dos cristãos situados neste mundo de hoje, entre o futuro e a memória³²⁴.

De que *experiências* novas serão eles capazes nos próximos trinta anos? Dado o facto de que a responsabilidade do homem diante do seu futuro mudou de natureza, quem dará o impulso mais forte a nível mundial: o marxismo³²⁵, o Evangelho cristão, ou a tecnocracia e o racionalismo crítico³²⁶?

Mas a humanidade aborda este futuro, carregado pela recordação da longa *experiência* do seu sofrimento que S. analisa através do testemunho das diversas religiões, das concepções do mundo e das filosofias³²⁷.

Ora, a redenção e a libertação cristãs dizem-nos que Deus não quer o sofrimento do homem³²⁸. Diante deste incomensurável sofrimento que vai do começo ao fim da história, passando por Auschwitz e o Camboja, não compete a *nós* justificar a Deus. Nesta evocação do peso histórico e mundial do sofrimento humano, S. tem acentos próximos de Moltmann, mas recusa a sua resposta que conduz a tornar eterno em Deus o próprio sofrimento³²⁹ e a colocar mais uma vez em Deus a razão da morte de Jesus. Este mistério diante do qual

hermenêutica de Gadamer, anteriormente exposta, assim como a sua limitação no que diz respeito ao valor metafísico dos conceitos, que ultrapassa a sua historicidade radical (Cf., “Declaração da Congregação para a Doutrina da Fé”, “Mysterium Ecclesiae”, 1973, sobre o valor metafísico dos nossos conceitos).

³²⁴ IDEM, *Il Cristo...op. cit.*, pp. 755-987.

³²⁵ No tempo em que Schillebeeckx escreve esta obra, reina a ideologia marxista no totalitarismo soviético, causando grandes sofrimentos no século XX: cf., GONZALEZ MONTES, A., *Teologia fundamental... op. cit.*, pp. 507-508; Cf. A crítica à religião feita pelos fundadores do marxismo que está recolhida em seus textos em MARX, K. - ENGELS, F., *Sobre la religión* (Salamanca 1974). Uma exposição quase manual da crítica marxista da religião em POST, W., *La crítica de la religión en Karl Marx* (Barcelona 1972); também a obra clássica de WACKENHEIM, CH., *La quiebra de la religión según Karl Marx* (Barcelona 1973); KAUFMANN, W., *Crítica de la religión y la filosofía* (orig. inglês 1958; México 1983); para a crítica da religião em Lenin e outros teóricos do marxismo de diversas tendências: ASSMANN, H. - MATE, R. (eds), *Sobre la religión, II* (Salamanca 1976).

³²⁶ SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo...op. cit.*, pp.762-777. Sobre o racionalismo crítico e a tecnocracia, cf., GONZALEZ MONTES, A., *Teologia fundamental... op. cit.*, pp. 508 ss, onde analisa o *evolucionismo materialista e cientista* que, desde o *monismo evolutivo e materialista* de Ernesto Haeckel (1834-1919) às teses de *O azar e a necessidade* (1970) de Jacques L. Monod (1910-1976), projeta sobre a cultura atual uma sombra que obscurece a fé em Deus. Por outro lado, o empirismo filosófico aplicado à lógica, à filosofia da linguagem e à teoria da ciência caracterizou durante o século XX o *positivismo lógico* de Rudolf Carnap (1891-1970) e Bertrand A. W. Russell (1872-1970), à *filosofia analítica* de Ludwig Wittgenstein (1889-1951) e, em geral, a *filosofia da linguagem*. Estas correntes conduzem ao *ateísmo semântico*, seguido pelo *ateísmo epistemológico* de Karl Popper (1902-1994) e ao *racionalismo crítico*...

³²⁷ SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo...op. cit.*, pp. 783-838.

³²⁸ *Ibidem*, p. 848.

³²⁹ SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo...op. cit.*, p. 709.

todos nós somos pessoalmente confrontados convida-nos a sondar a altura, a largura e a profundidade da salvação humana³³⁰.

A proposta cristã da salvação humana não pode, portanto, ser individualista: ela encorajaria a fuga para a interioridade e pôr-se-ia ao serviço do *status quo* social e político³³¹. Ela deve mostrar que diz respeito à sociedade e à história, o que compromete a relação entre história e história da salvação³³². S. faz a recensão das concepções que se afrontam atualmente a respeito deste ponto: as de Cullmann, de Pannenberg, de Rahner, de J. B. Metz³³³, de H. Kuitert, de G. Gutierrez³³⁴ Marino e de J. M. Bonino (teologias da libertação da América do Sul)³³⁵.

Para Schillebeeckx, a salvação que vem de Deus é *experimentada* através do homem e do mundo³³⁶. A solidariedade entre a reconciliação do homem com Deus e do homem com o homem não pode ser separável³³⁷. A salvação terrestre é, portanto, um elemento

³³⁰ *Ibidem*, pp. 856-870.

³³¹ *Ibidem*, p.873.

³³² *Ibidem*, pp. 876-897.

³³³ Sobre a teologia política de Metz, Cf., METZ, J. B., *Teologia del mundo* (Salamanca 1971); IDEM, "Teologia política": *Selecciones de teologia* 38 (1971), pp. 102-103; Cfr., GONZALEZ MONTES, A., *Teologia política contemporânea. História y sistemas* (Salamanca 1995).

³³⁴ Cfr., GUTÉRREZ, G., *Teologia de la liberación* (Salamanca, 15ª edición, 1994); Cfr., ASSMANN, H., *Teologia desde la praxis de la liberación. Ensaio teológico desde la América independiente* (Salamanca 1973). Sobre os limites e erros de método da teologia da libertação e a proposta para sua correta formulação segundo a mente da Igreja: CDF, Instrucción sobre algunos aspectos da la "Teologia de la liberación" *Libertatis nuntius* (6-8-1984): AAS 76 (1984) 876-909, en *Íd.*, *Documentos 1966-2007* (Madrid 2008)286-314 (doc. n. 57) e Instrucción sobre la libertad cristiana y la liberación *Libertatis concientia* (22-3-1986): AAS 79 (1987) 554-599, en *ibíd.*, 325-387 (doc. n. 60). Para esta teologia, da qual Schillebeeckx partilha em grande parte, sobretudo com apelo contínuo à praxis, a verdade *faz-se*. A fé depende, deste modo, não tanto da proclamação (*fides ex auditu*), mas da sua confeção histórica pela acção. Esta concepção da fé arrisca-se a destruir a sua própria gratuidade e sua condição de obra do Espírito.

³³⁵ Deve constatar-se, infelizmente, que Schillebeeckx é muito passivo na apresentação crítica das várias posições teológicas que ele analisa. Mas deve louvar-se a atitude corajosa e bem colocada diante da posição teológica de Metz, sobretudo quando sublinha, contra a posição demasiado pessimista deste autor, que Deus é "pura positividade, autor do bem e inimigo do mal" (p. 887), o que "não encontra em Metz uma reflexão adequada" (p. 887). O nosso autor afirma que o pensamento de Metz não chega a ser uma reflexão propriamente teológica, mas limita-se ao horizonte da antropologia e da sociologia. Só é pena que S. não seja igualmente crítico em relação aos outros autores e correntes teológicas que aprofunda.

³³⁶ Cfr. SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo...op. cit.*, pp. 897-899. O problema põe-se em relação ao rigor teológico: será que a salvação é "experimentada" através do homem e do mundo? Que é verdade que ela tende a uma atividade que tem impacto também sobre o homem e sobre o mundo é um facto real. Mas que é experimentada através do homem e do mundo não nos parece correto, nomeadamente, porque esquece as vias normais da economia da salvação, que são a Encarnação, a Igreja e os sacramentos.

³³⁷ Cfr. *Ibidem*, pp. 897-899. Aqui S. faz uma introdução refletindo sobre a história de Jacob e Isaú. Mas pode perguntar-se, porém, se é legítimo utilizar desta forma a Escritura, partindo de um suposto sentido espiritual

interior à redenção cristã³³⁸. A libertação do homem na história é uma tarefa necessária em nome do Deus criador e redentor, mesmo se ela não tem conteúdo especificamente cristão³³⁹. O processo de emancipação e de libertação é essencial ao cristianismo, visto que a figura cristã da fé, da esperança e do amor é necessariamente histórica. Isto significa que não podemos identificar este movimento libertador com a história da redenção divina e que toda a pretensão a uma libertação *total* do homem pelas suas próprias forças é alienante. Os não-crentes deveriam reconhecer, também eles, este último ponto³⁴⁰.

Estas considerações de princípio conduzem a um desenvolvimento judicioso e com nuances sobre a relação entre fé cristã e política: Schillebeeckx recusa a confusão entre os dois domínios e a intervenção do religioso fora do seu domínio³⁴¹. O religioso não é da ordem do útil e do funcional, mas a crítica religiosamente fundada da realidade política é uma tarefa necessária ao serviço de Deus.

A obra termina com a exposição da dimensão escatológica da salvação cristã. O título é inspirado em Ireneu: “A glória de Deus é a salvação do homem vivo”³⁴².

para construir uma reflexão teológica. S. parece fazer deste texto bíblico apenas uma parábola para provar a verdade da sua reflexão teológica. Parece-nos uma utilização indevida da Sagrada Escritura.

³³⁸ *Ibidem*, pp. 899-908. Afirmar que a salvação terrena é “parte constitutiva” da redenção cristã é, na nossa opinião, muito arriscado. Mas situa-se plenamente na lógica do pensamento do nosso autor.

³³⁹ *Ibidem*, p. 902: “A auto libertação emancipadora – onde ela for possível – permanece uma tarefa universalmente humana confiada a nós pelo Deus Criador, pelo Redentor. No seu esquema e na sua estratégia, nas suas análises e comportamentos, ela não tem nada de especificamente religiosa ou cristã. Mas os cristãos enganam-se quando identificam o *cristianismo* com o *específico cristão*, reduzindo assim o espaço do viver cristão.”

³⁴⁰ Cfr. SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo...op. cit.*, pp. 905-908. Apesar do tom um pouco apologético desta reflexão, ela é oportuna, pois situa o contexto no qual se deve situar a evangelização eclesial de forma que seja credível e opere uma real e necessária mudança no nosso mundo atual. Por isso é que S. tem presente na sua reflexão, não apenas os dados da Revelação, mas a problemática então atual, caracterizada, essencialmente, pela ânsia de libertação, então elevada a ideologia pelo marxismo, e pelo “racionalismo crítico” humanístico, os quais constituíam a principal provocação ao “Evangelho cristão”. O problema é que esta forma muito contextualizada de fazer teologia leva a que passe de moda logo que mudam as circunstâncias e lugares.

³⁴¹ Cfr. *Ibidem*, pp. 908-931. Deve dizer-se que estas páginas são muito sensatas e oportunas para situar os cristãos diante dos seus compromissos terrestres, nomeadamente na política.

³⁴² Cfr. *Ibidem*, pp. 932-992.

2- Apreciação crítica

Tão rico como o precedente, este segundo volume é, na sua construção, menos conseguido³⁴³.

Em primeiro lugar, é demasiado longo: o leitor é tentado a gritar devido à preocupação de dizer tudo a propósito de cada ponto e esta abundância literária redundante facilmente em repetições.

A obra é uma série de dossiers, uma mina de informações e de reflexões que fazem dela um livro de consulta mais que um livro de leitura contínua. A sua construção é mais frouxa que a do primeiro volume e é muitas vezes difícil de seguir o fio condutor. Isto é particularmente manifesto na investigação exegética.

Este último desvio, mais sensível que no primeiro volume, convida-nos a pôr o problema da relação entre a exegese e a teologia sistemática. Pode e deve o teólogo tomar à sua conta o papel de toda a exegese? Uma empresa tão titânica não será votada ao fracasso? Não se faz ela em detrimento, quer da exegese, quer da teologia sistemática? Do lado da exegese, este método condena-se a fazer, simultaneamente, demasiado e demasiado pouco: demasiado, porque a acumulação dos dados positivos faz surgir uma floresta virgem que obscurece a construção; demasiado pouco, porque, qualquer que seja a qualidade da informação do autor e do seu discernimento exegético, ele é obrigado a trabalhar em segunda mão e cairá inevitavelmente sob o golpe do julgamento dos especialistas, hábeis em detetar erros, posições ultrapassadas ou opções não justificadas.

³⁴³ Depois da saída destas suas duas obras, S. publicou um pequeno livro de explicação sobre elas, *Tussentijds verhaal over twee Jezus boeken* (Narração intermediária no que concerne a dois livros sobre Jesus), Bruges, Emmaus e Bloemendaal, H. Nelissen, 1978. Aí ele resume a sua aproximação a Jesus e recusa a acusação de “ cristologia liberal” formulada por W. Kasper (*Evang. Kommentar*, 9 (1976), p. 357-360). Num epílogo, ele responde à questão: “Sim ou não, a vosso ver, Jesus é ainda Deus?”, que lhe foi muitas vezes levantada. Esta resposta é complicada, num assunto onde ela deveria ser simples, e reticente, sejam quais forem os seus elementos positivos, em nome de um apelo ao mistério. Ela deixa o leitor num mal estar lastimável. (Tradução alemã sob o título: *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung. Zwischenbericht über die Prolegomena zu einer Christologie*. “Questiones disputatae” 78. Freiburg, Herder 1979).

Do lado da sistemática, o risco não é menor. O recuo necessário a uma reflexão construtiva diante dos resultados exegéticos não parece suficientemente salvaguardada. Não pomos em causa o regresso à Escritura massivamente operado pela teologia sistemática contemporânea. Mas somos levados a pensar que a tarefa própria desta última situa-se na organização, de alcance doutrinal, da leitura da Escritura. Mais ainda, esta leitura deve ter em conta a tradição teológica. Ora aqui nós encontramos-nos diante duma espécie de curto-circuito entre a consideração exegética e o esforço de actualização. O apelo à tradição, muito breve, mas implicitamente presente no primeiro volume, está, desta vez, aqui completamente ausente. Este longo estudo sobre a graça é mudo sobre dossiers tão importantes como a soteriologia dos Padres, a teologia agostiniana da graça, a teologia da satisfação (salvo uma alusão a Santo Anselmo para o justificar de falsas interpretações), o debate sobre a justificação no século XVI, as grandes teologias da Cruz.

A apresentação da *experiência* da salvação veiculada por estas diversas doutrinas que balizaram a história do cristianismo não teria sido útil, pelo seu jogo das diferenças e da unanimidade, tanto para a interpretação do N. T. como para a das novas *experiências* de fé e de salvação num mundo em busca de libertação? Toda esta mediação falta entre a segunda e a quarta parte.

Dito isto, que interessa sobretudo ao método e à natureza da teologia, reconhecemos a legitimidade e interesse do ponto de vista escolhido: o da *experiência*³⁴⁴. Ele leva, sem dúvida, a uma certa distância em relação à consideração de Cristo em si mesmo e nisso o segundo volume faz uma ligeira tangente com o primeiro³⁴⁵. Mas ele não subestima de

³⁴⁴ Um dos elementos mais discutidos no domínio teológico e relevado também no contexto do ‘caso’ surgido com a Congregação para a Doutrina da Fé dizia respeito à relação entre *experiência e revelação*. Acenos encontram-se nas seguintes recensões: Cfr., SESBOUÉ, B., RSR 67 (1979), pp. 583-95:591. Críticas mais argumentadas em: GRESHAKE, G., ThRv 74 (1978) 310-14; PAREDES, J. A., *Vivir en JesuCristo. Aproximación a la antropologia teológica de E. Schillebeeckx*, “Communio: Commentarii Internationales de Ecclesia et Theologia” 15 (1982) 392-537; 16 (1983) 87-106: 93-8; IWASHIMA, T., *Menscheitsgeschichte und Heilserfahrung*, Dusseldorf, Patmos, 1982, pp. 363-397; KESTEMAN, M., *La notion d’expérience dans la théologie recente du Père E. Schillebeeckx*, Louvain-la Neuve (Dissertação); BERTULETTI, A., *Il concetto di ‘esperienza’ nel dibattito fondamentale della teologia contemporânea*, “Teologia” 5 (1980) 283-341: 313-22; IDEM, *Il concetto di ‘esperienza’ e la teologia*, “Teologia” 6 (1981), pp. 85-116:103-104.114.

³⁴⁵ O tema da relação entre a revelação e a experiência deu origem a um “diálogo” com a Congregação para a Doutrina da fé com a assinatura do cardeal Seper a 20 de Novembro de 1980 (e publicada no Osservatore Romano 26-6.1981 em francês), relatado em Il Regno Doc 26 (1981) 453-5: “o colóquio não pôde ir bastante ao fundo (...) (sobre) as relações entre a revelação e a experiência” (454).

maneira alguma a objectividade da salvação cristã. Ele dá também um largo lugar às teologias mais desenvolvidas do N. T..

Devemo-nos igualmente inclinar diante da competência do autor em domínios tão diversos e diante da qualidade do seu projeto. Todo o livro é habitado pelas questões mais cruciais do nosso tempo. A quarta parte fornece um grande número de reflexões e de discernimentos teológicos preciosos sobre a relação da salvação cristã em relação aos problemas políticos e sociais que nos preocupam. A extensão da obra não deveria, portanto, desencorajar-nos das consultas que serão sempre enriquecedoras.

III- “A HISTÓRIA DOS HOMENS, NARRATIVA DE DEUS”:

Estudo crítico do terceiro livro da trilogia de E. Schillebeeckx

Em 1989, S. publicou nas edições Nelissen uma obra intitulada *Mensen als verhaal van God*³⁴⁶. As Edições du Cerf publicaram uma tradução francesa em 1992³⁴⁷.

No seu contexto original, por volta do fim dos anos 70 do século passado, este trabalho estava previsto como terceira parte duma trilogia cristológica, da qual as duas primeiras partes já foram analisadas anteriormente. Ele queria, em princípio, tematizar as múltiplas evocações da Igreja de que estavam cheios os dois primeiros volumes (p. 16)³⁴⁸. Mas no intervalo, certas circunstâncias e certas impressões pessoais conduziram o autor a não permanecer no que ele chama agora uma “polarização eclesiológica”, para se

³⁴⁶ Este título traduzir-se-ia melhor assim: *Homens contam o que é Deus*. O conjunto do livro faz compreender que estes homens são em primeiro lugar Jesus de Nazaré, e depois o que o autor chama “o movimento de Jesus”, isto é, o conjunto do cristianismo e, provavelmente, também as diversas religiões.

³⁴⁷ SCHILLEBEECKX, Edward, *L'Histoire des hommes...op. cit.*, 384 p. – O título francês é simultaneamente demasiado comprido e um pouco enigmático. A perspectiva do presente estudo será francamente crítico.

³⁴⁸ As citações reenviam doravante à edição francesa.

concentrar, uma vez mais, num texto que podemos abordar como uma obra autónoma, de “conteúdo evangélico” e “do que os cristãos têm de cumprir no mundo”³⁴⁹.

Para uso dos leitores de língua francesa, E. Schillebeeckx redigiu em 1991 uma “Introdução à edição francesa”³⁵⁰. Aí apresenta as ideais essenciais, os princípios, os métodos e as perspetivas dos dois primeiros volumes da trilogia projetada: “Proponho-me, diz ele, (...) fornecer aqui, em algumas páginas, certas chaves de leitura, forjadas no decurso da redação dos dois primeiros volumes”³⁵¹.

No prefácio, o autor apresenta o conteúdo deste novo livro com a exposição da “teologia libertadora” que ele “extraíu da grande tradição cristã no termo da (sua) reflexão”, e que ele quer propor “aqui hoje a todos os que trabalham na base, (...) afim de alimentar a sua fé”³⁵². Trata-se, portanto, dum fruto de fim de estação, no qual o leitor é convidado a reconhecer de alguma maneira uma síntese do pensamento do autor³⁵³.

É este desígnio e esta qualificação que vamos examinar com franqueza e liberdade. O nosso estudo dividir-se-á em duas partes bastante desiguais. Na primeira, mais descritiva, começaremos por seguir o desenvolvimento do livro, para depois refletir sobre o alcance de alguns dos seus elementos. A segunda parte será mais analítica. Procuraremos discernir sobre onde desemboca finalmente a empresa teológica do autor, e qual é efetivamente o sucesso do programa anunciado; examinaremos depois a maneira como são apresentados dois grandes mistérios; finalmente, mais fundamentalmente, a epistemologia professada e praticada pelo autor.

³⁴⁹ SCHILLEBEECKX, E., *L'Histoire des hommes... op. cit.*, p. 17.

³⁵⁰ *Ibidem*, pp. 7-16.

³⁵¹ *Ibidem*, p. 7.

³⁵² *Ibidem*, p. 20.

³⁵³ Cfr. BRAMBILLA, G. F., *Uomini come storia di Dio: una “summa” dell'itinerario teológico di Schillebeeckx?*, in “Teologia” 17 (1992), pp. 33-72: “A última fadiga de S. recomenda-se, portanto, pelo seu caráter unitário, como uma espécie de “retractatio” da sua inteira obra. Isso é sugerido também pela edição alemã anunciando-a como a “Suma de uma grande existência teológica”. (p. 34).

1- Visão de conjunto da obra

1.1- O desenrolar do livro

O livro articula-se em cinco capítulos, bastante complexos, por vezes até sinuosos. O capítulo primeiro reflete sobre a formação das convicções de fé em geral; ele é intitulado “História universal e história da salvação, história da revelação e tragédias da história dos homens”³⁵⁴. O capítulo segundo considera o discurso sobre Deus e o lugar deste discurso nas religiões: “Homens e mulheres à busca de Deus, Deus em busca dos humanos”³⁵⁵. O capítulo 3 tem por objetivo definir o contributo de Cristo para com o mundo: “Em Jesus Cristo, Deus revela-se por excelência aos cristãos”³⁵⁶; o autor reflete bastante longamente nesta ocasião no problema do valor das outras religiões.

O capítulo 4 expõe as reivindicações de certos cristãos, que sentimos particularmente próximos do autor, em particular aqueles que ele toma a iniciativa de qualificar de “cristãos alternativos”³⁵⁷, por referência ao governo da Igreja: “Rumo a uma gestão democrática da Igreja enquanto comunidade de Deus”³⁵⁸. Um breve capítulo 5 “À maneira de epílogo”³⁵⁹, toma um andamento apologético bastante caracterizado e é notavelmente marcado pela atualidade; ele esforça-se por fazer compreender que a fé na criação está muito bem situada para rivalizar com o ideal mais ou menos secularizado de “Justiça e paz”, e que ela fornece os melhores fundamentos às exigências do movimento ecológico. Os quatro primeiros capítulos são seguidos duma bibliografia naquele tempo recente e muito documentada, onde dominam trabalhos germânicos e holandeses.

O autor insiste sobre “o que os cristãos têm de cumprir no mundo”³⁶⁰. Mas pressionado claramente, como se deve, que “ não é justo *identificar* a mensagem

³⁵⁴ SCHILLEBEECKX, E., *L'Histoire des hommes...*, *op. cit.*, pp. 27-87.

³⁵⁵ *Ibidem*, pp. 89-165.

³⁵⁶ *Ibidem*, pp. 167-284.

³⁵⁷ Trata-se provavelmente de “trabalhadores pastorais” dos Países-Baixos.

³⁵⁸ SCHILLEBEECKX, E., *L'Histoire des homes... op. cit.*, pp. 285-344.

³⁵⁹ *Ibidem*, pp. 345-368.

³⁶⁰ *Ibidem*, pp. 17-18.

evangélica com a responsabilidade do cristão em vista dum mundo melhor, pois a fé em Deus seria de novo reduzida à sua única utilidade neste mundo e a sua gratuidade permaneceria desconhecida”³⁶¹. Ele sublinha que “o amor que está no fundamento da comunidade cristã implica... que reconheçamos a necessidade de participar com todo o nosso coração e com todas as nossas forças na obra contemporânea de emancipação política, cultural e social”³⁶². Com mais força ainda: “Não é somente nem principalmente a *diaconia caritativa* (tal como Madre Teresa a praticou com desinteresse) que *universaliza* concretamente o Evangelho no mundo, mas sobretudo a *diaconia política* que procura suprimir as causas desta injustiça estrutural e reconhece por aí a universalidade dos direitos humanos e da sua dignidade humana”³⁶³.

O malestar cresce no “bom cristão” que, tendo a confiança de também ele possuir o sentido da fé, aceita deixar-se guiar pelo magistério³⁶⁴, quando for posto em presença dos dois dados que agora nos parece necessário mencionar³⁶⁵.

Eis dois outros exemplos. O primeiro diz respeito ao conhecimento de Deus: “Deus ignora todo o futuro histórico, caso contrário nós não seríamos senão marionetes suspensos por um fio na mão de Deus”³⁶⁶. O outro exemplo diz respeito à doutrina do inferno: “Um inferno que seja o reverso da alegria eterna do Reino de Deus, não existe”³⁶⁷; é uma doutrina a desmitologizar e a substituir pela ideia que aqueles que “se excluíram eles mesmos de Deus e da comunidade dos bons (...) cessaram de existir, incapazes como eram

³⁶¹ *Ibidem*, p. 119.

³⁶² *Ibidem*, p. 208.

³⁶³ *Ibidem*, p. 260.

³⁶⁴ Cf. Vaticano II, *Lumen Gentium*, II, 12, &1.

³⁶⁵ O primeiro é constituído por francas negações de dados comumente recebidos na Igreja. O caso mais flagrante é a rejeição abrupta de um dogma solenemente definido, o dogma da infalibilidade papal, compreendendo aí as nuances mais delicadas que comporta o seu enunciado: está aí “uma heresia, uma das raras que nunca foi oficialmente sancionada” (SCHILLEBEECKX, E., *L’Histoire des hommes...op. cit.*, p. 302.

³⁶⁶ *Ibidem*, p. 149. O autor toca aqui um dos pontos mais difíceis da teologia, o da conciliação entre a ação infalível da graça e da Providência e a liberdade humana. A sua declaração é totalmente inesperada para alguém que teve a vantagem de conhecer o pensamento de Santo Agostinho e a dosagem notável de firmeza e de discrição que caracteriza a teologia de S. Tomás neste ponto.

³⁶⁷ *Ibidem*, p. 215.

de conceber a felicidade que torna as pessoas felizes e boas”³⁶⁸, “a sua morte é o fim de tudo”³⁶⁹.

O nosso autor faz um juízo “sob o modo de uma revolta humana e cristã contra o estado carceral actual das Igrejas e do mundo”³⁷⁰.

1.2- A não coincidência entre história da salvação e história da revelação

A salvação cristã articula-se, na análise de Schillebeeckx, sobre quatro “princípios estruturais”: o princípio teológico e antropológico e o princípio cristológico ficaram ilustrados no *Jesus* (1974) e no *Cristo* (1977); no terceiro volume da cristologia, *História dos homens, narrativa de Deus* (1989), desenvolvem-se os outros dois princípios estruturais, quer dizer, o princípio pneumatológico/eclesiológico e o princípio escatológico. Se a história de Jesus é “a história de um vivente”, a sua história continua através do Espírito de Deus, que está ativo na Igreja e na humanidade, e continua até à consumação

³⁶⁸ SCHILLEBEECKX, E., *L'Histoire des homes... op. cit.*, p. 215.

³⁶⁹ *Ibidem*, p. 215. O bom cristão perguntar-se-á onde está para o autor o critério da verdade. Ele não ficará menos surpreendido pelos numerosos termos polémicos empregados, uma e outra vez, a propósito dos órgãos da Igreja institucional segundo o Vaticano II: funcionários, potentados exercendo “um poder arbitrário sobre os ‘filhos de Deus’” (*Ibidem*, p. 19); a propósito do ensino da Igreja: reclamando-se “duma pretensa verdade, saída da sua própria ideologia imperialista” (*Ibidem*, p. 287); a propósito ainda dos teólogos aos quais recorre o magistério: “um tipo novo (de teólogos) que poderíamos apelidar, não sem alguma malícia, de teólogos ao serviço da ‘ideologia do partido’” (*Ibidem*, p. 341); a propósito, enfim, da dimensão institucional da Igreja dando lugar a uma “gestão burocrática e centralista, (...) a uma gestão crispada, a julgamentos fundados sobre critérios não evangélicos, a um exercício arbitrário da autoridade, a decisões que assassina as pessoas” (*Ibidem*, p. 244. Cfr., BRAMBILLA, F. G., *Uomini come storia di Dio... op. cit.*, pp. 68-69: “A composição dos conflitos, a necessidade de uma maior democratização da Igreja são em vista da tarefa histórica da fé cristã e do seu primário interesse emancipativo, um interesse no qual se condensa a compreensão do cristianismo segundo Schillebeeckx”. O crente médio perguntar-se-á igualmente que pensar das “concessões” concedidas ao Vaticano II pela maioria à minoria (SCHILLEBEECKX, E., *L'Histoire des hommes... op. cit.*, p.18), enquanto que para ele todos os Padres dum concílio buscam juntos, embora não sem tensões, sob a ação do Espírito Santo, a justa proposição da verdade.

³⁷⁰ SCHILLEBEECKX, E., *L'Histoire des hommes... op. cit.*, p. 301. Em todo o capítulo quarto, intitulado “*Rumo a uma gestão democrática da Igreja enquanto comunidade de Deus*” (p. 285-344), o autor procura um “descentramento” não só da Igreja, mas do próprio cristianismo, por consentir uma ecumene dos povos, das religiões, da natureza (p.286). Cfr. BRAMBILLA, F. G., *Uomini come storia de Dio... op. cit.*, p. 67: “A longa argumentação – que constitui mais de metade do quarto capítulo do volume – tem um duplo objetivo de superar a visão gerarcológica da Igreja e defender uma vigorosa democratização da vida da Igreja, reconhecendo aos sujeitos eclesiais plena dignidade e empenho na missão universal”.

escatológica. O terceiro volume deveria ser um tratado eclesiológico; mas a decepção pós conciliar que foi, para o teólogo flamengo, o triunfo e a persistência de uma “Igreja triunfalista, legalista e clerical”³⁷¹, levou-o a ampliar o tema, que passou a ser a história de Deus na história da humanidade, como o indica o próprio título. O livro, no entanto, continua a ser substancialmente um tratado de eclesiologia (e a edição anglo-americana mudou o título original por um título eclesiológico: *A Igreja, a história humana de Deus*), mas pratica uma “eclesiologia negativa”³⁷², no sentido de que se trata de uma teologia da Igreja em chave menor para corrigir as deformações do eclesiocentrismo e para dar entrada às categorias centrais do discurso teológico: Deus, Jesus Cristo, a humanidade.

A história da salvação tem dimensões mais amplas que a história da revelação. Deus atua na história da humanidade e, por isso, a história secular da humanidade é história da salvação. Deus não atua unicamente na história das religiões ou na história de uma particular tradição religiosa, como o judeo-cristianismo; neste sentido, o adágio eclesiástico “extra ecclesiam nulla salus” deve ampliar-se e encontrar uma nova formulação neste: “extra mundum nulla salus”. A história da revelação é a tomada de consciência de que a história do mundo é história de salvação: “Assim, a história da salvação não coincide com a história da revelação; nesta última, a história da salvação converte-se em experiência de fé, consciente e fixada por escrito. Sem uma história geral da salvação é impossível uma história especial da revelação como a de Israel e Jesus”³⁷³. As religiões e a Igreja, portanto, não são a salvação mas “sacramento” de salvação; pertencem à ordem do sinal, como identificação explícita, proclamação e celebração da salvação. Portanto, o que é típico do cristianismo é que a história de Jesus é expressão da vontade salvífica universal, para a qual a história do mundo na sua totalidade é história de salvação.

Os cristãos encontram a Deus na confissão de Jesus como Cristo; e, visto que a confissão é confissão da Igreja como comunidade do Espírito, daí se segue que a cristologia está mediada pela eclesiologia: “Por isso, não podemos falar significativamente

³⁷¹ SCHILLEBEECKX, E., *L'Histoire des hommes...op. cit.*, p. 19.

³⁷² *Ibidem*, p. 26.

³⁷³ *Ibidem*, p. 42.

de Deus como “cristãos” sem cristologia, e não podemos falar da cristologia sem pneumatologia. E é impossível falar, tanto da cristologia como da pneumatologia sem uma comunidade eclesial viva e, portanto, sem uma eclesiologia (pelo menos implícita)”³⁷⁴. Sem eclesiologia não há cristologia, mas a cristologia remete ao Jesus histórico, à sua mensagem do Reino e à sua praxis do Reino. O problema fundamental da cristologia continua a ser o de mostrar a passagem, já dada pelos primeiros discípulos, do *teocentrismo* do Jesus histórico, que anuncia o Reino de Deus, ao *cristocentrismo* do Novo Testamento e da Igreja. O método histórico-crítico não é responsável por ter criado esta distinção, que é intrínseca ao Novo Testamento, mas documenta-a e ajuda a resolver de maneira correta a tensão entre ambos os conceitos. Isso impede a dissociação da confissão de Jesus como Cristo da base histórica a partir da qual se chegou ao Cristo da fé. Ora, não é o método histórico-crítico, mas a fé dos discípulos, que conduz do Jesus histórico ao Cristo da fé; mas a confissão de Jesus como Cristo, da qual nasceram o Novo Testamento e a Igreja, não pode ser dissociada da sua base histórica, que Schillebeeckx percorreu ao longo e ao largo do seu *Jesus*; uma dissociação neste sentido acabaria por propiciar um uso ideológico da figura de “Cristo”. É esta base histórica que vincula a Igreja, que vive no espírito de Jesus Cristo, com o anúncio e a praxis do reino de Deus, que representa o centro teocêntrico da história de Jesus. A Igreja, na força do Espírito, dá testemunho da história de Jesus e situa-se na linha de um reino em tensão entre o “já” e o “ainda não” da consumação escatológica: “A Igreja não é o Reino de Deus, mas dá testemunho simbólico deste Reino através da sua palavra e do sacramento, e antecipa realmente na praxis o reino de Deus”³⁷⁵. A ortopraxis não pode demonstrar a ortodoxia e, no entanto, representa a sua manifestação histórica; portanto, a ortopraxis da Igreja põe à prova a ortodoxia da mensagem cristã.

O que caracteriza o tratado eclesiológico do teólogo flamengo é que está inserido, a modos de conclusão, no contexto de uma cristologia realizada, num primeiro momento, como cristologia narrativa e, num segundo momento, como soteriologia em chave moderna. À eclesiologia se lhe reconhece o fato de servir de mediação da confissão cristológica; mas, por sua vez, a eclesiologia, como a cristologia, é referida ao Jesus

³⁷⁴ *Ibidem*, p. 178

³⁷⁵ *Ibidem*, p. 242.

histórico e à sua praxis do Reino. O fato de que a fé em Deus e a confissão de Cristo exijam uma institucionalização e estejam mediadas pela Igreja leva ao risco de que a mediação eclesial oculte a presença do Espírito que atua na Igreja e no mundo. É o Espírito Santo a fonte de toda a autoridade na Igreja; e a guia ministerial da Igreja não deve “apagar” o Espírito com um exercício “autoritário e hierárquico” da liderança eclesial. Como diremos a seguir, Deus atua na história, e não só nos acontecimentos extraordinários, mas na vida de cada dia; mas “não como os imperadores, os potentados e os prelados, mas desde o maior respeito pela liberdade”³⁷⁶. O Espírito, o mesmo que suscitou a experiência originária cristã, suscita sempre de novo experiências de sentido e de libertação: “as experiências, incluída a história transmitida das experiências originárias do passado, têm autoridade na medida em que revelam e comunicam um sentido, um sentido que levanta homens e mulheres, que dá confiança e gera a paz”³⁷⁷. Daí a necessidade de conjugar, na estrutura da Igreja, a submissão à palavra de Deus com formas de participação democrática e de corresponsabilidade.

A praxis do reino, que deve medir a vida da Igreja, enquanto chamada a dar testemunho da história de Jesus, pode ajudar também a colocar sobre novas bases o complexo problema da relação entre cristianismo e religiões universais. “Quem nos redime é “Jesus”, não “Cristo””³⁷⁸. Quer dizer, “Cristo”, como título de excelência, como título precisamente cristológico, serve para interpretar a figura de Jesus, a sua mensagem e a sua praxis do reino. E então, não é a cristologia, que se situa num nível interpretativo, que traz a salvação, mas a praxis do reino, que se situa no terreno da história: “A cristologia é uma interpretação do Jesus de Nazaré, porque explica que o Deus de Jesus é o Redentor de todos os homens e, neste sentido, o Redentor exclusivo. Mas o que redime, o que traz

³⁷⁶ *Ibidem*, p. 332. Schillebeeckx dedicou dois tratados ao tema do ministério – *El ministerio eclesial: responsables en la comunidad cristiana*, Cristiandad, Madrid 1983, e *Por uma Igreja mais humana. (Identidade cristã dos ministérios)*, ed Paulinas, São Paulo 1989 – onde se emprega o mesmo critério metodológico empregado na cristologia, que consiste em fazer emergir o dado teológico do dado histórico, não em sobrepôr aquele a este, considerado como praticamente irrelevante. A análise mostra o processo de sacerdotalização que se operou na Igreja do primeiro milênio, concretamente entre os séculos II e IV, que se completou na época medieval e que se plasmou juridicamente na época moderna. Trata-se de uma evolução histórica pela qual o sacerdócio ministerial está mais em função da celebração da eucaristia que em função de guia da comunidade. A necessária reforma do ministério deverá estar orientada, de acordo com uma correta eclesiologia, à comunidade e à missão, desde o ponto de vista da integridade da humanidade.

³⁷⁷ SCHILLEBEECKX, E., *L'Histoire des hommes...op. cit.*, p.326.

³⁷⁸ *Ibidem*, p. 258.

libertação, não é a interpretação, mas os próprios meios da redenção”³⁷⁹. A categoria do Reino, como teoria e como praxis, mantém aberta a realidade da Igreja à realidade da história secular do mundo, mas também à variada realidade da história das religiões, e permite colocar uma nova “teologia das religiões” em chave cristã, entre pretensão absolutista do cristianismo e relativismo religioso.

A experiência da presença do Reino é o fundamento da firme esperança cristã na sua consumação final. As páginas que Schillebeeckx dedica à escatologia, com o seu estilo sóbrio e o seu caráter teórico de tratado, contam-se entre as mais incisivas do volume com que se encerra a trilogia. Só graças à praxis do Reino vive a comunidade na antecipação da consumação final. Para Schillebeeckx, não há simetria entre “paraíso” e “inferno”, pelo que o inferno não pode servir de contraponto ao paraíso, como se pensou geralmente na teologia escolástica. Mas Schillebeeckx tão pouco aceita revisão neste ponto por teólogos não “infernistas” (segundo a expressão de von Balthazar), tais como Teilhard de Chardin, Rahner e o próprio von Balthazar, que consideram o inferno como uma possibilidade real do fracasso final, mas, por sua vez, insistem no dever de “esperar para todos”. Schillebeeckx formula outra solução: a lógica do bem, tal como se expressa na praxis do Reino, leva, sobre a base da promessa e da graça, ao cumprimento final da felicidade eterna; em contrapartida, a lógica do mal não leva a lado nenhum; e *se* houver alguém que, na sua vida, for capaz de separar-se, total e definitivamente, da comunhão com o Deus da vida, estará destinado à aniquilação do seu ser: “Mas não há nenhum reino da sombra infernal ao lado do Reino da felicidade eterna. (...) O *eschaton*, isto é, o que é último, é exclusivamente positivo. Não há nenhum *eschaton* negativo. O bem, não o mal, tem a última palavra. Esta é a mensagem e a característica da praxis humana de Jesus de Nazaré, a quem, por isso, os cristãos confessam como Cristo”³⁸⁰

³⁷⁹ *Ibidem*, p. 258.

³⁸⁰ *Ibidem*, p. 216.

2- Análise crítica

O autor afirma que pretende construir uma “teologia libertadora”.

Vamos examinar a maneira como é apresentado neste livro o mistério de Cristo Salvador e o da Igreja, assim como a epistemologia posta em ação no conjunto da exposição.

2.1- A figura de Cristo Salvador

É à figura de Cristo Salvador que é dedicado o capítulo mais longo do livro, intitulado: “Em Jesus Cristo, Deus revela-se por excelência aos cristãos”³⁸¹.

Afirma o autor: “O essencial da revelação cristã encontra-se no fato de que os discípulos de Jesus afirmaram, a partir da frequência da pessoa d’Ele, que neste homem, na sua vida e mensagem, no seu agir e na sua morte, em toda a sua personalidade humana, as intenções divinas a respeito da humanidade (...) foram dirigidas à consciência humana de forma eminente. Segundo esta experiência de fé, Jesus é então o lugar onde, de maneira decisiva, Deus revelou-Se *salvação dos homens e para os homens*. Os cristãos experimentam em Jesus, no decorrer de uma longa história de experiências reveladoras, a densidade máxima da revelação de Deus”³⁸². No capítulo terceiro lemos: “O Novo Testamento (...) insiste no fato de que Deus mostrou-nos a sua face no homem Jesus; (...)o específico do cristianismo consiste em que o Deus de todos mostra em Jesus de Nazaré quem é: amor universal de todos os homens”³⁸³.

³⁸¹ Estas páginas estão cheias de muito belas e expressões muito justas sobre o valor revelador da pessoa de Jesus (tal como, segundo o autor, nós podemos aceder a Ele); elas contêm igualmente anotações exatas sobre os limites efetivos deste valor revelador. De qualquer forma, este valor é evidentemente um dado capital

³⁸² SCHILLEBEECKX, E., *L’Histoire des hommes... op. cit.*, p. 61.

³⁸³ *Ibidem*, p. 273. Poderíamos citar muitas outras afirmações análogas. Citemos ainda mais duas: “Crer que Jesus é Cristo significa reconhecer, em palavras e em factos, que a significação de Jesus permanece constitutiva para a vinda do Reino de Deus, e, por conseguinte, para a salvação do homem e a realização integral do humano no homem” (p.193). “Jesus... deu a esta vontade salvífica universal do Criador, de

O segundo texto termina com estas palavras: “expressão histórica, culturalmente situada”. Parece-nos que, com esta afirmação, numa certa medida, o nosso autor limita o valor revelador de Jesus de Nazaré. É verdade que Jesus na sua humanidade “é um ser histórico, contingente, incapaz de representar a inteira riqueza escondida em Deus”³⁸⁴, e que “existem em outras religiões experiências autenticamente religiosas, que o cristianismo nunca pôs em prática nem tematizou”³⁸⁵.

No entanto, pensamos que “a pessoa de Jesus” não tem somente um valor de *significação*, ela não contribui somente para despertar a nossa psicologia, a sua tarefa na salvação dos homens. Comporta, de facto, outras dimensões, muito mais abundantemente mencionadas no Novo Testamento e totalmente ausentes desta obra, que faz dela uma “teologia” absolutamente insuficiente de Cristo.

Efetivamente, segundo o Novo Testamento, Cristo *reconciliou-nos* com Deus, chamou-nos *à vida*, numa palavra, tornou-se “causa de salvação eterna para todos os que lhe obedecem” (Heb. 5, 9); Ele quis isso Ele próprio, ele foi enviado para isso. Lembremos aqui alguns textos demasiadas vezes negligenciados, onde não podemos não reconhecer verdadeiras afirmações, sob forma, quer de proclamações diretas, quer de lembranças de proclamações tornadas património comum de todos os cristãos, leitores e autores dos escritos apostólicos: “Ele (= Nosso Senhor Jesus Cristo) entregou-se pelos nossos pecados” (Gal. 1, 4); Ele é “vítima de propiciação pelos nossos pecados... e pelos do mundo inteiro” (1 Jo. 2, 2); Ele foi enviado como tal por Deus (cf. 1 Jo., 4, 10 b). É preciso ser batizado em Seu nome em remissão dos pecados para receber o Espírito Santo” (cf. Act. 2, 38)³⁸⁶

Ora, na obra em análise, estes dados incontestáveis não são somente omitidos. É necessário lamentar amargamente que o seu conjunto é interpretado pura e simplesmente como reação (apologética) dos discípulos de Jesus aos efeitos difamantes da sua execução

maneira única, na sua palavra e na sua ação, um rosto humano” (p.45). Apesar do psicologismo que marca o primeiro destes textos, ele enuncia uma verdade preciosa (*Ibidem*, p.8).

³⁸⁴ *Ibidem*, p.37.

³⁸⁵ *Ibidem*, p. 273.

³⁸⁶ Estão aqui somente alguns exemplos. Nós tomamo-los no seu valor, historicamente evidente, afirmações e, para o crente, afirmações inspiradas (cfr. VATICANO II, *Dei Verbum*, III, 11, &2) . Não há, portanto, aqui que buscar situá-los no desenvolvimento suposto da consciência dos autores neotestamentários.

capital. Parece-nos que afirmar isto é uma absoluta contra-verdade histórica; não conseguiríamos encontrar desconhecimento mais manifesto das intenções certas dos escritos apostólicos e das convicções da primeira geração do “movimento de Jesus”. E eis suprimido dum só golpe uma componente essencial da devoção cristã à pessoa de Jesus Salvador. Seriam os cristãos somente propagandistas ou militantes?

2.2- O mistério da Igreja

Passando da figura de Cristo Salvador para o mistério da Igreja, recordemos os juízos (apaixonados) que o autor faz sobre “a Igreja oficial”³⁸⁷.

No que diz respeito, primeiro, ao que nós chamamos a fundação da Igreja, o autor declara, por um lado, que Jesus quis a Igreja, “o que é difícil negar historicamente”, que há “uma tal fé n’Ele e um tal ‘seguimento’ comunitário do seu exemplo”³⁸⁸; neste sentido “Jesus está na origem da Igreja histórica”³⁸⁹. Mas, diz ele, isso “não quer dizer que as formas históricas nas quais ela concretamente se estruturou e desenvolveu provenham de Jesus”³⁹⁰. Efetivamente, segundo ele, Jesus “não teve a intenção de fundar uma nova comunidade religiosa”³⁹¹; “a vocação dos Doze corresponde simbolicamente ao Israel da aliança das doze tribos”³⁹². Em seguida, “A Igreja de Deus e de Jesus Cristo (...) é a obra dos crentes”³⁹³.

Para tudo o que diz respeito às suas “formas empíricas”, é em virtude de leis antropológicas e sociológicas que a Igreja “adquiriu”, no decorrer da história profana,

³⁸⁷O cristão perguntar-se-á naturalmente: Que resta da Igreja em si mesma, do “movimento” daqueles que querem praticar a *sequela Jesu*, acolher e transmitir o que lhes chega da mensagem e da praxis de Jesus?

³⁸⁸ SCHILLEBEECKX, E., *L’Histoire des hommes ... op. cit.*, p. 241.

³⁸⁹ *Ibidem*, p. 240.

³⁹⁰ *Ibidem*, p.240.

³⁹¹ *Ibidem*, p. 239.

³⁹² *Ibidem*, p. 239. A mesma frase, com o mesmo alcance limitativo, encontra-se já numa obra anterior do autor, *El ministerio eclesial...op. cit*, 2.^a ed., 1982, onde ela continuava assim: “e, no ponto de partida, sem implicação numa história terrestre destinada a durar”. Um excelente exegeta mostrou quanto estas perspectivas “são contrárias ao Novo Testamento”, onde a missão dos Apóstolos aparece como um “ministerio fundamental” (VANHOYE, A., “*Le ministère dans l’Église, réflexion à propos d’un ouvrage récent*”, NRT, 104 (1982), p. 724.

³⁹³ SCHILLEBEECKX, E., *L’Histoire des homes ... op. cit.*, p. 244.

estruturas institucionais³⁹⁴. Pensar, entre outras coisas, que estas formas empíricas remontam a Jesus, “ seria prova de falta de sentido histórico e testemunharia somente um fundamentalismo ideológico”³⁹⁵. Segundo o autor, foi a partir do século VI e sob a influência neo-platónica, nomeadamente a de Dinis Areopagita³⁹⁶, que “os diferentes ministérios que tinham surgido no decurso da história da Igreja foram hierarquizados em graus de dignidade”³⁹⁷.

O autor concebe o “movimento de Jesus” como dotado de uma real unidade, e acaba por evocar a questão da sua unicidade como “a única verdadeira religião”³⁹⁸; faz mesmo a este propósito o quadro “das boas e falsas questões sobre a unicidade da Igreja cristã”³⁹⁹. Ele afirma: nenhuma superioridade: nem absolutismo nem relativismo; nenhuma discriminação nem sentimento de superioridade⁴⁰⁰; ou, mais nitidamente: “o cristianismo não pode, numa atitude de superioridade, ou até de imperialismo, considerar-se como a única verdadeira religião que exclui (e, de fato, às vezes extermina) as outras religiões ou inclui-as anexando-as”⁴⁰¹.

Mas eis o acento contrário: não é necessário para tanto “cair no ‘indiferentismo religioso’ no sentido em que todas as religiões seriam igualmente válidas”⁴⁰²; há, pois, apesar de tudo uma certa superioridade e uma missão específica da Igreja cristã. Outra apresentação da mesma ideia: “a Igreja não se identifica com o Reino de Deus, mas, pela palavra e pelo sacramento, ela testemunha-o simbolicamente, e, pela sua praxis, ela antecipa-o, realizando *hic et nunc* (em situações que já não são as do tempo de Jesus) o que Jesus fez no seu tempo: abrir o coração e o espírito das pessoas à vinda do Reino de Deus,

³⁹⁴ Cfr., *Ibidem*, p. 241.

³⁹⁵ *Ibidem*, p. 241.

³⁹⁶ O autor não pensou na visão hierárquica dum Santo Inácio de Antioquia e na antiguidade da difusão desta visão na Igreja.

³⁹⁷ *Ibidem*, p. 327. Não insistimos sobre a intrepidez das afirmações, que foram contestadas por muitos autores competentes. Vemos em todo o caso como é que o autor pôde deixar-se arrastar a pensar, contrariamente ao IV Concílio de Latrão (1215), que a eucaristia podia em certas circunstâncias ser consagrada (*confici*) por um “ministro” que não teria sido ordenado nas regras, “segundo o poder das chaves da Igreja que o próprio Jesus Cristo concedeu aos apóstolos e aos seus sucessores”. Dissonância inquietante.

³⁹⁸ SCHILLEBEECKX, E. *L'Histoire des hommes...*, *op. cit.*, p. 168.

³⁹⁹ *Ibidem*, pp. 245-253.

⁴⁰⁰ Cfr. *Ibidem*, p. 153.

⁴⁰¹ *Ibidem*, pp. 167 ss.

⁴⁰² *Ibidem*, p. 168.

conduzi-las ao diálogo entre elas, a estar atentas aos pobres e marginais, a criar laços comunitários entre aqueles que habitam sob o mesmo teto e partilham a mesma fé, e a servir a todos os homens em espírito de solidariedade”⁴⁰³.

Isto não impede o autor de defender que “uma aceitação positiva da variedade das religiões faz parte (...) da essência do cristianismo”⁴⁰⁴ e até que “a pluralidade das religiões não é um mal a extirpar mas sim uma riqueza fecundante que todos devem acolher com alegria”⁴⁰⁵.

Falta considerar um terceiro aspeto da Igreja, ao qual o autor consagra um capítulo distinto, que parece ser a verdadeira conclusão (talvez mesmo a inspiração) do livro. Trata-se do que ele chama “uma gestão democrática da Igreja enquanto comunidade de Deus” (capítulo 4)⁴⁰⁶.

Quem diz gestão, diz governo, decisões práticas, e não, em princípio, transmissão de vida ou de verdade. De fato, o autor não fala praticamente dos sacramentos; em contrapartida, fala abundantemente e, num sentido, principalmente das instâncias que, segundo ele, devem intervir nos juízos doutrinários. As decisões práticas dizem respeito, muitas vezes, a dados limitados, e podem dar lugar bastante grande à iniciativa dos graus inferiores da hierarquia e dos leigos, enquanto que os juízos doutrinários dizem respeito a toda a comunidade, se, pelo menos, a palavra verdade conserva um sentido.

⁴⁰³ *Ibidem*, p. 242.

⁴⁰⁴ *Ibidem*, p. 253.

⁴⁰⁵ *Ibidem*, p. 256. Tais declarações poderiam conceber-se na linha de expressões simbólicas ou rituais da salvação e da relação com Deus, mas elas não podem ir mais longe senão como um desejo de boa inculturação do cristianismo nas sociedades onde se desenvolvem as outras religiões; elas podem certamente reclamar-se (pelo menos implicitamente) do reconhecimento pelo Vaticano II de uma ação da graça nos não-evangelizados e até nos ateus (*Lumen Gentium*, II, 16), e da presença de elementos de verdade e de santidade nas outras religiões (VATICANO II, *Nostra aetate*, 1, &2), mas elas desconhecem totalmente que o desígnio de Deus é de “reunir o universo inteiro sob um só chefe para conduzir os tempos ao seu cumprimento” (Ef., 1, 10). Seja como for a ação das modalidades da graça nos não-evangelizados e no seu meio religioso, o mandamento do Senhor, “Ensinai todas as nações, batizai-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo” (Mt., 28, 19), tem que ser levado para sempre na consciência e no elan interior da Igreja. Nenhuma teologia pode deixar isso de lado. Tudo deve ser pensado por um cristão sobre o horizonte do dom único para toda a humanidade que representa a encarnação do Filho de Deus (Devemos recomendar, a este propósito, a leitura da encíclica de JOÃO PAULO II, *Redemptoris Missio*, 7 de Dezembro de 1990).

⁴⁰⁶ SCHILLEBECKX, E., *L'Histoire des hommes...*, op.cit., p. 285-344.

Schillebeeckx parece querer fazer-se o porta-voz da impaciência daqueles que ele chama os “cristãos alternativos”⁴⁰⁷. Mas ele reconhece que a comunidade deve possuir estruturas, também de caráter doutrinal, onde se exercerá uma real autoridade: “Eu pessoalmente creio que a Igreja é dirigida por um Magistério, quer dizer, por uma autoridade doutrinal de natureza e de intenção pastorais”⁴⁰⁸; trata-se de “um serviço ministerial subordinado ao conteúdo deste fundo apostólico, mas um não vai sem o outro (é o que chamamos ‘sucessão apostólica’ ministerial)”⁴⁰⁹.

Mas eis que aparece uma outra autoridade, “a autoridade ordinária do povo de Deus (= da comunidade crente)”⁴¹⁰. Tal como a autoridade magisterial, esta autoridade é “pneumático-cristologicamente fundada” sobre “a ação do Espírito de Jesus Cristo”⁴¹¹. Esta autoridade não tem, certamente, nenhum monopólio, mas não se encontra diante de um outro monopólio: “Nesta matéria, nenhum carisma especial pertence à autoridade eclesiástica”⁴¹². Por conseguinte, “não se resolverá por ordens e por regras, em situações conflituais sérias e, por isso, em caso de exceção, a questão de natureza religiosa e teológica de saber onde, *hic et nunc*, o Espírito Santo está concretamente em ação”⁴¹³. “Fazer apelo ao Espírito santo, é, pelo fato mesmo, fazer apelo à mediação de toda a comunidade eclesial e de maneira nenhuma à autoridade, nem, por outro lado, a algum carisma individual”⁴¹⁴.

É preciso, por outro lado, abandonar a “visão idílica” de “uma harmonia *pré-estabelecida* entre a fé vivida pela comunidade eclesial e o que a hierarquia anuncia e formula em matéria de fé e de governo, sem que os cristãos recebam direito de olhar ou de palavra nestas matérias”⁴¹⁵.

⁴⁰⁷ *Ibidem*, p. 287.

⁴⁰⁸ *Ibidem*, p. 24.

⁴⁰⁹ *Ibidem*, p. 326.

⁴¹⁰ *Ibidem*, p. 326.

⁴¹¹ *Ibidem*, p. 326.

⁴¹² *Ibidem*, p. 343.

⁴¹³ *Ibidem*, p. 343.

⁴¹⁴ *Ibidem*, p. 179.

⁴¹⁵ *Ibidem*, p. 314. Devemos constatar que o autor se opõe claramente ao Vaticano II. Ele desconhece manifestamente o dom que Deus faz ao seu povo com ministros que, embora enraizados na vida da comunidade eclesial, possuem a graça misteriosamente, através de diversas mediações humanas, para julgar da autenticidade dos carismas (VATICANO II, *Lumen Gentium*, II, &12,2) e da interpretação da Escritura

2.3- A sua epistemologia teológica

As posições que acabamos de ver explicam-se talvez, por um lado, por uma identificação psicológica do autor com determinados grupos cristãos e, por outro, por discernimentos insuficientes a propósito do dom do Espírito Santo a todos os membros da Igreja. Algumas das posições teológicas do autor derivam muito provavelmente dum certo tipo de intelectualidade cujo impacto sobre as concepções e trâmites teológicas de Schillebeeckx nos é necessário ver⁴¹⁶. Falamos de uma certa hesitação epistemológica que parece impedi-lo de apreender firmemente o conteúdo, mesmo parcial (necessariamente parcial) de toda a revelação (como de todo o enunciado metafísico).

Deixemos de lado, por falta de informações suficientes, o parênteses inserido na citação da página 225: “objetiva (embora não objetivante)”. Ataquemos o parêntesis da página 60: “estrutura fundamentalmente comum (impossível de abstrair dos conteúdos concretos)⁴¹⁷”.

Comparemos esta declaração com o processo que S. Tomás descreve na *Summa de Teologia* (I^a, q.12, a 4, ad 3): “O intelecto pode *considerar em abstração* o que ele conhece no concreto. Conhecendo coisas que têm uma forma (comprometida) numa matéria, ele

(*Ibidem*, *Dei Verbum*, III, &12, 3, a ler em ligação com II, 10, &2). Eis, portanto, um desacordo radical, uma eclesiologia oposta à do Vaticano II. A cada um compete ver de que espírito ele é (Cfr., BRAMBILLA, G. F., *Uomini come storia di Dio...*, *op. cit.*, p. 68-69: “A composição dos conflitos, a necessidade de uma maior democratização da Igreja estão em vista da tarefa histórica da fé cristã e do seu primário interesse emancipativo, um interesse no qual se condensa a compreensão do cristianismo segundo Schillebeeckx).

⁴¹⁶ Queremos falar de uma certa flutuação epistemológica que parece impedi-lo de apreender firmemente o conteúdo, mesmo parcial (necessariamente parcial) de toda a revelação (como de todo o enunciado metafísico). Disto falámos bastante longamente na introdução geral.

Não é preciso para tanto desconhecer a presença nele de uma ou outra fórmula que faria esperar o contrário, e é por isso que nós falamos de flutuação e seremos até tentados a falar de instabilidade epistemológica. Por exemplo, nestas fórmulas: “(a linguagem confessante tem também uma dimensão objetiva (embora não objetivante). Esta linguagem quer dizer alguma coisa de real a respeito da pessoa que suscita este devotamento completo e radical de outrem e que é digna dele” (SCHILLEBEECKX, E., *L’Histoire des hommes...*, *op. cit.*, p. 225) . Ainda: “Não obstante a presença universalmente humana dum estrutura fundamentalmente comum (não saberíamos dizer melhor, se não houvesse o parêntesis que segue) (impossível de abstrair de argumentos concretos)” (*Ibidem*, p. 60).

Eis que faria pensar numa abertura positiva em direção a uma reflexão sobre a realidade das “coisas” reveladas ou do que é compreendido pela inteligência natural. Mas esta dupla abertura é neutralizada imediatamente e ao longo da obra, quer por concepções demasiado estreitas, quer por conclusões ou sugestões abusivas tiradas de verdades parciais consideradas de maneira unilateral.

⁴¹⁷ Tocamos aqui num dos casos em que as concepções do autor são manifestamente estreitas

decompõe (*resolvit*) o composto nos seus dois elementos, e toma sob o seu olhar *a forma em si mesma (ipsam formam per se)*. De igual modo o intelecto do anjo, embora lhe seja conatural conhecer o ser (*esse*) numa (*concretum*) dada natureza, pode discernir (*secernere*) o próprio ser pela inteligência, conhecendo que ele próprio é uma *coisa* e o seu ser é uma outra *coisa*. E assim, visto que o intelecto criado tem, por sua natureza, esta capacidade de apreender *em abstração* a forma concreta e o ser concreto por uma espécie de dissociação (*resolutio*), é claro que ele pode ser elevado a conhecer uma substância separada subsistente e o ser separado subsistente”⁴¹⁸.

E. Schillebeeckx constata que “toda a *experiência* humana é sempre socio-historicamente e mesmo geograficamente condicionada”⁴¹⁹. Daí conclui que “jamais houve, por isso, substância abstrata da fé, separada sua ganga cultural”⁴²⁰. A observação é perfeitamente exata do ponto de vista da realidade tomada em si mesma, mas ela não pode de maneira nenhuma prejudicar a possibilidade para o intelecto de “visualizar” e de definir um dado aspeto desta realidade. O autor declara ainda: “Abstraída deste caminho do homem Jesus, toda a cristologia não é mais que uma super-estrutura ideológica. Sem referência ao sentido *humano* da sua vida, o seu sentido *religioso* perde a sua credibilidade.”⁴²¹.

O autor afirma que é um erro admitir “uma ‘verdade’ em si objetivamente conhecível por *extrapolação* a partir da fé”⁴²². Deve, portanto, ser excluída toda a formulação dogmática universalmente válida, *verdadeira*, no seu objetivo bem marcado, para todos os lugares e todos os tempos, e sobre a qual dever-se-ia e poder-se-ia regular o seu julgamento a respeito das verdades reveladas. “Agarrar-se, em tais circunstâncias, à letra do que tinha

⁴¹⁸ As últimas palavras desta citação traduzem em termos abstratos o que representa a visão da essência divina. O processo descrito no texto é um índice para S. Tomás da abertura que possui a inteligência em relação a um tal destino.

⁴¹⁹ SCHILLEBEECKX, E., *L'Histoire des hommes... op. cit.*, p. 60.

⁴²⁰ *Ibidem*, p. 75.

⁴²¹ *Ibidem*, p. 37. Uma tal frase condena por si toda “a grande tradição cristã” (*Ibidem*, p. 20), desde os escritos apostólicos até meados do século XX. Isso mereceria reflexão

⁴²² *Ibidem*, p. 84.

sido declarado no passado, é passar para além de todo um feixe de relações onde estas declarações se situam e pelas quais elas se encontram necessariamente relativizadas”⁴²³.

Outra afirmação do nosso autor: “Toda a maneira demasiado segura de definir o conteúdo do que será finalmente a salvação corre o risco, quer de sucumbir na loucura humana das grandezas, quer de não fazer justiça às possibilidades divinas”⁴²⁴.

A propósito do mistério de Deus, eis, para começar, algumas fórmulas que se pronunciam da “natureza sem par da realidade ‘Deus’”⁴²⁵; “Deus é Deus e Ele não faz parte do nosso mundo, nem do que nós aí edificamos”⁴²⁶; “o Deus infinito *não se reduz* à sua relação inter-pessoal com o homem”⁴²⁷. Afirma o autor: “O homem Jesus, na definição

⁴²³ *Ibidem*, p. 338. Conclusão muito compreensível a partir do momento em que se mutila a doutrina da abstração.

Eis agora dois exemplos de verdades parciais a partir das quais o autor orienta o seu leitor em direção a conclusões abusivas. O primeiro exemplo diz respeito aos casos onde não é possível dar respostas ou adotar uma atitude “puramente teórica”. É o caso, para o autor, da ideia completa de salvação e, para toda a gente, da adesão da fé. Cosequência, segundo o autor: nenhuma verdade precisa e universal sobre o que são as coisas. Já mencionámos as numerosas proclamações (ou lembranças de proclamações) do Novo Testamento que não podemos reduzir honestamente nem a um simples testemunho de experiências, nem a hipóteses explicativas mais ou menos forçadas. No que diz respeito à adesão da fé, é verdade que uma doutrina religiosa nunca é adotada existencialmente por qualquer humano que seja sem que intervenha o que a teologia denomina desde há séculos um *pius credulitatis affectus* (A expressão *credulitatis affectus* é empregada desde o segundo Concílio de Orange (529): DENZ.-SCH., *Enchiridion*, nº 375) mas isso não impede que a fé comporte muito realmente “um testemunho dado a uma verdade incompreensível” (para a razão), e o autor faz mal em defender que a verdade em questão é “declarada ideologicamente inacessível a toda a crítica”, e ao insinuar que “essa é muitas vezes linguagem de pessoas de Igreja, à maneira de alibi” (Cf. SCHILLEBEECKX, E., *L’Histoire des hommes...*, *op. cit.*, p. 137).

⁴²⁴ *Ibidem*, p. 160. Notemos a propósito que poderíamos dizer o mesmo, tanto a propósito de outras realidades, como da identidade ontológica de Cristo ou dos atributos divinos. Consequência: não podemos dizer nada de preciso e de firme a este respeito; por exemplo, não podemos falar da visão direta da essência divina como segredo da salvação do homem. Isto vai contra a doutrina tradicional da Igreja. S. Tomás, por exemplo afirma a propósito dos atributos divinos, e que é transposto a todos os mistérios: “O que nós chamamos bondade nas criaturas préexiste em Deus, e isso, seguramente, segundo uma maneira mais elevada” (S. TOMÁS, *Summa Theologiae 1^a*, q.13, a. 2.), a propósito justamente de um escrito de E. Schillebeeckx: “Para ter valor de verdade, uma proposição não tem necessidade de dizer tudo da realidade que ela significa” (ou pelo menos, diremos nós, da realidade sobre a qual ela nos informa).

Será sem dúvida ainda útil, para a “libertação” do leitor, ilustrar mais diretamente a flutuação epistemológica de que falávamos. Alguns deslizamentos de sentido produzem-se, na obra, para certos termos de alcance ontológico, entre empregos onde eles conservam a sua significação exata e outros onde são deportados para um sentido puramente psicológico ou ainda são expressamente excluídos. Constatamos sucessivamente em passagens que tratam do mistério de Deus e do de Cristo.

⁴²⁵ SCHILLEBEECKX, E., *L’Histoire des hommes... op. cit.*, p. 101.

⁴²⁶ *Ibidem*, p. 39.

⁴²⁷ *Ibidem*, p. 162. Estas fórmulas são absolutamente corretas, mas que quer dizer o autor quando declara que “a essência divina é liberdade absoluta, iniciativa absoluta, desde toda a eternidade, e *não um mistério metafísico de asseidade*” (*Ibidem*, p. 274)?

do que ele é, compromete a própria essência divina. Em Jesus, Deus revela a sua natureza querendo ser nele salvação-de-e-para-os-homens”⁴²⁸?

Com esta última citação tocamos já no mistério de Cristo⁴²⁹. Demo-nos conta de que, quando se trata do valor revelador universal de Cristo, o autor não punha em relevo, de maneira alguma, a origem real desta propriedade da mensagem e da praxis de Jesus⁴³⁰.

O autor, no entanto, fala, francamente e sem precaução alguma, da “sua divindade” (=a de Jesus”),⁴³¹ perspectiva diante da qual ele se tinha debruçado num livro precedente⁴³². Regressa, incessantemente, a feições interrogativas ou apofáticas como estas: “a natureza mais profunda de Jesus reside na ligação pessoal a Deus que lhe é própria”⁴³³, “a relação particular, indecifrável de Jesus a Deus”⁴³⁴, “quem é Ele para poder fazer isso? (...) em que relação a Deus está Ele?”⁴³⁵.

Assim terminamos a apresentação desta última grande obra de Schillebeeckx. Ao lê-la, nós tivemos de assinalar numerosos problemas, provenientes da recepção da sua obra. O leitor, no entanto, terá sido sensível ao zelo sincero e evidente do autor para a plena vitalidade e eficácia do “movimento de Jesus”, terá adivinhado a importância do trabalho de que este livro é fruto... O livro é, portanto, enriquecedor e estimulante, mas ao mesmo tempo desconcertante (no pleno sentido da palavra). Ele sofre, certamente, de diversos defeitos de ordem epistemológica, de falta de sangue frio no seu zelo e de uma grande

⁴²⁸ *Ibidem*, p. 194.

⁴²⁹ O leitor pôde dar-se conta que, logo que está em questão o valor revelador universal de Cristo, o autor não punha de maneira nenhuma em relevo a fonte real desta propriedade da mensagem e da praxis de Jesus.

⁴³⁰ Para um cristão, esta origem não é somente a pureza da “personalidade humana” de Jesus, mas sim a personalidade divina de Jesus, é ela que dá ao agir de Cristo a sua “infalibilidade reveladora” e o seu alcance de penhor certo da vontade salvífica de Deus.

⁴³¹ *Ibidem*, p. 188.

⁴³² SCHILLEBEECKX, E., *La questione cristológica... op. cit.*, 1980. Trata-se de um pequeno livro onde o autor queria responder a observações que tinham provocado as duas primeiras partes da “trilogia cristológica”.

⁴³³ *Ibidem*, p. 193.

⁴³⁴ *Ibidem*, p. 38.

⁴³⁵ *Ibidem*, p. 193. Estas fórmulas permanecem abertas, mas muito indecisas para um livro de “teologia”. Não vamos ao fundo da “experiência (da) relação particular (de Jesus) ao seu Pai, expressa na palavra ‘Abba’” (*Ibidem*, p. 190). A expressão aqui citada encontra-se mais condensada na página 275, que fala da “sua experiência da *Abba*”. O deslize aqui é menos caracterizado, mas mostra sempre a repugnância de Schillebeeckx em fixar o conteúdo das coisas, e deixa o leitor à fome. Um tal tipo de intelectualidade estará à altura de alimentar verdadeiramente a fé daqueles que trabalham na base?

parte de arbitrariedade: arbitrário no uso dos textos bíblicos e da exegese histórico-crítica; arbitrário no apelo “à grande tradição cristã”; arbitrário, enfim, no recurso ao Vaticano II.

TERCEIRA PARTE

DO MÉTODO TEOLÓGICO

À ESTRUTURA EXPERIENCIAL DA REVELAÇÃO-SALVAÇÃO

CAPÍTULO I

A FILOSOFIA, AUXILIAR DA TEOLOGIA DE SCHILLEBEECKX

Sempre a filosofia esteve na base de qualquer teologia concreta, como “ancilla theologiae”. Schillebeeckx seguiu também este caminho.

I – OS FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS

Já em 1957 Schillebeeckx escrevia: “Tudo o que move e agita a humanidade atual encontra a sua expressão na filosofia, que é como que a caixa de ressonância do que vive obscura e silenciosamente na consciência contemporânea. A literatura e a filosofia proporcionam-nos, decantados, por assim dizer, os elementos que andamos a buscar. Ao deduzir tais características da filosofia e da literatura contemporânea, chegamos à raiz da mentalidade que influencia a todos”⁴³⁶.

Schillebeeckx, dominicano e tomista, fala do *lumen* da teologia que é a atividade conjunta da fé e da razão, *ratio fide illustrata* (DZ 3016), *ratio manuducta per fidem*⁴³⁷: “Concretamente, isto equivale a dizer que a teologia é o encontro operante do espírito de fé e do espírito do tempo”⁴³⁸. Já nesse tempo, ele une Revelação e Experiência.

Quem faz teologia é um crente na revelação divina, ao mesmo tempo fiel à tradição viva e à experiência viva e á experiência do homem crente de hoje, no contexto contemporâneo. O autor sabe que a Revelação divina é para todos os homens, também para os homens de hoje, com a sua própria mundividência. Por isso, “a palavra divina deve pôr-

⁴³⁶ SCHILLEBEECKX, E., *La misión de la Iglesia* (“Theologische Peilungen” IV) (Sígueme, Salamanca, 1971), 331; cf., *El mundo y la Iglesia* (“Theologische Peilungen” III) (Sígueme, Salamanca 1969), 433-434.

⁴³⁷ SÃO TOMÁS, *In I Sent.*, prol.3, 3.

⁴³⁸ SCHILLEBEECKX, E., *Revelación y Teología* (“Theologische Peilungen” I) (Sígueme, Salamanca 1968), p. 145.

se sempre em relação com a situação espiritual particular da humanidade que escuta hoje a palavra de Deus e que tem que encarná-la na sua vida e no seu pensamento. É precisamente esta assimilação sempre renovada da fé e preparada pelo progresso da teologia que provoca o progresso da fé na vida, e, em consequência, o desenvolvimento do dogma”⁴³⁹.

A linguagem da teologia atual tem de ser compreensível para o homem de hoje, apesar de a salvação e a teologia ultrapassarem a filosofia e as questões filosóficas só encontram resposta na teologia. “Todo o progresso filosófico encontra-se deste modo introduzido no contexto da fé e, dentro da teologia, expande-se no que se chamou “filosofia cristã””⁴⁴⁰.

O estudo da hermenêutica no domínio da teologia deve debruçar-se sobre a mundividência do homem de hoje. “Por isso, a hermenêutica teológica é impensável sem a contribuição da história das ideias e da filosofia, pois ela investiga sobre o horizonte de compreensão mutável, no qual os cristãos foram tentando constantemente interpretar a mensagem cristã. Somente sob este pressuposto se torna possível a comunicação no ato da reinterpretação”⁴⁴¹. Neste sentido se entende a filosofia como “ancilla theologiae”. A teologia católica sempre deu importância aos pressupostos antropológicos da fé ou “teologia natural”⁴⁴².

Apesar do pluralismo teológico de hoje, é necessário descobrir os pressupostos filosóficos na teoria hermenêutica de Schillebeeckx. Será possível separar a filosofia da teologia em Schillebeeckx? Parece que não, pois na sua teologia quase não se sabe bem quando ele filosofa ou faz teologia⁴⁴³. Afirma o autor: “Quando o teólogo utiliza a

⁴³⁹ *Ibidem*.

⁴⁴⁰ *Ibidem*, p.151.

⁴⁴¹ SCHILLEBEECKX, E., *Interpretación de la fe*. Aportaciones a una teologia hermenêutica y crítica (“Theologische Peilungen” V) (Sígueme, Salamanca 1973), p. 41.

⁴⁴² Cfr., *Ibidem*, pp.129-133. Por outro lado, Schillebeeckx deixa claros os limites da filosofia no terreno propriamente teológico: cf., SCHILLEBEECKX, E., *La misión de la Iglesia... op. cit.*, pp. 171.176. Hoje torna-se mais necessária esta clarificação sobretudo em relação à sociologia.

⁴⁴³ Para ver um exemplo do que foi dito, entre muitos que se podiam aduzir, cfr, SCHILLEBEECKX, E., *Dios, futuro del hombre... op. cit.*, p.33.

filosofia, fá-lo com uma intenção propriamente teológica”⁴⁴⁴. Mais uma vez ele está bem consciente do papel subalterno da filosofia diante da teologia⁴⁴⁵. A razão da utilização da filosofia na teologia é esta, no seu pensar: “A unidade existencial da ordem da criação e da ordem da salvação é o fundamento da utilização da filosofia em teologia”⁴⁴⁶.

No seu confronto com a teologia protestante, o nosso autor afirma que o pensamento teológico atual possui uma atitude anti metafísica, nomeadamente em Bultmann, em Gadamer⁴⁴⁷, ou em Robinson⁴⁴⁸.

Em confronto com a teologia protestante, sobretudo com a teologia dialética, Schillebeeckx trata do tema da “teologia natural”⁴⁴⁹, defendendo que, ao rejeitar a teodiceia, esta teologia opera uma rutura intransponível entre Deus e o homem, entre a fé e o mundo, tornando incompreensível a religião, fechando a fé cristã ao mundo⁴⁵⁰. Na linha da sua formação tomista de base, Schillebeeckx defende a interdependência entre filosofia e teologia. Schillebeeckx está convencido que esta tese é hoje ainda mais necessária frente às correntes fideístas e anti metafísicas que invadem a teologia cristã, defendendo a necessidade da filosofia para defender a revelação, procurando o seguinte: a) clarificar a *possibilidade* e os *pressupostos* que tornem viável o falar crente dentro do contexto do falar humano; b) a crítica que a epistemologia filosófica faz à teologia para a tornar compreensível; c) a aplicação do método de correlação, na linha de Paul Tillich, entre

⁴⁴⁴ Cfr. SCHILLEBEECKX, E., *Revelación y teología... op. cit.*, p. 153. Isto não rebaixa o significado da filosofia, porque será sempre certo que “a teologia experimenta uma necessidade vital da filosofia. Graças a ela, o teólogo descobrirá o fundamento humano da fé” (*Ibid.*, 152).

⁴⁴⁵ Cfr. KENNEDY, Philip, *Schillebeeckx... op. cit.*, p. 32: “Ele não é primariamente um filósofo, mas um teólogo”.

⁴⁴⁶ SCHILLEBEECKX, E., *Revelación y teología... op. cit.*, p.392. É o habitual nos grandes teólogos: São Tomás (*Quodlibet.*, 4, q. 9, a. 3), Santo Anselmo (*Proslogion*, Proemnium.), Santo Agostinho (*De Praedestione Sanctorum*, c. 5: PL 44, 463). É de ter em conta, porém, que, em Schillebeeckx, o conceito de “criação” é demasiado largo e pouco preciso.

⁴⁴⁷ Cfr., SCHILLEBEECKX, E., *Dios, futuro del hombre... op. cit.*, pp. 54-55.

⁴⁴⁸ Cfr., IDEM, *Dios y el hombre. Ensayos teológicos* (“Theologische Peilungen” II) (Sígueme, Salamanca 1968), pp.181-185. “Isto faz-nos compreender com clareza até que ponto a interpretação da fé está selada por uma antropologia e por uma metafísica. Inclusive vemos como o núcleo da problemática contemporânea da fé é *também* fundamentalmente um problema filosófico: o da maneira como o homem se pensa a si mesmo” (*ibidem*, p. 185).

⁴⁴⁹ Tema muito frequentado pelo nosso autor. Como escritos mais representativos, cf., SCHILLEBEECKX, E., *Dios y el hombre... op. cit.*, pp. 37-53.140-169; IDEM, *Interpretación de la fe... op. cit.*, pp. 115-29. 145-146; IDEM, *Función de la fe en la autocomprensión humana*, in Vários, *Las cuestiones urgentes de la teología actual* (Madrid 1970), pp. 68-79.

⁴⁵⁰ Cfr., SCHILLEBEECKX, E., *Interpretación de la fe... op.cit.*, pp.118-19.

pergunta e resposta. Assim, só podemos saber o que é que verdadeiramente Deus nos quer dizer na Revelação de si aos homens⁴⁵¹. Schillebeeckx deixa-se influenciar por várias correntes filosóficas⁴⁵², conforme as fases do seu pensamento, as quais constituem os pressupostos filosóficos do teólogo Schillebeeckx.

Assim, a teologia de Schillebeeckx apoia-se na filosofia, sobretudo moderna, a qual é absolutamente necessária para a teologia. Tomista de formação, abre-se à filosofia atual⁴⁵³, influenciado por De Petter, como dissemos na primeira parte deste estudo.

II- ALGUMAS EXPRESSÕES DE BASES FILOSÓFICAS

Quais os pressupostos concretos da teologia de Schillebeeckx? Tentaremos descobri-los, analisando as suas obras de teologia, trabalho árduo devido à união intrínseca que nelas está patente entre a filosofia e a teologia.

⁴⁵¹ *Ibid.*, 130-33.

⁴⁵² Metafísica escolástica tradicional em fidelidade a Tomás de Aquino e da mão do seu mestre D. De Petter, in *Revelación y teología*; fenomenologia existencial e antropologia moderna, in *Cristo, sacramento del encuentro con Dios, Dios y el hombre, El matrimonio*; existencialismo personalista, in *El mundo y la Iglesia*; existencialismo alemão em *Dios, futuro del hombre*; filosofia analítica e teoria crítica da sociedade em *Interpretación de la fe*. A este propósito, Philip Kennedy, *op. cit.*, p. 37, afirma que, após 1967, Schillebeeckx deixou-se influenciar por “uma grande variedade de disciplinas filosóficas”, cuja lista ele aponta: a) Pragmatismo filosófico norte americano e holandês; b) hermenêutica filosófica das humanidades; c) estudos bíblicos da história das formas e da crítica da redação; d) sociologia religiosa; e) hermenêutica prático-crítica; f) pragmática universal; g) teoria crítica do Instituto para a Busca Social(Frankfurt); h) Teoria linguística; i) Semiótica; j) Filosofia da linguagem e linguística, incluindo análise linguística fenomenológica e lógica; k) Escatologia Secular (Ernst Bloch); l) Psicologia; m) Antropologia; n) Historiografia cultural; o) Estruturalismo; p) Pós-estruturalismo; q) Pós- modernismo; r) A filosofia de Emanuel Levinás.

⁴⁵³ Cf., ‘Ecclesia in mundo huius temporis’, *Angelicum* 43 (1966) 340-52. Atitude compartilhada por outros pensadores atuais: cf. K. Rahner – H. Vorgrimler, *Diccionario teológico* (Barcelona 1966) col.261-66. A filosofia moderna encontra-se no substrato da problemática teológica atual, de Nietzsche a Heidegger, até à teologia radical e da secularização: cf. G. Penzo, *Pensare heideggeriano e problemática teologica. Sviluppo della teologia radicale in Germania* (Brescia 1970).

1- FUNDAMENTOS EPISTEMOLÓGICOS E GNOSEOLÓGICOS

A gnoseologia é fundamental para a teologia, pois, embora a fé seja, antes de mais, obediência, na sua reflexão teológica, tem de ser razoável⁴⁵⁴. Foi o que procurámos mostrar na primeira parte, sobre a epistemologia do autor, sobretudo hoje diante do pluralismo teológico⁴⁵⁵.

É sobretudo neste domínio da epistemologia que Schillebeeckx depende de Dominique De Petter⁴⁵⁶, que o leva a distinguir-se de outros teólogos católicos, nomeadamente, Karl Rahner, como vimos. De facto, De Petter procura uma síntese pessoal da tradição tomista e da fenomenologia moderna, sobretudo de Husserl. Schillebeeckx, na sequência do seu mestre, põe o tomismo e a fenomenologia como pilares do seu sistema filosófico, pelo menos no primeiro período. No último período do seu pensamento, a fase cristológica, o pensamento filosófico do autor será o pensamento dialético, como vimos atrás.

Esta conceção filosófica de De Petter oferecerá um válido fundamento para abordar a reinterpretção da fé, segundo o pensar de Schillebeeckx. Os conceitos não podem expressar a plenitude da intencionalidade do conhecimento, mas, ainda que inadequados, apontam-nos a direção que conduz à realidade. Também a historicidade do homem conduz a que os nossos conceitos sobre o absoluto sejam relativos conforme as circunstâncias épocas⁴⁵⁷.

Como vimos, J. Maréchal⁴⁵⁸ refletiu sobre esta epistemologia, procurando incorporar a gnoseologia de Kant na solução escolástica e tomista do conhecimento, com inspiração também em Blondel. Maréchal defende que o valor real noético do nosso conhecimento de Deus se baseia no *dinamismo do espírito*; o ponto de partida é a atividade do sujeito, um

⁴⁵⁴ KENNEDY, P., *Schillebeeckx... op. cit.*, pp. 52 ss.

⁴⁵⁵ Cfr. SCHILLEBEECKX, E., *Dios y el hombre... op. cit.*, pp.140-69.

⁴⁵⁶ Cfr., BOURGY, P., in *Bilan de la Théologie du XX siècle...op. cit.*, pp.876-886.

⁴⁵⁷ *Ibidem*, pp. 883-884; SCHILLEBEECKX, E., *Revelación y teología...op. cit.*, p. 264. P. Bourgy observa certamente que Schillebeeckx não fala tanto de “intuição implícita” (De Petter) quanto de *horizonte* de toda a consciência humana explícita: cf., *op. cit.*, 883; SCHILLEBEECKX, E., *Dios y el hombre...op. cit.*, pp. 33-56.

⁴⁵⁸ MARÉCHAL, G., *Le point de départ de la métaphysique*, 5 vols., 3 ed. (Bruxelas 1944).

elemento dinâmico não intelectual; os conceitos adquirem verdade objetiva graças ao dinamismo do espírito humano que tende para o infinito. K. Rahner será o grande seguidor desta linha filosófica de Blondel-Maréchal⁴⁵⁹.

De Petter toma outra direção, reagindo, sobretudo, contra o “concretualismo representacionista”, nisto coincidindo com Maréchal, também ao ressaltar a dimensão não concetual do conhecimento. Mas depois separa-se, afirmando que os conceitos não possuem nenhum valor objetivo em si mesmos; há um aspeto “não concetual” do conhecimento, um *dinamismo objetivo* que remete para o infinito, que De Petter descobre já em São Tomás⁴⁶⁰. Schillebeeckx afirma situar-se nesta linha, procurando distanciar-se de Karl Rahner⁴⁶¹.

Qual então o valor de verdade dos nossos conceitos?

2- IMPORTÂNCIA DAS NOSSAS IDEIAS

Schillebeeckx julga necessário estudar o problema da distinção entre verdade-em-si-mesma e verdade-possuída-pelo-homem. Qual o valor dos nossos conceitos? É o que iremos analisar:

2.1- A concretualidade e o seu valor gnoseológico

Schillebeeckx afirma o “aspeto não-concetual do conhecimento e, portanto, “um dinamismo *objetivo*”, em que os conceitos remetem por si mesmos até ao infinito”⁴⁶². Os conceitos são sempre relativos: “Os nossos conceitos remetem essencialmente para esta consciência não concetual como para o que querem expressar, mas que só podem expressar

⁴⁵⁹ Cfr., SCHILLEBEECKX, E., *Revelación y teología...op. cit.*, pp. 261-263. 275-279.

⁴⁶⁰ Cfr., *Ibidem*, pp.264-265 com referência a São Tomás.

⁴⁶¹ Cfr., *Ibidem*. pp. 266-267. “Entre os teólogos inspirados nele (Maréchal) figura, em concreto, K. Rahner; por outro lado, a tendência de De Petter está prolongada em teologia pelo autor destas linhas” (*Ibidem*, p.262).

⁴⁶² *Ibidem*, p. 264.

de maneira inadequada e limitada. Portanto, não é um aspeto extra intelectual – o dinamismo do espírito – o que nos faz ver a realidade dos conceitos, mas um aspeto não concetual do conhecimento, graças ao qual adquirimos consciência da inadequação dos nossos conceitos e passamos por cima do conhecimento concetual para alcançar a realidade de uma maneira que não é, no entanto, suscetível de expressão⁴⁶³. O conceito *remete-nos* para a realidade que ele não pode captar totalmente⁴⁶⁴.

2.2- A concetualidade no aspeto moral

Schillebeeckx aborda o valor dos conceitos morais ao estudar o sentido das normas abstratas gerais, problemática suscitada pela “moral de situação”. Ele afirma que a “moral de situação” criou um fosso entre as normas abstratas gerais e os “imperativos éticos” em função de uma situação histórica concreta⁴⁶⁵.

Schillebeeckx acha necessário saber o que é a ideia de norma geral e objetiva. Por isso, reflete sobre o dinamismo dos conceitos ético-morais⁴⁶⁶. O nosso autor coloca nestes termos o fundo da questão: “O problema fundamental, ante o qual se encontra tanto a ética de situação como a ética tradicional, é um problema *epistemológico*: os nossos conceitos abstratos constituem *em si mesmos e por si mesmos* uma captação da realidade? Ou constituem-na unicamente graças a um contato não concetual com a realidade concreta a que remetem objetivamente?”⁴⁶⁷ Para ele, “não há mais que uma só norma objetiva: a mesma realidade concreta que está sugerida de uma maneira inadequada pelos conceitos abstratos”⁴⁶⁸.

Segundo o autor, as normas morais abstratas *como tais* não têm nenhum valor de realidade. “O seu carácter abstrato revela a impotência do homem para expressar de uma

⁴⁶³ *Ibidem*.

⁴⁶⁴ *Ibidem*. Schillebeeckx crê continuar a linha de São Tomás: cfr. *Ibidem*, pp.91-162.265.

⁴⁶⁵ Cfr., SCHILLEBEECKX, E., *Dios y el hombre...op. cit.*, pp. 345-349.

⁴⁶⁶ *Ibidem*, p.346.

⁴⁶⁷ *Ibidem*.

⁴⁶⁸ *Ibidem*, p. 356; cfr. p. 350.

maneira exaustiva a realidade”⁴⁶⁹, mas ao mesmo tempo este carácter abstrato é uma dimensão do conhecimento humano enquanto que os conceitos são inevitáveis⁴⁷⁰. “O conteúdo do conceito abstrato, graças a um contacto concreto e existencial, não concetual com a realidade, adquire um valor de orientação intrínseca em direcção à realidade... As normas abstractas gerais remetem de maneira inadequada, mas real, à norma concreta que é a realidade”⁴⁷¹. A norma abstrata possui um valor de expressão da norma ética concreta, pois está orientada para a realidade.

Assim, para Schillebeeckx, desde o ponto de vista formal, o conceito tem um dinamismo intrínseco que nos orienta ou remete para a realidade, mas em si é limitado e inadequado para expressar a realidade.

2.3- A concetualidade no aspeto teológico

O teólogo Schillebeeckx aplica a sua conceção filosófica do conceito ao conhecimento sobrenatural da fé. Os nossos conceitos de fé não são puros símbolos permutáveis por outros, nem se reduzem a um simples conhecimento pragmático, ao contrário do que afirmava o modernismo⁴⁷².

Os conceitos são necessários para o conhecimento intelectual de Deus, pois todo o conhecimento do homem aponta à verdade em e por meio de conceitos, mas estes são relativos, pois estão dependentes da situação histórica⁴⁷³. Mas no conceito existe um aspeto que supera o próprio conceito. O *ato significante* estende-se mais além da “ratio nominis” e supera esta “ratio” na direcção que indica o conteúdo⁴⁷⁴. “No conceito natural de Deus, os conceitos possuem uma abertura ao transcendente. No conhecimento de fé, os

⁴⁶⁹ *Ibidem*, pp.346-347.

⁴⁷⁰ Cfr., *Ibidem*, p.350.

⁴⁷¹ *Ibidem*, p. 347; cfr., p. 349.

⁴⁷² Cfr. SCHILLEBEECKX, E., *Revelación y teología... op. cit.*, p. 122.

⁴⁷³ Cfr. SCHILLEBEECKX, E., ‘La infalibilidad del Magisterio. Reflexión teológica’, *Concilium* 83 (1973), p. 419.

⁴⁷⁴ Cfr., SÃO TOMÁS, *Summa Theologica*, I. q.4, a.3; q. 13, a. 4 e 5; SCHILLEBEECKX, E., *Revelación y teología... op. cit.*, pp.284-288.

conceitos naturais adquirem, graças à revelação positiva, uma abertura às verdades sobrenaturais... O conhecimento objetivo de fé realiza-se num ato tendencial: nós não aplicamos, propriamente falando, a Deus o conteúdo de representação puramente conceptual de “pai” e de “filho”, mas na linha destes conteúdos concetuais, e em nenhuma outra, podemos realmente alcançar a Deus. Mistério e compreensão objetiva caminham aqui a par⁴⁷⁵. Afirma o nosso autor, afastando-se de Maréchal: “Enquanto que no nosso conhecimento natural de Deus, os conceitos estão *naturalmente abertos* ao transcendental, no conhecimento de fé esta abertura resulta da revelação positiva. Aqui já não é a razão natural que tira do conteúdo do conhecimento uma perspectiva objetiva sobre Deus; é Deus que se revela de um modo humano e dá aos nossos conhecimentos humanos uma dimensão que não têm por si mesmos. A revelação abre no seio dos nossos conhecimentos concetuais uma nova perspectiva objetiva. A paternidade e a filiação situam-se realmente no prolongamento do significado que têm as noções de pai e de filho na nossa experiência; no entanto, é-nos impossível alcançar concetualmente a maneira como a paternidade e a filiação se realizam em Deus. Os conceitos de fé não são, nem puramente negativos, nem meras metáforas, nem comparações, nem não contradições; possuem um valor real de conhecimento, não nos proporcionam simplesmente um conhecimento pragmático ou simbólico⁴⁷⁶.

Com estas reflexões sobre o valor dos nossos conceitos, Schillebeeckx procura salvar “o absoluto da verdade da fé⁴⁷⁷ e reconhece “a grande margem de relatividade⁴⁷⁸ do conhecimento de fé, pois são conceitos inadequados para expressar o mistério de salvação. O autor abre-nos “a possibilidade do crescimento da nossa reflexão de fé⁴⁷⁹.

⁴⁷⁵ SCHILLEBEECKX, E., *Revelación y teología... op. cit.*, p. 266; cfr., pp.121.122.390-391. O dito vale também para a “teologia negativa”: cfr. *Ibidem*, pp.275-421; IDEM, *Dios y el hombre...op. cit.*, p. 199; PIEPER, J., ‘L’élément négatif dans la philosophie de Saint Thomas’, *Dieu Vivant* 20 (1951), pp. 35-49.

⁴⁷⁶ SCHILLEBEECKX, E., *Revelación y teología...op. cit.*, pp. 123-124.

⁴⁷⁷ *Ibidem*, p. 267. “Ainda quando os conceitos sejam inadequados e ainda que, por serem abstratos, não possuam em si mesmos e por si mesmos valor de realidade, possuem em ligação com o aspeto não concetual, um valor de realidade inadequada sem dúvida, mas real, já que dão, só eles, uma direção e um sentido ao impulso que, a partir dos conceitos, nos leva até à realidade” (*Ibidem*, pp. 264-265)

⁴⁷⁸ *Ibidem*, p. 267.

⁴⁷⁹ *Ibidem*.

3- TODA A REALIDADE É DINÂMICA

Ao estudar a realidade, Schillebeeckx fá-lo como teólogo que procura entender a Revelação e a fé no contexto da modernidade.

3.1- O dinamismo da realidade no aspeto filosófico

Afirma Schillebeeckx que a experiência é o ponto de partida do conhecimento⁴⁸⁰, “mas a questão está em saber o que é que inclui a experiência humana”⁴⁸¹. Experimentamos a contingência do ser: “O que se percebe realmente é o dinamismo da realidade contingente experimentada, na sua referência objetiva ao mistério constitutivo absoluto de Deus”⁴⁸².

A partir deste dinamismo da realidade⁴⁸³, Schillebeeckx pergunta-se pela valor das chamadas “provas” da existência de Deus⁴⁸⁴. “O espírito humano não faz outra coisa senão seguir os vestígios – num ato que podemos chamar projetivo – deste dinamismo objetivo tal e como se encontra na própria realidade”⁴⁸⁵. É a partir da nossa vida humana que podemos dizer que “a afirmação de Deus é uma auto interpretação da nossa existência”⁴⁸⁶

⁴⁸⁰ “Este princípio fundamental do humanismo não me parece falso, mas antes pelo contrário: admitem-no atualmente todos os filósofos católicos como a verdade fundamental de toda a atividade filosófica” (SCHILLEBEECKX, E., *Dios y el hombre...op. cit.*, p. 81).

⁴⁸¹ *Ibidem*, 79. “O que se discute é o conteúdo da experiência humana no que diz respeito aos seus aspetos explícitos e implícitos. E sobre este ponto, os caminhos do humanismo e da filosofia cristã separam-se entre si” (*Ibidem* 81).

⁴⁸² SCHILLEBEECKX, E., *Función de la fe en la autocomprensión humana*, in Vários, *Las cuestiones urgentes de la teología actual* (Madrid 1970), p. 74. Também o humanista aceita a contingência do real e esse é o “mistério” da realidade. Anota Schillebeeckx: “Parece-me que se fala aqui demasiado depressa de *mistério*. Creio verdadeiramente que não se trata de um mistério, mas de uma contradição interna, a não ser que Deus exista” (IDEM, *Dios y el hombre... op. cit.*, p. 86; cfr. pp.87-89.94-97).

⁴⁸³ SCHILLEBEECKX, E., *Función de la fe...op. cit.*, p. 74.

⁴⁸⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 74;IDEM, *Diós y el hombre... op. cit.*, pp. 79-87.197-199.

⁴⁸⁵ SCHILLEBEECKX, E., *Función de la fe...op. cit.*, 74.

⁴⁸⁶SCHILLEBEECKX, E., *Dios y el hombre... op. cit.*, p. 197. “Esse *excesso* que há no homem, ou seja, o dinamismo da nossa existência que remete objetivamente, em virtude da contingência, para o absoluto,

Alguns seres humanos limitam-se ao horizonte puramente intramundano, limitando-se a um puro humanismo. Pelo contrário, o catolicismo chega a um “horizonte teísta absoluto”, remete para um absoluto pessoal. Nesta perspectiva, a antropologia abre-se à teologia, à transcendência⁴⁸⁷. Afirma Schillebeeckx que o catolicismo “remete acima de si mesmo até a um Deus pessoal... A realidade revela-se a si mesma ao espírito do homem como apontando para Deus. O espírito humano não faz mais do que seguir passo a passo, graças a um ato projetivo, o dinamismo objetivo que existe na realidade. Deste modo, o espírito é *dirigido*, não por uma projeção subjetiva, mas pelo dinamismo objetivo, ôntico, poderíamos dizer, da realidade, até à existência pessoal de Deus, sem a qual o conteúdo da minha experiência seria intrinsecamente contraditório”⁴⁸⁸.

Schillebeeckx afirma assim a abertura da realidade a um “horizonte absoluto pessoal”.

3.2- O dinamismo da realidade no aspeto teológico

Schillebeeckx aplica à realidade da Revelação, da salvação e da fé a atrás referida filosofia do conceito começando pelo dinamismo objetivo da salvação, quando trata da natureza própria do conhecimento concetual de fé. Na linha de São Tomás, este teólogo holandês afirma que “os conceitos de fé possuem um conteúdo que nos orienta positivamente para a realidade da salvação”⁴⁸⁹. O ponto de partida deverá ser a própria realidade, em “obediência às vozes silenciosas do ser” (Heidegger). A linguagem humana é meio de revelação dos segredos do ser, pois o homem não é o senhor do ser, mas o “guarda

motivo pelo qual afirmamos a Deus, é a repercussão do mistério íntimo de Deus no homem e no mundo” (*Ibidem*, 198).

⁴⁸⁷ Cfr. *Ibidem*, pp.198-199.

⁴⁸⁸ *Ibidem*, p.85.

⁴⁸⁹ SCHILLEBEECKX, E., *Revelación y teología...op cit.*, p. 390.

do ser”⁴⁹⁰. “A revelação é, primariamente, uma realidade viva que vem até nós. A compreensão crente consiste em dar resposta a um chamamento objetivo, real”⁴⁹¹.

A realidade dinâmica que se nos oferece é a que tornou possível, tanto os textos primitivos do cristianismo, como as diversas formulações do Magistério e da teologia. Assim, está plenamente justificada a necessidade de uma orientação para a realidade de salvação dada, que nos faz continuamente elaborar novas formulações que vão aparecendo ao longo da história..

Uma vez que a realidade da salvação é dinâmica, a tarefa de a interpretar deve ser continuamente feita em cada época determinada.

3.3- Implicações nas hermenêuticas

Schillebeeckx relaciona o “dinamismo objetivo” da realidade de salvação com os problemas do *sensus plenior* e do *desenvolvimento do dogma*. “A verdade não existe formalmente num livro ou numa palavra, mas no espírito do que escreve ou fala, escuta ou vive”⁴⁹². A revelação está formulada em palavra humana, pelo que contém uma “abertura profética”, cujo significado só se alcança pouco a pouco na vida da Igreja. Isto torna possível que na Escritura surja o *sensus plenior* do *sensus litteralis*, mas o primeiro deverá colocar-se sempre no prolongamento do segundo⁴⁹³. Diz o autor: “O significado humano da Escritura, que o exegeta deve reconhecer, é precisamente humano na sua divindade. Há nesta palavra humana um *plus*, um dinamismo objetivo, do qual a Igreja só lentamente se torna consciente... Nos escritos, há um certo dinamismo objetivo que orienta obscuramente para o que será entendido mais tarde e expressado claramente pela Igreja

⁴⁹⁰ Cfr., SCHILLEBEECKX, E., *Interpretación de la fe... op. cit.*, p. 55.

⁴⁹¹ SCHILLEBEECKX, E., *La presencia de Cristo en la Eucaristia*, 2 ed. (Madrid 1972) 194. É a própria realidade da salvação que nos urge e no seu dinamismo objetivo fundamenta o “sensus plenior”, a busca sempre atual de mais diversos níveis (pp. 24.183-188); IDEM, *Diós, futuro del hombre...op. cit.*, p.23.

⁴⁹²SCHILLEBEECKX, E., *Revelación y teología...op. cit.*, pp.182-183.

⁴⁹³ Cfr., *Ibidem*; cfr., p. 191.

como palavra de Deus... É uma explicação do que estava já presente de uma maneira vaga na consciência dos apóstolos”⁴⁹⁴.

À teologia compete explicitar o excesso de sentido da revelação. Foi o que fez toda a tradição cristã. O sentido literal do Antigo Testamento remete para Cristo. O Novo Testamento fala de “abertura de sentido” para entender o antigo (cf. Lc. 24, 45). O que foi escrito no antigo testamento foi dito também para nós (cf. 1 Pd. 10, 12), podemos contemplar sem véu a glória do Kyrios do Antigo Testamento (cf. 2 Cor., 3, 14).

4- O QUE É A VERDADE, SEGUNDO SCHILLEBEECKX?

O que foi dito sobre o dinamismo da realidade leva-nos a entender a noção de verdade. Quais são as características da verdade, segundo o autor?

O ponto de referência é o “realismo representacionista” da escolástica. De Petter continua a ser o guia principal de Schillebeeckx, na primeira fase hermenêutica que estamos a analisar, dominada pela fenomenologia e pelo neo-tomismo. Ele afirma que uma coisa é o caráter absoluto da verdade e outra é o caráter progressivo da sua consecução por parte do homem.

Schillebeeckx procura primeiro superar o ideal abstrato de verdade: “Os conceitos de verdade e de objetividade não se podem obter isoladamente, mas devem ser considerados em relação com o modelo científico a que pertencem e com o modelo de leitura a que foram acomodados”⁴⁹⁵. Há várias dimensões da verdade⁴⁹⁶.

Schillebeeckx está convencido de que a realidade existe e é inteligível. Segundo o “realismo representacionista”, o sujeito chega à verdade graças à adequação dos seus

⁴⁹⁴ *Ibidem*, pp.184-185; cfr., pp.189-190.

⁴⁹⁵ SCHILLEBEECKX, E., *Dios, futuro del hombre... op. cit.*, pp.37-38.

⁴⁹⁶ Cfr., *Ibidem*, p. 29; IDEM, *Revelación y teología...op. cit.*, p.255.

conceitos com a realidade. A teoria do conhecimento atual não vai nessa linha, porque há um modo moderno de entender a verdade⁴⁹⁷: esta é descoberta progressiva, desvelamento.

Hoje, o “realismo ingênuo” da escolástica, para o qual os conceitos refletem exatamente a realidade, está superado, pois há mais modéstia na captação da riqueza da verdade. Também rejeita o racionalismo de ascendência helenista que se apoiava nas “verdades abstratas, universais e imutáveis”, assim como a tese idealista que defende que o espírito humano cria o conteúdo do conhecimento e da verdade⁴⁹⁸. Mas, para Schillebeeckx, o existencialismo, a fenomenologia e o neo-tomismo orientam-se para o concreto, “valorizam o encontro significativo do pensamento com a realidade, o encontro da realidade num ato do pensamento que, por sua vez, recebe dela e dá-lhe um sentido”⁴⁹⁹. Ao concetualismo opõe hoje a “experiência vivida” que supera as anteriores formas de gnoseologia.

Daqui resulta que a “posse da verdade” se desenvolve e evolui, como diz o autor: “Em virtude do sentido ontológico implícito no real, esta interpretação desenvolve-se numa direção determinada e é possível deste modo acercar-se à verdade de uma maneira cada vez mais concreta, ainda que sem chegar jamais a esgotá-la. Não podemos, certamente, aceitar a postura totalmente relativista segundo a qual não haveria nenhuma verdade absoluta, postura já implicitamente ateia, mas a experiência obriga-nos a reconhecer, sobre o contexto da verdade absoluta, normativa do pensamento, o caráter imperfeito, evolutivo da nossa posse da verdade e, por conseguinte, a possibilidade constante de fazer progredir as nossas visões anteriores. Graças à orientação fundamental implícita do nosso conhecimento rumo ao absoluto, a evolução incessante da consciência humana realiza-se numa real continuidade⁵⁰⁰”.

⁴⁹⁷ A ideia vem já de Santo Agostinho: “O discurso da mente não cria a verdade, encontra-a” (*De vera religione*, 39-73: PL 34, 115; *De sermone Domini in monte*, 2, 9, 32: PL 34, 1283). A verdade é algo que se nos manifesta (“aletheia”), que nos sai ao encontro (“in-venio”). É uma presença. Somos “invadidos” pela verdade, não somos “conquistadores” da verdade (Zubiri); LÓPEZ QUINTÁS, A., *Pensadores cristianos contemporaneos*, I (Madrid 1968).

⁴⁹⁸SCHILLEBEECKX, E., *Revelación y teología...op.cit.*, pp. 251-253.

⁴⁹⁹ *Ibidem*, pp.251-252.

⁵⁰⁰ *Ibidem*, p. 253.

Isto acontece devido à “historicidade essencial” do homem, capaz de captar a verdade. Assim chegamos ao chamado “perspetivismo histórico”, devido a fatores “situacionais” da verdade e aos “limites cognoscitivos do homem”, que contribui para abrir uma nova perspetiva para um “crescimento e desenvolvimento da verdade”⁵⁰¹.

Diz Schillebeeckx que nós acedemos à verdade de forma progressiva e desde determinadas situações. Uma coisa é a “verdade em si mesma” e outra é a “verdade enquanto conhecida pelos homens”. Desta forma, “a progressividade é condição necessária para conhecer a verdade – em toda a sua amplitude –, o espaço vital que ela requer”⁵⁰². Cada situação tem a sua perspetiva da verdade. Um novo ponto de vista ou nível científico de leitura podem trazer nova luz a uma verdade que antes não pôde ser captada desde esse ângulo preciso. Portanto, visto desde o sujeito cognoscente, dá-se um certo “perspetivismo” da verdade⁵⁰³, e até um perspetivismo em todas as formulações da fé⁵⁰⁴. Toda a verdade “está sempre situada, tanto histórica como pessoalmente”⁵⁰⁵. Uma coisa é a verdade, outra é a *minha* verdade e a verdade do *outro*.

As formulações da verdade são tentativas do homem em captá-la, sem nunca o conseguir definitivamente. “Por muito historicamente determinado que esteja nas minhas perguntas e respostas, a minha exigência fundamental continua a ser a mesma: dizer algo que seja *válido*, e não somente contingente, aqui e agora, mas (ainda que seja em perspetiva e em esboço) universal. Só ao pôr em jogo a nossa própria verdade em diálogo com a verdade do *outro* nos pomos na história *a caminho para verdade*”⁵⁰⁶.

⁵⁰¹ Cf., SCHILLEBEECKX, E., *El mundo y la Iglesia... op. cit.*, pp. 313-314. Isto não supõe uma admissão do relativismo. “Um relativismo absoluto tiraria todo o sentido à palavra” (*Ibidem*, p.304).

⁵⁰² SCHILLEBEECKX, E., *La Iglesia de Cristo y el hombre moderno según el Vaticano II* (Madrid 1969), 66. “Toda a afirmação da verdade, intangível por um lado, no seu sentido absoluto, é suscetível, por outro lado, de progresso e de desenvolvimento, pois o homem nunca capta plenamente a realidade, que continua a ser, em parte, estranha e impenetrável para ele. Além disso, a captação da verdade está sempre situada, tanto histórica como pessoalmente” (IDEM, *El mundo y la Iglesia... op. cit.*, pp. 194-105).

⁵⁰³ Schillebeeckx mantém uma luta constante contra o relativismo, representado pela fenomenologia: cf., SCHILLEBEECKX, E., *Revelación y teología...op. cit.*, pp. 252-254; IDEM, *Dios, futuro del hombre...op. cit.*, p. 51; IDEM, ‘La infalibilidad del Magisterio’, *Concilium* 83 (1973), p. 406.

⁵⁰⁴ Cfr., SCHILLEBEECKX, E., ‘La infalibilidad del Magisterio’ ... *art. cit.*, pp.404-408.409-411.

⁵⁰⁵ SCHILLEBEECKX, E., *El mundo y la Iglesia...op cit.*, p. 304.

⁵⁰⁶ SCHILLEBEECKX, E., ‘La infalibilidad del magisterio’ ... *art. cit.*, p. 408; cfr., RICOEUR, P., *Histoire et vérité*, 3 ed., (Paris 1955), pp. 54-55.

5- O SIGNIFICADO DA HISTORICIDADE EM SCHILLEBEECKX

A dimensão histórica é o pano de fundo do pensamento de Schillebeeckx⁵⁰⁷. Que significado tem a historicidade para ele?

Para Schillebeeckx, toda a realidade é histórica, e esta dimensão influencia todos os escritos dele. Esta historicidade de que ele se ocupa influencia a compreensão da fé.

A teologia do passado não tinha em consideração a dimensão histórica, o que conduzia ao isolamento do cristianismo diante da evolução histórica. Hoje, ao contrário da teologia do passado, dá-se valor à relação entre fé e história para que o logos divino e o logos humano se encontrem e dialoguem. Como sempre, Schillebeeckx segue esta corrente de pensamento histórico. “A consciência nova da historicidade do homem, quer dizer, de que *ele tem que existir no mundo*, tornou patente a grande importância da dimensão futura da nossa vida humana. Com isso se coloca em todo o lado o problema hermenêutico. Acompanha-nos no estudo da Bíblia, no aprofundamento teológico, em toda a reflexão sobre as estruturas eclesiais. A experiência humana decorre, não só na temporalidade, como também é uma consciência do tempo”⁵⁰⁸.

O autor dá-se conta da influência da historicidade na teologia atual: “A descoberta da revelação como história da salvação modificou realmente a perspectiva de todos os tratados teológicos”⁵⁰⁹. Nos seus escritos, ele situa-se nas perspectivas seguintes:

- Em primeiro lugar, sublinha que a *historicidade do homem influencia a* revelação. A revelação, diz a Sagrada Escritura (cf. Deut. 7, 8-10), está sob o signo da promessa, em

⁵⁰⁷ Cfr. BOURGY, P., *op. cit.*, 876-77; *Introducción* 3.a. O mesmo Schillebeeckx nos diz que a fenomenologia descobriu a “dimensão histórica da consciência e a historicidade essencial da *vida humana*” (SCHILLEBEECKX, E., *Revelación y teología... op. cit.*, p. 427); cfr., THEVENEZ, P., *La fenomenologia. Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty* (Roma 1969).

⁵⁰⁸ SCHILLEBEECKX, E., *El celibato ministerial. Reflexión crítica* (Salamanca 1968), pp. 13-14; cfr., DARLAP, A. - SPLETT, J., in *Sacramentum mundi*, III, pp. 429-443; CHENU, M.-D., in Vários, *La teologia de la renovación*, I (Salamanca 1972), pp. 147-162. “O estar presente na sua própria época é a lei elementar de crescimento e de existência” (*Ibidem*, p. 149); RAHNER, K., in *ibidem*, pp. 163.ss.

⁵⁰⁹ SCHILLEBEECKX, E., *Revelación y teología...op. cit.*, p. 427; cf. A colocação no Concílio do problema da “verdade especulativa” e da “verdade histórica”: IDEM, *La Iglesia de Cristo y el hombre moderno...op. cit.*, pp.182-188.

virtude da historicidade do homem, que é o destinatário da revelação⁵¹⁰. A revelação divina, que chega à plenitude em Jesus Cristo, é essencialmente histórica. A própria vida eterna começa no tempo e é a consumação da história⁵¹¹.

- *Dimensão histórica da revelação.* A revelação não é, em primeiro lugar, uma doutrina, mas um acontecimento que tem lugar na história. Deus atua na história: o Antigo Testamento refere-se à promessa da vinda de Deus; o Novo tem no centro a vinda de Cristo e a sua vida. A salvação e a revelação divina dão-se na história, mas salvando-a⁵¹².

Em Jesus Cristo, Deus entra na história, e a Trindade manifesta-se nela, influenciando os homens⁵¹³.

- O homem e a revelação são históricos; daí que *a vida cristã possua uma dimensão histórica*. O destinatário e intérprete da revelação encontra-se na história, o que influencia o problema hermenêutico⁵¹⁴.

De facto, a revelação é história e insere-se na história, e desenvolve-se progressivamente, dando origem à economia da revelação e da salvação (cf. Heb. 1,1).

Foi graças à fenomenologia que hoje se tornou familiar a conceção da revelação como “história da salvação”, em virtude de a fenomenologia pôr em relevo a dimensão histórica da consciência e a historicidade essencial da vida humana⁵¹⁵.

- A fé cristã é histórica, como no-lo mostram a *história do dogma e da teologia*. O elemento histórico penetra a nossa concreta expressão de fé, até ao ponto de a configurar em cada caso e de um modo característico, a que chamamos histórico.

⁵¹⁰ Cfr., SCHILLEBEECKX, E., *Revelación y teologia...op. cit.*, p. 19.

⁵¹¹ Cfr., IDEM, *La presencia de Cristo en la Eucaristia...op. cit.*, pp.155-156. 168-169: desde esta perspectiva compreendemos como o Senhor ressuscitado é a definitiva consumação e a eterna permanência do Jesus histórico.

⁵¹² Cfr., SCHILLEBEECKX, E., *Mãe da redenção.Linhas mestras Religiosas do Mistério Mariano*, ed Vozes, Petropolis, 1966, pp.11-12.

⁵¹³ Cfr. *Ibidem*, 18.

⁵¹⁴ Cf., SCHILLEBEECKX, E., *Dios, futuro del hombre...op. cit.*, pp. 31-33. “A dimensão histórica da nossa existência crente constitui a raiz de toda a hermenêutica” (*Ibidem*, p. 33)

⁵¹⁵ Cf., IDEM, *Revelación y teologia...op. cit.*, pp. 427-430.

6- OUTRAS DIMENSÕES FILOSÓFICAS

6.1- O homem no centro da Teologia de Schillebeeckx

Schillebeeckx interessou-se pela filosofia atual porque ela é um pressuposto necessário para fazer uma teologia relevante e para que a mensagem cristã seja compreensível hoje. Por isso escreveu: “Se se rompe todo o nexo entre o *discurso religioso* cristão e o contexto da nossa experiência quotidiana no mundo, esta linguagem torna-se totalmente incompreensível, tanto num sentido positivo (salvação), como negativo (condenação), e para muitos nem sequer se colocará já a opção pró ou contra a mensagem evangélica”⁵¹⁶. Daí o interesse dele pela antropologia e pelo personalismo, que estão no centro do seu método teológico⁵¹⁷: “Quando Deus fala, fá-lo *através* do homem, do seu mundo e da sua história.; é aí que temos de escutar a voz da revelação”⁵¹⁸. Assim, ele está em consonância com outros teólogos atuais, nomeadamente com Karl Rahner.

6.2- As palavras e sua semântica

Sabemos que a teologia não possui uma linguagem própria distinta da língua de todo o homem e está sujeita às regras comuns da comunicação e compreensão humana. Schillebeeckx recorda com frequência que o problema da hermenêutica teológica está essencialmente ligado a uma linguagem escrita: à Bíblia e aos textos do Magistério da Igreja. Estas ditas ciências da linguagem – estruturalismo, fenomenologia da linguagem, filosofia analítica, ontologia da linguagem... - estabelecem umas regras de sentido e de

⁵¹⁶ SCHILLEBEECKX, E., ‘La crisis del lenguaje religioso como problema hermenéutico’, *Concilium* 85 (1973), p. 199.

⁵¹⁷ Cfr., IDEM, *Dios, futuro del hombre...op. cit.*, pp. 59-90, e, sobretudo, a sua reflexão personalista sobre a teologia sacramental: cfr., IDEM, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, 5 ed. (Pamplona 1971); IDEM, *La presencia de Cristo en la Eucaristia; El matrimonio. Realidade terrena y mistério de salvación...op. cit.*

⁵¹⁸ SCHILLEBEECKX, E., *El celibato ministerial...op. cit.*, p. 97.

verdade válidas para toda a linguagem humana, pelo que se deve contar com elas⁵¹⁹. O nosso autor diz que é preciso “elucidar alguns dos requisitos em ordem a uma hermenêutica teológica”⁵²⁰. Impõe-se esta tarefa porque:

- a palavra de Deus que a teologia interpreta fez-se linguagem humana e, como tal, tem que ter em conta a *semântica das palavras*: “A teologia pressupõe uma compreensão do que é a linguagem”⁵²¹;

- o teólogo deve escutar previamente as ciências da linguagem adotando uma postura recetiva e simultaneamente crítica diante delas⁵²².

Na verdade, diz Schillebeeckx não podemos falar da verdade pelo que denominamos a Deus “Pai” se previamente a palavra “Deus” carece de todo o sentido num contexto linguístico determinado.

III- DIMENSÃO EXPERIENCIAL DO CONHECIMENTO

1- A FILOSOFIA DA EXPERIÊNCIA

a) A experiência, fonte de toda a reflexão

Para Schillebeeckx, em virtude da sua formação tomista, a experiência é a base da filosofia e da teologia. Ele parte sempre da existência real dos homens, sobretudo quando passa a viver na Holanda e segundo o “modo prático e direto dos holandeses”⁵²³. É

⁵¹⁹ Cfr., SCHILLEBEECKX, E., *Interpretación de la fe... op. cit.*; IDEM, *La crisis del language religioso como problema hermenéutico... op. cit.*, pp.193-209.

⁵²⁰ SCHILLEBEECKX, E., *Interpretación de la fe...op. cit.*, p.28.

⁵²¹ *Ibidem*, pp. 28-29.

⁵²² Cfr., *Ibidem*, p. 29; pp. 48-52.

⁵²³ SCHOOF, T. M., *Verso una nuova teologia católica* (Brescia 1971), p. 158; SHILLEBEECKX, E., in Vários, *Los católicos holandeses* (Bilbao 1970), p. 21; RENCKENS, H., in *Los católicos holandeses...op. cit.*, pp. 42-52 realça a tendência holandesa de chegar a Deus a partir da existência humana, que é generosamente recolhida no Episcopado Holandês, *Nuevo catecismo para adultos* (Barcelona 1969).

sobretudo a partir deste momento que a experiência se torna a base da sua filosofia e teologia.

O conhecimento passa a ter, para o autor, a experiência do real como ponto de partida: “É-nos impossível conhecer uma realidade da qual não temos nenhuma experiência”⁵²⁴: o caminho que leva ao real passa pela experiência.

O conceito, como vimos, parte da realidade, e este contacto com a realidade é possível somente através da experiência. “O conhecimento abstrato é a expressão de uma experiência que remete intrinsecamente como tal até à realidade concretamente determinada”⁵²⁵. A realidade concreta é a verdadeira norma.

b) Conhecimento de Deus a partir da experiência

O conhecimento de Deus parte também da experiência. Aqui Schillebeeckx reflete sobre a diferença entre o humanismo cristão e o ateísmo.

Também o humanismo não-religioso afirma que a experiência é a base de todos os nossos conhecimentos⁵²⁶. Nisto há concordância entre o teísmo e o ateísmo: “Para que a prova de Deus seja admissível, tem que ser a *explicitação* de uma experiência, na qual o que foi implicitamente experimentado desde o princípio é descoberto pela reflexão”⁵²⁷.

Deus escapa a toda a experiência direta. O ponto de partida para a experiência de Deus é afirmado desta forma por Schillebeeckx: “Os humanistas enganam-se no que se refere ao nosso ponto de partida. Para nós, dizem os humanistas, o ponto de partida é a experiência humana; para os católicos, é a fé na revelação. Nego-o rotundamente. O nosso ponto de partida é também a experiência humana, e não a fé revelada explicitamente; pela

⁵²⁴ SCHILLEBEECKX, E., *Dios, futuro del hombre... op. cit.*, 79, tese fundamental da “*philosophia perennis*”: cfr. *Ibidem*, 81.

⁵²⁵ SCHILLEBEECKX, E., *Dios y el hombre... op. cit.*, p. 349.

⁵²⁶ Cfr., *Ibidem*, pp. 59-105; IDEM, *Teología del nuevo modo de hablar sobre Dios*, in Vários, *Teología de la renovación*, I, p. 90.

⁵²⁷ SCHILLEBEECKX, E., *Dios, futuro del hombre... op. cit.*, p. 80; cfr., pp.78.81.83; IDEM, *Revelación y teología... op. cit.*, pp. 376-387.395-440; IDEM, *Dios y el hombre... op. cit.*, pp. 33-56; IDEM, *Teología del nuevo modo... op. cit.*, p. 91.

simples razão de que como homens nos é impossível admitir a revelação se não podemos de antemão estabelecer a existência de um Deus pessoal a partir da nossa experiência humana... A revelação não tem para mim nenhum sentido se não posso de antemão dar-lhe certo sentido a Deus”⁵²⁸. Mais uma vez Revelação e experiência estão unidas.

A diferença entre o humanismo religioso e o não-religioso depende do conteúdo da experiência⁵²⁹. A partir da experiência não se pode afirmar como inevitável o ateísmo: “Quando se crê que é possível contentar-se com uma *descrição existencial*, ficamos metodologicamente cerrados dentro da conceção ateia da experiência, já que se elimina deste modo a *questão que a realidade coloca*”⁵³⁰. Também o racionalismo é rejeitado pelo crente: “também o crente rejeita o racionalismo, mas não a possibilidade de uma expressão concetual do conteúdo implícito da experiência”⁵³¹.

É verdade para Schillebeeckx que a experiência imediata não nos “fala” de Deus, mas a gnoseologia do nosso autor aponta para o teísmo: “O que eu experimento implicitamente e que não posso descobrir senão através de uma reflexão explicitante, é o *dinamismo que remete objetivamente* para o mistério de Deus desde a realidade terrena que experimentamos. Este dinamismo objetivo experimenta-se ao mesmo tempo que a realidade: a *prova* de Deus não é mais que uma explicitação reflexa deste conteúdo de experiência”⁵³². Está assim clara a diferença entre ateísmo e catolicismo, assim como clara está a solução do autor e de outros teólogos católicos⁵³³.

Quanto ao conteúdo da experiência, o nosso autor constata que há duas atitudes diante dela: uns “consideram a realidade como um *mistério* diante do qual não há que adotar uma postura de vontade absoluta de poder, mas de amor e de humildade, inclusive antes de toda a atitude religiosa reflexiva”⁵³⁴. Para outros, a realidade não tem qualquer mistério. A primeira atitude aceita a realidade como um dom ao qual compete ao homem acolhê-la como uma presença do mistério. Pelo contrário, o ateísmo não considera a

⁵²⁸ SCHILLEBEECKX, E. *Dios, futuro del hombre...op. cit.*, p. 82.

⁵²⁹ Cf., *Ibidem*, p. 80-81.

⁵³⁰ *Ibidem*, p. 81.

⁵³¹ *Ibidem*, p.80.

⁵³² *Ibidem*, pp. 84-85.

⁵³³ Cfr., *Ibidem*, p.85; SCHILLEBEECKX, E., *Revelación y teología...op. cit.*, pp. 275 ss.

⁵³⁴SCHILLEBEECKX, E., *El mundo y la Iglesia...op. cit.*, pp. 306-307.

realidade como um mistério mas como algo puramente intramundano, que se deve dominar pelo poder devorador. O teísmo aceita a parte de verdade do ateísmo no que diz respeito ao valor que este concede à experiência intra-mundana, mas vai mais longe: abre-se à transcendência que é o que caracteriza a convicção crente⁵³⁵. É a pergunta pelo sentido da realidade, na sua facticidade e contingência: “É um problema de vida absolutamente fundamental, de ser ou não-ser, que nos é colocado pela própria realidade”⁵³⁶.

Vemos que a postura de Schillebeeckx é tomista: todas as nossas representações sobre Deus provêm da experiência intramundana e da história da salvação⁵³⁷. Deus fala-nos através do homem, do seu mundo e da sua história, e é aí onde devemos escutá-lo. Querer chegar a Deus diretamente é correr o risco de cair no vazio. “O homem deu sempre conteúdo às suas ideias e afirmações sobre Deus à luz da sua própria existência e da sua história. O nosso viver no mundo nutre os nossos conhecimentos de Deus, assim como Deus se deixa conhecer por nós em e através da nossa história de homens e de coisas no mundo”⁵³⁸. A comunicação com Deus é *mediada* pelo homem e pelas realidades mundanas, embora o autor admita que, na liturgia, se pode dar uma comunicação imediata com Deus. Assim Schillebeeckx enfrenta, não só o humanismo ateu, mas também enfrenta o “teísmo sobrenaturalista” passado de moda e o “silêncio total sobre Deus” que alguns propõem nos nossos dias⁵³⁹.

⁵³⁵ “Mediante a aceitação explícita do mistério da realidade e, por conseguinte, da sua transformação teísta, abre-se o caminho para um diálogo *peçoal* entre Deus e nós, na revelação de Jesus Cristo” (SCHILLEBEECKX, E., *El mundo y la Iglesia... op. cit.*, p.309).

⁵³⁶ IDEM, *Dios, futuro del hombre... op. cit.*, pp. 85-87.

⁵³⁷ Cfr., SÃO TOMÁS, *Summa Theologica*, I, q.1, a. 7 ad 1.

⁵³⁸ SCHILLEBEECKX, E., ‘*Teología del nuevo modo de hablar sobre Dios*’, in Vários, *Teología de la renovación, I* (Salamanca 1972) pp. 91-92.

⁵³⁹ *Ibidem.*, pp. 92-94.

c) *A secularização da experiência e a “Teologia Natural”*

Hoje, o contexto sócio-cultural e espaço-temporal é caracterizado pelo fenômeno da secularização, o qual afeta logicamente o nosso conhecimento. Daí Schillebeeckx concluir que a “nova experiência secular”, própria do nosso tempo, deve ser o fundamento de uma “nova teologia natural”⁵⁴⁰.

Afirma o autor que os cristãos sempre tiveram presente a inacessibilidade e inefabilidade de Deus. Contudo, teólogos e místicos sempre usaram a linguagem para falar de Deus de maneira sensata, conforme a situação cultural determinada; referiam-se a uma experiência religiosa autêntica, “mas ligada a um contexto sócio-cultural que hoje em dia está antiquado”; não podemos dizer que hoje a nossa fé seja mais autêntica, mas sim que nos movemos em “uma relação distinta do homem a respeito do mundo”, o qual nos está a dizer que “a experiência religiosa está sempre determinada culturalmente”⁵⁴¹.

A secularização, como vimos, não é necessariamente ateia, pois pode ser explicada com sentido sem lançar mão de uma interpretação ateia, e que pode ser interpretada e integrada na perspectiva cristã. Hoje, a teologia tem de partir deste contexto para falar de Deus de forma credível. Deus é inacessível à nossa experiência, mas temos de partir dela para chegar a Ele, uma vez que, segundo o teísmo, a realidade humana contém um sinal de indicação para Deus. Se o contexto atual é secular, também a “teologia natural” tem de ser diferente do passado, para fazer frente ao fideísmo e ao agnosticismo radical⁵⁴². É necessária uma linguagem nova para falar aos homens de hoje, caso contrário, “os homens já não entendem do que estamos a falar”⁵⁴³, por ser para eles uma linguagem estranha à experiência que atualmente têm.

A “teologia natural”, hoje, terá de ser diferente da do passado: “o que se deve fazer é investigar a legitimidade da própria problemática, se a própria questão está justificada”⁵⁴⁴.

⁵⁴⁰ *Ibidem*, pp. 71-96; IDEM, *Dios, futuro del hombre...op. cit.*, pp. 59-98.

⁵⁴¹ SCHILLEBEECKX, E., *Dios, futuro del hombre...op. cit.*, p.78.

⁵⁴² Cfr., *Ibidem*, pp.77.79-81. Postura moderna que, sobre a senda de K. Barth, recolocaram tanto Altizer com Hamilton, *Teologia radical y la muerte de Dios* (Barcelona-Mexico 1967).

⁵⁴³ SCHILLEBEECKX, E., *Dios, futuro del hombre...op. cit.*, p. 81.

⁵⁴⁴ *Ibidem*, p.82.

Por isso, o realmente importante hoje é esclarecer “algo que manifeste precisamente a razão profunda e a condição de possibilidade do acontecer secular, a verdadeira razão de ser da confiança existencial *subterrânea* na vida”⁵⁴⁵. O crente sabe que “a vida, a morte e a ressurreição de Cristo é a segurança divina de que, no nosso compromisso de fé e apesar de todos os fracassos, o futuro pode e há-de realizar-se de facto”⁵⁴⁶. Mas a fé na ressurreição há-de ser um ato humano. “Por isso, na fé, há-de mostrar-se – desde as nossas experiências seculares – um caminho até Deus: um caminho que, por si mesmo, não conduz certamente à salvação, mas que, não obstante, converte a fé na salvação que Deus nos oferece em Jesus, a converte num ato maduro que humanamente está cheio de sentido”⁵⁴⁷.

Hoje, a Igreja terá de ter presente o homem secular, se quiser ser entendida, para que a linguagem usada por ela possa ser entendida. Há que buscar Deus de maneira nova, para fazer da fé um ato razoável e digno do homem. Há que abordar uma “nova teologia natural” a partir da nova experiência que o homem tem de si mesmo e do mundo. Hoje, há que mostrar que se pode ser cristão num mundo secular, porque “a pessoa que – no seu crer – elimina a reflexão intelectual e reinterpretante, está a declarar com isso, de facto, que na sua vida há um âmbito que não tem nada a ver com a fé, a saber, o seu entendimento. Se tal pessoa continua a ser crente, então terá que comportar-se esquizofrenicamente num mundo secularizado: viverá uma vida dupla e filiar-se-á numa dupla verdade. Então manifestar-se-á, como reação, ou um *ateísmo cristão* ou uma míope *defesa da fé*. Tanto num caso como no outro, ficará minada a verdadeira ortodoxia”⁵⁴⁸.

2- A TEOLOGIA DA EXPERIÊNCIA

Schillebeeckx faz teologia a partir da praxis da comunidade crente e pôs-se ao serviço dessa comunidade à qual pertencia e dentro da qual desenvolveu o ministério de

⁵⁴⁵ *Ibidem*, pp. 82-84.

⁵⁴⁶ *Ibidem*, p.86.

⁵⁴⁷ *Ibidem*, p.87.

⁵⁴⁸ *Ibidem*, p. 97.

teólogo. Para ele, a comunidade crente é animada pelo Espírito. Certeiramente pôde escrever dele Lescreawaet que “se dedicou a refletir plenamente ali onde o Espírito é objeto de experiência”⁵⁴⁹. Também nisto se mostrou discípulo de São Tomás: o conhecimento que o homem tem de Deus possui um conteúdo real, com a condição de estar enraizado na experiência na sua dupla vertente: intramundana para o conhecimento natural de Deus e história da salvação para o conhecimento revelado. Segundo a gnoseologia tomista, não se pode ir a Deus sem mediação terrena alguma, todo o nosso conhecimento de Deus é essencialmente mediado⁵⁵⁰.

É também a lei da Encarnação: Cristo significa a inserção da revelação divina no contexto antropológico em que germina o conhecimento humano. “O humano” é espaço da revelação. Eis mais uma fórmula nítida de forte sabor tomista: “Assim como a filosofia não pode refletir sobre Deus sem partir da criatura e sem referir-se constantemente a ela, já que aí é onde descobre o mistério de Deus, tão pouco a teologia pode dizer nada do Deus da salvação sem partir da história da salvação, na qual Deus se afirma como Deus”⁵⁵¹. Revelação e experiência vão unidas. “O discurso religioso, diz Schillebeekx, tem sempre um contexto *secular* ou mundano, no qual, no entanto, o crente vê iluminar-se uma dimensão mais profunda, que apela à *existência total* do homem ou requer uma resposta vital pessoal”⁵⁵².

Nesta visão da experiência como base do conhecimento teológico-religioso, Schillebeekx vai contra dois extremos igualmente viciosos, o *naturalismo* e o *sobrenaturalismo*, evitando-os. A experiência humana necessita da iluminação do

⁵⁴⁹ SCHILLEBEECKX, E., ‘Fidelidad a la comunidade de fe’, *Concilium* (Nov. 1972), p. 14.

⁵⁵⁰ Cfr., IDEM, *El celibato ministerial...op. cit.*, pp. 97-100; IDEM, *El mundo y la Iglesia...op. cit.*, pp. 188-189; IDEM, *La misión de la Iglesia...op. cit.*, pp. 98-99; IDEM, *Dios y el hombre...op. cit.*, pp. 278-279.281; ‘Hacia un “futuro definitivo”: promesa y mediación humana’, in Vários, *El futuro de la religión* (Salamanca 1975), p. 66, com clara filiação tomista: Cfr. *Summa Theologica* I, q. 1, a. 7 ad 1. Schillebeekx mostra-se nisto discípulo de São Tomás que, falando dos sacramentos, dizia: “Sacramenta sunt necessaria ad humanam salutem triplici ratione. Quarum prima sumenda este x conditione humanae naturae, cuius proprium est ut per corporalia et sensibiliza in spiritualia et intelligibilia deducatur. Pertinet autem ad divinam providentiam ut unicuique rei provideat secundum modum suae conditionis. Et ideo convenienter divina sapientia homini auxilia salutis confert sub quibusdam corporalibus et sensibilibus signis, quae sacramenta dicuntur” (SÃO TOMÁS, *Summa Theologiae*, III, 61, 1, c.

⁵⁵¹ SCHILLEBEECKX, E., *Revelación y teología...op. cit.*, p. 127; cfr., *Ibidem*, pp. 282-283.384.386; IDEM, *Dios y el hombre...op. cit.*, p. 54; IDEM, ‘Hacia un “futuro definitivo”... op. cit., p. 44.

⁵⁵² SCHILLEBEECKX, E., *Interpretación de la fe...op. cit.*, p. 50.

Evangelho, e, por outro lado, a revelação já não pode compreender-se senão a partir de uma pré-compreensão da experiência da existência.

Como São Tomás, Schillebeeckx ressalta “o aspeto não concetual do conhecimento de fé”⁵⁵³, dimensão muito esquecida na teologia pós-tridentina. No entanto, os Padres e a alta escolástica tiveram-no bem presente, e com esta trajetória empalma agora Schillebeeckx. Para ele, os místicos são “os profetas da presença de Deus”⁵⁵⁴, testemunhas e expoentes de um conhecimento experiencial no mistério do inefável.

Mas a experiência tem limites. O conteúdo da fé não é verificável empiricamente. Schillebeeckx ensina que o enunciado teológico é *transgressivo* em relação aos dados que a simples experiência proporciona, e que está carregado de uma *intencionalidade* graças à qual aponta a uma realidade que só é acessível através da interpretação. A afirmação teológica aponta a um mistério, o qual não se experiencia imediatamente⁵⁵⁵. A fé é a resposta a Deus que nos fala interiormente (“locutio interna”) e exteriormente (“fides ex auditu”). Só a fé alcança realmente, ainda que de forma obscura, o próprio Deus, e esta experiência não concetual em si explicitamo-la em fórmulas. Mas a adesão do crente não se presta às fórmulas (“enuntiabile”), mas à realidade (“res”) nelas apontada. Por conseguinte, “este contacto vivo só pode realizar-se pela fé... Trata-se de um contacto real com Cristo, mas que só pode fazer-se consciente pela fé na palavra”⁵⁵⁶.

Mas o conhecimento de fé é imperfeito⁵⁵⁷. A fé não nos dá soluções feitas, nem ilumina magicamente os problemas, mas abre-nos constantemente uma perspectiva para a vida⁵⁵⁸. A fé é a base da teologia, sem ela não há teologia. Precisamente esta fé, ainda que imperfeita, é a que fundamenta o estatuto peculiar da teologia. Fora da fé pode estudar-se

⁵⁵³ Título de um extenso trabalho: SCHILLEBEECKX, E., *Revelación y teologia...op. cit.*, pp.323-365.

⁵⁵⁴ Título de um trabalho publicado em *Revista de Espiritualidad* 29 (1970), pp. 319-321.

⁵⁵⁵ Cfr. SCHILLEBEECKX, E., *La infalibilidad del magisterio...op. cit.*, pp.418-419.

⁵⁵⁶ SCHILLEBEECKX, E., *Revelación y teologia...op. cit.*, p. 26.

⁵⁵⁷ “Quanto dissemos sobre a imperfeição da posse da verdade por parte do homem aplica-se também à fé, que supera toda a expressão verbal ou conceptual” (SCHILLEBEECKX, E., *El mundo y la Iglesia... op. cit.*, p. 311).

⁵⁵⁸ Cfr. *Ibidem*, pp.311-312.

cientificamente o cristianismo, mas isso não é teologia. A teologia é a reflexão sobre a experiência da fé; é a “fides in statu scientiae”⁵⁵⁹.

3- HERMENÊUTICA TEOLÓGICA DE SCHILLEBEECKX

Do lugar da experiência no conhecimento derivam consequências para a hermenêutica do autor. Enumeramos as consequências mais salientes:

Deus só pode ser descoberto na medida em que se dá a conhecer como criador ou como salvador neste mundo. Logo, a teologia tem de constantemente reformular as formulações de fé, ao ritmo que marca o mundo experiencial do homem. Se muda a experiência humana, também tem de mudar a linguagem da fé⁵⁶⁰.

Cada época tem de ter o seu enunciado teológico-religioso, para ser inteligível para o homem em cada contexto histórico⁵⁶¹. A experiência que o homem tem da sua existência não se regula por módulos fixos e inalteráveis, mas está submetida à lei da mudança. Isto obriga a teologia a repensar constantemente as suas formulações, ao compasso das novas experiências que o homem faz.

Hoje, a linguagem eclesial não é compreendida pelo homem atual, porque não incorpora a experiência da vida real que o homem vive, pois “só comunica sentido quando comunica uma experiência compartilhada pela comunidade”⁵⁶². Daí Schillebeeckx concluir que: deve preceder uma *hermenêutica da existência* a toda a hermenêutica teológica, pois um enunciado de fé só terá sentido para o homem na medida em que se ligue com experiências reais humanas.

⁵⁵⁹ Cfr., SCHILLEBEECKX, E., *Revelación y teología...op. cit.*, pp.102-103.

⁵⁶⁰ Cfr., IDEM, *El mundo y la Iglesia...op. cit.*, p. 189.

⁵⁶¹ Cfr. SCHILLEBEECKX, E., ‘La crisis del lenguaje religioso como problema hermenéutico’, *Concilium* 85 (1973), p. 199. “Se a conexão entre a fé cristã e o contexto da nossa experiência mundana se quebra, tudo isso – qualquer que continue a ser o conteúdo próprio desta fé –ter-se-á feito inteligível, e a decisão a favor ou contra o cristianismo nem sequer entrará já em questão” (IDEM, *Interpretación de la fe...op. cit.*, p. 18).

⁵⁶² SCHILLEBEECKX, E., *Interpretación de la fe...op. cit.*, p.16.17.19.

A interpretação é a tarefa própria da teologia, pois o enunciado teológico ultrapassa o estrito campo da experiência ou da verificação e, por isso, exige uma interpretação. Desta forma, a interpretação converte-se em tarefa central da teologia.

Para Schillebeeckx, a teologia está ao serviço da Igreja na sua tarefa de atualizar e interpretar os factos de salvação e a experiência da fé, pois eles possuem certa ambiguidade que os faz suscetíveis de diversas interpretações. Por isso, a tarefa hermenêutica jamais está terminada, na função de encontrar o genuíno sentido da revelação divina, conforme as componentes sócio-histórico-culturais de cada época (contexto da nossa experiência mundana)⁵⁶³, pela qual se invalida a solução que se baseia na simples repetição de fórmulas do passado.

IV- REPENSAR A FÉ TRADICIONAL: A RE-INTERPRETAÇÃO

O problema hermenêutico só é colocado explicitamente por Schillebeeckx na sua maturidade humana e teológica, e fá-lo estruturando os elementos dispersos. Só então a hermenêutica passa a constituir a sua principal preocupação teológica : repensar a fé tradicional em função da situação presente. O Vaticano II falou da Igreja como “sacramentum salutis mundi”⁵⁶⁴, o que a leva a sair ao encontro dum mundo do qual é servidora. O pensamento de Schillebeeckx situa-se nesta preocupação e perspectiva, sobretudo a partir do fenómeno eclesial do Concílio.

Isto significa, primeiramente, reconhecer os próprios limites da teologia e do teólogo⁵⁶⁵, mas, depois, significa e justifica a urgência de uma tarefa que nos leve a repensar as nossas concepções da fé, trabalho necessário quando as antigas concepções se tornam pouco inteligíveis, com o qual se compromete seriamente a realidade que procuram

⁵⁶³ “A experiência do nosso existir no mundo é a que deve conferir sentido e realidade ao nosso falar teológico” (*Ibidem*, 19). Schillebeeckx não perde ocasião de ressaltar a conexão entre fé e experiência.

⁵⁶⁴ Cfr., SCHILLEBEECKX, E., *La mission de la Iglesia...op. cit.*, pp. 61-69.499; IDEM, *Dios, futuro del hombre...op. cit.*, pp.125-129; IDEM, *De Ecclesia ut sacramento mundi*. Congressus Internationalis de Theologia Vaticani II, Romae, 1966.

⁵⁶⁵ Cfr. IDEM, *La mission de la Iglesia...op. cit.*, p. 471. Esta necessidade a partir da natureza da linguagem teológica: cfr., IDEM, ‘La infalibilidad del magisterio’... *art. cit.*, p.422.

expressar e a cujo serviço se encontram. Esta é a urgência que Schillebeeckx sente como teólogo: toda a interpretação supõe uma dupla relação: com a tradição da fé, por um lado, e, por outro, com as futuras possibilidades que respondem a essa tradição. A palavra de Deus acerca das futuras possibilidades entrega-se-nos a nós com os nossos problemas atuais, no diálogo com as respostas que interpretam a tradição. Deus fala-nos no nosso *recordar* o passado⁵⁶⁶.

1- A FÉ E A SUA RE-INTERPRETAÇÃO

A fé é uma realidade dinâmica e, por isso, exige o trabalho re-interpretador: “Só se capta numa *interpretação* nova e fiel expressando-a em termos da nossa situação histórica concreta. Crer é sempre compreender interpretando...Num sentido explícito e compreensível, a dinâmica da fé é, por um lado, desmitologizadora e, por outro, *mitologizadora*. O elemento inacessível do conteúdo da fé está na *perspetiva objetiva* que sempre se volta a apresentar em e sobre a base da mudança constante do perfil histórico da existência humana”⁵⁶⁷. Como já vimos, não se trata de uma tarefa teológica que desligue o mutável do imutável: “no fundo, trata-se da identidade da fé *dentro* da nova interpretação dessa fé, e não de um *momento* (o elemento) *imutável da fé*, como se esse elemento alguém pudesse isolá-lo”⁵⁶⁸.

Ao analisar a fé do passado, Schillebeeckx dá-se conta de que, nos momentos cruciais da teologia, a cristologia bíblica e a cristologia de Calcedónia são expressão de uma fé única e imutável em Jesus, mas Calcedónia tem uma “interpretação nova” devido ao contexto vital e cultural diferente. “Nós vivemos hoje numa época completamente diferente. Que nos diz *a nós* a palavra da Bíblia? Diz-nos o mesmo, mas di-no-lo numa

⁵⁶⁶ Cfr., SCHILLEBEECKX, E., *Dios, futuro del hombre...op. cit.*, pp.11 ss.

⁵⁶⁷ *Ibidem*, pp.68-69. “O crer é algo que se efetua sempre como um compreender interpretativo” (*Ibidem*, p. 23). Esta interpretação está guiada internamente pela “realidade da salvação até àquela realidade que se *expressa* na interpretação da fé” (*Ibidem*).

⁵⁶⁸ *Ibidem*, p.21.

interpretação acomodada ao nosso tempo”⁵⁶⁹. Logo, Schillebeeckx afirma que a interpretação é algo essencial para atualizar a nossa fé e mantê-la sempre viva e inteligível: “O que permanece como conteúdo é compreensível para nós se o *interpretamos* desde o nosso *Sitz im Leben*. O conteúdo puro da fé radica para nós nesta interpretação, e não num núcleo atemporal”⁵⁷⁰. Trata-se sempre de outra interpretação. “A palavra de Deus, que nos foi dada unicamente na forma histórica de palavras humanas e linguagem da experiência humana, exige na realidade uma hermenêutica concorde com os dados reais...; mas, enquanto mensagem cristã que é, a reprodução interpretada terá de ser inteligível, acessível e adequada também para o nosso tempo. Daí que, por causa dos nossos pressupostos diferentes, se exige uma reinterpretação”⁵⁷¹.

Ao falar de reinterpretação ou nova reformulação da fé, não se trata apenas de fórmulas ou de linguagem, mas, diz Schillebeeckx, do caráter dinâmico do conteúdo da fé, ou do “dinamismo objetivo da realidade da salvação”. As expressões da fé dizem relação com a ortodoxia mas também na medida em que *remetem intrinsecamente*, e não só de modo extrínseco, pragmático ou simbólico para a realidade salvífica”⁵⁷². Efetivamente, “a *palavra exata* é de suma importância para a fé”⁵⁷³, mas ela terá sempre a condição de palavra humana submetida às leis do sentido e da mudança inerentes a toda a linguagem.

Schillebeeckx está consciente da inadequação de toda a fórmula de fé, que o leva a uma colocação explícita do problema da reinterpretação por dois caminhos: a) as fórmulas, ainda quando se trate da “palavra exata” para um momento determinado, são ocasiões conjunturais e fixas mas não igualmente válidas e compreensíveis para todos os tempos⁵⁷⁴; b) a realidade que se procura expressar é dinâmica, rica de conteúdo e imprevisível, pois deve-se à ação do Espírito Santo. Daí a necessidade de uma revisão constante das nossas expressões, afim de tender para a realidade através dos enunciados, pois o realmente salvífico será sempre e unicamente a realidade de salvação. Não basta,

⁵⁶⁹ *Ibidem*.

⁵⁷⁰ *Ibidem*, p. 22.

⁵⁷¹ SCHILLEEBEECKX, E., *Interpretación de la fe...op. cit.*, pp.41-42.

⁵⁷² Cfr., IDEM, *Dios, futuro del hombre...op. cit.*, pp.131-132.

⁵⁷³ *Ibidem*, p.132.

⁵⁷⁴ Afirmação central de toda a teologia de Schillebeeckx que justifica o seu projeto de reinterpretação da fé: cfr., BOURGY, P., in *Bilan de la Théologie du XX siècle...op. cit.*, p. 886.

portanto, repetir as fórmulas⁵⁷⁵. Daí o autor ter concluído a necessidade da reinterpretação como opção hermenêutica pessoal.

2- LEGITIMIDADE DA RE-INTERPRETAÇÃO

Pensamos que é oportuno assinalar três momentos que nos ajudem a melhor compreender a opção de Schillebeeckx, que passamos a apresentar:

2.1- Bíblia e re-interpretação

Schillebeeckx encontra na Escritura um processo reinterpretao ao longo das sucessivas situações hermenêuticas nas quais o povo se vai encontrando, o que se torna numa “atitude normativa” para toda a teologia hermenêutica.

O Novo Testamento é uma nova “situação hermenêutica” que desencadeia uma releitura do Antigo Testamento⁵⁷⁶. O cristianismo é uma *hermeneia* do antigo testamento; a interpretação é um fenómeno interior à Bíblia; a Escritura é uma constante interpretação da palavra ouvida: “A importância do presente como situação hermenêutica é facilmente reconhecível, por exemplo, pela diversidade na interpretação veterotestamentária e cristã dos mesmo textos do antigo testamento. Em ambos os casos, o antigo testamento é, sem dúvida, o livro sagrado, mas os cristãos partem duma nova situação hermenêutica (o kerigma escatológico do cristianismo) para chegar a uma nova leitura e interpretação. A situação hermenêutica do novo testamento é, pois, diversa da que tomaria como

⁵⁷⁵ Cfr., SCHILLEBEECKX, E., ‘Función de la fe en la autocomprensión humana’, in Vários, *Las cuestiones urgentes de la teología actual* (Madrid 1970), pp. 86-87.

⁵⁷⁶ Cfr., IDEM, *Dios, futuro del hombre...* op. cit., p.42; IDEM, *Interpretación de la fe...* op. cit., p. 25; MARLÉ, R., ‘La prèocupation hermeneutique en catéchèse’, *Lumen Vitae*, p. 25; CORETH, E., op. cit., p. 170; VON RAD, G., *Teología del antiguo testamento*, II (Salamanca 1972), pp.465-468.471-482.495-498.

fundamento um judeu ou um exegeta do antigo testamento”⁵⁷⁷. “O cristianismo é uma interpretação crente da realidade e da história”⁵⁷⁸.

O novo testamento, pelo seu valor ímpar como norma para a teologia hermenêutica, será depois norma para a história da fé e da Igreja⁵⁷⁹. O novo testamento converte-se em norma para a hermenêutica. Oferece-nos uma interpretação do antigo a partir da peculiaridade cristã, tal como fazem as primeiras pregações dos apóstolos, homens do antigo testamento (cf. Act., 2, 22-36; Rom. 10, 8-13; 1 Cor. 15, 3.4). A consciência dos primeiros crentes clarificou a herança doutrinal veterotestamentária⁵⁸⁰. O expoente próprio Jesus foi o hermeneuta mais qualificado do antigo testamento, ao qual confere com a sua nova interpretação plenitude de sentido (cf. Lc. 24, 27.32.45).

Por isso, vemos na Bíblia a re-interpretação em ação, em que um texto ou facto salvífico recebe nova interpretação à medida que muda o contexto vital ou “situação hermenêutica”⁵⁸¹; a Escritura é “uma reflexão teológica exemplar”⁵⁸²; a história da redação e a história da tradição dos evangelhos mostram este processo de sucessiva intelecção que ficou sancionada no canon, nas diversas teologias dos autores inspirados⁵⁸³.

⁵⁷⁷ SCHILLEBEECKX, E., *Dios, futuro del hombre...op. cit.*, p. 42.

⁵⁷⁸ SCHILLEBEECKX, E. *Interpretación de la fe...op. cit.*, p. 26.

⁵⁷⁹ Cfr., IDEM, *Diós, futuro del hombre...op. cit.*, pp. 42-43.

⁵⁸⁰ Como exemplos típicos, podem aduzir-se a mudança da fórmula binária (Pai, Filho) à ternária (Pai, Filho, Espírito Santo): cfr. GRECH, P., *Le idée fondamentali del nuovo testamento* (Modena 1970), pp. 23-39; a mudança da interpretação messiânica veterotestamentária de Is. 7, 14 à sua interpretação cristológica: cf. CORETH, E., *op. cit.*, p. 168; a evolução da consciência escatológica da primeira comunidade: cfr., GRECH, P., *op. cit.*, pp. 41-61. O autor estuda o mesmo processo referido a outros pontos, por exemplo, o kerigma sobre a cruz (pp.109-35), autoconsciência da comunidade como “novo Israel” (pp.137-73); o novo modo se entender conceitos como “poder” e “domínio” referidos a Deus : cfr., SCHILLEBEECKX, E., ‘El “Dios de Jesus” y el “Jesus de Dios”’, *Concilium* 83 (1974), pp. 431-433. Mais recentemente, Schillebeeckx insiste na necessidade de reinterpretar o novo testamento: cfr. IDEM, *Jesús, La historia de un Viviente...op. cit.*, pp. 13-15.39.42-46.48-49...

⁵⁸¹ Cfr., SCHILLEBEECKX, E., *Dios, futuro del hombre... op. cit.*, pp. 42-43; IDEM, ‘Algunas ideas sobre la interpretación de la escatología’, *Concilium* 41 (1969) 44; GRECH, P., *op. cit.*, pp. 18-22.27-30.

⁵⁸² RAHNER, K.- LEHMANN, K., in *Mysterium Salutis*, I/2, p.704; cfr., pp.762-765; cfr SCHILLEBEECKX, E., *Revelación y teología... op. cit.*, p.19; IDEM, ‘Algunas ideas sobre la interpretación de la escatología’... *art. cit.*, p.44.

⁵⁸³ Cfr. RAHNER, K.-LEHMANN, K., *op. cit.*, pp. 714.754; SCHILLEBEECKX, E., ‘Algunas ideas sobre la interpretación... art. cit.’ p. 43; SARTORY, TH., *Una nuova interpretazione della fede* (Brescia 1968), pp. 18-19.

O “kerigma escatológico de Cristo, que representa para o cristão uma situação permanente que já não pode ser superada”⁵⁸⁴, é o limite da tarefa reinterpretradora, afirma o autor. Mas mesmo isto necessita de uma atualização constante: a Escritura necessita de ser interpretada⁵⁸⁵, o que compete à teologia.

2.2- Teologia e re-interpretação

Schillebeeckx está convencido da necessidade da tarefa reinterpretradora da teologia.

O nosso autor sabe que “as palavras da Escritura possuem um valor que supera o sentido próprio que têm no seu contexto contemporâneo imediato”, e daí conclui que um trabalho próprio da teologia é fazer que “a Escritura se converta continuamente numa mensagem atual para o presente”⁵⁸⁶; a sobrevivência histórica dum texto “consiste numa apropriação necessariamente nova”; a interpretação dos textos normativos pergunta-se pela realidade que se testemunha neles: “Que dizem os textos e de que realidade dão testemunho?”⁵⁸⁷ O Vaticano II sublinhou a necessidade desta releitura que a teologia deve fazer da revelação para penetrar no seu sentido⁵⁸⁸.

A relação entre acontecimento e palavra encontra o seu cume no novo testamento, e continua a manter a sua vigência no tempo da Igreja, e assim a “história da salvação ou da intervenção salvífica de Deus é uma história interpretada”⁵⁸⁹; a palavra interpretradora é que faz com que a revelação seja revelação-para-nós. “Uma nova

⁵⁸⁴ SCHILLEBEECKX, E., *Dios, futuro del hombre... op. cit.*, pp. 52-53; IDEM, *Revelación y teología... op. cit.*, p.23.

⁵⁸⁵ Cfr., IDEM, *Jesus, La Historia de un Viviente...op. cit.*,..., pp.13-15.39.42-46.48-59.57-58.155. Cfr. RAHNER, K.,-LEHMANN, K., *op. cit.*, pp. 715.752.758-759.758-63.764.

⁵⁸⁶ SCHILLEBEECKX, E., *Revelación y teología... op. cit.*, pp.22-23.

⁵⁸⁷ IDEM, *Dios, futuro del hombre...op. cit.*, pp. 44.45-46.

⁵⁸⁸ Cfr. DV, 12. È possível conhecer a intenção de Deus porque Ele escolheu a nossa linguagem para se comunicar. Esta ideia é constante na tradição cristã: Cf. SANTO AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XVII, 6,2: PL 41, 537; IDEM, *De doctrina christiana*, III, 18-26: PL 34, 75 ss.; São João Crisóstomo diz que Deus adapta a sua linguagem à nossa numa “condescendência” admirável: cf., *In Genesis*, 3,8, Hom.17,1: PL 73, 134. O Vaticano II reconhece solenemente o desenvolvimento da fé (DV 8) e inclusive a interpretação da fé (GS 44): cfr., CONGAR, Y.- M., ‘Le role del’Église dans le monde de ce temps’, in *L’Église dans le monde de ce temps*, II (Paris 1967), pp324-326.

⁵⁸⁹ SCHILLEBEECKX, E., *Revelación y teología...op. cit.*, p. 19.

interpretação do *como* acertará tão somente inadequadamente com a realidade e, por isso, não poderá proporcionar-nos uma fórmula definitiva. Na situação terrena em que vivemos, não nos é possível avançar mais. Mas isto não faz que seja absurdo refletir constantemente, com fé, desde a própria situação. Estamos orientados inalienavelmente para a *realidade*, a qual – essencialmente – não é obra nossa, mas que nos está a interpelar sem cessar. Impulsionados por esta orientação para a realidade da fé, temos a tarefa de estar a investigar sempre de novo o seu sentido, e de formulá-lo sem cessar para nós”⁵⁹⁰.

A nova interpretação requer uma confirmação por parte do povo crente e espera o ditamen dos juízes autorizados: o episcopado universal unido na fé com o Papa, todos os quais vivem em comunidade com toda a comunidade eclesial⁵⁹¹. Mas a teologia tem o seu papel próprio, e hoje é mais urgente, quando “uma nova interpretação pode ser necessária porque as antigas interpretações ficaram à margem da nossa sensibilidade de fé”⁵⁹². Então, é urgente o dever de correr o risco, porque está em jogo a inteligência da mensagem.

Além da interpretação na Bíblia, também o desenvolvimento do dogma e a tradição mostram que, para manter-se fiel ao acontecimento original e normativo, “a Igreja sentiu-se sempre obrigada a dar uma interpretação renovada da interpretação apostólica”⁵⁹³, sobretudo quando o cristianismo passou de um ambiente cultural a outro, e assim a teologia é vista como “interpretação de interpretações”⁵⁹⁴. A Igreja esteve sempre em função interpretadora da palavra revelada, através de múltiplos meios: lê a Escritura em função da pregação de cada época, interpreta a Escritura nas confissões de fé, empreende sem cessar a função docente propondo a doutrina, expressa a sua fé na liturgia e na arte religiosa. O próprio magistério eclesial decide doutrinalmente num esforço reinterpreta-dor afim de adaptar a doutrina previamente estabelecida às situações novas do destinatário⁵⁹⁵.

⁵⁹⁰ SCHILLEBEECKX, E., *La presencia de Cristo en la Eucaristia*, 2 ed., (Madrid 1970), p. 190; cfr. *Ibidem*, p. 192.

⁵⁹¹ Cfr., *Ibidem*, pp.192-193. Schillebeeckx é consciente dos limites da teologia e, portanto, da humildade que deve acompanhar a tarefa reinterpreta-dora.

⁵⁹² *Ibidem*, p.193.

⁵⁹³ SCHILLEBEECKX, E., ‘Algunas ideas sobre la interpretación de la escatología’, *Concilium* 41 (1969), p. 43.

⁵⁹⁴ *Ibidem*, 44.

⁵⁹⁵ Cfr., RAHNER, K.- LEHMANN, K., *op. cit.*, pp.779-780.

2.3- opção do Autor pela re-interpretação

Vimos que Schillebeeckx concluiu que a reinterpretação está presente na Bíblia e é uma constante da história da teologia. Estas são bases de apoio à sua opção reinterpretabilidade.

Schillebeeckx confrontou-se com modernismo, o qual não foi resolvido teologicamente, mas foi apenas sufocado por vias disciplinares. O nosso autor pensa que atualmente a problemática modernista foi colocada mais clara e radicalmente pela teologia protestante: Bultmann, Fuchs, Ebeling, Tillich, Altizer, Robinson, Cox, P. van Buren, e que a posição católica ainda não chegou. O simples enunciado da re-interpretação do dogma suscitava inquietação e malestar, pois dominava o conceitualismo diante da inteligência da verdade; mas o problema do modernismo acentuou-se⁵⁹⁶. Schillebeeckx procura oferecer uma resposta católica, como veremos.

Primeiro, *a própria da linguagem* mostra-nos mais claramente hoje a insuficiência do conceitualismo⁵⁹⁷. Hoje, as fórmulas doutrinárias, normas morais e ritos litúrgicos não são entendidas pelos ouvintes. A Igreja continua a usar uma linguagem incompreensível.

Mais ainda: a linguística mostra-nos a urgência da reinterpretação: “Em virtude da tensão existente entre a língua como instrumento (análise estrutural) e o falar como acontecer da palavra (fenomenologia da linguagem), a compreensão do discurso e dos textos não será, por outro lado, jamais possível senão no ato mesmo da *reinterpretação*... A comunicação leva-se a cabo tão somente no ato preciso da reinterpretação... O oferecimento de sentido feito pelo texto falante só pode chegar ao termo pessoalmente no ato da reinterpretação⁵⁹⁸.”

⁵⁹⁶ Cfr., SCHILLEBEECKX, E., ‘Función de la fe en la autocomprensión humana’..*art. cit.*, pp. 66 ss.; trabalho de 1966 pouco antes, em 1964, tinha-se ocupado do tema: cfr., IDEM, *Dios y el hombre...op. cit.*, pp. 119-120.

⁵⁹⁷ Cfr., IDEM, *Dios y el hombre...op. cit.*, pp. 121.1126.131.

⁵⁹⁸ SCHILLEBEECKX, E., *Interpretación de la fe...op. cit.*, pp. 38.39.

Para que a mensagem cristã seja inteligível para o nosso tempo, Schillebeeckx crê necessária uma reinterpretação, e não apenas a solução “núcleo-reevestimento”, pois a forma de falar do texto nos é estranha e não se pode actualizar existencialmente⁵⁹⁹.

Depois, há *razões de mudança cultural* que incidem na nossa conceção de fé. O dogma relaciona-se com dois polos: fé original da Igreja e situação contemporânea. “Um dogma é uma formulação nova, ligada a uma situação determinada, do mistério da salvação tal como foi vivido pela Igreja: a experiência dessa mesma fé numa etapa determinada da sua expressão eclesial... Portanto, numa definição dogmática, está incluída a afirmação de uma realidade salvífica, mas inserida em toda a estrutura da representação”⁶⁰⁰.

A fé expressa-se em conceitos humanos que são as “representações de fé”, ligadas ao tempo e que podem ser abandonadas por outras quando as circunstâncias epocais o exigem. “Noutra situação cultural, tais expressões careceriam evidentemente de sentido”⁶⁰¹. Ora bem, hoje vemos a uma mudança cultural e vivemos numa situação distinta. Então a fidelidade à mensagem do evangelho passa hoje por uma nova interpretação⁶⁰².

Schillebeeckx vai mais longe do que o antigo “conteúdo da fé-revestimento”: deve-se “representar de uma maneira mais matizada os mesmos conceitos que expressam autenticamente, ainda que não exaustivamente, a realidade salvífica. Se uma verdade proclamada como dogma não pode rejeitar-se jamais, pode, no entanto, integrar-se numa nova visão, na qual continue mantendo-se, ainda que talvez noutra perspectiva. A nova visão não vem justapor-se simplesmente como um *apêndice* extrínseco às definições antigas mas as verdades já adquiridas podemos dizer que se *repensam* nas novas”⁶⁰³.

⁵⁹⁹ Cfr., *Ibidem*, pp.39-43.

⁶⁰⁰ SCHILLEBEECKX, E., *Revelación y teología...op. cit.*, pp.269-270.

⁶⁰¹ *Ibidem*, p.271.

⁶⁰² Cfr., *Ibidem*, pp. 44-45; SCHILLEBEECKX, E., *La presencia de Cristo en la Eucaristia...op. cit.*, pp. 27-28.

⁶⁰³ IDEM, *Revelación y teología...op. cit.*, pp.271-272.

Schillebeeckx afirma, contra o modernismo, que não se pode tratar do caráter puramente simbólico ou pragmático dos conceitos de fé⁶⁰⁴.

Além disso, há *razões pastorais* que pedem a representação de uma fé viva, não “arqueológica”. Schillebeeckx dá o exemplo desta reinterpretação ao falar da transubstanciação. É tarefa da teologia fazer que o antigo e inolvidável dogma eclesial contine a falar aos crentes de hoje: “Neste capítulo ficará claro que o contexto existencial de hoje nos obriga a uma nova interpretação do mundo de imagens com que o dogma da transubstanciação chegou até nós. E obriga-nos precisamente a salvaguardar a intenção fundamental do dogma, e logra que a gente possa experimentá-lo hoje de novo. Na nossa época, repetir literalmente o dogma dificilmente poderá considerar-se outra coisa senão uma prova desnecessária e irresponsável para a nossa fé cristã”⁶⁰⁵. E acrescenta: “Impõe-se a necessidade de buscar um novo ponto de partida para a interpretação da presença eucarística, tomado não da filosofia da natureza mas da antropologia”⁶⁰⁶.

Esta tarefa da teologia é um imperativo pastoral. Não podemos “encerrar” a fé numa expressão definitiva, “nem identificar sem mais a fé com a expressão ortodoxa da fé”⁶⁰⁷. Não podemos voltar as costas ao nosso tempo, pelo que devemos acercar-nos ao dogma tridentino “desde uma atitude intelectual moderna”⁶⁰⁸. É este o caminho: “Se prescindimos de toda a tentativa de dar – com fé – uma re-interpretação, então, de duas uma: ou teremos que viver com dupla verdade (com a qual se abre um cisma entre a minha vida e a minha vida na Igreja), ou imperceptivelmente iremos esvaziando de valor real o que celebramos – com fé – na Eucaristia... As tentativas modernas para dar uma re-interpretação do dogma tridentino não pretendem mais do que dar uma resposta de fé a esta

⁶⁰⁴ Cfr., *Ibidem*, p. 272.

⁶⁰⁵ SCHILLEBEECKX, E., *La presencia de Cristo...op. cit.*, pp. 28-29.99-100.119.153-154.

⁶⁰⁶ *Ibidem*, pp. 102-103; cfr., *Ibidem*, 129-146 (“ El nuevo punto de partida para la interpretación de la presencia eucarística”) e pp.109.111.112.114.116.

⁶⁰⁷ *Ibidem*, p.192.

⁶⁰⁸ *Ibidem*, p.95. Enfoque sempre presente em nós, ainda que só de maneira implícita, pois de contrário “teríamos refletido apenas *materialmente* o dogma tridentino” (*ibidem*), ou seja, “dentro do pensamento medieval, e, portanto, não na sua abertura a uma interpretação católica que seja fiel à fé e, ao mesmo tempo, moderna. Neste caso, nunca poderíamos chegar até à nossa fé – a nossa fé católica – e jamais poderíamos compreendê-la como crentes. Nós não podemos crer como cria uma pessoa medieval. Nem tão pouco podemos crer como criam os apóstolos, e, não obstante, temos e praticamos a mesma fé, identicamente a mesma mas na identidade dinâmica de uma existência de fé que vai fazendo história” (*ibid.*, 95-96).

tensão que existe realmente”⁶⁰⁹. Daí que, “este dogma da transubstanciação devemos formulá-lo agora modernamente. Mas, fazendo-o de tal maneira que não nos punhamos em contradição com a intangível conceção da fé, nem tão pouco deixemos de fazê-la valer devidamente”⁶¹⁰.

Portanto, é necessária a *reinterpretação como solução hermenêutica*, conclui o autor. Quando o clima intelectual muda, questionam-se as antigas formulações⁶¹¹. É a situação que vivemos. “O Concílio Vaticano II mostrou-nos como o dogma católico, irrevogável, funcionando numa nova auto-compreensão e em novas categorias formais de pensamento, aproximou realmente mais os cristãos uns dos outros. Mas, na minha opinião, é ainda mais urgentemente necessário reinterpretar o irrevogável dogma católico, de tal modo que o seu significado original, inexpugnável, comece a funcionar existencialmente na nova auto-compreensão contemporânea”⁶¹². Mas quando a história progride e a mundividência muda, os textos e realidades que nos chegaram do passado abrem-se a uma nova plenitude, de forma que o passado adquire sem cessar nova vida, como ocorre com a Bíblia e deveria ocorrer com os textos conciliares⁶¹³.

Também há *razões ecuménicas* para optar pela reinterpretação do dogma, na linha da preocupação pastoral de Schillebeeckx. “Um dogma é irrevogável e não pode dispôr-se ao arbítrio dele. Mas pode ser assimilado numa nova autocompreensão e em novas categorias formais de pensamento”⁶¹⁴. Tudo isto levou aos factores não teológicos que impedem a união dos cristãos mas Schillebeeckx crê que é mais urgente abordar a re-interpretção do próprio dogma.

Finalmente, há uma íntima relação que intercede entre revelação e re-interpretção. É a própria essência da revelação que lança a teologia na empresa reinterpretadora. Dá-se uma correlação entre revelação e compreensão interpretativa da fé, pois não há verdadeira revelação até que não seja possível o diálogo real entre a proposta

⁶⁰⁹ *Ibidem*, 191.

⁶¹⁰ *Ibidem*, 96.

⁶¹¹ Cfr., SCHILLEBEECKX, E., *Función de la fe en la autocomprensión humana... art. cit.*, pp. 87-88; IDEM, *La presencia de Cristo... op. cit.*, p. 26.

⁶¹² IDEM, *Función de la fe... art. cit.*, pp. 88-89.

⁶¹³ Cfr., IDEM, *La presencia de Cristo... op. cit.*, pp. 27-28.

⁶¹⁴ *Ibidem*, pp. 88-89.

de Deus e a resposta do homem⁶¹⁵. Deus que se manifesta ao homem e o homem que responde na fé são os polos que fazem possível a revelação⁶¹⁶. Logo, a teologia ressalta o papel ativo do crente enquanto fator interpretativo. “Em sentido cristão, a revelação compreende tanto a acção 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 perfeição”⁶¹⁷. Podemos dizer que, sem a interpretação por parte da teologia, a mensagem e a própria figura de Jesus podem tornar-se incompreensíveis para o homem. “Nos Evangelhos não nos enfrentamos somente com Jesus de Nazaré, mas também com fragmentos de uma cultura antiga e religiosa. Esta antiga cultura, com os seus modelos de expectativa judeus ou helenistas, é-nos certamente estranha: as concepções e expectativas soteriológicas do verdadeiro ser do homem estão culturalmente determinadas, como o está a própria *condition humaine*”⁶¹⁸.

V- BASES DA HERMÊNUTICA TEOLÓGICA

Schillebeeckx ocupar-se-á de três aspetos da “hermenêutica da história”, em que fica garantida a fidelidade à mensagem cristã *dentro* da reinterpretação da fé. Quer-se “render homenagem às três idades do tempo” ou às “três dimensões da temporalidade”, mantendo uma “fecunda mistura” das dimensões temporais (*passado, presente e futuro*), como é tradicional na lógica do cristianismo⁶¹⁹. Devemos ter presente esta perspectiva histórica em que Schillebeeckx situa a formulação dos princípios formais de reinterpretação.

⁶¹⁵ Cfr., SCHILLEBEECKX, E., ‘La infalibilidad del Magisterio’, *Concilium* 83 (1973), p. 399.

⁶¹⁶ Cfr. *Ibidem*, pp. 399-400. “La fe, en su aspecto cognoscitivo, es un conocimiento *interpretativo*” (*ibidem*, p. 400).

⁶¹⁷ *Ibidem*, p. 400. Logo, a teologia enquanto função interpretativa “não só possui validade no seu próprio terreno, ou seja, na reflexão sobre a fé e sobre o seu conteúdo, mas também *no* próprio conteúdo da fé (enquanto expresso) e, em última e fundamental instância, na própria revelação (enquanto expressa)” (*Ibidem*.)

⁶¹⁸ SCHILLEBEECKX, E., ‘El “Dios de Jesus” y el “Jesus de Dios”’, *Concilium* 93 (1974), p. 426.

⁶¹⁹ IDEM, *Diós, futuro del hombre...op. cit.*, pp. 58-59. Passado, presente e futuro são tidos em conta simultaneamente por Schillebeeckx como condição indispensável para o correto conhecimento da fé.

1- O PRESENTE ILUMINA O PASSADO

a) Hermenêutica do presente e do passado

Este princípio sublinha a *importância do passado*. Não se deve imolar o passado em nome do futurismo, nem anular o passado no altar do presente, em nome da “imolação da encarnação” ou “presentismo”.

No cristianismo, o passado significa a realização definitiva do acontecimento salvador-revelador levado a cabo por Jesus de Nazaré, que nos leva a uma relação com o passado onde Deus se manifestou como potência salvadora definitiva. O evangelho é para nós algo herdado. “Temos de interpretar e aplicar o evangelho à luz dos acontecimentos atuais, mas também temos de fazê-lo submetendo o nosso património intelectual à crítica do passado”⁶²⁰. A *anamnesis* é fundamental para o cristão.

É necessária uma “memória do passado”. O passado está presente no atuar de hoje e no projeto sobre o futuro. “O passado tem um porvir, que é o futuro que estamos a criar agora. Na realidade, quando fazemos o futuro, estamos a interpretar o passado... A perspectiva do futuro não deve fazer com que nos esqueçamos que o passado continua a ser a base de tudo”⁶²¹.

Também devemos ter em conta a *importância hermenêutica do presente*, pela sua relação com o passado: “O primeiro princípio hermenêutico é que o passado deve ser interpretado sempre à luz do presente: é a experiência contemporânea da existência que constitui a situação hermenêutica. A repetição material do passado, seja a Bíblia ou o Concílio de Trento, não tem sentido algum para os homens de hoje”⁶²².

⁶²⁰ SCHILLEBEECKX, E., in Vários, *Los católicos holandeses...op. cit.*, (Bilbao 1970), p. 29.

⁶²¹ *Ibidem*, pp. 28.29-30.

⁶²² IDEM, *La respuesta delos teólogos...op. cit.*, p.69.

O presente é o “horizonte de interpretação do passado”⁶²³. Desde o presente concreto nascem as perguntas. O presente é o *Sitz im Leben* do homem.

A relação que deve interceder entre passado e presente exige umas regras de jogo que definam para cada um as suas funções específicas, sem perder nunca a mútua relação: “Para a Igreja, as suas origens e o seu passado possuem efetivamente um valor normativo, mas unicamente em diálogo com o presente... Quando a teologia histórica estuda as origens e o passado da Igreja, tem que fazê-lo sempre de maneira *crítica*. Não só nos enfrenta com o passado, mas também enfrenta a nossa conceção das origens e do passado com a situação histórica na sua diversidade. A nossa conceção atual da Igreja e do mundo pode ver-se assim corrigida pelo passado. Seria pouco leal da nossa parte interrogá-la a partir da nossa experiência contemporânea da Igreja e do mundo, sem permitir-lhe também a auto compreensão moderna”⁶²⁴.

b) *Como aceder ao passado?*

Há uma *distância temporal* entre o passado e o presente, preenchida pela *tradição*⁶²⁵. Mas a *distância temporal* é de natureza muito distinta para o crente ou teólogo e para o simples historiador, como é diferente também o conceito de *tradição*.

Visto desde o nosso presente, o passado (o “hoje de então”) aparece com nova luz e adquire novo sentido. Por isso, afirma Schillebeeckx que “podemos esclarecer de outra maneira o sentido *especial* daquele passado a partir do presente”⁶²⁶.

Devemos mergulhar no passado para o entender, há que converter em centro de atenção a uns homens e acontecimentos que nos são estranhos e distantes, há que investigar uns factos do passado que são algo irrepitível. Devemos situar-nos na perspetiva na qual o autor primitivo configurou a sua visão. Todo o leitor é sempre intérprete, mas

⁶²³ SCHILLEBEECKX, E., *Dios, futuro del hombre...op. cit.*, p.49.

⁶²⁴ IDEM, *La mission de la Iglesia ... op. cit.*, pp.473-474.

⁶²⁵ Cfr., IDEM, *Dios, futuro del hombre...op. cit.*, pp. 33-34.

⁶²⁶ *Ibidem*, p.34.

deve situar-se sob a autoridade do texto: “o sentido do texto é a norma de todo o entender”⁶²⁷, o leitor deve “deixar-se-guiar-pelo-texto”.

Para aceder ao passado, é necessário o *presente como situação hermenêutica*. “O presente, entendido como relação atual com Deus e experimentado historicamente como preocupação de Deus pelo homem, é, não só, o princípio hermenêutico para a interpretação das expectativas religiosas do futuro, mas também o princípio que liga o futuro desta terra ao *eschaton* transcendente”⁶²⁸. A salvação consegue-se no nosso presente, na história e no mundo, de maneira que tudo o que forma o nosso presente converte-se em *profecia* do *eschaton* final transcendente. Mas o acontecimento salvador teve lugar no passado e devemos olhar para aí desde o nosso presente: “Sem uma linguagem de hoje, diz Schillebeeckx, não se pode entender o passado na sua peculiaridade e diversidade”⁶²⁹.

Caminhamos desde o presente até ao texto transmitido, propomos-lhe uma pergunta e esperamos dele uma resposta. “Para entender tudo, o *presente* (a experiência atual da existência) representa uma *situação hermenêutica*”⁶³⁰. Intérprete e leitor abordam o monumento do passado, existencial e culturalmente situados numa determinada plataforma, e “só assim acharemos o verdadeiro horizonte da pergunta dentro da qual esperamos uma resposta da tradição”⁶³¹. No curso da tradição, o antigo pode ser sucessivamente interpretado a partir do próprio presente. Desde o nosso horizonte, entendemo-nos a nós e entendemos os outros, tanto passados como presentes. É possível a “fusão dos horizontes” (passado e presente) que possibilita o diálogo – intersubjetividade humana – com os homens do passado e do presente (Gadamer).

O presente, como “situação hermenêutica”, está testemunhado pela diversidade de interpretações (veterotestamentária e cristã) dos textos do antigo testamento. O livro sagrado é o mesmo para todos, mas o leitor cristão parte de uma *nova situação hermenêutica* para a sua leitura e re-interpretação. “Os escritos neo-testamentários são em

⁶²⁷ *Ibidem*, p.35.

⁶²⁸ SCHILLEBEECKX, E., ‘Algunas ideas sobre la interpretación de la escatología’, *Concilium* 41 (1969), p. 55

⁶²⁹ IDEM, *Dios, futuro del hombre... op. cit.*, p.35.

⁶³⁰ *Ibidem*, p. 40; cfr., IDEM, *Interpretación de la fê...op. cit.*, 40.

⁶³¹ IDEM, *Dios, futuro del hombre...op. cit.*, p. 41.

grande parte pura consequência de uma *releitura* cristã do antigo testamento, feita desde a nova situação hermenêutica: o encontro com o Senhor Jesus”⁶³². Assim se pode estabelecer o princípio: “A situação de então, com a sua compreensão da existência, é uma *situação hermenêutica*, e só nela e desde ela (não passando por alto ou situando-nos à margem da mesma) poderemos compreender, na fé, o que a própria mensagem bíblica quer fazer-nos compreender”⁶³³. Um novo contexto vital origina uma nova situação hermenêutica. O que é normativo é o kerigma escatológico de Cristo, que salva a identidade da fé *dentro* das re-leituras cristãs dos monumentos da fé.

c) *Hermenêutica da “précompreensão”*

A “compreensão prévia” é um pressuposto de todo o entender. A “precompreensão” é um elemento importante quando se trata da compreensão do passado a partir do presente. Filósofos e teólogos ocupam-se desta questão⁶³⁴.

Filosoficamente falando, insiste-se hoje que se dá um conhecimento pré-reflexivo. Temos espontaneamente uma determinada visão da existência, ainda que não de forma tematizada e reflexa, mas no nível do espontâneo e pre-científico. Perguntar denota a existência de um certo conhecimento em quem interroga. Diz Schillebeeckx: “Toda a autêntica pergunta encaminha-se sempre para algo, é uma *pre-captação*, até certo ponto capta antecipadamente a resposta; uma pergunta carente inteiramente de conteúdo, uma pergunta que não postula resposta alguma, está aqui fora de discussão”⁶³⁵. Há uma

⁶³² *Ibidem*, p. 42.

⁶³³ *Ibidem*, p. 16. “É a experiência contemporânea da existência que constitui a situação hermenêutica” (SCHILLEBEECKX, E., *La respuesta de los teólogos... op. cit.*, p.69).

⁶³⁴ A hermenêutica moderna, filosófica e teológica, tem muito em conta a *Vorverstandnis* (“pre-compreensão”) como ponto fundamental que necessita de explicitação. Bultmann provou que todo o intérprete tem a sua própria “pré-compreensão”, consciente ou inconsciente. Refere-se ao mesmo em termos de “preconceitos” o filósofo Gadamer. P. Ricoeur afirma que todo o intérprete deve explicitar a sua própria “pré-compreensão” (Cfr. GADAMER, H.- G., *op. cit.*; RICOEUR, P., *Préface* à obra de Bultmann na sua tradução francesa, *Jésus, mythologie et demythologization* (Paris 1968), pp. 9-28. E. Schillebeeckx é claramente devedor destas posições.

⁶³⁵ SCHILLEBEECKX, E., *Interpretación de la fe...op. cit.*, p.132.

universal precompreensão latente em todos os projetos sobre o homem⁶³⁶ no domínio da antropologia, um conteúdo prévio à reflexão explícita, sem o qual seria impossível e inexplicável o pôr em marcha do dinamismo da pergunta. O homem sente-se em relação vital com algo que tira da consciência mediante a pergunta.

O mesmo vê o nosso autor ao ocupar-se da “prova” da existência de Deus. “À priori”, há no homem uma “experiência pre-reflexiva” da qual dimanam expressões religiosas, ritos, atitudes vitais... A “prova”, enquanto tal, não faz senão *justificar* esta *orientação* do homem, elevando-a a nível de “conhecimento explícito e justificado de Deus. Só no pensamento explícito a experiência pré-reflexiva se converte em si mesma e pode ser criticada”⁶³⁷.

A mesma gnoseologia é descoberta desde o *ponto de vista teológico*. O evangelho não responde ao que não se pergunta. O homem pergunta à revelação porque há algo nele que o induz a interrogar antes de receber a resposta revelada. O homem sente-se internamente levado a perguntar⁶³⁸. Daí Schillebeeckx incluir a pre-compreensão ao tratar dos “princípios fenomenológico-hermenêuticos em ordem a uma interpretação teológica”⁶³⁹.

Schillebeeckx reconhece a “necessidade de uma precompreensão em cada interpretação da Bíblia”⁶⁴⁰. Mas “o conjunto dos pressupostos analisados não implica (pelo menos teoricamente) nenhuma resolução prévia sobre o que a Bíblia tem que dizer-nos, mas aclara os pressupostos desde os quais resulta hoje em dia possível uma comunicação com esta mensagem. Neste sentido, o pretérito (Escritura e história da interpretação da mensagem cristã) é interpretado à luz do presente”⁶⁴¹. Depois, a precompreensão do ser é um pressuposto para a compreensão cristã da Bíblia⁶⁴². Finalmente, devem ser nitidamente assinalados os limites do valor da precompreensão⁶⁴³.

⁶³⁶ Cfr., *Ibidem*, pp.134-146.

⁶³⁷ SCHILLEBEECKX, E., *Dios y el hombre...op. cit.*, p.206.

⁶³⁸ Cfr., IDEM, *La mission de la iglesia...op. cit.*, pp.380-382.

⁶³⁹ IDEM, *Interpretación de la fe... op. cit.*, p. 42; cfr., IDEM, *Dios, futuro del hombre... op. cit.*, p.17.

⁶⁴⁰ SCHILLEBEECKX, E., *Interpretacion de la fe...op. cit.*, p.42.

⁶⁴¹ *Ibidem*.

⁶⁴² *Ibidem*, pp.55-56.

⁶⁴³ *Ibidem*, pp. 93-94.

Depois, Schillebeeckx diz que a precompreensão é necessária para entender o evangelho pelo seguinte: a precompreensão actua como tal no falar cristão sobre Deus e sobre o evangelho; não se requer que nos entreguemos nos braços de *uma* das filosofias existentes, pois seria limitar-se a universal compreensibilidade do evangelho, que ele denuncia em Bultmann e seus seguidores⁶⁴⁴. “A dialética negativa, dentro de um horizonte de sentido não-tematizável de modo unívoco, constitui, no meu modo de ver, a universal precompreensão do evangelho com o qual o crente não precisa de se entregar a uma filosofia determinada. Porque a salvação universal que o evangelho anuncia a todos os homens, com especial referência aos desfavorecidos de direitos e aos pobres..., liga-se a esta precompreensão humana: o “humanum” buscado, mas sempre ameaçado, é em Jesus Cristo prometido e anunciado: o Reino de Deus é o “humanum” irrepreensível, objeto de busca, mas já agora, em Cristo, prometido e oferecido a nós em graça. Sobre esta base universal de precompreensão humana, podemos, outra vez, reassumir na interpretação teológica o *círculo hermenêutico* e a correlação de pergunta-resposta (tal como foi colocada por Barth, Bultmann, Tillich, Ebeling, Moltmann, Pannenberg e outros), se bem que agora desde outra perspectiva orientada de outra maneira”⁶⁴⁵.

Sobre a precompreensão e o entendimento de um texto, Schillebeeckx diz que a compreensão prévia não pode atentar contra a autoridade do texto, nem modelá-lo a seu capricho; o texto condiciona o entender e constitui a sua norma. “A interpretação de textos não pode converter-se em *in-égesis*”⁶⁴⁶. Isto significa *proponer* uma pergunta ao texto e esperar dele uma resposta, “significa que, conscientes da nossa própria historicidade, caminhamos desde o presente até ao texto e, assim, refletindo sobre a nossa própria historicidade, lemos o texto”⁶⁴⁷. Devemos esperar que o texto desmonte os nossos preconceitos; “devemos ser *conscientes* de que caminhamos para o texto partindo de uma compreensão prévia e de que, ao fazer isto, devemos *confrontar* o conteúdo do texto com a nossa compreensão prévia. O processo de compreensão realiza-se precisamente na possível

⁶⁴⁴Cfr., *Ibidem*, pp.136-137.147.

⁶⁴⁵ *Ibidem*, pp.95-97; cfr., SCHILLEBEECKX, E., *Dios, futuro del hombre...op. cit.*, pp.145.219.

⁶⁴⁶ IDEM, *Dios, futuro del hombre...op. cit.*, p.38.

⁶⁴⁷ *Ibidem*, p.40.

correção da pre-compreensão”⁶⁴⁸. Os pressupostos ou preconceitos não conscientes mas atuantes são os que podem tornar-nos cegos para a correta compreensão do texto.

Assim, a distância temporal, um “pressuposto ontológico” de possibilidade (como defendem Ricoeur, Aron, Marrou, Heidegger e Gadamer, entre outros), “é uma condição prévia positiva que torna possível entender o passado enquanto passado”⁶⁴⁹. Aqui radica o problema: em compreender a história de modo *histórico*.

Olhando para os documentos da fé, também devemos dizer que não podem ser entendidos se descuidamos a tradição da fé – que enche a distância temporal – que brotou deles. Isto vai contra o biblicismo como contra o historicismo ou positivismo do magistério. “A objetividade histórica é a verdade do passado *à luz do presente* e não uma reconstrução do passado na sua facticidade irrepetível”⁶⁵⁰. É a partir do espírito da época que se interroga o passado. “Toda a nossa época escreve de novo a história e vê o *mesmo* passado, ainda que de *maneira distinta*”⁶⁵¹. Partindo da subjetividade da explicação da história, é necessário investigar, em “princípios gerais (Gadamer), o que é que significa que, em toda a interpretação de textos, intervenham sempre a situação histórica condicionada do leitor e do seu *Sitz im Leben*, investigar como é possível uma compreensão do passado”⁶⁵².

d) Reinterpretar a tradição

Por causa da sua historicidade, o homem encontra-se numa *tradição*. Mas a sua liberdade está necessariamente limitada pela facticidade do passado, âmbito em que se desenvolveu a tradição. A liberdade humana não se acha num espaço vazio quando se assoma ao passado, significa que se encontra numa tradição e que está vinculada ao tempo. Reativar a tradição reinterpretando-a é algo essencial ao homem.

⁶⁴⁸ *Ibidem*, p.39.

⁶⁴⁹ *Ibidem*, p.37.

⁶⁵⁰ *Ibidem*.

⁶⁵¹ *Ibidem*, p.38.

⁶⁵² *Ibidem*.

Além disso, só existe uma tradição *viva* se o já passado se reinterpreta à luz do presente e com projeção para o futuro. É humanamente inimaginável tratar de entender fora de uma tradição, “porque esta tradição é o fundamento de possibilidade, a estrutura ontológica prévia de todo o entender humano. Em virtude da essência do nosso ser humano, entender significa, no plano das ciências do espírito, *entender uma tradição interpretando-a de novo*: uma compreensão que se realiza numa nova interpretação”⁶⁵³.

Ao ler a Escritura, vemos que os estratos novos da tradição se sedimentam sobre os mais antigos, o mais antigo foi interpretado de novo a partir do próprio presente. O processo imanente nesta marcha reinterpretadora da tradição continua no nosso hoje e seguirá o seu caminho no futuro.

e) Compreensão Teológica do passado aplicando-o ao presente

A compreensão dum texto transmitido efetua-se *na aplicação* ao presente. Acudimos ao texto do passado para ver o que é que nos diz hoje. A compreensão teológica, isto é, “entender a Bíblia à luz da fé, é diferente do que se chama exegese”⁶⁵⁴. O texto continua a ser indiscutivelmente o normativo e o ponto de referência obrigatório, mas a sua sobrevivência histórica “consiste numa apropriação necessariamente nova”⁶⁵⁵. Para salvar a intenção original dum texto, este deve ser formulado e entendido a partir da situação presente, não se podem repetir as suas fórmulas, para salvar o passado: seria uma flagrante mentira para hoje. Schillebeeckx aduz um exemplo tomado dos evangelhos (Mt. 19,1-19 e Mc. 10,10-12) sobre o divórcio. Desde diferentes situações e pensando em públicos diversos faz-se uma releitura do sentido do texto. O mesmo acontece ao longo do novo testamento e na história da fé na Igreja. Em situações mutáveis, só se entende um texto quando é compreendido *de outra forma* e a partir de outros níveis de leitura, de outra significação de uma linguagem concreta, num novo presente existencial do leitor.

⁶⁵³ *Ibidem*, p. 40.

⁶⁵⁴ *Ibidem*, p.43.

⁶⁵⁵ *Ibidem*, p.44.

A *in-égesis* não respeita o texto; a *exégesis* não pode ocupar o lugar do texto; a *compreensão teológica ou exegese teológica* é que atualiza a intenção originária do texto na situação presente, servindo de ponte entre o texto e o leitor epocal, para que o texto seja compreensível e verdadeiro *para nós*. “Só o entendemos quando o aplicamos ao presente... A sobrevivência histórica da transmissão consiste numa apropriação necessariamente nova. Porque nenhum texto nos interpela nem nos diz nada se não se serve de uma linguagem que nos é compreensível. O passado é ininteligível se não encarnamos o seu sentido na nossa existência vital de hoje”⁶⁵⁶. Desta forma, A linguagem é fundamental para que o texto seja compreensível para o leitor.

f) Fazer compreensível um texto do passado

A linguagem tem de ser compreensível para que um texto do passado nos diga algo. O passado não nos diz nada se não ressoar na nossa existência concreta. Por isso, “a tarefa da interpretação consiste em encontrar a linguagem exata no que se *expressa* o próprio texto, já que não existe interpretação “em si” que seja válida para todos os tempos”⁶⁵⁷.

Só através da linguagem compreensível é que o texto se nos apresenta na sua orientação intencional originária. A Igreja sempre falou de “*sensus litteralis*” e de “*sensus plenior*”. Diante dum texto perguntamo-nos: que diz e de que realidade dá testemunho? Só o compreendemos quando conseguimos vertê-lo em linguagem atual; o que o texto diz para nós é já uma interpretação. A nova interpretação e nova linguagem são necessárias quando surgem dúvidas acerca do que não é interpelante para nós. “O incompreensível do texto pede um entender reinterpretador”⁶⁵⁸.

Hermeneia significa “traduzir” “uma linguagem estranha ou desconhecida”. Há vários níveis no texto: “o dito” imediatamente; o que o autor entende e quer expressar; “o que quer dizer”, isto é, a orientação objetiva do texto, às vezes desconhecida em todas as

⁶⁵⁶ *Ibidem*, p. 44.

⁶⁵⁷ *Ibidem*, p. 44.

⁶⁵⁸ *Ibidem*, p.46.

suas virtualidades pelo autor do mesmo texto e que até um determinado momento foi “o incompreensível”. Além disso, a distância temporal-cultural-linguística que nos separa do texto originário origina novas perguntas e produz em nós estranheza. Isto exige uma nova tradução, em linguagem compreensível, aquela com a qual nos sentimos vitalmente relacionados mas cognoscitivamente distantes⁶⁵⁹. “A teologia católica vê nisso um elemento estrutural da chamada evolução do dogma”⁶⁶⁰.

2- O FUTURO RE-INTERPRETA O PASSADO E O PRESENTE

a) A Bíblia e o futuro

Sobre a hermenêutica da história há mais a dizer. Ao contrário da nova hermenêutica protestante (Bultmann, Gadamer e outros), que é unilateral, porque se pergunta somente pelas possibilidades que *já foram expressas*, sem ter em conta as possibilidades futuras, a realidade nova *inexpressa*, que é precisamente um aspeto fundamental da perspectiva bíblica, o futuro tem o primado na Bíblia, o conceito de promessa é fundamental. A exegese da Bíblia não é suficiente se a aplicamos unicamente ao nosso presente (interpretação existencial); a compreensão de Jesus de Nazaré só é possível se temos em conta simultaneamente o seu passado, presente e futuro⁶⁶¹. A Bíblia situa-nos em perspectiva de futuro, que se nos oferece como dom e como tarefa. Schillebeeckx afirma esta lacuna de certa hermenêutica protestante, que é necessário ultrapassar: “Creio que muitas das tendências modernas da hermenêutica (inclusive a de Gadamer) têm o perigo de que tendem exclusivamente a uma pura interpretação do passado. Eu creio que a melhor

⁶⁵⁹ A distinção entre testemunha documental (texto, doutrina) e realidade expressa ou contida neles é uma ideia típica de Schillebeeckx: cfr., SCHILLEBEECKX, E., *La respuesta de los teólogos...op. cit.*, pp.69-70. Entender a Bíblia ou um concílio é *syn-theologeïn*, “fazer falar a realidade salvífica através do diálogo com o outro” (IDEM, *Dios, futuro del hombre... op. cit.*, p.47).

⁶⁶⁰SCHILLEBEECKX, E., *Dios, futuro del hombre...op. cit.*, p.46.

⁶⁶¹ “Não é possível isolar a aparição de Jesus do seu passado (Israel), o seu presente (o seu “passar fazendo o bem” pela Palestina) e o seu futuro (o movimento nascido de Jesus: comunidade eclesial), ainda quando Jesus continua a ser o foco de todo este acontecer e, dentro dele, a norma e o critério” (SCHILLEBEECKX, E., ‘El “Dios de Jesus” y el “Jesus de Dios”’, *Concilium* 93 (1974), p. 431).

maneira de interpretar o passado é fazer o porvir; efetivamente, então é quando percebemos melhor a dimensão de futuro contida nesse passado... Ainda que possa parecer-nos muito nova, a hermenêutica atual conserva umas características demasiado tradicionais: Bultmann, Ebeling, Fuchs não fazem mais que estudar o passado tendo em conta as suas condições de vida e as suas possibilidades. Mas sim, pelo contrário, nós o enfocamos desde o ponto de vista da ortopraxis e pensamos que, ao achar a dimensão de futuro que tem esse passado, realizamos uma espécie de revolução”⁶⁶².

Schillebeeckx afirma que Pannenberg e Moltmann colmataram este esquecimento e reagiram contra esta unilateralidade. Toda a interpretação do passado à luz do presente permanece aberta ao futuro, que não há-de ser interpretado, mas feito⁶⁶³. Nem passado nem presente bastam. “Isto tem consequências para a nossa conceção do dogma, pois a verdade converte-se em algo que ainda se encontra no futuro, enquanto que o seu conteúdo já realizado se manifesta essencialmente como *promessa*. O presente, que é o horizonte de interpretação do passado, há que situá-lo num horizonte de promessa; caso contrário, interpreta-se falsamente o passado”⁶⁶⁴.

O dogma é uma proclamação da realização histórica da promessa divina que implica abertura a realizações futuras, novas. A promessa bíblica aponta à nova criação. O passado que reinterpretemos à luz do presente deve ser sempre considerado em perspectiva de futuro, visto que o tempo e a história não se detêm. “Todo o dogma está aberto ao futuro; é um corte no movimento dentro do qual está e que continua. Pelo qual, enquanto continuar o curso da história, é impossível uma interpretação definitiva (Fora do tempo!) da intenção última do dogma”⁶⁶⁵.

⁶⁶² SCHILLEBEECKX, E., *Los católicos holandeses...op. cit.*, pp.28-29.

⁶⁶³ Diz Schillebeeckx: “Pode-se contemplar o passado, mas não o futuro: o futuro só se pode *fazer*. A reinterpretação depende também da atividade da vida inteira da Igreja que traz nova luz sobre o dogma e faz aflorar novos aspetos dele” (SCHILLEBEECKX, E., *La respuesta de los teólogos... op. cit.*, p. 69; cfr., IDEM, *Dios, futuro del hombre... op. cit.*, p. 48).

⁶⁶⁴SCHILLEBEECKX, E., *Dios, futuro del hombre...op. cit.*, pp. 48-49.

⁶⁶⁵ SCHILLEBEECKX, E., *La respuesta de los teólogos...op. cit.*, p. 69.

b) Deus é o “Deus por vir”

Frente ao existencialismo, centrado no presente: “atualismo existencial”, reagiu o pensamento recente revalorizando o porvir ou futuro. Filosoficamente falando, a história é mais *tarefa* que *tradição* , algo que deve ser construído e não só algo que deve ser interpretado. “Hoje observamos uma deslocação básica quanto à forma de conceber a história”⁶⁶⁶ e esta mudança caracteriza a nossa época, diz o nosso autor.

A secularização reforçou esta tendência ao salientar a função transformadora do conhecimento humano que começou a eclodir desde a era da Ilustração, juntando-se à corrente em favor do futuro. Schillebeeckx afirma: “Na visão anterior do mundo, a primeira obrigação do homem era para o passado: a tradição era sempre normativa. Agora, a situação inverteu-se e a norma é o futuro, o futuro que o mesmo homem faz... A inteligência do homem está submergida no fazer, em realizar algo em vista do futuro, enquanto que antes era um *intellectus contemplativus* , a contemplação das coisas abstratas e por isso dirigido sempre para o passado. Há que fazer notar de passagem que a hermenêutica, apesar de ser uma ciência moderna, continua a estar dedicada exclusivamente à interpretação do passado. Continua a ser contemplativa, reinterpretadora do passado, e não integrou adequadamente na sua perspectiva a realização do futuro”⁶⁶⁷.

Schillebeeckx acompanha esta nova perspectiva, falando de um “novo horizonte de vida” que incide diretamente na teologia atual. “A ideia da primazia do futuro parece-me que tem uma enorme importância em teologia, como dado cultural, também como nova filosofia”⁶⁶⁸. Mas a própria teologia, na sua identidade própria, explica a mudança, já que “no cristianismo o porvir tem a primazia. Isto é o que nos faz descobrir em Deus o Deus que vem (*“erchoumenos”*). Neste caso, Deus é o Deus do porvir, do porvir que está iniciado já e que nós temos de realizar”⁶⁶⁹; um dinamismo interno à fé pede uma atitude transformadora e lança-nos na acção, ainda que “o resultado final seja uma graça que Deus

⁶⁶⁶ IDEM, ‘Algunas ideas sobre la interpretación...*op. cit.*’, p. 45; cfr. , *Dios, futuro del hombre...op. cit.*, pp. 194-200.

⁶⁶⁷ IDEM, *La respuesta de los teólogos...op. cit.*, pp. 61-62.

⁶⁶⁸ IDEM, *Los católicos holandeses... op. cit.*, p. 24.

⁶⁶⁹ *Ibidem*, p. 244.

nos concede, mas é o culminar de algo que estamos a realizar na fé e que nos foi prometido em Jesus Cristo”⁶⁷⁰.

A importância do futuro descobre-se, também, como consequência da historicidade do homem, na qual nos podemos dirigir tanto ao passado (*anámnese*) como ao futuro (*prognosis*). Mas o motivo mais forte da importância do futuro é de ordem teológica; para o teólogo, o futuro tem o nome de *promessa*.

O futuro interessa ao homem porque este é um ser em devir. Para nos compreendermos a nós mesmos, o futuro não se pode antecipar mas tão pouco se pode ignorar, sobretudo numa compreensão “escatológica”.

A entrada do futuro no modo de conceber a história mudou a sua fisionomia. Hoje a história é vista como uma série de acontecimentos *em realização*, situados num processo orientado para um fim. Nós temos um papel ativo em dito processo, não somos, nem meros intérpretes, nem simples espetadores. “O futuro adquire uma importância primordial no que chamamos história. E assim, o conceito de futuro do homem começa a exercer uma espécie de polaridade no pensamento e no conhecimento do homem, enquanto que no passado – ao menos no Ocidente – a dimensão histórica de futuro era tida quase exclusivamente como questão de *finis ultimus*, o destino último do homem, mais além e depois desta vida terrena”⁶⁷¹.

⁶⁷⁰ *Ibidem*, p. 25; cfr., pp. 28-29; Cfr., RAHNER, K., *Escritos de Teologia*, IV (Madrid 1963), p. 420. Schillebeeckx vai mais além da posição de Rahner: o homem transcende o tempo desde dentro, pois vive no tempo sem ser prisioneiro do tempo; “cada momento da sua existência livre incorpora o presente, o passado e o futuro”. O homem atua no presente, mas em caminho, em expectativa, em vontade de futuro (cfr., SCHILLEBEECKX, E., ‘Algunas ideas sobre la interpretación...’...*art. cit.*, pp.45-47).

⁶⁷¹ *Ibidem*, 46; cfr., DULLES, A., *The survival of dogma* (New York, 1971), pp. 27.30.

c) *Deus, o “totalmente novo”*

Deus, na velha cultura, era projetado para o passado: “no princípio era Deus”, em certo sentido se imortalizava o passado; a cultura de hoje volta-se para o futuro, “reconhece a primazia do futuro na nossa condição temporal”⁶⁷² e, por isso, relaciona a Deus com o futuro do homem. Logo, a nova imagem de Deus na nossa cultura define-o como “Aquele que vem” e o futuro da humanidade, enquanto que os nossos antepassados pensavam nele como o “Totalmente Outro”. Deus é visto agora como o “totalmente Novo”, aquele que em Jesus Cristo edifica o futuro fazendo tudo novo; é o “Deus da promessa” rumo à nova terra prometida. Esta concepção tem um fundamento na Bíblia: “A nova cultura não é senão uma ocasião e um estímulo para redescobrir o Deus vivo como *nosso futuro* no antigo testamento e no novo testamento”⁶⁷³.

O antigo testamento ensina-nos que o passado se entende à luz do futuro, que “se lê de novo” (cf. Jos. 21, 45) e permanece deste modo como algo sempre actual. Israel viveu uma tradição e a sua história entende-se como uma série de tradições em que o passado foi, sobretudo, *promessa* de Deus, o presente era a realização da promessa divina e se convertia, por sua vez, em promessa diante do futuro novo. Por isso, pode dizer-se que “o futuro é uma dimensão intrínseca do presente”⁶⁷⁴ e o presente é uma profecia do futuro.

O presente, enquanto relação de hoje com Deus, é a plataforma hermenêutica para enfrentar o futuro. A escatologia não nos autoriza a descuidar a história presente, mas o futuro é-nos oferecido como tarefa a realizar, constrói-se já desde aqui e agora. Jesus é a promessa última e definitiva dada ao mundo, o acontecimento insuperável, mas é ao mesmo tempo presença-realização e *promessa*; o que nele teve lugar não se realizou ainda totalmente em nós. A apocalíptica situa o *eschaton* no final da história do mundo, mas o cristianismo situa-o dentro da história, está a realizar-se já, é uma tarefa do crente; por isso o crente está imunizado de toda a tentação de evasão ou alienação a respeito do futuro⁶⁷⁵.

⁶⁷²SCHILLEBEECKX, E., ‘Algunas ideas...’... *art. cit.*, p. 47.

⁶⁷³ *Ibidem*, pp. 47-48.

⁶⁷⁴ *Ibidem*, p.51.

⁶⁷⁵ *Ibidem*, pp. 56-58.

d) *Hermenêutica da praxis*

Para a Bíblia e para o pensamento moderno, o futuro é *tarefa*. O mundo foi-nos confiado não só para que o pensemos, mas para que o humanizemos e construamos. Por isso, a teologia tem de ser fiel a este novo posicionamento para ser fiel ao seu tempo e ao pensamento bíblico da promessa. “A hermenêutica e a exegese do Reino final hão-de consistir principalmente em sublinhar um compromisso efetivo dos crentes em vista da *renovação* da nossa história humana. Só esta atividade construtiva cristã oferece uma exegese credível a uma interpretação do que cremos quando confessamos como povo de Deus: *creio na vida eterna*”⁶⁷⁶.

Não podemos esquecer a *anamnêsis*, pois no passado se encontra o acontecimento salvador definitivo, mas ao mesmo tempo sabemos que a salvação do crente está no futuro, porque é uma salvação frágil enquanto que é começada mas não consumada. Entretanto, “o que procuramos é fazer presente o futuro no hoje mediante uma nova interpretação do passado”⁶⁷⁷.

A Bíblia orienta-nos para um cumprimento da promessa divina. Ela volta-nos o olhar para o futuro que nos foi prometido e que temos de realizar. Se nos perguntamos com Bultmann o “até onde” da interpretação bíblica, Schillebeeckx responde: “A ortodoxia (reta interpretação da promessa, enquanto que já se realizou no passado) como fundamento da ortopraxis, pelo qual a promessa se realiza no nosso novo futuro. Só na ação pode chegar a interpretação ortodoxa à sua plenitude interna”⁶⁷⁸. Por isso, o *traditum* não consiste apenas num texto, nem é um *depositum* que contenha unicamente as possibilidades existenciais expressas nele. Existe um *depositum fidei*, mas o seu conteúdo – *realizado* já em Cristo – continua a ser para nós *promessa*, de forma que a interpretação se transforma em hermenêutica da praxis” ou do atuar da fé baseando-se na promessa divina. A fidelidade de Deus, no passado, garante-nos a sua fidelidade no futuro, Deus será

⁶⁷⁶ *Ibidem*, p. 57.

⁶⁷⁷ SCHILLEBEECKX, E., *El celibato ministerial... op. cit.*, p. 14.

⁶⁷⁸ IDEM, *Dios, futuro del hombre...op. cit.*, p. 49.

no futuro o que foi e o que é: sempre inesperadamente novo⁶⁷⁹. Mas grande parte da nova hermenêutica protestante não teve em conta esta perspectiva, porque estava demasiado presa ao presente e ao passado. Schillebeeckx insiste no valor que entranha o aspeto de “fazer a verdade” e a necessidade de superar o “atualismo existencial”: “Deve-se interpretar o passado, mas, além disso, deve-se continuar a *fazer* a verdade. Por isso, agora deveríamos entender os dois princípios da hermenêutica (o passado visto à luz do presente, e este projetado na perspectiva do futuro) como um só princípio. Quer dizer, a ortodoxia, como interpretação do passado, só se ilumina na ortopraxis. A ortopraxis demonstrará, indiretamente, o correto da ortodoxia... Assim se estabelece a relação fundamental entre cristianismo e compromisso ativo no mundo”⁶⁸⁰.

Para Bultmann e outros autores protestantes, o posto mais importante da hermenêutica era o presente, até converter este no final de todo o sentido e no princípio hermenêutico determinante, o que levaria à desescatologização da história e à eliminação de toda a tensão para o futuro, assim como à conceção da história como companheira paradoxal da vida cristã, mas não redimida como história. A existência cristã seria uma forma escatológica de existência na história humana.

VI- A ESTRUTURA EXPERIENCIAL DA REVELAÇÃO-SALVAÇÃO: Relação entre experiência e revelação

Schillebeeckx defende que as fontes do cristianismo, para serem compreendidas pelos homens das diversas épocas históricas, devem ser postas em relação com a experiência quotidiana, pessoal e social deles. Daí a importância fundamental para ele da relação entre revelação e experiência.

O nosso autor afirma que revelação e experiência não estão em contraste entre si. Que entende, antes de mais, o nosso autor por revelação e experiência? A revelação é

⁶⁷⁹ Cfr., *Ibidem*, pp. 49-50.

⁶⁸⁰ SCHILLEBEECKX, E., *La respuesta de los teólogos... op. cit.*, p. 70; cfr, IDEM, *Dios, futuro del hombre...op. cit.*, p. 50.

“pura iniciativa da liberdade de ‘um Deus que ama os homens’ e, enquanto tal, por sua essência transcende qualquer experiência humana. Mas, por outro lado, ela pode ser percebida somente *através* das experiências humanas. Fora de qualquer experiência humana não se dá nenhuma revelação”⁶⁸¹. A revelação, embora não seja produto dum projeto humano, não exclui a compreensão dos projetos e das experiências humanas.

Falando do caráter experiencial da revelação, o nosso autor salienta a necessidade da linguagem através da qual a revelação é mediada: “A revelação é uma *experiência* expressa na palavra; ela é o agir salvífico de Deus enquanto experimentado e traduzido em linguagem, é guiada e dirigida pela iniciativa salvífica; enquanto é resposta a tal iniciativa é também um momento interpretativo, o qual é seu elemento intrínseco.

Falando do polo objetivo da experiência, o nosso autor salienta que o homem faz uma experiência quando nela a sua atividade teórica e prática constata encontrar-se com uma realidade, que assim ele, pelo menos indiretamente, chega a conhecer. O homem adverte no seu experimentar a diversidade entre os seus projetos e a realidade que em qualquer modo modifica, corrige e guia este conhecer e agir. Ora, este experimentar, enquanto põe em questão a incapacidade do homem em realizar-se por si mesmo e em auto-transcender-se com as suas únicas forças, lança o próprio a pôr-se a questão da proveniência de tal realidade, que de tal modo se revela maior que as próprias possibilidades do sujeito humano. Para o nosso autor, a percepção de Deus e, portanto, da sua necessidade da parte do homem, tem como base experiencial a questão do *sentido* do conhecer, do agir e do projetar humano, cuja possibilidade se pode encontrar no aceno a uma realidade independente e fundante⁶⁸².

É a questão do “sentido total” da existência dos homens singulares, como da humanidade inteira, que constitui o ponto de partida para a pergunta e a experiência de Deus. Por isso, é o horizonte soteriológico, caracterizado pela visão e finalidade escatológica, que faz de ponto de acesso à revelação-salvação. Daqui a definição da revelação que “pode ser compreendida plenamente como o *tornar-se manifesto* de um

⁶⁸¹ SCHILLEBEECKX, E., *La questione cristológica... op. cit.*, p. 18.

⁶⁸² *Ibidem*, 40-41.

sentido transcendente na dimensão do nosso horizonte de experiência histórico e no *assentimento de resposta* a este manifestar-se”⁶⁸³.

A experiência histórica codetermina o sentido da salvação mas sem a fundar.

De quanto o autor diz, brotam duas consequências: no Novo Testamento é *primária* a experiência de salvação definida na base das expectativas hebraicas com a inevitabilidade da pergunta sobre a identidade da pessoa que a anuncia; pois que a revelação-salvação se manifesta na experiência histórica, esta última co-determina o sentido daquela salvação, embora não a funde⁶⁸⁴.

Ora, é de salientar que para o nosso autor, o momento interpretativo é elemento intrínseco do ato de experiência e não já um acrescento num segundo momento. Todavia, a identificação interpretativa pode verificar-se de dois modos: por vezes, os elementos interpretativos são imanentes à experiência que é feita pelo sujeito; por vezes, ao contrário, os elementos interpretativos provêm de fora da experiência em questão, embora não sendo fáceis de distinguir adequadamente entre os dois tipos de elementos.

Ora, o nosso autor chama afirmações de *primeira ordem* àqueles que acompanham e caracterizam as primeiras experiências; e chama afirmações de *segunda ordem* àqueles que acompanham uma experiência com uma ulterior reflexão e sem uma solução de continuidade⁶⁸⁵. De tudo o que o autor afirma sobre a relação experiência-interpretação consegue a enunciação de uma tese, que é basilar para compreender o seu pensamento na reconstrução da cristologia ao longo das diversas épocas históricas, isto é, que “*nós não somos capazes de atualizar de modo absolutamente direto a teologia neotestamentária da salvação e da redenção; o que significa que esta conceção bíblica não nos chega nunca de maneira direta e imediata*”⁶⁸⁶. Daí resulta que uma análise teológica dos conceitos neotestamentários de salvação poderá realmente inspirar e orientar os homens de hoje somente se for em ligação com um conhecimento das mediações históricas, as de ontem e

⁶⁸³ *Ibidem*, p. 42.

⁶⁸⁴ Cfr., SCHILLEBEECKX, E., *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung. Zwischenbericht über die Prolegomena zu einer Christologie*, Freiburg/Br 1979, p. 22.

⁶⁸⁵ IDEM, *Il Cristo...op. cit.*, p. 23.

⁶⁸⁶ *Ibidem*, p. 23.

as de hoje”⁶⁸⁷. A experiência fundamental do novo testamento é caracterizada pelo encontro com “Jesus, experimentado como o definitivo e decisivo acontecimento de salvação: salvação da parte de Deus, antigo sonho de Israel”⁶⁸⁸

A este ponto, para Schillebeeckx, apresenta-se uma outra tarefa, a que se relaciona com a instituição de uma correlação entre as atuais esperanças de salvação e a salvação em Jesus. Mas para fazer isto, o autor faz uma precisão no seu pensamento acerca da relação entre teoria e ortopraxis. Uma operação de “identificação interpretativa” implica, pelo menos implicitamente, um horizonte ou modelo de pensamento e, portanto, uma compreensão ou teoria implícita. Em *A Ressurreição de Jesus* vem revalorizada a compreensão teórica, sob a pressão das discussões, então atuais, sobre o estatuto epistemológico das ciências (K. Popper, H. Albert, J. Habermas), nas quais se regressa ao primado da teoria sobre a praxis. O autor corrige o seu pensamento defendendo que as “experiências articuladas são já desde sempre dentro de uma (implícita) teoria”⁶⁸⁹. Por isso, a relação entre teoria-praxis deve conceber-se segundo uma modalidade de dialético e recíproco “influxo, igualmente distante de um neo-empirismo e de um idealismo redutor. Cada afirmação de fé, como toda a linguagem religiosa, reveste, portanto, um caráter teórico, e não é uma pura afirmação induzida da experiência, cuja funcionalidade tem valor na medida em que consegue, do ponto de vista daquele modelo de compreensão, dar razão da experiência feita e daquilo que nela se é revelado. Todavia, visto que a revelação na sua totalidade funde diversos horizontes noéticos, deve ser pensada como um processo no qual acontecimentos, experiências e interpretações confluem em complexos modelos e teorias bem determinados”⁶⁹⁰.

⁶⁸⁷ *Ibidem*, p. 23.

⁶⁸⁸ *Ibidem*, p. 24.

⁶⁸⁹ SCHILLEBEECKX, E., *Die Auferstehung Jesu...op. cit.*, p. 27.

⁶⁹⁰ BRAMBILLA, F. G., *La soteriologia di Schillebeeckx*, in *La Scuola Cattolica* 108 (1980), p. 452.

QUARTA PARTE

RECEÇÃO DO PENSAMENTO DE SCHILLEBEECKX

CAPÍTULO I

EXPERIÊNCIA E REVELAÇÃO-SALVAÇÃO

A) ASPETOS POSITIVOS DA HERMENÊUTICA DE SCHILLEBEECKX

1- ATENÇÃO AO CONTEXTO ATUAL

Schillebeeckx estava muito atento à nova situação cultural, e a sua proposta hermenêutica tem a ver com o contexto em que viveu.

Sob influência de Gadamer, Schillebeeckx usa o conceito de “problemática”: “toda a problemática está essencialmente determinada pela história. Cada época tem a sua própria problemática.”⁶⁹¹

A nossa problemática leva o selo da secularização⁶⁹². Embora a nova situação seja uma referência obrigatória, o teólogo sabe que “o evangelho critica a nossa problemática, que temos de estar prontos a modificá-la, a purificá-la e a corrigi-la. Temos de deixar-nos questionar pela Palavra de Deus. Porque não está dito que possamos aceitar *pura e simplesmente* a secularização da existência”⁶⁹³.

Cada época olha as coisas com olhos novos: “somente o modelo novo pode fazer avançar tanto a ciência como a fé e abri-las ao futuro”⁶⁹⁴. O imobilismo significa privar o Evangelho de ser contemporâneo de todas as épocas. A hermenêutica procura salvaguardar a permanente atualidade da mensagem revelada.

⁶⁹¹ SCHILLEBEECKX, E., *Interpretación de la fe...op. cit.*, p. 116. Se antes predominou uma problemática *teísta*, hoje predomina uma problemática *secular*: cfr., *Ibidem*, 116-117. “Ninguém pode livrar-se do espírito da época em que vive e dos problemas vitais que brotam dela. Toda a época escreve de novo a história e vê o *mesmo* passado, ainda que de forma distinta” (SCHILLEBEECKX, E., *Dios, futuro del hombre... op. cit.*, p. 37).

⁶⁹² Cfr., BRAMBILLA, G. F., *Edward Schillebeeckx*, Marcelliana, Brescia 2001, pp. 65-80.

⁶⁹³ SCHILLEBEECKX, E., *La misión de la Iglesia...op. cit.*, p. 381.

⁶⁹⁴ Cfr., IDEM, *Jesús.. op. cit.*, 619; cfr. Sagrada Congregación para la educación católica, *La formación teológica de los futuros sacerdotes* (Roma 1976) nn. 10-16.27.c. 33.77.90d, que olha decididamente para o futuro e fala pela primeira vez de reinterpretación.

A experiência concreta da existência tem, para Schillebeeckx, o valor de “lugar teológico”. “Experimentarmos a nossa existência é como experimentamos a graça”⁶⁹⁵. Hoje, a experiência da secularização é o suporte da teologia e o seu desafio: “Se queremos evitar um fideísmo sem sentido que conduza necessariamente ao ateísmo, é necessário encontrar, dentro da experiência secularizada humana, referências internas e aberturas para o mistério absoluto”⁶⁹⁶.

2- ABERTURA AO “HOJE” DA SALVAÇÃO

Schillebeeckx é fiel ao seu tempo: “O teólogo instala-se no coração da verdade revelada com todo o seu espírito humano e com as técnicas de pensamento moderno”⁶⁹⁷. Ele descreve-se deste modo: “Dado o seu ofício de mediação entre a razão e a fé, o específico da teologia, olhada com desconfiança de um e de outro lado, será perturbar o *establishment*, quer da *razão*, quer da *Igreja*. Nisto consiste a função libertadora da teologia”⁶⁹⁸. Ele dialoga com o seu tempo: “Quero tomar como ponto de partida o fato de que estou pessoalmente na fé cristã, para pôr-me a dialogar, como crente, com a revolução cultural, na qual também o homem religioso, como é natural, toma parte ativa”⁶⁹⁹. O autor pretende ser fiel à revelação e fiel ao mundo, ao homem de hoje e à revelação, que é para todos os tempos. Daí que ele se arrisque a ser inovador. As sua preocupação hermenêutica é para estabelecer pontes entre o mundo moderno, a Igreja e a fé. Daqui surge a preocupação hermenêutica do autor e a aplicação desses princípios sobretudo nas últimas obras dele, sobretudo a trilogia cristológica.

⁶⁹⁵ SCHILLEBEECKX, E., *Dios y el hombre ... op. cit.*, p. 238; cfr., *Ibidem*, pp. 155-175; IDEM, *El mundo y la Iglesia ... op. cit.*, p.366; IDEM, ‘Teología del nuevo modo de hablar sobre Dios’, in Vários, *Teología de la renovación*, I (Salamanca 1972), pp. 92-93.

⁶⁹⁶ SCHILLEBEECKX, E., *La respuesta de los teólogos...op. cit.*, p. 56.

⁶⁹⁷ IDEM, *Revelación y teología...op. cit.*, p. 373; cfr., *Ibidem*, pp. 147-148.374-375.

⁶⁹⁸SCHILLEBEECKX, E., ‘Alocução inaugural no Congresso de Teologia de Concilium’, *Concilium* (1970), p. 182.

⁶⁹⁹ IDEM, *Dios, futuro del hombre...op. cit.*, p. 192; cfr., *Ibidem*, p. 192-193; IDEM, *Dios y el hombre...op. cit.*, p. 55.

Neste diálogo com o mundo, Schillebeeckx pretende situar-se na linha do Vaticano II, pois a Igreja entende-se como “sacramentum mundi”⁷⁰⁰, ao serviço e em função do mundo, em atitude de escuta; dá e recebe, ensina e aprende. A tarefa profissional do teólogo é pôr a Igreja a dialogar com a humanidade.

Para este diálogo com o pensamento, a teologia, segundo Schillebeeckx, deve ter em conta as ciências humanas, e não apenas a filosofia, para se evitar a separação entre a Igreja e a ciência⁷⁰¹.

A teologia e a fé, diz o autor, dão, enquanto dialogantes, uma resposta com matizes específicos, distinta da que dão as diversas ciências.

A teologia de Schillebeeckx é de carácter pastoral, é uma *teologia da realidade*. Ela gira à volta da criação e da graça. Estas complementam-se mutuamente, o ser da criatura e a sua atividade são um livre presente de Deus⁷⁰².

Schillebeeckx vê a realidade com olhar crente e daí ele ver vestígios de Deus na revelação e na realidade do mundo e do homem.

O autor *dialoga também com a comunidade crente*.

Na linha do Vaticano II (LG 28; AG 20), Schillebeeckx afirma que a teologia se faz *desde a comunidade e para a comunidade*. Schillebeeckx insere-se na comunidade: “Para o teólogo, a comunidade eclesial viva é um *locus theologicus* sem o qual a sua investigação escriturística e a sua investigação teológica ficariam no ar. A teologia não é uma hermenêutica livresca”⁷⁰³. O contacto com os fiéis e com a realidade religiosa concreta é uma constante em Schillebeeckx. O *ator da teologia* é a comunidade crente e o seu *ponto de partida* é a vida comunitária da Igreja, como afirma a teologia mais atual⁷⁰⁴.

⁷⁰⁰ Cfr., SCHILLEBEECKX, E., *Dios, futuro del hombre...op. cit.*, pp. 127-138; IDEM, *El mundo y la Iglesia...op. cit.*, pp.199-204; GS. 42; LG 1.

⁷⁰¹ SCHILLEBEECKX, E., ‘La “categoria” crítica de la teología’, *Concilium* (1970), pp. 219-220.

⁷⁰² Cfr., KENNEDY, PHILIP, *Schillebeeckx... op. cit.*, pp. 146ss; BRAMBILLA, F. G., *Edward Schillebeeckx... op. cit.*, p.107.

⁷⁰³ SCHILLEBEECKX, E., *Jesús... op. cit.*, p. 32; Cfr., IDEM, *Interpretación de la fe...op. cit.*, pp.220.235-236.

⁷⁰⁴ Cfr., ALSZEGHY, Z.- FLICK, M., *Come si fa la teologia*, edizioni Paoline, Roma 1978, pp. 41-72. “O ponto de arranque da teologia é a vida comunitária da Igreja(...) O próprio Magistério, ainda que muitas vezes insista sobre a função da teologia em explicar e defender o ensino da hierarquia, ele, não obstante,

O enraizamento da reflexão teológica na comunidade de fé tem um profundo significado⁷⁰⁵, enquanto escuta da voz do Espírito, o qual ressoa na comunidade e é objeto de experiência.

3- PREOCUPAÇÃO PASTORAL

A pastoral exige uma hermenêutica renovada. Schillebeeckx faz teologia e sabe-se teólogo da base, fiel ao método de correlação.

Schillebeeckx pretende ser um teólogo de um povo e para um povo: a comunidade católica holandesa⁷⁰⁶.

O autor preocupa-se com a reinterpretção para que a comunidade acompanhe a sua experiência atual da vida com a sua expressão da fé. Apesar dos riscos que corre, Schillebeeckx tem sempre a preocupação pastoral construtiva, abrindo o crente a uma “*fidelidade criadora do evangelho*”⁷⁰⁷.

admite que a teologia tem também uma específica missão em preparar-lhe as tomadas de posição. Segundo o ensino explícito de Paulo VI, a teologia está a meio caminho entre a fé da Igreja e o Magistério; ela, enquanto aprofunda a interpretação da fé, informa a hierarquia e, enquanto expõe o ensino da hierarquia, aprofunda a fé da comunidade; por isso, sem a teologia, faltaria ao Magistério o órgão necessário para exercer o seu ofício” (p. 38)(Cf. A comunicação de Paulo VI ao Congresso Internacional de Teologia, em 1966: AAS 58 (1966-II) 892-893). (KASPER, W., *Renouveau de la Méthode théologique*, Les éditions du Cerf, 1968: “O ponto de partida da teologia é a fé da Igreja...”, p. 33). “O teólogo recebe o seu objeto da consciência crente de toda a Igreja” (SCHMAUS, M., *Teologia dogmática*, I, 2 ed. (Madrid 1963), p. 41). Cfr. O interessante ponto de vista da Sagrada Congregação para a Educação Católica, *La formación teológica de los futuros sacerdotes* (Roma 1976) nn. 60-62. J. P. JOSSUA afirma o seguinte: “Schillebeeckx apresenta-se nas múltiplas facetas da sua atividade como teólogo ligado a um povo. Desde as suas funções teológicas mais especializadas até á sua participação na reflexão de grupos de base, passando por uma colaboração formal com os responsáveis eclesiais, trabalha ao serviço da Igreja na Holanda que lhe proporciona um *lugar* real, um clima para a sua experiência, a oportunidade e a sanção da sua praxis” (‘La teologia, carisma del Espíritu’, *Concilium* (nov.1974), p.56).

⁷⁰⁵ “O teólogo Schillebeeckx não permanece alheio aos lugares em que os fiéis se ocupam em dar – ou buscar- a sua resposta, aos que pedem a luz da palavra de Deus “com ouvido em frente”, mas no meio da corrente de quanto acontece aos homens” (LESCRAUWAET, J., ‘Fidelidad a la comunidad de fe’, *Concilium* (nov. 1974), p. 10).

⁷⁰⁶ Cfr., GIJSEN, J. M., in Varios, *La nueva teología holandesa* (Madrid 1974), pp. 18-19.32-33.37.38.41; SCHOOF, J. M., *Verso una nuova teologia católica* (Brescia 1971) 158; SCHILLEBEECKX, E., in Vários, *Los católicos holandeses* (Bilbao 1970), p. 21.

⁷⁰⁷ SCHILLEBEECKX, E., ‘La infalibilidad del magisterio’, *Concilium* 83 (1973), p. 411. Schillebeeckx vê aqui uma constante que vem desde a primeira comunidade cristã: cfr., IDEM, *Dios, futuro del hombre...op. cit.*, p. 111.

Não é sem razão que a “nova teologia” tem um acento hermenêutico, pois a fé cristã tem de ser uma compreensão crente do nosso viver histórico e concreto. O teólogo deve fazer com que as antigas formulações da fé continuem a falar aos crentes de hoje.

Qual o *sentido da hermenêutica renovada*? O termo “aggiornamento”, do Vaticano II, e de modo especial o discurso de abertura do Concílio pelo papa João XXIII é seguido por Schillebeeckx⁷⁰⁸, na medida em que procura interpretar de forma inteligível, atual e viva a mensagem de que a Igreja é depositária e responsável no sentido de atualização e compreensão do Evangelho desde o nosso tempo.

A teologia renovada procura fazer mais acessível a verdade evangélica hoje. Cada tempo tem as suas perguntas e precisa das suas respostas. Schillebeeckx não é triunfalista⁷⁰⁹, mas tem esperança. O Evangelho é abordado não desde fora do contexto temporal, mas desde uma situação histórica determinada.

Fruto da sua formação tomista, a teologia de Schillebeeckx é teocêntrica⁷¹⁰.

Schillebeeckx, após conhecer o contexto de hoje, passa à *tarefa construtiva*. Frente ao ateísmo e secularismo, pretende apresentar uma nova interpretação crente, com uma nova maneira de falar de Deus, uma nova linguagem religiosa⁷¹¹.

Sem cair no silêncio total propugnado por posições radicais, valoriza o *silêncio com Deus*, a oração e o culto, sobretudo na sua primeira fase, até 1967⁷¹², porque Deus deve ser entendido sobretudo como dom⁷¹³.

⁷⁰⁸ Referindo-se a João XXIII, escreve o nosso autor: “O papa estabelece como norma para o Concílio uma atitude que eu formularia da seguinte maneira: creio na ortodoxia de todos vós, mas uma ortodoxia que se expressa em linguagem incompreensível para os homens de hoje não é um convite próprio para suscitar uma obediência da fé à palavra de Deus: procurai formular a vossa ortodoxia de tal maneira que seja um chamamento vivo ao mundo inteiro” (SCHILLEBEECKX, E., *La Iglesia de Cristo y el mundo moderno...op. cit.*, p.96).

⁷⁰⁹ “Há quem creia que de uma vez para sempre há que pôr as coisas claras no que respeita à fé cristã. Eu não tenho essa opinião. Creio simplesmente que há que confessar que, como crentes, podemos esperar somente pôr as coisas claras, no que diz respeito à fé, dentro de uma cultura que é a nossa. As gerações futuras deverão preocupar-se com a sua própria tarefa.” (SCHILLEBEECKX, E., *Dios, futuro del hombre...op. cit.*, pp. 202-203)

⁷¹⁰ Cfr., KENNEDY, PH., *Schillebeeckx...op. cit.*, pp. 132-154; cfr. BRAMBILLA, G. F., *Edward Schillebeeckx... op. cit.*, pp. 15-41.

⁷¹¹ Cfr. SCHILLEBEECKX, E., *Teología del nuevo hablar sobre Dios...op. cit.*, p.69; IDEM, *Dios, futuro del hombre...op. cit.*, pp68-69.

Schillebeeckx é de opinião que “a linguagem bíblica não pode absolutizar-se”⁷¹⁴. Ele tem o mérito de abordar o problema teológico da linguagem, isto é, afirma a importância da forma de apresentar o dogma. As representações não são apenas funcionais, mas estabelecem uma íntima vinculação entre elas e a fé, de forma que a representação afeta a entranha da ortodoxia⁷¹⁵. A necessidade da “palavra exata” é, em determinados momentos, algo vital para a fé e a ortodoxia. Mas a “palavra exata” não nos foi dada de uma vez para sempre, mas cada época tem de encontrar a sua⁷¹⁶.

Schillebeeckx pretende ser *uma voz católica na hermenêutica moderna*, a qual existia apenas na área da “nova hermenêutica”, na sua origem e nos seus máximos representantes. Schillebeeckx, como já foi dito atrás, nomeadamente a propósito de Gadamer⁷¹⁷, é devedor desta teologia, mas toma as devidas distâncias. Algumas particularidades da hermenêutica do nosso autor são as seguintes:

⁷¹² Cfr. BRAMBILLA, G. F., *Edward Schillebeeckx... op. cit.*, p. 15-41. Este autor, como já foi dito, afirma que, na primeira fase, por influência da escola fenomenológica e do seu mestre De Petter, Schillebeeckx privilegiou a dimensão ontológica na sua teologia. Depois, a partir da irrupção do futuro, e com os novos caminhos da hermenêutica, deixou-se influenciar pelo pensamento dialético e privilegiou a hermenêutica da praxis (cfr., *Ibidem*, pp. 81 ss.). Nesta segunda fase, Schillebeeckx sublinha preferentemente que Deus é o futuro do homem, situando-se sob a ideia bíblica da promessa, fonte de inesgotável esperança.

⁷¹³ SCHILLEBEECKX, E., *Teologia del nuevo modo de hablar sobre Dios...op. cit.*, p. 94; cfr., p. 90.

⁷¹⁴ IDEM, *Dios y el hombre...op. cit.*, pp.171-172.

⁷¹⁵ “A falta de ortodoxia nas expressões da fé chega a falsear com o tempo a experiência da fé e a confissão de fé e acaba por tornar impossível a tradição, a transmissão do tesouro da fé...(...) Por isso, a ortodoxia das expressões e das afirmações concetuais é capital para a fidelidade à intenção fundamental da fé” (SCHILLEBEECKX, E., *Dios y el hombre...op. cit.*, pp.141-142.

⁷¹⁶ Devemos dizer que o pensamento de Schillebeeckx sobre os dogmas (de que ele fala sempre globalmente e de longe) tem sido objeto de críticas (por exemplo, ver as críticas de A. Patfoort, OP, amplamente citado já neste estudo), algumas das suas fórmulas são falsas ou perigosas, e ele desconhece que todo o crente, após ter entendido e reconhecido a promessa de salvação deve fazer-se discípulo e praticar a “obediência da fé” (Rom. 1,5). A sua problemática geral nesta matéria, a sua maneira (polémica) de falar de concetualismo, são muito perigosas, além da sua pretensão de dar a resposta católica aos problemas postos pelo modernismo. A sua afirmação da “historicidade” radical, integral, de todos os elementos de todas as fórmulas dogmáticas (é a “impressão” que ele dá ao seu leitor, e que é falsa); a confusão entre representações e afirmações; o desconhecimento da presença na Bíblia e em toda a pregação da Igreja de afirmações e de ensinamentos que pretendem dizer e fazer confessar o que é, e o que é muitas vezes um verdadeiro mistério... A este propósito deve ter-se em conta a “Declaração da Congregação para a Doutrina da Fé, “*Mysterium Ecclesiae*”, de 1973, n.º 5, &2 e 3 sobretudo, que supõe como dado evidente que nem tudo é marcado pela historicidade, pela contingência e pela mutabilidade na expressão do pensamento humano e da revelação divina.

⁷¹⁷ Cfr., FISICHELLA, Rino *La teologia de la revelación. Situación actual*, in Vários, *Dios en la Palabra y en la Historia*. Pamplona: ediciones Universidad de Navarra, 1993, pp. 58-59, afirma: “Esta premissa é muito significativa se se quer compreender a especificidade que Schillebeeckx concede à experiência. Estamos, sem dúvida, muito próximos do pensamento de Gadamer, tal como se expressa *Wahrheit und Methode*: Algumas expressões parecem citações textuais: “Fazer experiência é a capacidade de elaborar as perceções”; “o

- denúncia da hermenêutica puramente teórica;
- propõe o problema hermenêutico buscando a conexão com o antigo problema da “evolução do dogma”;
- mostra a insuficiência, tanto do “atualismo existencial” (Bultmann), que não sabe integrar o valor-motor da promessa (futuro), como da “teologia da história” (Pannenberg, Moltmann), que não salvam o valor nem a continuidade da fé;
- o autor assenta o problema no gonzo da *continuidade* da fé em ou dentro das diversas interpretações, integrando harmonicamente passado, presente e futuro.

Outra característica importante de Schillebeeckx é introduzir o papel da ortopraxis como correlativo da hermenêutica puramente teórica. Schillebeeckx situa-se na fronteira renovadora da teologia, num chamamento para um futuro melhor da teologia. Foi um pioneiro, pois instâncias superiores começam a aceitar a hermenêutica na teologia católica⁷¹⁸.

Parece que a hermenêutica como tarefa renovadora da teologia parece imprescindível, e, neste sentido, o contributo de Schillebeeckx é válido para o futuro. O autor aplicou a sua hermenêutica na elaboração de obras futuras de grande folgo, nomeadamente a sua trilogia cristológica, orientada sempre para o futuro, sobretudo na segunda fase da sua obra. Como teólogo, experimenta o provisório das suas respostas teológicas, assim como a revisão constante das suas expressões de adesão crente a Cristo Senhor. É uma “cura de humildade”.

A obra hermenêutica de Schillebeeckx merece ser continuada. Ele tem razão quando mostra que a revelação de Deus e a fé do crente na Igreja do Senhor são sempre as mesmas, sob as sucessivas manifestações que historicamente adotam. A *continuidade da*

processo de aprendizagem através da experiência atua-se de tal modo que aquilo que é experimentado novamente é posto em relação com o saber já adquirido... A experiência atua-se de modo dialético: numa fusão entre perceção e pensamento, entre pensamento e perceção... Esta fusão consiste no facto de que o conteúdo nunca previsível de experiências novas vem continuamente submetido ao mesmo pensamento. Por um lado, é o pensamento que torna possível a experiência, mas, por outro, é a experiência que torna necessário um novo pensar” (SCHILLEBEECKX, E., *Cristo... op. cit.*, p. 22). (Schillebeeckx) está muito próximo, portanto, do círculo hermenêutico que vê tudo um no perceber, experimentar e interpretar”.

⁷¹⁸ Cf., Sagrada Congregación para la Educación Católica, *La formación teológica de los futuros sacerdotes*, nn.33.77.

fé pertence à entranha da hermenêutica. A continuidade será o modo de salvar a *identidade da fé*.

No futuro, deverá continuar a interpretação da fé, mas sem fixismo nem ruturas. Somos eternos caminhantes da verdade. O futuro é Deus. A fé faz-nos inquietos e põe-nos em atitude de busca.

B) ALGUMAS PERPLEXIDADES

Depois de ter apresentado os valores da hermenêutica de Schillebeeckx, há que também fazer o discernimento.

1- DEMASIADA CEDÊNCIA AO CONTEXTO CULTURAL

É na Holanda que nasce a teoria hermenêutica de Schillebeeckx, e isto é a explicação para muitas posições dele. Alguns reconhecem o contexto holandês como “Igreja arriscada”⁷¹⁹.

Segundo J.M. Gijzen⁷²⁰, dá-se uma mudança na Igreja holandesa, que resume assim: “desde a luta pela auto afirmação até ao desenvolvimento das aquisições”. De 1919 até 1953, os católicos holandeses irrompem na vida religioso-ecclesial sacudindo progressivamente a tutela secular de Roma e passa à crítica do cristianismo⁷²¹. A partir de 1953, começa a “crise holandesa”. Os católicos tomam consciência da sua maioria e passam ao ataque⁷²², abrindo-se a uma confrontação contra o resto do mundo. Pouco a pouco põem a revelação em diálogo com o mundo e a veneração pela tradição vai cedendo

⁷¹⁹ Cfr., AUER, J., in Vários, *La nueva teologia holandesa... op. cit.*, pp.81-82; AUWERDA, R., *Le dossier Schillebeeckx...op. cit.*; SCHILLEBEECKX, E., in Vários, *Los católicos holandeses...op. cit.*, pp. 63-64; KLEINE, K., *La Iglesia arriesgada*. Prólogo do Cardel AlfrinK (Friburgo 1969).

⁷²⁰ Cfr., GIJSEN, J. M., in Vários, *La nueva teologia holandesa...op. cit.*, pp. 7-42.

⁷²¹ *Ibidem*, p. 25-36; AUWERDA, R., *op.cit*, 9-22.

⁷²² Cfr., GIJSEN, J. M., *art. cit.*, pp.37-42; SCHOOF, T. M., *op. cit.*, pp. 148-149; AUWERDA, R., *op. cit.*, pp. 9-22; SCHILLEBEECKX, E., in *Los católicos holandeses...op. cit.*, pp. 32-34.35.37.

a primazia à atividade criadora, sobretudo na jovem Faculdade de Teologia de Nimega, que dá muito acolhimento ao pensamento moderno. Conservam a sua idiosincracia, nomeadamente a orientação prática e a vida como ponto de partida para a reflexão. É neste contexto que surge o Vaticano II, que na Holanda tem uma ressonância única.

Operou-se, pois, uma mudança brusca, deixando a velha teologia escolástica para a teologia mais avançada e para o pensamento filosófico moderno. Queimaram-se etapas.

O caráter prático reforça estas atitudes de urgência e leva à simpatia pela “ortopraxis” em vez da “ortodoxia”. A reflexão é menos urgente que a acção.

Isto influencia a obra teológico-hermenêutica de Schillebeeckx: sensibilidade pelo atual e a pressa em fazer algo, com numa atividade pragmática, caindo na “deformação profissional” para um teólogo⁷²³; ele tem a convicção de que é um protagonista, um defensor da comunidade católica holandesa, de caráter progressista e corajoso nas reformas radicais que propõe, uma espécie de porta-estandarte duma “Igreja arriscada”. Afirma ele que, na Holanda, dizem-se as coisas publicamente, mas o malestar é universal⁷²⁴.

A comunidade holandesa, a seguir ao Concílio, reconhece em Schillebeeckx o melhor expoente dela e o seu defensor teológico-religioso, como bem dizia J-Jossua: “Edward Schillebeeckx apresenta-se como um teólogo ligado a um povo. Trabalha ao serviço da Igreja da Holanda”⁷²⁵.

Outro valor da teologia de Schillebeeckx é a sua preocupação pastoral, mas este conceito é indeterminado, como se “pastoral” significasse algo meramente *funcional*, comprometendo a referência metafísica ou ontológica⁷²⁶, esquecendo as claras implicações doutrinárias que a pastoral implica.

Esta ambiguidade leva a suspeitas em relação ao pensamento de Schillebeeckx, nomeadamente, a impressão de que tudo começa com o homem, como se o destinatário tivesse usurpado o posto de protagonista.

⁷²³ Cfr. , LESCRAUWAET, J., ‘Fidelidad a la comunidade de fe’, *Concilium* (nov. 1974), p. 10.

⁷²⁴ Qualidade de que se faz eco K. Rahner: Cfr. AWERDA, R., *op. cit.*, pp.137-152.

⁷²⁵ JOSSUA, J., ‘Teologia, carisma del Espirito?’, *Concilium* (Nov.1974), p. 56.

⁷²⁶ Cfr., SCHMAUS, M., in Vários, *La nueva teologia holandesa...op. cit.*, pp. 117-144.

Tambem Schillebeeckx é “progressista” e “otimista”, como a comunidade eclesial holandesa. A teologia holandesa sabia-se orgulhosamente na ponta avançada da renovação que vivia a Igreja⁷²⁷.

Mas a teologia de Schillebeeckx era de um otimismo por vezes ingénuo e excessivo, um otimismo temperamental e pouco crítico, que L. Scheffczyk denominou como “entusiasmo como princípio de conhecimento”⁷²⁸. Também O. Schaffner⁷²⁹ faz referência ao otimismo sem crítica, como aos movimentos pneumáticos ao longo da história da Igreja, que não têm autocrítica. A ética humanista é transparente em muitas páginas de Schillebeeckx. As correntes filosóficas que estão na base são o pragmatismo racional humanista, o otimismo no progresso e na capacidade do homem, o sociologismo marxista mais ou menos primitivo⁷³⁰. Isto está bem patente na sua empatia com E. Bloch e com H. Cox⁷³¹; fala da crise de fé como uma “crise saudável”; a secularização, para ele, tem mais vantagens que inconvenientes para a fé; resvala facilmente para a eficácia em detrimento da profundidade e verdade das coisas; sacrifica tudo em nome da marcha para o futuro. E sabemos o papel que o futuro desempenha no pensamento de Schillebeeckx. Daí a insistência na funcionalidade, que se eleva a categoria máxima. Várias vezes denunciaram este deslize⁷³².

⁷²⁷ Cfr., SCHEFFCZYCK, L., in Vários, *La nueva teologia holandesa...op. cit.*, pp. 316-346. Referimo-nos unicamente a instâncias superiores, cf. Paulo VI, ‘Solemnis professio fidei’, AAS 60 (1968), 433-445, com claras alusões a posições de ponta da teologia holandesa daquele tempo; Comissão Cardinalícia de “Novo Catecismo”, ‘Declaratio’, AAS 60 (1968) 685-691, corretivo de vários pontos obscuros.

⁷²⁸ Cfr., SCHEFFCZYCK, L., *art. cit.*, p. 318; Cfr., RENKENS, H., in Vários, *Los católicos holandeses...op. cit.*, p. 48.

⁷²⁹ In SCHAFFNER, O., *La nueva teologia holandesa...op. cit.*, pp. 277 ss.

⁷³⁰ Cfr. As sensatas reflexões à volta deste otimismo: SCHEFFCZYCK, L., *art. cit.*

⁷³¹ Cfr. SCHILLEBEECKX, E., *Dios, futuro del hombre...op. cit.*, pp. 181 ss.

⁷³² Cfr., POZZO, C., *Correcciones al catecismo holandês* (Madrid 1969) XXV; ERMECKE, G., in Vários, *La nueva teologia holandesa.. op. cit.*, pp. 229-245; em geral abundam as denúncias deste género na sua obra.

2- ONDE ESTÁ O ESPECÍFICO CRISTÃO NO PENSAMENTO DE SCHILLEBEECKX?

Será que o específico cristão está bem afirmado no seu pensamento? É algo distinto do *ethos* da construção de uma humanidade melhor e em virtude do qual se atua numa perspectiva puramente humanista? Está em jogo a identidade da teologia e da fé. Trata-se da problemática da realidade da fé, ou da problemática de um modo moderno de pensar e de uma imagem do homem e do mundo. Pode-se equiparar sem mais o conteúdo da revelação com o resultante da experiência da qual é capaz o homem? Quem está subordinado na visão crente: imagem de Deus à imagem do mundo, ou vice-versa?⁷³³.

Devido à sua formação tomista, Schillebeeckx, dá à filosofia um posto importante, mas está consciente de que a teologia não se deve submeter a nenhuma forma humana de pensar. Ele aceita uma espécie de “filosofia perennis”, que nos manifesta a universal “experiência de contraste”, uma “experiência parcial de sentido”. Mas, apesar desta atitude fundamental, Schillebeeckx cai num otimismo da razão, num entusiasmo humanista e da fé nas possibilidades do homem manifestadas nas conquistas científicas. Há muitas críticas a esta atitude humanista⁷³⁴. Schillebeeckx concede um excessivo relevo às ciências e à filosofia, dentro de um louvável diálogo com elas. Ora, sabemos que a revelação não depende intrinsecamente da filosofia.

Sobre o papel que Schillebeeckx concede à experiência em todo o conhecimento do homem, adiantamos já que se a fé se concebe em função de um auto-esclarecimento, auto-expressão e auto-compreensão do homem, em ajuda do qual vêm tanto a Escritura como as religiões, cairíamos num “*catolocismo liberal*”. O homem seria o centro indiscutível.

Sobre o último fundamento do teólogo, surge a pergunta: Que lugar ocupa a inspiração? Schillebeeckx fala pouco disto, para nossa surpresa. Preocupa-se mais com a eficácia da revelação e da fé do que em iluminar a essência e os motivos teológicos das

⁷³³ Cfr., AUER, J., *art. cit.*, pp. 113-114.117; BOUILLARD, H., ‘La experiencia humana y el punto de partida de la teologia fundamental’, *Concilium* 6 (1965), pp. 84-86.

⁷³⁴ Cfr. As reservas que oferece STRAETER, C., *op. cit.*, pp. 48-49.99-107; AWERDA, R., *op. cit.*, pp.116-118; RENCKENS, H., *art. cit.*, pp. 41-52.

mesmas. É mais uma vez a orientação pragmática: prima a praxis da fé sobre a sua explicação teológica, o primado da ortopraxis sobre a ortodoxia.

3- FÉ E TEOLOGIA E O PLURALISMO FILOSÓFICO EM SCHILLEBEECKX

Schillebeeckx escreveu muito sobre o problema moderno do pluralismo, mas nem tudo é claro. Isto está relacionado com o problema da verdade e dos critérios teológicos para a determinar.

O autor diz que o pluralismo é inevitável e insuperável, por causa do pluralismo filosófico. Mas não existem razões internas à fé e à teologia capazes de superar o pluralismo? Mais uma vez a filosofia é mais importante do que ele afirma na sua teologia. Além disso, Schillebeeckx afirma que não se dá apenas um pluralismo teológico mas também um pluralismo na compreensão da fé, já que “fé e compreensão teológica da fé não admitem uma separação tão clara como muitos defendem”⁷³⁵. Ele crê possível a superação de um pluralismo radical, mas a solução que encontra busca-se na filosofia e não na revelação ou na área da teologia⁷³⁶.

Schillebeeckx parece não distinguir como devia entre fé e teologia. De um pluralismo filosófico conclui-se o inevitável pluralismo na compreensão da fé, o que supõe uma renúncia à aquisição da verdade revelada, por causa de certas infiltrações filosóficas na sua teologia. A conceção da fé ligou-se à conceção filosófica da verdade, e esta significa um oculto agnosticismo ou relativismo sob o nome de pluralismo. Fica clara a

⁷³⁵ SCHILLEBEECKX, E., *Interpretacion de la fe... op. cit.*, p.76; cfr., a distinção que a este respeito faz a Sagrada Congregação para a Educação Católica, *op. cit.*, n.123

⁷³⁶ Cf. SCHILLEBEECKX, E., *Interpretación de la fé...op. cit.*, pp. 79-81. A Sagrada Congregação para a Educação Católica argumenta desde outros pressupostos internos à teologia e ao típico cristão.. nn. 66.68.123. Hoje insiste-se que o que domina na área filosófica é um pluralismo que ressalta a *diferença*, a “disseminação de sentido”: as palavras correspondem a diversos sistemas mentais, há “rutura epistemológica”: cfr. REFOULE, F., ‘Orientations nouvelles de la théologie en France’, *Le Supplément* 195 (1973) 145-146. Como buscar, pois, a superação do pluralismo baseando-se na filosofia?

dependência entre experiência humana e verdade⁷³⁷. Se aceitamos um pluralismo insuperável, não é possível conhecer a verdade mas apenas aproximar-se dela⁷³⁸. A teoria do conhecimento do autor não é imune a esta suspeita.

4- TEOLOGIA DEMASIADO PROGRESSISTA?

Schillebeeckx, conhecendo a diferença entre a teologia protestante e a católica⁷³⁹, distancia-se da hermenêutica protestante atual: o seu terceiro princípio hermenêutico (continuidade da fé) supera a postura mais avançada protestante; o seu segundo critério (ortopraxis) combate uma hermenêutica essencialmente teórica; o princípio do Magistério da Igreja é um dado diferenciador.

Será que Schillebeeckx se demarca suficientemente da hermenêutica protestante? Vejamos:

- ele defende a re-interpretação, uma solução que é lógica só para quem admite como única fonte doutrinal a Escritura: “Sola Scriptura”, desconhecendo a tradição como fonte da revelação;

⁷³⁷ “Uma coisa experimentada não é, todavia, como tal verdadeira. Quem identifica verdade com experiência, cai irremediavelmente nas coações fáticas do precisamente presente e converte-se no juguete das opiniões da época, cujas possíveis ilusões nunca poderá descobrir” (SCHEFFCZICK, L., *art. cit.*, p. 320).

⁷³⁸ Altas instâncias da Igreja saíram recentemente ao confronto com estas tendências. Há quem defenda “formulae dogmaticae (aut quaedam earum genera) non possit significare determinate veritate, sed tantum eius commutabiles approximationes, ipsam quodammodo deformantes seu alterantes, deinde eadem formulae veritatem indeterminate tantum significant iugiter quaerendam per supradictae approximationes. Qui talem opinionem amplectantur, relativismum dogmaticum non effugiunt et infalibilitatis Ecclesiae conceptum corruptunt, qui ad veritatem determinare docendam et tenendam refertur” (Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, ‘*Declaratio Mysterium Ecclesiae*’, AAS 65 (1973) 403-404). As fórmulas dogmáticas definidas pela Igreja “id exhibent quod mens humana universal et necessária experientia de rebus percipit et aptis certisque vocibus...manifestat” (PAULO VI, *Encíclica ‘Mysterium fidei’*, AAS 57 (1965) 758).

⁷³⁹ Cfr. *Prólogo* á obra de SCHOOF, T. M., *Verso una nuova teologia cattolica* (Brescia 1971), pp. 9-10.

- A solução católica parece que devia ir pela explicitação das virtualidades da revelação, na linha do “sensus plenior” e não tanto pela “nova formulação” do já formulado, como diz Schillebeeckx⁷⁴⁰.

- A reinterpretação não dá lugar suficiente à história da fé no pensamento católico, cuja garantia é o Espírito.

- Frente á solução da re-interpretação existe na tradição católica o processo de explicitação que termina na formulação de breves resumos da fé: símbolos, “*professio fidei*”. Dá mais a impressão do “*crido mas não formulado*” do que de uma “nova interpretação”, mais da passagem do implícito para o explícito.

Em conclusão, embora tenha uma característica católica, há uma progressiva sintonia com opções hermenêuticas de caráter protestante.

5- VERDADE E PRAXIS EM SCHILLEBEECKX

Schillebeeckx recuperou o valor da ortopraxis diante do domínio da ortodoxia, preenchendo assim uma lacuna patente. É válida a tentativa do autor?

Será que a ortopraxis é um verdadeiro critério hermenêutico? Será que a verdade segue a ortopraxis, e nesse caso o conhecimento da fé da Igreja depende de uma experimentação? Se assim é, parece errado o que afirma E. Fucks: “O novo testamento fala a linguagem da escuta. Quer conduzir-nos à verdade para aprendermos a distinguir entre escutar e ver (...) Como hoje sabemos, uma ciência que baseia a sua expressão *definitiva* na experimentação acaba por se destruir a si mesma. Ao contrário, a fé cristã mantém de pé a distinção antes referida (escutar e ver) e graças a isso tem sempre algo para dizer”⁷⁴¹.

⁷⁴⁰ Cfr., Como expoente disso cfr. SCHILLEBEECKX, E., *Revelación y teología...op. cit.*, pp. 163 ss. Globalmente podemos dizer que até ao Concílio Vaticano II moveu-se nesta perspetiva; a partir do Concílio, opta mais radicalmente pela reinterpretação como solução.

⁷⁴¹ ROBINSON, J. M., – E. Fucks, *La nuova ermeneutica* (Brescia 1967), p. 140.

A noção católica de revelação não aceita “a experimentação como critério pelo menos parcial da revelação”⁷⁴², no que diz respeito à dependência que seja lícito admitir entre revelação de Deus e ação humana⁷⁴³. Schillebeeckx prefere a praxis à ortodoxia, optando pelos teólogos da esperança e da política, dando à ação cristã mais peso que à contemplação⁷⁴⁴. Isto não é aceitável, pois a praxis também é questão teórica, a ortopraxis implica a ortodoxia. “A verdade *conhecida* e *confessada* pertence necessariamente a uma fé responsável”⁷⁴⁵, a uma fé motor da ação. Há uma relação complementar entre ortodoxia e ortopraxis, entre teologia e vida, entre teoria e prática, entre contemplação e ação. É o que afirma a Escritura. João, o apóstolo do mandamento do amor, é também o defensor da fé em Cristo. A grande tradição teológica católica conjuga a relação de ambos os polos⁷⁴⁶. A inteligência da fé participa do dinamismo da fé. Parece que Schillebeeckx cai no extremismo. Vários autores atuais propugnam a mútua complementaridade e a relação dialética (ortodoxia e ortopraxis)⁷⁴⁷.

⁷⁴² BECKER, K. J., ‘La nueva interpretacion de la fe’, in Vários, *Los movimientos teológicos secularizantes* (Madrid 1973), p.36.

⁷⁴³ Afirma L. ALONSO SCHOKEL: “Se a palavra se apoia no facto, a palavra deixa de revelar quando a vida não concorda com ela? Basta uma relação global da palavra com o conjunto da história, ou exige-se uma relação individual palavra-facto? Até que ponto a má vida invalida a boa palavra de Deus?” (*Comentarios a la constitución “Dei Verbum” sobre la divina revelación* (Madrid 1969), p. 225).

⁷⁴⁴ Cfr., BERCKHOF, H., ‘El espíritu como anticipo’, *Concilium* (Nov. 1974), pp. 193-195. O deslizamento da teologia desde a ortodoxia rumo à ortopraxis não é uma mudança apenas de Schillebeeckx e obedece, no fundo, à orientação antropocêntrica da teologia de hoje: cfr., VILLALMONTE, A. A., ‘El giro antropológico en la teología moderna’, in Vários, *Los movimientos teológicos secularizantes*, pp. 77-111, especialmente pp. 95-96; DUMONT, C., *De trois dimensions retrouvées en théologie. Eschatologie, orthopraxie, herméneutique*, Nouvelle Revue théologique (Junho-Julho 1970), pp. 561-591.

⁷⁴⁵ SCHEFFCKZICK, L., in Vários, *La nueva teologia holandesa...op cit.*, p. 79. E acrescenta: “Se o homem não passa pela estreita porta da verdade da fé confessional, que por vezes pode ser para ele um escandaloso buraco da agulha, então cai no perigo de não encontrar a realidade de Deus. Por esta razão já a Sagrada Escritura julga como necessário para a salvação o manter-se na verdadeira confissão da fé” (*Ibidem*, p. 80).

⁷⁴⁶ Cfr. ALSZEGHY, Z.– FLICK, M., *op. cit.*, pp. 139-142; SÃO BOAVENTURA, *I Sententia Proemium.*, q. 3 (Opera 1, 13). A tradição intelectualista do tomismo baseia-se fundamentalmente em *Summa Theologica* I, q. 1, a.4, mas nesse texto fundamental São Tomás afirma que a teologia implica também o aspeto prático. Ainda que sobretudo (*magis*) implique o teórico: cfr. a respeito disto GARDEIL, A., *Le donnée révélée et la théologie* (Paris 1910), capítulo conclusivo.

⁷⁴⁷ Cfr. ALSZEGHY, Z. – FLICK, M., *op. cit.*, pp. 150-155; A. Bellini, citado por CAMBÓN, E., *L’Ortoprassi* (Roma 1974), pp. 88-89; KASPER, W., *Dogma y Palabra de Dios* (Bilbao 1968). “Há grandes ações que só são possíveis porque antes houve grandes ideias; há grandes ideias que só se podem conservar se se realizam” (AUER, J., *art.cit.*, p.102).

Ao lado de autores mais extremistas na exaltação da ortopraxis⁷⁴⁸, alguns, sendo defensores da ortopraxis, não querem tirar importância à ortodoxia doutrinal e ao aspeto intelectual nela implicado⁷⁴⁹. Há outros que propõem a relação dialética entre os dois momentos ou aspetos representados por ortodoxia e ortopraxis⁷⁵⁰.

Esta última posição coincide com a grande tradição teológica. É a solução que nos parece mais viável, realista e sintética. A sabedoria cristã fala de “dois caminhos”: devemos “escutar” a realidade revelada, mas não basta confessá-la com os lábios; por outro lado, há que optar pela ação, mas em consonância com os planos de Deus. O cristianismo é simultaneamente palavra e acontecimento, escuta e missão, obediência e experiência, “factum” e “faciendum”. Cristão é o que ama fazendo obras e dizendo a verdade: “Quem não ama não conhece a Deus porque Deus é amor” (1 Jo. 4, 8). Amor que conduz ao conhecimento e conhecimento que reforça mais o amor⁷⁵¹.

Chegamos assim a algumas conclusões:

1ª- A revelação é primariamente “escuta” e a sua verdade não depende da acção do homem. A ortopraxis não é critério de verdade da fé, mas é *critério de credibilidade* da fé revelada. A verdade não depende da praxis da mesma, mas esta torna-a *credível*. A ação não faz a verdade mas põe-na de manifesto. A ortodoxia sem ortopraxis é incapaz de ser compreendida e sobretudo crida, aparece ao homem como palavra oca⁷⁵². Certamente já se vinha a ressaltar o valor do exemplo, da ação, do testemunho, mas sem impacto na teologia mas apenas na espiritualidade. A partir da influência desta teologia, nomeadamente de Schillebeeckx, dever-se-á ter em conta a praxis na metodologia teológica.

⁷⁴⁸ Cfr., CAMBÓN, E., *L'ortoprassi. Documentazione e prospettive* (Roma 1974). Aqui este autor cita P. Schoonenberg e G. Gutiérrez, cfr., *Ibid.*, 83-84; cita R. Pesch e H. Halbfas, cf., *Ibid.*, 84-85; cita J. Medina Estévez e B. Mondin: cf., *ibid.*, 86-87.

⁷⁴⁹ Assim J. B. Metz e E. Schillebeeckx, cfr., CAMBÓN, E., *op. cit.*, pp. 87-88

⁷⁵⁰ W. Kasper e A. Bellini representam esta posição, que parece ser também defendida por CAMBÓN, E., *op. cit.*, pp. 88-89. Assim também ALSZEGHY, Z. – FLICK, M., *op. cit.*, pp. 150-155; AUER, J., *art. cit.*, pp. 101-102.

⁷⁵¹ Cfr., KENNEDY, PH., *Schillebeeckx... op., cit.*, p. 214: “As exposições de Schillebeeckx dos últimos tempos apresentam sem dúvida uma grande riqueza filosófica. Porém, em última análise, não estão muito longe da declaração do antigo hino: “Ubi caritas et amor, Deus ibi est” – “Onde há caridade e amor, aí habita Deus”.

⁷⁵² Cfr., CAMBÓN, E., *op. cit.*, pp. 90-91; PHILIPS, G., ‘L’evolution de la théologie accomplie par Vatican II’, *Seminarium* 1 (1970), pp. 6-7.12-13.

2ª- O cristianismo é fundamentalmente um relato, não uma teoria. Estas ideias devem fazer-se mais operativas no método teológico.

3ª- O Vaticano II afirma que a conduta religiosa, moral e social dos próprios crentes, é um *contra-sinal de credibilidade*⁷⁵³. A teologia deverá estar mais alerta ao critério de autenticidade cristã.

Em conclusão, estamos conscientes da novidade da proposta de Schillebeeckx. Faltam também matizações à sua tese⁷⁵⁴. Consideramos desnecessário e inaceitável contrapor ortopraxis e ortodoxia, como é desnecessário contrapor ortopraxis e metafísica (fazer *ou* ser), que é o que subjaz em toda a sua posição teológica⁷⁵⁵.

C) ALGUNS ASPETOS NEGATIVOS NA TEOLOGIA HERMENÊUTICA DE SCHILLEBEECKX

A teologia do autor coloca alguns problemas teológicos importantes de ordem hermenêutica.

⁷⁵³ “É por isso que, na génese do ateísmo, os próprios crentes podem ter uma parte não pequena, na medida em que, pela negligência na cultura da sua fé, pela exposição defeituosa da doutrina e também por faltas na sua vida religiosa, moral e social, se pode dizer deles que ocultam, em vez de revelarem, o rosto autêntico de Deus e da religião” (*Gaudium et Spes*, n. 19).

⁷⁵⁴ Outros autores ajudam a situar as coisas no seu lugar: Cfr., ROVIRA BELLOSO, J. M^a., ‘Ortodoxia y ortopraxis’, *Pastoral Missionera*, 10 (1974), pp. 218-223; DUMONT, C., *Les trois dimensions retrouvées en théologie: Eschatologie- Ortopraxie – Herméneutique*, “Nouvelle Revue Théologique” (1970), pp. 579-580.584-585. Também a Sagrada Congregação para a Educação Católica, no seu documento *La formación teológica de los futuros sacerdotes* (Roma 1976) matiza também a “teologia da praxis” (n.39), depois de ter reconhecido o papel que se deve conceder à praxis na teologia (nn. 12 e 96.).

É certo que Schillebeeckx reconhece também a insuficiência da praxis para o pensamento crente: cfr., SCHILLEBEECKX, E., ‘El “Dios de Jesus” y el “Jesus de Dios”’, *Concilium* 93 (1974), pp. 433-434; SCHILLEBEECKX, E., *Jesús... op. cit.*, pp. 611-612, mas na sua produção teológica não tratou este tema com a intensidade e equilíbrio que requer.

⁷⁵⁵ Cfr., MONDIN, B., *Il problema del linguaggio teológico dalle origini ad oggi*, 2 ed. (Brescia 1975), pp. 537-539.

1- TEOLOGIA E MAGISTÉRIO DA IGREJA

Na hermenêutica de Schillebeeckx, parece que o magistério da Igreja foi previamente descartado como norma. Ele é apenas “pastoral” e “não doutrinal”⁷⁵⁶, como veremos.

1.1- Desliza para concepção “Protestante” de Magistério

Parece que Schillebeeckx fala mais para os “protestantes”, ao salientar a função pastoral do magistério e não a função doutrinal. Mas nós sabemos que o Vaticano II fala de uma instância magisterial doutrinal que exige dos fiéis “religiosum voluntatis et intellectus obsequium” (Cf. LG 25.26.27). Não deve opor-se magistério doutrinal a pastoral; a autoridade exerce o serviço de governo⁷⁵⁷.

Esta não consideração da função doutrinal é inconcebível para um teólogo que conhece a tradição da Igreja. Às vezes, é precisa a decisão doutrinal para salvar a graça escatológica vitoriosa de Deus⁷⁵⁸. O teólogo sabe que Cristo é o revelador escatológico, na sua vida e agora na Igreja (LG 21), sob a direção do Espírito que garante a verdade assim como a continuidade da fé na transmissão da mesma.

Parece que o magistério, segundo o autor, fica reduzido a uma norma puramente pedagógica⁷⁵⁹, o que não se pode admitir na teologia católica.

⁷⁵⁶ Cf. SCHILLEBEECKX, E., *Interpretación de la fe...op. cit.*, 81 ss.

⁷⁵⁷ Cf., J. Salaverri, in Varios, *Comentarios a la constitución sobre la Iglesia* (Madrid 1966) 506-520.

⁷⁵⁸ Cf. K. Rahner – H. Vorgrimler, *Diccionario teológico* (Barcelona 1966) col.397-399.

⁷⁵⁹ Já não se trata do magistério católico. Porque ele não só tem de vigiar sobre a maneira pedagogicamente prudente da pregação da fé, pode também tomar decisões sobre a sua verdade. Prescindindo disto, uma norma pedagógica tem de seguir princípios. Quais são para o magistério segundo esta teoria? E se os fiéis não reconhecem estes princípios, que tem que fazer o magistério pedagógico? E se pensa num magistério que deriva a sua autoridade do “consensus Ecclesiae”, voltam a colocar-se todas as perguntas que mencionámos ao falar do *consensus*”.

1.2- “Sola Scriptura” e Teologia Católica de Magistério

Segundo a teologia católica, a Igreja é a intérprete da revelação, e não a “sola Scriptura” da teologia protestante, que exclui a tradição, o papa, os concílios e a Igreja, pois, para os protestantes, a Escritura basta-se a si mesma (DZ. 3007, 3064).

A *Lumen Gentium* proclama o poder de jurisdição e magisterial do papa e do episcopado (nn.22.25) e a sua função pastoral e magisterial (n 22). Só o colégio sucessor dos apóstolos é “*doutor autêntico*” da fé (n. 25). A *Dei Verbum* afirma o mesmo (n. 10:12.7.9): os bispos são “mestres autênticos”; só o magistério está investido com a autoridade de norma obrigatória: “em nome de Cristo, com assistência do Espírito Santo, com autoridade divina”⁷⁶⁰. O magistério interpreta a revelação, os sucessores dos apóstolos são mestres autênticos da fé⁷⁶¹.

A partir desta doutrina da tradição, a posição de Schillebeeckx causa surpresa, quando diz: “A afirmação dogmática tridentina (DZ 1507) não afirma que o magistério da Igreja seja o princípio da *hermenêutica*, mas somente que o magistério da Igreja julga a nossa *hermeneia* ou interpretação da fé”⁷⁶². Assim, não é juiz supremo e instância última de toda a interpretação, mas apenas se pronuncia sobre natureza e campo do seu conteúdo; não interpreta, mas julga as interpretações, discerne e desautoriza as interpretações.

O nosso autor reduziu gravemente as funções do magistério: “O magistério eclesiástico é essencialmente um aspeto do ministério *pastoral*, e não uma *instituição doutrinal* ou um *departamento administrativo da verdade*”⁷⁶³.

⁷⁶⁰ Cfr., ALONSO SCHOKEL, L., in Vários, *Comentarios a la constitución “Dei Verbum” sobre la divina revelación* (Madrid 1969), p. 230.

⁷⁶¹ Cfr., PAULO VI, Enc. ‘Mysterium Fidei’, AAS 57 (1965) 757; IDEM, Exhortatio Apostolica ‘Quinque iam anni’, AAS (1973), p. 399. Cita-se *Lumen Gentium*, 25.

⁷⁶² SCHILLEBEECKX, E., *Dios, futuro del hombre...op. cit.*, p. 30; IDEM, *La respuesta de los teólogos...op. cit.*, p. 67.

⁷⁶³ IDEM, *La infalibilidad del magistério...op. cit.*, p. 408. A resposta a esta tese foi dada por uma instância superior: A Sagrada Congregação para a Doutrina da fé, Declaratio ‘Mysterium Ecclesiae’ AAS 65 (1973) 399-400. Por sua vez, a Sagrada Congregação para a Educação Católica responde a este problema: *La formación teológica de los futuros sacerdotes: o magistério é a instância suprema* (nn. 42.122); guarda e interpreta autenticamente (nn.21.33 b.44-47) (relação entre teologia e magistério).

1.3- A obediência da Fé

Schillebeeckx forneceu ao magistério matérias e pistas para a sua intervenção, através da sua teologia aberta ao pensamento e problemas atuais. Ele era um defensor do diálogo intra e extra eclesial. Mas pouco a pouco adota uma postura de crítica, de exigência, de denúncia, de polémica contra o magistério⁷⁶⁴.

É calaro que não se deve voltar a um passado de submissão e de dependência da teologia como era antigamente. Cada área tem a sua competência própria. A síntese ou resposta teológica é obra de muitos, e nenhuma instância legítima pode anular ou sufocar a tarefa de outras áreas.

2- COMO ATINGIR A AUTO-COMUNICAÇÃO DE DEUS AO HOMEM

2.1- Escritura, Tradição e Magistério

Escritura, tradição e magistério não podem entender-se separadamente, segundo a teologia católica, o que Schillebeeckx não ressalta nos seus escritos. São três *fontes teológicas*. A Bíblia só é intérprete completamente à luz da tradição viva. Mas o magistério está ao serviço da revelação como guarda, guia e intérprete autêntica; não é uma nova revelação (*Dei Verbum*, n. 10).

Isto não aparece claramente nos livros e artigos de Schillebeeckx, mesmo nos seus primeiros escritos não propriamente hermenêuticos⁷⁶⁵. Nos escritos do segundo período, vimos já, ao analisar os livros da trilogia cristológica, como ele procura fazer uma teologia metadogmática⁷⁶⁶, não tendo praticamente presente a tradição da Igreja: passa da Bíblia para a experiência humana atual, e vice-versa, não tendo em conta a experiência cristã

⁷⁶⁴ Veja-se o que atrás se disse quando apresentámos o último grande livro do autor: “*L’Histoire des hommes, récit de Dieu*”, sobretudo no que diz respeito ao magistério da Igreja, em que o autor o critica duramente acusando-o de autoritarismo (cfr., *Ibidem.*, pp. 327.302.19.287.341.244.301...).

⁷⁶⁵ Cfr., SCHILLEBEECKX, E., *Revelación y teología...op. cit.*, pp. 13-32.

⁷⁶⁶ Cfr., ROSINO, Gibellini, *La teologia del siglo XX*, ed. Sal Terrae, Santander, 1998, p. 368.

vivida ao longo da história da Igreja⁷⁶⁷. Já vimos o lugar que o autor concede ao magistério. Veremos as outras duas fontes restantes.

2.2- Igreja e Palavra de Deus

A Escritura é a “alma da teologia”. Que crítica fazer à hermenêutica da Escritura segundo o autor? É o que vamos ver.

Muitas vezes Schillebeeckx considera a Escritura como o objetivo que deverá ser definitivamente esclarecido pela ciência exegética, esquecendo-se que, na tradição católica, a leitura da Bíblia faz-se “na Igreja”, ou seja, entende-se a Bíblia com o “sensus ecclesiasticus” e nessa leitura têm papel importante a tradição e o magistério, e não é reduto exclusivo da ciência exegética.

Além disso, a Escritura é palavra de Deus por ser inspirada. Ora, parece que alguns autores prescindem da inspiração, sobretudo inspirados em Bultmann⁷⁶⁸; isto vê-se em

⁷⁶⁷ Cfr., SESBOUÉ, Bernard, *Bulletin de Théologie dogmatique. Christologie. Hans Kung et Edward Schillebeeckx*, *Recherches de Science Religieuse* 67/4 (1979), p. 597: “Nós não pomos em causa o regresso à Escritura massivamente operada pela teologia sistemática contemporânea. Mas somos levados a pensar que a tarefa específica desta última situa-se na organização construída, de alcance doutrinal, da leitura da Escritura. E ainda esta leitura deve ter em conta a tradição teológica. Ora, nós encontramos-nos diante de uma espécie de curto-circuito entre a consideração exegética e o esforço de atualização. O apelo à tradição, muito breve mas implicitamente presente no primeiro volume (SCHILLEBEECKX, E., *Jesus... op. cit.*), é desta vez completamente ausente (SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo... op. cit.*). Este longo estudo sobre a graça é mudo sobre dossiers tão importantes como a soteriologia dos Padres, a teologia agostiniana da graça, a teologia da satisfação (esceto uma alusão a Santo Anselmo para o defender de falsas interpretações), o debate sobre a justificação no século XVI, as grandes teologias da Cruz. A apresentação da *experiência* da salvação veiculada por estas diversas doutrinas que surgiram na história do cristianismo não teria sido útil, pelo seu jogo das diferenças e da unanimidade, tanto para a interpretação do Novo Testamento, como para o das novas experiências de fé e de salvação num mundo em busca de libertação? Toda esta mediação falta entre a segunda e a quarta parte”.

⁷⁶⁸ A propósito da influência de Bultmann na exegese de Schillebeeckx: Cfr., GONZALEZ FAUS, J.-I., *El encuentro con Jesus desde la crítica histórica...op. cit.* (E. Schillebeeckx), *Actualidad Bibliográfica*, 26, (Dez.1976), p. 262; cfr., o que diz Adolfo Gonzalez Montes a propósito da explicação que Schillebeeckx dá da ressurreição de Cristo: “Não parece mais conforme à razão crítica (ilustrada?) que Deus opere na subjetividade pela fé – quando cabem outras interpretações da realidade que não necessitam de recorrer ao toque divina da mesma – que Deus pode tocar a subjetividade porque também toca os factos na sua objetiva ocorrência. Não há razão suficiente para supor que com este tipo de posições se tenha resolvido a questão do sobrenatural aplicado à teologia da revelação. Neles se prolonga a sombra bultmaniana da desmitologização e o preconceito antisobrenaturalista da Ilustração sem conseguir uma explicação satisfatória da sua razão

Schillebeeckx quando ele confronta o homem de hoje com o acontecimento fundante da fé sem ler a Escritura “na Igreja” através do tempo (Tradição). Certamente que Schillebeeckx não reduz a teologia à ciência exegética; mas qual o seu modo de acercar-se à Escritura? Quais as mediações que realizam essa compreensão teológica? Tem em conta o “sermo ecclesiasticus”?

Schillebeeckx, ao atualizar a fé, relaciona-se com a Bíblia de forma imperfeita segundo uma perspectiva católica. O salto desde a nossa situação até às origens normativas sem a mediação eclesial arrisca-se a fazer da Escritura um livro de teses dos atuais lugares comuns sociológicos, não respeitando o conteúdo essencial da Bíblia. A tradição tem um papel na leitura católica da Escritura. Temos de ter em conta a tradição ao longo da história da Igreja.

2.3- Reinterpretação e continuidade da Fé em Schillebeeckx

Á mediada que se inclina claramente a favor da reinterpretação como solução hermenêutica, na última fase do seu pensamento, Schillebeeckx quase não recorre à tradição.

O autor dá muita importância à *mediação* na transmissão da revelação (sacramentalidade), pois para ele o problema hermenêutico consiste na “identidade da fé na reinterpretação da fé”, sempre preocupado com a *continuidade* da fé nas sucessivas maneiras de a entender e apresentar. Daí ser estranho não recorrer à tradição para salvar esses factos. Além disso, ele é contra o “idealismo das origens”, mas depois prefere ir diretamente a essa origem fundante sem a mediação da tradição da Igreja.

Ao optar pela reinterpretação, com dificuldade se harmoniza com a visão católica da tradição, porque a teoria da interpretação constante entende a tradição como o contínuo esforço para revestir o núcleo histórico de forma nova, acessível a cada geração. Mas a

teológica.” (GONZALEZ MONTES, A., *Fundamentación de la fe*, ediciones Secretariado trinitário, Salamanca, 1994, p. 410.).

visão católica de tradição entende esta como um modo de transmissão da revelação e não uma simples sucessão de esforços de revestimento dela. Se fosse assim, justificar-se-ia o salto de hoje para os começos, passando por alto a história da tradição; é um processo formado por respostas ocasionais e caducas, porque ligadas a uma situação concreta. Mas para a Igreja católica a tradição tem consistência própria. Um símbolo da fé não é somente um acontecer funcional destinado a um público determinado, mas deve ser entendido como o “*Breviarium Scripturarum*” que facilita o acesso à Escritura. A tradição é a transmissão da revelação a partir de Cristo por meio dos apóstolos e de todas as gerações da Igreja até aos nossos dias, e essa transmissão opera um crescimento ou maturação constante da revelação. Eis aqui implicada a historicidade da fé. A fé viva só se encontra na tradição vivente – não mero acontecer funcional – que chegou até nós. Por isso, o recurso à tradição é necessário para a compreensão “completa” dos começos originantes. A tradição é a transmissão viva dos elementos sempre vinculantes. Schillebeeckx não deu à tradição o papel que lhe corresponde como um dos critérios hermenêuticos.

Isso deve-se à intenção pastoral da hermenêutica de Schillebeeckx e ao seu afã de atualização que o leva a descuidar-se da exposição sistemática e mais completa, e se desinteressa das formulações clássicas e tradicionais a favor das formulações novas, mais compreensíveis e mais atuais, que esquecem a ideia de depósito por estar ligado ao passado, preferindo o presente e o futuro. Segundo L. Scefckzick, é a “falta de consciência da tradição”⁷⁶⁹, que leva a uma pobre relação com a história do cristianismo e da Igreja. Não se valoriza a revelação como algo que cresceu historicamente, através da tradição viva, que é uma condição indispensável da ação responsável rumo ao futuro.

O salto de Schillebeeckx desde o nosso hoje para o acontecimento cristão fundante leva a prescindir da tradição, e compromete o próprio *facto originário* do Jesus histórico: “Quando a história da Igreja e do cristianismo já não se têm em conjunto como relevantes, não se pode compreender porquê um acontecimento situado no princípio deva encontrar uma atenção semelhante”⁷⁷⁰. Na teologia católica, a tradição forma com a Escritura um

⁷⁶⁹ SCEFKZICK, L., In AA.VV., *La nueva teologia holandesa* (Madrid 1974) p., 322.

⁷⁷⁰ *Ibidem*, pp.324.325. “A ignorância da história e o desinteresse pela tradição têm que levar forçosamente ao esquecimento da relatividade histórica das posições próprias e a sobreestimar o novo” (*Ibidem*, p.325).

critério unido, de forma que uma não se entende desde a outra. O significado dum texto é determinado assim: a) o que diz o autor (exegese); b) a vida posterior do texto na comunidade de fé (tradição); c) a nossa leitura do texto para hoje (compreensão teológica)⁷⁷¹. Se Schillebeeckx procura a compreensão teológica hoje, como passar por alto a “leitura eclesial” da Bíblia ao longo da história da fé?

3- “INTERPRETAÇÃO SUCESSIVA”, EM SCHILLEBEECKX

3.1- Fé, Teologia e a sucessão de interpretações

Será que a “nova hermenêutica” é mesma coisa que a “evolução do dogma” (católico), como Schillebeeckx defende? Ele salta para a forma protestante de entender o problema e não se envolve no tipo de explicação da teologia católica, o que deixa marcas em todo o seu trabalho hermenêutico⁷⁷².

Mais ainda: a sucessão de interpretações em que Schillebeeckx insiste refere-se só à teologia ou também à fé? Quando fala de reinterpretação, parece que se refere às duas sem diferença alguma. Inclina-se para a reinterpretação sucessiva, típica da “nova hermenêutica”, o que não é defensável no modo católico de entender a evolução do dogma. A evolução do dogma, segundo a teologia católica, refere-se diretamente à fé. O dogma é a primeira formulação de algo antes conhecido, mas não formulado, dá-se uma explicitação de elementos conhecidos, operado pelos concílios. Há assim “sucessão de formulações” no sentido da expressão da fé ainda não expressa, mas não se dá algo totalmente novo referido diretamente à fé.

⁷⁷¹ Cfr., VAN RIET, G., ‘*Exègese et réflexion philosophique*’, EphThL 43 (1967), pp. 389-404.

⁷⁷² Escrevem RAHNER, K. – LEHMANN, K., que a diferença das confissões “não é só um problema de diversa interpretação de *determinados* textos isolados. São sobretudo as fundamentais diferenças hermenêuticas dos pressupostos (língua, conceito de verdade e de realidade, contextos históricos, etc.) os que criam as diferenças na sua verdadeira profundidade e os que afetam basicamente todos os textos” (‘Kerigma y dogma’, in *Mysterium salutis*, I/2 (Madrid 1969), p. 756). Acrescentam: “A exegese reconhece, em princípio, que são as diferenças hermenêuticas fundamentais que criam as diversas maneiras de entender e que estas não são independentes e inseparáveis do processo de exposição e de interpretação” (*Ibidem*, 754).

No desenvolvimento e interpretação da revelação há que ter em conta o que Schillebeeckx não teve: a) o conteúdo, que é vinculante, normativo e válido para todos e para sempre, direção em que se inscreve a evolução do dogma na posição católica ; b) palavra, ou formulação, que é historicamente variável e admite diversidade de aceções, linha que é privilegiada na teologia protestante. A tradição católica poderá aceitar a expressão “sucessão de interpretações” referida à teologia, mas não à fé: uma fé e diversas teologias, sincrónica e diacronicamente existentes. Se se considera a revelação nas sucessivas interpretações idolatra-se a palavra; a tradição católica põe o fundamento na relação entre a Escritura, tradição e magistério. O conceito de revelação e de dogma não pode reduzir-se à categoria de “interpretação sucessiva”.

Frente à “sucessão de interpretações da fé”, a teologia católica insiste no *movimento* que a fé seguiu: a *formulação* de algo existente mas não ainda enunciado; a *articulação* de uma verdade global nos seus aspetos particulares; a *ordenação de conjunto* dos temas mais importantes numa conexão lógica, compatível com a hierarquia de verdades. A Igreja vai recolhendo este *movimento interno* do desenvolvimento da mesma única revelação em correspondência com o tempo. Não muda a verdade anterior, mas sim o ponto de vista desde que se entende. Isso pode chamar-se nova apresentação da fé⁷⁷³.

Assim, o movimento católico tem três fases: a) *explicitação* de um conteúdo crido mas não formulado; b) *incorporação* que a teologia faz do termo explicitador na definição da mensagem; c) *mudança de atenção* ou de interesse, que agora cai sobre o objeto da fé visto de ângulo novo propiciado pela nova situação. Isto põe em causa a validade do termo “reinterpretação” como o entende Schillebeeckx.

⁷⁷³ Cfr. BECKER, K. J., *art. cit.* 37-42.

3.2- A Teologia e o pluralismo da interpretação da fé

Schillebeeckx disse-nos que “o pluralismo teológico é simultaneamente um pluralismo de interpretação da fé”, e termina: “O pluralismo pertence à historicidade da realidade humana, e não pode ser superado”⁷⁷⁴. Por isso, Schillebeeckx defende a interpretação sucessiva, não aceitando um critério válido de interpretação ortodoxa. Mas apresenta alguns critérios teológicos, válidos só relativamente, pois parece não haver um critério definitivo que superasse a passagem do tempo.

Parece, por isso, confundir fé e teologia, não as distinguindo entre si, e não assume esta distinção nos critérios. Schillebeeckx não reconhece uma instância discernidora sobre a teologia, pois para ele as intervenções do magistério estão também submetidas ao fenómeno do pluralismo insuperável, ou dependentes de alguma teologia entre as existentes, não reconhece a autoridade do magistério.

Quais os critérios teológicos que ele defende?⁷⁷⁵. Veremos a seguir:

- *Critério da norma proporcional*. Dá a impressão de haver uma inversão do problema de que se trata: para saber se uma formulação, atual ou do passado, diferente da minha, expressa a mesma fé cristã, diz-se que depende de se conserva a mesma orientação em relação com o mistério salvador de Cristo. Schillebeeckx recorre apenas a uma analogia de proporcionalidade de tipo histórico (as sucessivas expressões encontram-se a respeito da intencionalidade fundamental da fé – mistério de Cristo – numa determinada relação), mas não dá valor à analogia ou proporcionalidade metafísica. Ora, esta é a única que, como reconhecimento do primeiro analogado, dá fundamento aos analogados históricos.

- *Critério da ortopraxis*. Fica desvalorizado o elemento contemplativo do cristianismo pela exclusiva insistência na ação, sobretudo na segunda fase da sua obra ,

⁷⁷⁴ SCHILLEBEECKX, E., *Interpretación de fé...op. cit.*, p. 73.78-79. A tradição católica tem no magistério da Igreja uma garantia segura para intervir em última instância e em determinados momentos do pluralismo de interpretações da fé. Mas Schillebeeckx não tem devidamente em conta esta instância, como já vimos.

⁷⁷⁵ Cfr. BECKER, K. J., ‘La nueva interpretación de la fe’, in Varios, *Los movimientos teológicos secularizantes... op. cit.*, pp. 27-28.34-37; MONDIN, B., *Il problema del linguaggio teológico dalle origini ad oggi*, 2 ed. (Brescia 1975), pp. 534-539.

como já salientámos atrás⁷⁷⁶. Ora não devemos privilegiar a ortopraxis em relação à ortodoxia, nem contrapô-la à metafísica.

- *Critério do “consensus Ecclesiae”*. Schillebeeckx desloca o centro doutrinal da Igreja docente para a comunidade discente, invertendo os papéis: o “critério de autoridade” passa agora para a comunidade. Ora, o magistério não influi no modo de pensar da comunidade? Sem nenhuma norma caímos numa fé arbitrária.

A tradição da Igreja católica diz que a Igreja local deve antes de mais confessar a fé da Igreja universal e conformar a vida a esta fé, e o magistério define essa fé. Só a partir daí cada comunidade confessa de forma autóctone a fé da Igreja universal de que faz parte.

- *O magistério*. Já nos referimos anteriormente: ele defende um magistério “pastoral” ou “pedagógico” e não doutrinal. Isto faz com que todos os critérios hermenêuticos de Schillebeeckx flutuem, sem encontrar um último apoio. Ora, em certas ocasiões, é necessário que alguém intervenha doutrinalmente, com juízo decisório. O teólogo deve submeter-se, nessas ocasiões, ao magistério da Igreja.

A solução apresentada por Schillebeeckx sobre os critérios hermenêuticos parece-nos original, mas incompleta.

3.3- Ambiguidades na interpretação da História

O autor faz simplificações que levam a conclusões não provadas.

Assim afirma que “evolução do dogma” e “nova hermenêutica” equivalem-se, uma simplificação que ele faz, mas que não prova.

Depois, fala de dogma de maneira indiferenciada, sem estudar a realidade histórica e seu desenvolvimento, nomeadamente: “*symbolum fidei*” (patrística), “*articulum fidei*” (escolástica), “*dogma fidei*” (após século XVIII), expressões com identidade própria, com certa continuidade e com desenvolvimento histórico, mas que não se pode simplificar

⁷⁷⁶ Cfr., BRAMBILLA, F. G., *Edward Schillebeeckx... op. cit.*, pp. 81 ss.

dizendo que são simples sucessão de interpretações. Ao omitir isso, não se salva a noção de dogma como algo vinculante para a nossa fé⁷⁷⁷.

Outra simplificação faz Schillebeeckx quando fala do magistério. Não se tem em conta o desenvolvimento histórico do tema na tradição católica, o que leva a compreender mal esse ponto. Ora, existe um processo teológico que nos ajuda a entender o seu sentido, na medida em que teólogos e concílios foram precisando o conceito até dar ao magistério o papel de intérprete autêntico da fé, e essa doutrina é o princípio hermenêutico específico, que se contrapõe à visão protestante. As afirmações globais de Schillebeeckx simplificam até deformar o problema do desenvolvimento histórico do tema.

Schillebeeckx simplifica também quando reduz a tarefa da teologia a uma série de sucessivas interpretações. Há períodos da história da teologia em que os teólogos não procuram fazer novas interpretações, mas sim constroem uma verdadeira doutrina teológica. Para Schillebeeckx, a nova interpretação da fé e do dogma apenas atende à sua universal validade na base da mudança cultural em que se expressa a fé. Esta é uma afirmação, em parte, certa, mas simplifica a tese. Esta teoria da nova interpretação esquece que uma elevada percentagem das formulações usa termos idênticos, queridos pelas diversas Igrejas locais; por outro lado, nem sempre está provada a validade universal da reinterpretação nos momentos de mudança cultural⁷⁷⁸.

A Igreja preocupa-se em conservar as mesmas palavras, mesmo que mudem as culturas, o que mostra que a mudança cultural não é assim tão importante para a fé. Então é de perguntar se é necessário, como diz Schillebeeckx, fazer reinterpretações de acordo com as mudanças culturais como exigência exclusiva de uma nova apresentação da fé. O autor preocupa-se com o problema da continuidade da fé *em* ou *sob* as sucessivas interpretações

⁷⁷⁷ Efetivamente, parece-nos que o pensamento de Schillebeeckx sobre os dogmas (dos quais fala sempre globalmente e de longe) não está correto; algumas das suas fórmulas parecem ligeiras, e ele desconhece que todo o crente, depois de ter ouvido e reconhecido a promessa de salvação, deve fazer-se discípulo e praticar a “obediência da fé” (Rom. 1, 5). A sua problemática geral nesta matéria, a sua maneira (polémica) de falar de concetualismo, são demasiado acríticas, assim como a sua pretensão de dar a resposta católica aos problemas postos pelo modernismo.

⁷⁷⁸ Cfr., BECKER, K. J., *art.cit.*, pp. 30-31.

da fé mas, embora seja uma preocupação legítima, não consta, pela história da fé, que a continuidade se salve pela reinterpretação⁷⁷⁹.

Schillebeeckx precipita-se, não apreciando a trajetória da fé nem a continuidade dinâmica dela, levando-o a saltar do nosso hoje para o acontecimento fundante. Daí a sua obra hermenêutica sofrer sérias simplificações históricas. Esta atitude é ainda mais de estranhar num autor que tanto escreveu a defender a historicidade do homem, da revelação e da fé.

4- FALTA DE RIGOR NA LINGUAGEM

O autor não é rigoroso na exposição ou na sistematização dos temas, e tem um estilo obscuro, mais circular que linear, não apresentando uma síntese, a qual só é possível depois de uma análise pormenorizada dos seus escritos. É isso o que vamos tentar neste capítulo.

4.1- O caminho para chegar da Revelação à Hermenêutica

O *método* teológico é mais vasto que a hermenêutica, e há diversidade de métodos. O método teológico parte do revelado; daí o seu caráter positivo e recurso constante à fonte da revelação. O método é o caminho para chegar ao conteúdo da revelação.

A hermenêutica é a explicação de uma realidade desde a situação em que se encontra o intérprete, é a “ciência da interpretação”, dos princípios, regras e pressupostos que intervêm no acesso a um documento. A hermenêutica tem a mesma natureza das ciências do espírito.

A “Interpretação da fé” é um sector da hermenêutica, e refere-se, primeiro, à interpretação do dogma. Ora, o objeto da “interpretação da fé” é a realidade que só é

⁷⁷⁹ Cfr., a visão da “situação hermenêutica” por SCHILLEBEECKX, E., *Jesús... op. cit.*, pp. 613-619.

inteligível pela interpretação. É a “fides quae” que requer uma compreensão e expressão humanas.

Schillebeeckx usa a expressão “interpretação da fé” de maneira imprecisa, equivalendo a hermenêutica, tanto à *fé*, como à *teologia*, entendida como interpretação da fé do antigo e novo testamento (ortodoxia): refere-se à realização ativa da vida cristã sob a animação da fé (ortodoxia), como à nova compreensão do dogma a partir da nova situação epocal.

A fé está sempre envolvida numa expressão condicionada e, por isso, deve ser interpretada. Hoje, a hermenêutica interpreta os documentos do magistério e não apenas a Bíblia. Vários teólogos se ocupam da interpretação do dogma⁷⁸⁰, pois o dogma não é totalmente imóvel: “os dogmas têm história”.

Há que distinguir entre “nova formulação ou apresentação” da fé e “reinterpretação ou nova interpretação” da fé.

O primeiro conceito não é unívoco, tem duas direções, quanto ao seu significado:

- *formulação pela primeira vez* de algo já possuído e crido mas ainda não afirmado nem formulado, tanto temas doutrinários como palavras. Dá-se-lhe o nome pela primeira vez;

- *nova apresentação (ou formulação) de algo já formulado*, mas que se faz agora de maneira superior, com uma nova apresentação do já dito antes; é uma re-leitura e re-formulação do que já foi expresso, sendo nova expressão da fé para salvar a inteligibilidade da mensagem, através das fórmulas que a Igreja faz sob a ação e guia do Espírito. Isto é legítimo, pois é falar de forma compreensível, de comunicar a verdade revelada, certa e imutável, sem alteração na nova formulação⁷⁸¹, isto por causa da preocupação pastoral, às vezes, urgente e até obrigatório.

⁷⁸⁰ Cfr., AUBERT, R., in *Bilan de la théologie du XX siècle*, I (Tournai-Paris-Friburg 1970), pp. 431.443-457-460.

⁷⁸¹ Paulo VI afirma a favor de uma compreensão mais profunda das riquezas da Eucaristia: “Equidem non negamus eorum qui has miras opiniones disseminant, haud spernendum studium tantum Mysteriorum investigandi eiusque inexhaustas edisserendi divitias eiusdemque intelligentiam hominibus nostrae aetatis aperiendi, quinimmo illud agnoscimus probamusque” (Enc. ‘Mysterium fidei’, AAS 57 (1965) 756).

A Sagrada Congregação para a Educação Católica fala de “reinterpretação” do conteúdo, mas em função de uma maior compreensão: “A teologia deve, pois, expor e reinterpretar os conteúdos da fé para os expressar

Mas como resolver o problema da mutabilidade ou imutabilidade das fórmulas dogmáticas? A formulação dogmática (*enuntiabile*) não é o conteúdo do dogma (*res*), mas é a sua expressão concreta e inteligível (a “palavra exata”) que determina o conteúdo do dogma. Para Schillebeeckx, não existe “a nuda vox Dei”, a *res* sem o *enuntiabile*. As palavras podem mudar, como aconteceu ao longo da história da Igreja. Mas há o perigo de alterar a fé ao corrigir as fórmulas dogmáticas e, por isso, há uma resistência oficial à nova formulação⁷⁸². Mas altos organismos romanos mostraram-se mais tolerantes com a mudança, aceitando a introdução de novas fórmulas e substituição de antigas por outras mais adequadas⁷⁸³.

4.2- Atualização da Fé, ou re-interpretação da Fé?

Schillebeeckx não é o único a usar o conceito de “nova interpretação da fé” como sinónimo de “nova formulação”. Mas não se pode dizer que quem busca uma *nova formulação* queira ao mesmo tempo propor uma *nova interpretação*. Parece que Schillebeeckx entende frequentemente como “nova formulação” onde ele escreve “nova interpretação” ou “re-interpretação”, e também noutros autores atuais. Esta ambiguidade

em conceitos compreensíveis para os homens de hoje, afastando-os dos meios expressivos do passado, que talvez já não sejam acessíveis no presente” (*La formación teológica de los futuros sacerdotes...op. cit.*, n. 33 a). Cfr., ALDAMA, J. A., ‘El pluralismo teológico actual’, in Vários, *Los movimientos teológicos secularizantes...op. cit.*, p. 170.

⁷⁸² Paulo VI ensinava que é difícil alterar as fórmulas sem alterar o conteúdo (Cf. *Mysterium fidei*, 758; Pio XII, Enc. ‘*Humani Generis*’, AAS42 (1950)567, Paulo VI, ‘Alocução de 5 de Julho de 1967’, in *Insegnamenti di Paolo VI*, 5, 821; cfr., ‘Alocução de 4 de Dezembro de 1968’, in *Insegnamenti di Paolo VI*, 6, 1045). Ma na Encíclica *Ecclesiam suam*, ao tratar do diálogo da Igreja com o ateísmo, Paulo VI vê lícito repensar profundamente as fórmulas para que mostrem mais claramente o conteúdo que excerram, o que supõe a revisão das formas de expressão: cfr. o comentário á postura de Paulo VI que faz CONGAR, Y.-M., *Ministerios y comunión eclesial* (Madrid 1973), pp. 227-230. Congar (cfr. *Ibidem*, p.225) alude à mente de Paulo VI, que admite o pluralismo nas formulações dogmáticas sob a condição de que a sua intenção profunda esteja em concordância (cf. ‘Alocución al Patriarca Atenagoras – 15 de Julho de 1967 – em Istambul, aludindo a Atanásio, Hilário e Cirilo de Alexandria’, *Documentation Catholique*, 64 (1967) 1382). Mais adiante, Congar diz: “ Paulo VI falou de pluralismo não poucas vezes, chegando a um franco reconhecimento da sua legitimidade e inclusive da sua necessidade” (*Ibidem*, 236).

⁷⁸³ Cfr., Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, *Declaratio Mysterium Ecclesiae*, 405; Sagrada Congregación para la Educación Católica, *La formación teológica de los futuros sacerdotes...op. cit.*, n. 33 a.

terminológica gerou ambiguidade na doutrina. Que significa “nova interpretação” ou “re- interpretação” da fé?

Para Schillebeeckx o termo “re- interpretação” significaria também *atualização*, como “interpretação atualizadora” de outra interpretação do passado que se tornou estranha⁷⁸⁴. Mas isto, mais que reinterpretar a fé, seria tornar atual a mensagem.

Mas a “nova interpretação” da fé não pode entender-se como sinónimo de “nova formulação”, nos sentidos antes expostos. A “re- interpretação” da fé diz respeito ao *conteúdo ou sentido* da fé, indica uma *nova compreensão* do já possuído e afirmado com sentido diferente. O conteúdo fica afetado, entende-se o mesmo (concílios, símbolos, dogmas...) de maneira distinta (dando origem ao pluralismo dogmático), não só sob formas de compreensão diferentes (que seria o pluralismo teológico). É um pluralismo no interior do dogma (H. U. von Balthasar). Por isso, o Magistério da Igreja pôs reservas diante da “re- interpretação”, pois o conteúdo da fé está ameaçado⁷⁸⁵, insistindo na fórmula *eodem sensum eademque sententia*. Quem defende a “re- interpretação” recorre ao Vaticano II para se defender, e a João XXIII na abertura do Concílio: “Est enim aliud depositum fidei, seu veritates quae doctrina veneranda continentur, aliud modus quo eadem enuntiantur, eodem sensu eademque sententia”⁷⁸⁶. Esta frase não permite uma mudança na posição tradicional, como afirma o Concílio na *Gaudium et Spes* que, referindo-se a este discurso, diz: “Praeterea theologi, servatis propriis scientiae theologicae methodis et exigentiis, invitantur ut aptiorem modum doctrinam cum hominibus sui temporis communicandi semper inquirant, quia aliud est ipsum depositum fidei seu veritatis, aliud modus secundum quem enuntiantur, eodem tamen sensu eademque sententia” (n.62).

⁷⁸⁴ Cfr., SCHILLEBEECKX, E., *Jesús... op. cit.*, p. 717.

⁷⁸⁵ O magistério eclesiástico repetiu-o muitas vezes: Concílio Vaticano I, Const. Dogm. *Dei Filius* (DZ. 3030; 3043); PIO X; *Iusiurandum contra errores modernismi*, 4º. É célebre a expressão de São Vicente de Lerins, *Commonitorium* 28: PL 50, 668 que faz sua toda a tradição católica: Cfr., DE JOURNAL, Rouet, *Enchiridium Patristicum*, 17 ed., n. 2174; PIO XII, Encíclica ‘*Humani Generis*’, AAS, 42 (1950) 569.

⁷⁸⁶ JOÃO XXIII, Alucução ‘*Gaudet Mater Ecclesia*’. AAS 54 (1962) 792.

Seguidamente, o magistério posterior sempre insistiu nesta doutrina diante do perigo de ir contra o sentido e a significação⁷⁸⁷. Também a Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé afirma:

*“Novitas autem quam ipse, pro temporum nostrorum necessitate, commendat, pertinet tantum ad modos pervestigandi, exponendi et enuntiandi illam doctrinam cum eius permanenti sensu”*⁷⁸⁸.

Desde Vicente de Lerins que a tradição católica defende esta doutrina, porque se trata da revelação divina, aceite e proposta indefetivelmente pela Igreja.

Assim, não se pode aceitar a “re-interpretação” ou “nova interpretação” se se altera o sentido, pois a realidade deixa de ser a mesma e passa a ser outra; não há desenvolvimento ou progresso porque não se salva a continuidade, matando o passado e começando algo totalmente novo. Aceita-se a “re-interpretação” se a nova formulação é necessária para introduzir oportunas adaptações de linguagem⁷⁸⁹; pode-se admitir se se entende como desenvolvimento ou progresso de sentido dum conteúdo que cresce sem perder a identidade, havendo continuidade⁷⁹⁰; admite-se se se trata de maior claridade e exatidão de expressão, com a inteligibilidade desde novas perspectivas⁷⁹¹; admite-se a “re-interpretação” se se trata de uma formulação com novas características que só podem ser conhecidos com o tempo⁷⁹².

⁷⁸⁷ Cfr., PAULO VI, Exhortatio. Apostolica *Quinque iam anni*, 1005. Também Cfr., PAULO VI, *Insegnamenti di Paolo VI*, 6, 762 (1968), e na encíclica *Mysterium fidei* fala contra a mudança de sentido AAS 57 (1965) 755): a fórmula clássica “eadem sensu” é assim expressa por Paulo VI: “Possunt quidem (formulae), quod fructuosissime contingit, clarius et apertius exponi, nunquam tamen nisi eorum sens quo adhibitae sunt, ut proficiente fidei intelligentia maneat fidei inmutabilis veritas” (*Ibidem*, 758).

⁷⁸⁸ Declaratio ‘Mysterium ecclesiae’, AAS 65 (1973) 404.

⁷⁸⁹ Diz o VATICANO II em *Unitatis redintegratio*: “Quae supra de legitima diversitate dicta sunt eadem placet etiam de diversa theologica doctrinarum enuntiatione declarare. Etenim in veritatis revelatae explorationem methodi gressusque diversi ad divina cognoscenda et confitanda in Oriente et in Occidente adhibiti sunt. Unde mirum non est quosdam aspectus mysterii revelati, quandoque magis congrue percipi et in meliorem lucem poni ab uno quam ab altero, ita ut tunc variae illae theologicae formulae non raro potius inter se compleri dicendae sint quam opponi” (n.17). Cfr., *Ibidem*, 6 a; GS, 44 b.58.

⁷⁹⁰ Enunciado fundamental de São Vicente de Lerins.

⁷⁹¹ Cfr., O que foi dito da “formulação pela primeira vez de algo possuído e crido mas não formulado”.

⁷⁹² O Vaticano II apresenta vários casos, por exemplo: papado (Vaticano I) e colegialidade (Vaticano II) como sujeitos do poder; “extra ecclesia nulla salus” (axioma tradicional) e “Igreja, sacramento universal de salvação” (Vaticano II)

Muitos teólogos modernos são ambíguos porque passam do pluralismo teológico ao pluralismo dogmático, da fórmula dogmática múltipla à pluralidade de interpretações de um dogma, da pluralidade de apresentações da fé à pluralidade de interpretações da fé... Schillebeeckx, como eles, é ambíguo na terminologia, defeito comum na teologia pósconciliar.

A recuperação da historicidade e da dimensão dinâmica, consagradas no Vaticano II, abrem-nos a um futuro criador novo. A valorização da “situação hermenêutica” pode revitalizar a revelação e torna-la mais atual. A fé tem virtualidades ainda não ditas, pois a repetição do passado pode levar-nos à “heterodoxia da própria ortodoxia”. Abre-se-nos um futuro promissor para o homem crente, animado e guiado pelo Espírito, que nos abre a uma tarefa inédita. Neste sentido, Schillebeeckx pode ter feito um trabalho de pioneiro⁷⁹³.

⁷⁹³ Cfr., RENWART, L., “*Un signe en butte à la contradiction*”, in NRT, n.5, (Setembro-Outubro 1980), p. 747 afirma, depois de fazer a apreciação crítica aos dois primeiros volumes de cristologia de Schillebeeckx (SCHILLEBEECKX, E., *Jesus... op. cit.*, e IDEM, *Il Cristo... op. cit.*), o seguinte: “Estas indicações mostram as esperanças que temos no volume anunciado (o terceiro). Se ele (Schillebeeckx) as realizar, terá feito verdadeiramente uma obra de pioneiro, abrindo para o homem de hoje um acesso novo ao Cristo de sempre, reconhecido na plenitude da sua pessoa. Desejamos-lhe bom sucesso nesta empresa gigantesca”.

CAPÍTULO II

REVELAÇÃO E EXPERIÊNCIA E SEUS LIMITES

A) **RECEÇÃO DA REVELAÇÃO NO MODELO HERMENEUTICO-EXPERIENCIAL**

O modelo que denominamos aqui hermenêutico-experiencial é uma tipificação do facto da revelação e da sua receção pelo homem que admite certas variáveis, segundo as sensibilidades dos autores que o defendem; e que, por isso mesmo, depende em grande medida de algumas correntes da *filosofia da experiência* e da *filosofia hermenêutica* contemporânea. Além de notáveis verdades, este paradigma da revelação encerra também algumas dificuldades. Há duas modalidades mais conhecidas desta conceção: a *histórico-hermenêutica* e a *hermenêutico-existencial*. A nós interessa-nos a primeira, pois é aquela que diz respeito ao nosso autor.

A variante *histórico-hermenêutica* é uma explicação da historicidade da revelação como *acontecer mundano*. Sem que possa identificar-se com este modelo, a proposta de Wohlfart Pannenberg de entender a “revelação como história” participa parcialmente desta conceção. Alguns autores que sustentam esta compreensão da revelação inspiram-se, efetivamente, na proposta de Pannenberg, ainda que acentuem o *caráter hermenêutico* da experiência histórica de revelação e vêem, por isto mesmo, na Escritura um *relato hermenêutico*, isto é, um relato que interpreta a experiência da história como experiência de revelação. Tal é a postura em grande medida defendida pelo último Schillebeeckx, para quem o relato necessita permanentemente de uma “reinterpretação atualizadora”, cuja chave há que buscar na *experiência histórica da comunidade de fé*, isto é, da Igreja, e inclusive na *experiência das religiões e da humanidade em geral*⁷⁹⁴.

⁷⁹⁴ SCHILLEBEECKX, E., *Interpretación de la fe...op. cit.*, Este susposto epistemológico do caráter “revelador” da experiência histórica aplica-o sobretudo na sua obra, já citada, IDEM, *Il Cristo... op. cit.*, pp. 33-59. Sobre esta proposta “hermenêutico-experiencial”, ver todo o capítulo anterior deste estudo.

Nesta colocação do problema, tende-se, por vezes, à dissolução das declarações e fórmulas de fé na permanente atualização experiencial do acontecimento da revelação. É o caso, ao longo do século XX, da aplicação à teologia da hermenêutica filosófica da linguagem, nas suas diversas variantes, que goza de uma larga trajetória no pensamento cristão contemporâneo: na Alemanha, de *Ernest Cassirer* (1874-1945) a *Martin Heidegger* e aqueles autores sobre os quais o seu pensamento exerceu uma notável influência na Alemanha, como é o caso de alguns significativos representantes da filosofia hermenêutica como *Hans Georg Gadamer*, *Karl Otto Apel* e *Jurgen Habermas*; *Paul Ricoeur*, em França; e a *Escola de Oxford*, na área anglo-saxónia.

Esta filosofia hermenêutica, nas suas diversas variantes, aplica-se à interpretação da revelação e às suas “codificações linguísticas” nas formulações da fé como programa teológico. Entre outros nomes, destacaram-se os de *Gerhard Ebeling*, *Ernst Fuchs*, *Berhard Casper*, *Eugen Biser*, na Alemanha; *Edward Schillebeeckx*, na Holanda, como vimos; *Jean Greisch* e *Claude Geffré*, em França; e *John Macquarrie*, na Grã Bretanha. Todos estes autores exerceram uma notável influência na teologia como ciência da fé, ao propor a filosofia hermenêutica como instrumental apto para dar solução à questão da linguagem teológica.

Contudo, tanto a filosofia da linguagem e a semiótica, como a filosofia hermenêutica, servem de modos diferentes, segundo os autores, para a reformulação da linguagem teológica. *Schillebeeckx* faz-se eco de um conceito de revelação como meta-teoria, isto é, “uma linguagem que não fala primariamente descrevendo e explicando, mas que, apesar disso, torna indiretamente comunicável a realidade devido às experiência reais”⁷⁹⁵. Quer dizer, o conceito de revelação serviria para tornar possível a expressão linguística das experiências de revelação, as quais só deste modo podem ser “verbalizadas”, dando lugar assim ao necessário processo hermenêutico da linguagem de revelação. No caso da aplicação à teologia da revelação de alguns supostos da filosofia da linguagem e da

⁷⁹⁵ SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo...op. cit.*, p. 39, ver nota 22. O teólogo remete-se à filosofia de APPEL, K. O., *Transformation der Philosophie*, 2 voll., Frankfurt, 1973, pp. 264-307; e cita o livro “manual de” de GRABNER, A.-HAIDER, *Semiótica y teología. El lenguaje religioso entre la filosofía analítica y la hermenéutica* (Estella 1976), pp. 135 ss.

filosofia hermenêutica, sobretudo da filosofia da comunicação de Habermas⁷⁹⁶, a dificuldade maior está em que se possa esquecer que o acontecer histórico da revelação é por si mesmo irrepetível e não suscetível de uma “experiência continuada” a todos igualmente acessível no espaço e no tempo. Se não fosse assim, o acesso à revelação não dependeria do “testemunho”, e o processo hermenêutico, aplicado à interpretação da experiência da revelação prolongada no tempo, ver-se-ia a si mesmo entregue ao permanente ocorrer e dar-se da revelação. Deste modo, revelação e interpretação formariam parte de um processo não concluído o qual nunca poderia fixar-se o seu sentido objetivo, já que nunca se poderia dispor do seu conteúdo como “definitivamente dado”, isto é, como realidade acontecida. Tão pouco nada mudaria, se a revelação acontecida se entregasse a um processo permanente de interpretação sem uma fixação normativa do conteúdo e sentido do acontecimento para a sua atualização no tempo.⁷⁹⁷

⁷⁹⁶ Cfr., HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols. (Madrid 1987).

⁷⁹⁷ Schillebeeckx introduz uma nova conceção de teologia. A teologia clássica preocupava-se por desenvolver a implicação ou conexão de verdades reveladas, ensinamentos precisos de Deus, ainda que não exaustivos; para Schillebeeckx, a teologia é para preparar e interpretar para o nosso tempo uma experiência semelhante à dos apóstolos (*Disclosure*), a qual consistiu em sentirem-se salvos e que em Jesus foi dada a salvação definitiva de Deus, e fazê-la nos nossos dias. Por trás deste objetivo está a seguinte conceção: “a realidade experimentada pelos discípulos não pode ser expressa em termos objetivos (=teóricos), não existem verdades reveladas, isoláveis das condições culturais, contingentes, que determinaram o modo no qual a experiência mesma foi compreendida e vivida, e no qual foi formulada para ser comunicada”: eis o espírito dos livros “*Jesus...*” e “*Il Cristo...*” Para Schillebeeckx, a experiência não é isolável dos nossos conceitos e os conceitos não são permanentes. Conclusão: “o cristão de hoje não está vinculado pelos conceitos dos autores do Novo Testamento ou pelos Concílios, a “esta velha concetualidade”. A Igreja, em cada época, tem a graça particular de encontrar conceitos justos para exprimir a sua experiência na nossa época. Mas não existe nenhuma continuidade ao nível dos conceitos, mas sim ao nível da experiência. Os Evangelhos são narrações, não ensinamentos: o que nós dizemos faz parte de quem é Jesus.

Ora, a ideia que está por de trás deste programa á contrário ao VATICANO I, *Dei Filius*, cap. IV & último (DZ. 3020): “Deve-se reter perpetuamente aquele sentido dos sagrados dogmas que a Santa Igreja uma vez declarou...”. Também a “Declaração da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fè, “*Mysterium Ecclesiae*” (1973), 24 de Junho, nº 5: “De notatione infalibilitas Ecclesiae non corrumpenda”.

As mais altas instâncias da Igreja mantêm, por isso, reserva sobre o projeto de Schillebeeckx, sobretudo a introdução de “*Il Cristo...op. cit.*”: há o risco de evolução não homogênea do dogma.

1- A estrutura experiencial da revelação – salvação

1.1- Relação entre experiência e revelação

Schillebeeckx defende que as fontes do cristianismo, para serem compreendidas pelos homens das diversas épocas históricas, devem ser postas em relação com a experiência quotidiana deles, pessoal e social. Daí, para ele, a importância fundamental da relação entre revelação e experiência.

O nosso autor afirma que revelação e experiência não se opõem entre si. O que entende, antes de mais, o nosso autor por revelação e experiência? A revelação é “pura iniciativa da liberdade de “um Deus que ama os homens” e, enquanto tal, por sua essência, transcende qualquer experiência humana. Porém, por outro lado, a revelação só pode ser percebida *através* das experiências humanas e *nas* experiências humanas. Fora de uma qualquer experiência humana não se dá nenhuma revelação”⁷⁹⁸. A revelação, mesmo não sendo produto de um projeto humano, não exclui a compreensão dos projetos e das experiências humanas.

Falando do caráter experiencial da revelação, o nosso autor salienta a necessidade da linguagem através da qual a revelação vem mediada: “A revelação é uma *experiência* expressa na palavra; ela é o agir salvífico de Deus enquanto experimentado e traduzido em linguagem por *meio do homem*”⁷⁹⁹. Ora, a experiência, enquanto é traduzida em linguagem, é guiada e dirigida pela iniciativa salvífica; enquanto é resposta a tal iniciativa, é também um momento interpretativo, o qual é um seu elemento intrínseco.

Falando do polo objetivo da experiência, o nosso autor salienta que o homem faz uma experiência quando, na sua atividade teórica e prática, constata encontrar-se com uma realidade, a qual ele assim chega a conhecer pelo menos indiretamente. O homem adverte no seu experimentar a diversidade entre os seus projetos e a realidade que de qualquer modo modifica, corrige e guia este conhecer e agir. Ora, este experimentar,

⁷⁹⁸ SCHILLEBEECKX, E., *La questione cristológica...op. cit.*, p.18.

⁷⁹⁹ IDEM, *Il Cristo...op. cit.*, p. 39.

enquanto põe em questão a incapacidade do homem em realizar-se por si mesmo e autotranscender-se só com as suas forças, constrange-o a pôr-se a questão da proveniência de tal realidade, que de qualquer maneira se revela maior que as próprias possibilidades do ser humano. Para o nosso autor, a percepção de Deus e, portanto, da sua necessidade da parte do homem tem como base experiencial a questão do *sentido* do conhecer, do agir e do projetar humano, cuja possibilidade se encontra no reenviar a uma realidade independente e fundante⁸⁰⁰.

É a questão do “sentido total” da existência dos homens singulares, como da humanidade inteira, que constitui o ponto de partida para a pergunta e a experiência de Deus. Por isso, é o horizonte soteriológico, caracterizado pela visão e finalidade escatológica, que faz de ponto de acesso à revelação-salvação. Daqui a definição da revelação que “pode ser compreendida plenamente como o *devir manifesto* de um sentido transcendente na dimensão do nosso horizonte de experiência histórico e no *assentimento de resposta* a este manifestar-se”⁸⁰¹.

1.2- A experiência histórica codetermina o sentido da salvação mas sem fundá-la

Do que o autor disse surgem duas consequências: no Novo Testamento é primariamente a experiência de salvação definida a partir das esperanças hebraicas com a inevitabilidade da pergunta sobre a identidade da pessoa que a anuncia; pois que a revelação-salvação se manifesta na experiência histórica, esta última co-determina o sentido daquela salvação, embora não a fundando⁸⁰².

Ora, é de salientar que para o nosso autor o elemento interpretativo é elemento intrínseco do ato de experiência e não já um acrescento num segundo momento. Todavia, a identificação interpretativa pode verificar-se de dois modos: às vezes os elementos interpretativos são imanentes à experiência que é feita pelo sujeito; outras vezes, ao

⁸⁰⁰ Cfr., IDEM, *Il Cristo...op. cit.*, pp. 40-41.

⁸⁰¹ *Ibidem*, p. 42.

⁸⁰² Cfr., SCHILLEBEECKX, E., *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung... op. cit.*, p. 22.

contrário, os elementos interpretativos provêm de fora da experiência em questão, mesmo não sendo fácil distinguir adequadamente entre os dois tipos de elementos.

Ora, o nosso autor chama afirmações *first-order* aquelas que acompanham e caracterizam as primeiras experiências; em contrapartida, chama afirmações *second-order* aquelas que acompanham uma experiência com uma ulterior reflexão e sem uma solução de continuidade⁸⁰³. De tudo aquilo que o autor afirma sobre a relação experiência- interpretação constrói uma tese que é basilar para compreender o seu pensamento na reconstrução da cristologia ao longo das diversas épocas históricas, isto é, que “*nós não estamos capazes de atualizar de modo absolutamente direto a teologia neotestamentária da salvação e redenção; o que significa que esta concepção bíblica não nos chega nunca de modo direto ou imediato*”⁸⁰⁴. Daí que uma análise teológica dos conceitos neotestamentários de salvação poderá realmente inspirar e orientar os homens de hoje *somente* se for unida a um conhecimento das mediações históricas, aquelas de então e as de hoje⁸⁰⁵. A experiência fundamental do Novo Testamento é caracterizada pelo encontro com “Jesus, experimentado como o definitivo e decisivo acontecimento de salvação: salvação da parte de Deus, antigo sonho de Israel”⁸⁰⁶.

Neste momento, para o nosso autor, apresenta-se uma outra tarefa, relativa à instituição de uma correlação entre as atuais esperanças de salvação e a salvação em Jesus. Mas para fazer isto, o autor faz uma precisão ao seu pensamento acerca da relação entre teoria e ortopraxis. Uma operação de “identificação interpretativa” implica, pelo menos implicitamente, um horizonte ou modelo de pensamento e, portanto, uma compreensão ou teoria implícita. O autor defende que as “experiências articuladas estão já desde sempre dentro de uma (implícita) teoria”⁸⁰⁷. Por isso, a relação entre teoria-praxis deve conceber-se segundo uma modalidade de dialético e recíproco “influxo, igualmente distante de um neo-empirismo e de um idealismo redutivo. Cada afirmação de fé, como toda a linguagem religiosa, reveste, portanto, um caráter teorético, e não é uma pura afirmação induzida da

⁸⁰³ Cfr., *Ibidem*, p.23.

⁸⁰⁴ Cfr., *Ibidem*, p. 23.

⁸⁰⁵ Cfr., *Ibidem*, p. 23.

⁸⁰⁶ Cfr., *Ibidem*, p. 24.

⁸⁰⁷ Cfr., *Ibidem*, p. 27.

experiência, cuja funcionalidade tem valor na medida em que consegue, do ponto de vista daquele modelo de compreensão, dar razão da experiência feita e daquilo que nela é revelado: por isto, o modelo teórico faz a função da *hipótese* de compreensão do conjunto dos dados de experiência. Ainda que a revelação na sua totalidade funde diversos horizontes noéticos, deve ser pensada como um processo no qual acontecimentos, experiências e interpretações confluem em bem determinados complexos de modelos e teorias”⁸⁰⁸.

2- Correlação crítica entre a experiência cristã e as hodiernas experiências de salvação

A precisão metodológica do autor não deve fazer pensar que se possa atingir diretamente o conteúdo da revelação sem que se conheçam as mediações sócio-culturais através das quais ela se desenvolveu. Como também não é possível transferir o conteúdo da revelação ao horizonte atual do mundo das nossas experiências sem fazer a análise concreta do mundo das nossas experiências, das estruturas fundamentais da experiência cristã. Como se realiza a correlação? As novas experiências históricas promovem a compreensão do conteúdo da experiência cristã e as experiências cristãs descobrem ao ser humano novas e insuspeitadas dimensões pelas quais se, de um lado, a rutura entre fé e experiência vem liquidada, por outro, vem posta em evidência a superioridade, na ordem do valor, da fé em relação à experiência. A correlação não aparece como uma mera relação entre fé e experiência, mas como processo de “conversão” sobre o plano ontológico e gnoseológico⁸⁰⁹. No confronto entre as experiências humanas que vão em busca do novo, do melhor, e a história de Jesus, experimentada pelos primeiros discípulos, para o nosso autor, desenvolve-se um círculo hermenêutico segundo uma progressão em espiral, que descobre sempre novas experiências “proporcionais” às primeiras dos discípulos: tradição vivente graças a uma renovada experiência. “Com a importante precisão que a proporção

⁸⁰⁸ BRAMBILLA, F. G., *La soteriologia di Schillebeeckx*, in *La Scuola Cattolica* 108 (1980), p.452.

⁸⁰⁹ Cfr., SCHILLEBEECKX, E., *Die Auferstehung Jesu...op. cit.*, p. 73.

que consente uma reinterpretação correta de fé não pode saltar a análise das mediações históricas de então e de hoje”⁸¹⁰.

O nosso autor preocupa-se por advertir que “soteriologia, cristologia e antropologia não se podem separar entre si, mas tornam-se reciprocamente inteligíveis. A questão da *identidade cristã* relaciona-se essencialmente com a questão da *integridade humana* e esta busca de identidade não pode ser resolvida de modo puramente teórico, mas exige essencialmente uma determinada praxis-contemplativa e política”⁸¹¹.

Parece-nos que este último parágrafo é o resumo deste estudo que temos vindo a aprofundar. Por consequência, julgamos necessário um maior desenvolvimento deste tema, que procuraremos levar a cabo no capítulo final.

B) LIMITES DESTE MODELO DE REVELAÇÃO COMO EXPERIÊNCIA

Analisando sobretudo o último Schillebeeckx e outros autores de propostas análogas, alcançámos alguma claridade sobre os seguintes extremos:

1º) *A indissolúvel unidade de experiência do mundo e de experiência de Deus.* Podemos dizer que a experiência de Deus se faz, certamente, na experiência do mundo; mais ainda, que o homem não tem outra possibilidade porque os limites do conhecimento finito são coextensivos aos limites do mundo. Assim, suposta a existência de Deus (“Se Deus existisse...”) e a revelação divina (“Se Deus fala ao homem...”), a experiência de Deus como experiência do mundo consiste na tomada de consciência do homem da sua real implantação no mistério e diante dele. Nela, existência de Deus, mistério do mundo e da vida, impõe-se-lhe como realidade impossível de contornar, e cuja *experiência consciente* emerge da capacidade que o homem tem de *expressar* essa tal condição da realidade percebida (misteriosa, abarcadora e imediata na mundanidade da existência) como o que o homem experimenta e pode ser levado à linguagem. Esta expressão, de facto,

⁸¹⁰ BRAMBILLA, F. G., *La soteriologia...op. cit.*, p. 454.

⁸¹¹ SCHILLEBEECKX, E., *Die Auferstehung Jesu...op. cit.*, p. 75.

diz Schillebeeckx, “toma forma na linguagem, é veiculada por imagens, conceitos, referências, emoções que têm já uma larga história e são o produto dum grupo sócio-cultural, no qual vivemos”⁸¹². Mas, dito isto, falta explicar a razão que assiste para transitar da experiência do mundo e da história, vividas como marco da experiência transcendental, rumo à plena afirmação de Deus e da sua revelação histórica, pois a sua dedução a partir da possibilidade de que a ocorrência histórica seja vivida como experiência de revelação não leva mais além a reflexão de donde a deixou a dedução transcendental do conhecimento de Deus pela análise do cognoscente finito aberto à sua possível revelação.

2º) Dá-se, igualmente, por conseguinte, uma *indissolúvel unidade de experiência de Deus e linguagem das tradições religiosas*. Mas podemos deixar já colocada aqui a pergunta de se temos de concluir, em uníssono com Wittgenstein, que quanto a linguagem das tradições religiosas diz sobre Deus não é mais que uma ficção, ainda que precisemos, de seguida, que esta ficção linguística busca dar expressão à realidade objetiva que origina a linguagem. Parece pertinente que o formulemos assim, já que a referência desta linguagem sobre Deus é distinta para Schillebeeckx e para Pannenberg, o qual coloca uma questão posterior: a do sentido objetivo da linguagem religiosa.

É possível falar de Deus de forma não religiosa? Uma pergunta que tentaram dar resposta, sem muita repercussão, algumas correntes da teologia dos anos sessenta do século passado, tais como a *teologia da secularização* e a *teologia radical*. Seguidamente, ao longo das décadas de setenta e oitenta, a *teologia da libertação* percorreu o problema da linguagem secular sobre Deus rumo à *expressão política* da teologia. Trata-se de uma progressiva deslocação do discurso teológico para campos semânticos novos, provocadoramente alheios, ou mesmo com a pretensão de apropriar-se deles, ou ainda mais, de convertê-los em razão formal do próprio falar sobre Deus com sentido nas condições da sociedade atual. Com aquilo que para Pannenberg constitui a referência da experiência de Deus, genuinamente dada nas tradições religiosas, foi deslocado pelo teólogo de Nimega para o campo de significações da sociedade secular, justamente em correspondência com esta mobilidade indicada do discurso teológico. Neste novo campo

⁸¹² SCHILLEBEECKX, E., *L'Histoire des hommes, récit de Dieu...op. cit.*, p. 48.

de significações articulado na cosmovisão secularizada do mundo, situa-se Schillebeeckx como quem entende que já não há lugar para qualquer outra mediação linguística, teologicamente válida, capaz de traduzir a experiência de Deus, própria do discurso humanizador da sociedade secular. Um discurso que lentamente deslizou para o novo campo de significações oferecido pela ação política, a ação de emancipação dos sectores sociais dos oprimidos, vinculando a eles a articulação daquele falar sobre Deus que ainda pode ser significativo.

3º) Em Schillebeeckx convergem algumas correntes teológicas do seu tempo histórico que podem justificar o pensamento da sua segunda fase, não isento de certo “sincretismo teológico”. A sua teologia crítica, atenta aos problemas que a filosofia da linguagem colocou sobre o significado das proposições teológicas, tenta afrontar a crise da linguagem religiosa existente desde há décadas. Há no seu pensamento influências da teologia da secularização e da hermenêutica política da fé, esta última fortemente condicionada, primeiro pela filosofia social da escola de Frankfurt, e depois por alguns postulados da teologia da libertação refeitos em contextos europeus fortemente secularizados, como é o caso da sociedade holandesa⁸¹³. A todos estes elementos Schillebeeckx acrescenta algumas teses da filosofia hermenêutica aplicadas à leitura do Novo Testamento. De tudo isso resulta uma tendência, cada vez mais marcada no seu pensamento, em situar a história da revelação na *experiência histórico-existencial*, que ele considera de impossível interpretação, se se entende como experiência puramente religiosa. Uma experiência religiosa pura é, como ele afirma, uma abstração⁸¹⁴.

Destes pontos em que vemos sistematizado, no essencial, a sua proposta, resulta compreensível a epistemologia teológica que dirige toda a sua cristologia, com a pretensão

⁸¹³ Cfr. GONZALEZ FAUS, J.-I., *art. cit.*, p.271: “As teses de SCHILLEBEECKX neste ponto (a posição de Jesus diante da Lei) convidam a uma comparação por contraste com as outras cristologias (PANNENBERG, MOLTMANN, DUQUOC, ou BORNKAMM, de entre outros). Mas, além disso, queria lançar a suspeita de outro problema no qual nunca somos inocentes: o desde donde se faz a exegese. Nós, teólogos, não deveríamos ser indiferentes diante da insatisfação e a suspeita que sentem, em algumas zonas conflituosas da América Latina ou de Espanha, diante de determinadas formas de exegese e de teologia centroeuropeias. Essa suspeita evocaram-na às vezes as páginas de Schillebeeckx: ninguém pode subtrair-se, às vezes, à impressão de que, com uma linguagem radical, se realiza uma exegese tranquilizante. A medida da razoabilidade exegética estaria ditada inconscientemente pelo ambiente do mundo desenvolvido...”.

⁸¹⁴ SCHILLEBEECKX, E., *L'Histoire des hommes...op. cit.*, pp. 49-50.

de apreender a razão formal da experiência fundante que deu origem ao cristianismo, e que se transmitiu objetivada na tradição cristã, ligada aos testemunhos daquela experiência originária. Ora bem, a fidelidade à tradição de fé estaria, ela mesma, segundo o teólogo, submetida à lei que rege a tomada de consciência crítica da experiência histórico-existencial da revelação. Esta lei é fundamento da exegese escriturística e da própria evolução dogmática, operando, de facto, como verdadeiro *princípio epistemológico* da teologia; e consiste no que podemos chamar *impossível objetivação intramundana da experiência religiosa da Transcendência*. E é esta impossibilidade de objetivar a experiência religiosa que torna também impossível o fechamento hermenêutico da tradição de fé sobre si mesmo. Em conclusão, a revelação de Deus continua hermenêuticamente aberta às novas experiências da transcendência divina e ao futuro de Deus. Isto não significa que ele queira relativizar a revelação de Deus em Cristo; o que Deus deu ao mundo em Jesus é precisamente o *critério de definitividade* que abre a experiência de Deus ao horizonte em que se autentifica a sua verdade: que Deus é a libertação do homem e que “só o sentimento humano de um processo histórico pode tornar-se matéria, em sentido religioso ou *sobrenatural*, de revelação”⁸¹⁵.

É este “sentido humano”, que emerge do acontecer do mundo, que aparece como conteúdo de revelação divina, sendo-lhe oferecido ao crente na ocorrência do mundo; bem entendido que “uma determinada experiência, falando com propriedade, não se torna reveladora senão no acontecimento que a produz – no plano da natureza ou no plano da história, na ordem das relações interpessoais ou “no mundo” – *se desvela* algo que pede exatamente uma resposta precisa com exclusão de qualquer outra”⁸¹⁶. Para evitar que a revelação apareça como o sentido único de que são portadores os acontecimentos de revelação faz a precisão no mesmo lugar: “isto sem que o que se desvela seja suscetível por si mesmo de conter esta resposta e só esta!”. Por isso, a fé, como resposta à revelação divina, implica um momento hermenêutico ineludível do acontecimento revelador, que está em si mesmo aberto ao futuro com que as novas experiências de Deus se deparam, se bem

⁸¹⁵ *Ibidem*, p. 37. Se bem entendemos Schillebeeckx, o que Cristo sanciona é a impossibilidade de objetivar intramundaneamente a revelação de Deus; e nesse sentido, Cristo distancia-se diametralmente da objetivação da revelação na Lei.

⁸¹⁶ *Ibidem*, p. 56.

que estas tenham de estar referidas a Cristo como o critério que governa a forma em que hão-de ser interpretadas como tais. Finalmente, toda a experiência de revelação com a experiência de interpretação do acontecer revelador vincula-se ao *processo cognitivo* e de conversão que a fé implica, e que tem o seu paradigma nos acontecimentos vividos pelos discípulos de Jesus.

Contra todo o risco de gnosticismo e de pelagianismo, Schillebeeckx dedicou todo um volume⁸¹⁷ a explicitar a forma em que a graça ativa o processo de cognição e de conversão. Isto é, o processo que leva até ao núcleo da experiência reveladora e que, no caso dos testemunhas da experiência religiosa fundante do cristianismo, passa pelo modo como foram guiados à maturação da fé pessoal e comunitária dos discípulos, protagonistas das aparições do Ressuscitado⁸¹⁸.

Os problemas derivados da interpretação histórico-existencial da história de Jesus e do Kerigma pascal não deixaram de colocar algumas importantes interrogações a uma cristologia construída sobre esta base epistemológica. Quais são as suas aporias? A dificuldade fundamental que esta cristologia coloca está na relação entre *teo-logia* e *cristo-logia*, na qual o teólogo se arrisca a reduzir o dogma de Cristo, “objetivamente” dado na tradição como fé dogmática (*fides quae*), irreformável, da consciência cristã. Uma dificuldade que leva, para além da realidade sobrenatural da revelação, irredutível ao acontecimento histórico na sua proveniência de Deus, à questão da tradição como instância epistemológica de transmissão e de acesso ao objeto crido. Dito de outra maneira, não só fica afetada a compreensão do evento sobrenatural da revelação, mas também a própria afirmação de que esse evento tenha tal carácter por parte da Igreja, “âmbito cognitivo” onde se dá esse saber sobrenatural sobre as coisas sobrenaturais. Vemo-nos assim levados da dificuldade que coloca a revelação sobrenatural a outra dificuldade não menor: a questão da *relação entre eclesialidade da fé e apreensão do sentido humanizador* que se manifesta na experiência do mundo como experiência de Deus. O que está em causa, então, é a forma em que se vincula a fé pessoal e, desde ela, a crítica às tradições eclesiais (com o seu

⁸¹⁷ SCHILLEBEECKX, E., *IL Cristo...op. cit.*

⁸¹⁸ Cfr. SCHILLEBEECKX, E., *Jesus... op. cit.*, pp. 482-509. Sobre as aparições do Ressuscitado, ver um estudo muito crítico, já citado: cf. J. -I. González Faus, *El encuentro con Jesus desde la crítica histórica* (E. Schillebeeckx), p. 274- 280.

complexo mundo de significações ideológicas); isto é, a crítica à pretensão de normatividade do significado cristológico da revelação de Deus em Cristo transmitido pela Igreja, em virtude do condicionamento histórico-experiencial da percepção do sentido da linguagem sobre Deus em Cristo.

Ora bem, não é possível separar a Igreja do acontecimento revelador, pois também ela está incluída neste acontecimento; forma parte dele, é um momento dele mesmo e, por isso, a apreensão da verdade teológica da Igreja é inseparável da apreensão do significado transcendente do testemunho histórico da experiência de revelação acontecida em Cristo. Isto é o que em grande medida está claro no pensamento de Pannenberg e não está tão claro na proposta teológica de Schillebeeckx, muito dependente do programa desmitologizador de Bultmann⁸¹⁹. É verdade que o teólogo católico de Nimega mantém a vinculação da fé ao testemunho apostólico sobre o acontecimento pascal em forma e maneira não assimilável à proposta bultmaniana, fiel esta última no seu núcleo ao princípio da “sola fide”. É impossível iludir o testemunho histórico como referência última do acesso ao conhecimento da revelação. Com isto queremos dizer algo que deve ser óbvio: a questão da experiência como lugar epistemológico da fé não é separável da conformação, simultânea ao acontecer sobrenatural da revelação, do testemunho histórico da fé em Jesus Cristo, verdadeira experiência sobrenatural de revelação divina, que deu origem ao cristianismo. Assim, é impossível separar a constituição do objeto de fé em tal experiência do critério hermenêutico eclesial que a interpreta.

⁸¹⁹ Cfr., GONZALEZ FAUS, J.- I., *art. cit.*, p. 271.

CAPÍTULO III

UNIDADE ENTRE SOTERIOLOGIA, CRISTOLOGIA E ANTROPOLOGIA

Chegámos agora ao núcleo do tema que nos vem ocupando neste estudo: a relação entre Salvação cristã, Libertação e Experiência humanas. Schillebeeckx pretendeu, sobretudo nas três últimas suas obras, de cristologia, que neste último capítulo analisaremos em particular, elaborar uma soteriologia para o mundo de hoje. Efetivamente, a questão a que o nosso autor quer responder resume-se no seguinte: que relação existe entre Redenção Cristã e Libertação Humana ou Terrena? A redenção cristã implica a salvação terrena ou a integridade humana? A salvação cristã limitar-se —à à esfera ultra-terrena, ou deverá assumir figura terrestre na obra de libertação do nosso semelhante, na conquista de um mínimo de salvação terrena? Será a salvação cristã totalmente invisível, transcendente, ou tomará expressões visíveis, imanentes ao nosso mundo? Haverá continuidade entre felicidade terrena e salvação eterna, ou dar-se-á uma total rutura? Para darmos lugar a Deus temos de negar qualquer valor ao homem e ao mundo bem como à tarefa de libertação, ou é legítimo afirmar um reto equilíbrio entre a ação de Deus e a ação do homem no seu mundo?

Como veremos no presente capítulo, o nosso autor, fiel aos seus princípios hermenêuticos da relação entre Revelação e Experiência, largamente desenvolvidos em algumas das suas obras, como vimos⁸²⁰, acaba por afirmar que há uma continuidade entre a salvação cristã e a libertação terrena, dizendo que “a salvação terrena é parte constitutiva da redenção cristã”⁸²¹.

⁸²⁰ SCHILLEBEECKX, E., *Interpretación de la fe... op. cit.*; IDEM, *Intelligenza della fede... op. cit.*; IDEM, *Dios, futuro del hombre... op. cit.*; IDEM, *Función de la fe en la autocomprensión humana*, in Vários, *Las cuestiones urgentes de la teología actual*, Madrid, 1970.

⁸²¹ SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo...op.cit.*, p. 899.

Como já dissemos, neste último capítulo concentrar-nos-emos sobretudo na trilogia cristológica do autor, pois, além de ser a produção teológica mais recente, é aquela em que ele procurou dar resposta à questão que nos ocupa neste estudo.

A) FUNDAMENTO CRISTOLÓGICO DO NEXO ENTRE SALVAÇÃO CRISTÃ E SALVAÇÃO HUMANA

Schillebeeckx afirma que a experiência cristã fundamental se articula em quatro “princípios estruturais”⁸²², diversamente tematizados dentro do Novo Testamento. Já expusemos o primeiro princípio: o princípio *teológico e antropológico*. Agora iremos expor explicitamente o princípio *cristológico*: a história de solidariedade de Deus com os homens faz-se experimentável na pessoa e na história de Jesus, que é, simultaneamente, o exegeta decisivo de Deus e da existência humana. Assim procuraremos mostrar como o nosso autor fundamenta a sua tese de continuidade entre salvação cristã e salvação humana, apoiando-se no exemplo de Jesus, no Seu mistério e na Sua praxis.

1- A mensagem e a praxis de Jesus, confessado como Cristo

A salvação que vem do Pai, ou melhor, que é o próprio Pai, cumpre-se em e através de Jesus Cristo. Schillebeeckx sublinha que Jesus salvou os homens não só na Sua morte e ressurreição, mas também na Sua pregação e praxis. Na sua pregação através de parábolas, na sua praxis exemplar do Reino, prosseguida até à morte, a vida de Jesus ilumina e realiza concretamente o Reino de Deus.

No seu terceiro volume de cristologia⁸²³, o autor desenvolve a teologia do Reino de Deus, inspirando-se na mensagem e praxis de vida de Jesus de Nazaré, interpretado no horizonte da libertação, que ele universaliza e toma como maneira mais actualizada de

⁸²² SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo... op.cit.*, p. 627.

⁸²³ SCHILLEBEECKX, E., *L'histoire des hommes..., op. cit.*, pp.179-195.

fazer a exegese do Novo Testamento. Interpreta a praxis de Jesus como realização do Reino de Deus⁸²⁴, o cumprimento das profecias de Isaías⁸²⁵. O nosso autor aplica esta mensagem da Escritura às situações de hoje, numa hermenêutica de libertação⁸²⁶.

Quanto à praxis de Jesus, o autor fala dos milagres como “instantes de plenitude”, “sinais do mundo “integrado””, que “ferem muitas vezes o nosso sentido actual de justiça”⁸²⁷. Schillebeeckx diz que Jesus foi um agitador: “Segundo as concepções judaicas da época, o Deus de Jesus é um Deus dissidente...”⁸²⁸. Esta maneira de agir de Jesus é, na opinião do autor, para levar-nos a fazer o mesmo. Insiste que o papel dos discípulos de Jesus não se limita a anunciar o perdão dos pecados e da vida eterna, mas também a “curar”⁸²⁹.

Schillebeeckx não aceita a separação entre o Jesus pre-pascal e o Jesus pascal, assim como não aceita a separação entre o Jesus histórico e o Cristo da fé⁸³⁰, seguindo, como ele afirma, o exemplo de S. Tomás que, na sua reflexão cristológica, dedica grande parte da sua obra aos *mysteria carnis Christi*⁸³¹. Neste sentido, o autor procura ser fiel ao Novo

⁸²⁴ Mc.10,13-16; Mt. 19, 13-15; Lc. 18,15-17.

⁸²⁵ Is 61, 1-2 e 58,6.

⁸²⁶ GNILKA, J., *Jesus de Nazaré, Mensagem e História* (tr. Teresa Martinho Toldy Marian Toldy, *Jesus von Nazaret*), Editorial Presença, Lisboa 1999, 86; Cfr. PINHO, A., *Jesus Cristo: Quem é?*, Editor Universidade Católica Portuguesa, Lisboa 2003, pp. 75 ss.

⁸²⁷ SCHILLEBEECKX, E., *L'histoire des hommes... op. cit.*, p. 187; Cfr. GNILKA, J., *op. cit.*, 113; PINHO, A., *op. cit.*, pp. 41-42; Cfr., GONZALEZ FAUS, J. I., *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristologia*, Ed. Sal Terrae, Santander, 7ª edição 1984, pp. 83 ss.

⁸²⁸ SCHILLEBEECKX, E., *L'histoires des hommes ... op.cit.*, p. 186; Cf. MEIER, J. P., *Un Judío Marginal. Nueva visión del Jesus histórico*. Tomo I: *Las raíces del problema y de la persona* (tr. Serafim Fernandez Martinez, *A Marginal Jew*), Editorial Verbo Divino, Pamplona (Navarra), 2ª ed., 1998, pp. 34 ss.

⁸²⁹ Cf. Mc., 3, 14-16; 6,7ss.

⁸³⁰ Cfr. SCHILLEBEECKX, E., *Jesus ... op. cit.*, p. 276. Não faz parte deste estudo a análise detalhada da cristologia do autor. Mas deve dizer-se que Schillebeeckx não afirma com clareza que as afirmações do Novo Testamento sobre a filiação divina de Jesus, sobre a Sua encarnação, sobre a Sua preexistência não são mitológicas, pois elas precisam, de modo inequívoco, a verdadeira identidade de Jesus. O autor não afirma isto com clareza. Vide, IDEM, *Jesus...op.cit.*, pp. 593ss.599ss.600.... Sobre a reflexão entre a função salvífica de Jesus e a questão ontológica, cf. SESBOUÉ, B., *Bulletin de Théologie Dogmatique – H.Küng et E. Schillebeeckx*, in RSR 67. Cf. Comissão Teológica, *Alguns problemas de Cristologia*, in *Civiltá Catolica*, 1º de Novembro, 1980, pp. 262 ss.; cf. KASPER, W., *Gesú il Cristo*, Queriniana, Brescia, 1975, pp. 19 ss.

⁸³¹ Schillebeeckx exagera: deveria dizer “uma notável parte”: sete questões sob 59, não representam “uma grande parte”.

Testamento, que jamais afirma o dilema entre cristologia funcional e cristologia ontológica⁸³².

No terceiro volume de cristologia, o autor desenvolve longamente este tema da “unidade e diferença entre “Jesus de Nazaré” e o “Cristo da fé eclesial”⁸³³, dizendo que “uma cristologia sem fundamento histórico é vazia e impossível”⁸³⁴ e que “não há continuidade directa entre o Jesus da história e o Cristo da fé”⁸³⁵.

1.1- A praxis histórica de Jesus, fundamento da legitimidade do compromisso cristão a favor da integridade humana

Schillebeeckx, que quer continuar a tradição aberta por S. Tomás, o qual não se limitou a reflectir teologicamente sobre a morte e Ressurreição de Jesus dá grande importância à vida pública de Jesus, não só à Boa-Nova por Ele anunciada, mas também aos “sinais salvíficos” por Ele realizados. Com efeito, contra certas interpretações cristológicas, nomeadamente a de Bultmann e seus seguidores, aos quais ele acusa de fazerem uma “cristologia kerigmática ‘formalizada’”, que combate⁸³⁶, pois que “uma cristologia pascal desancorada desta mensagem e praxis de vida (de Jesus) é um mito”⁸³⁷, Schillebeeckx dá importância à vida profética de Jesus, à Sua mensagem e consequente praxis de vida⁸³⁸.

O nosso autor sublinha que, no Novo Testamento, Jesus nos aparece como Salvador, não só no anúncio da Boa-Nova, mas também nas curas dos enfermos e na libertação dos

⁸³² Cfr., SCHILLEBEECKX, E., *Jesus... op.cit.*, pp. 590 ss.; cfr. SCHILLEBEECKX, E., *La questione cristologica...op.cit.*, pp. 30-36; cfr. KASPER, W., *Introdução à fé* (tr. do alemão A. Morão Einführung in den Glauben, 1972), Telos, Porto 1973, p. 54.

⁸³³ SCHILLEBEECKX, E., *L'histoire des hommes...*, *op. cit.*, pp. 168-179.

⁸³⁴ *Ibidem*, p. 170. Sobre o Jesus histórico, ver a obra notável já citada: GNILKA, J., *Jesus de Nazaré*; cfr. MEIER, J., *Un Judio Marginal...op.cit.*

⁸³⁵ SCHILLEBEECKX, E., *L'histoire des hommes... op. cit.*, p. 174.

⁸³⁶ Cfr., SCHILLEBEECKX, E., *La questione cristologica... op.cit.*, pp. 121-122.

⁸³⁷ SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo... op.cit.*, pp. 611-612; SCHILLEBEECKX, E., *L'histoire des hommes... op. cit.*, p.190.

⁸³⁸ Cfr., MEIER, J. P., *Un Judio Marginal... op. cit.*, pp. 265 ss.; Cfr. GNILKA, J., *op.cit.*, pp. 86 ss.; GONZALEZ FAUS, *op. cit.*, pp. 57 ss.

homens dos poderes que os alienam⁸³⁹. Com efeito, no conceito neotestamentário de *euangelion* estão incluídos não só a *narratio* da obra que Jesus cumpriu em vida, como também o kerigma eclesial da Páscoa. Também o conceito bíblico de “verdade” não é separado da história ou da experiência, limitada, finita e fragmentária. Enquanto fazia o bem, operando curas, libertando os homens dos poderes demoníacos. Jesus mostra-se como o Salvador, revelador do Deus Amor, amigo dos pobres e pequenos⁸⁴⁰, dos que choram e dos oprimidos⁸⁴¹, dos pecadores⁸⁴², solidário com a impotência humana, exaltador dos humilhados⁸⁴³.

Schillebeeckx conclui que a salvação que vem de Deus em Jesus Cristo não é puramente escatológica e invisível, nem tampouco individualista e espiritualista. A salvação comunica-se de uma forma mundana e concreta, isto é, em sinais e contextos visíveis, quer no Antigo Testamento, nomeadamente pela libertação do Egito, quer no Novo Testamento, através da praxis de Jesus. Desta maneira, a salvação definitiva – “céu” – não nos “agride” a partir do exterior: ela toma figura (figura celeste) naquilo que Jesus fez na Sua vida terrena e naquilo que os homens fazem sobre a terra “perseverando no amor fraterno”⁸⁴⁴. Schillebeeckx pronuncia-se, portanto, contra as concepções nas quais a salvação em Cristo vem totalmente escatologizada, que não reconhecem a Jesus Cristo o significado definitivo que Ele reveste para a nossa história. Eis porque a salvação escatológica não leva a fugir do presente, mas a viver hoje, com segurança, frente aos poderes deste mundo⁸⁴⁵, mediando o futuro escatológico através do compromisso por um futuro terreno mais digno. E, contra a acusação que lhe fazem de ‘moralizar a fé’⁸⁴⁶, de reduzir Jesus apenas a um filantropo⁸⁴⁷, de limitar a cristologia a uma “jesuologia com intenção ortoprática”⁸⁴⁸, ou de repetir os erros da teologia liberal⁸⁴⁹, defende-se afirmando,

⁸³⁹ SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo... op.cit.*, p. 940.

⁸⁴⁰ Dt. 7,6-9.

⁸⁴¹ Mt. 5,3-12.

⁸⁴² Mc.2,17b.

⁸⁴³ Cfr., SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo... op.cit.*, pp.856.947.

⁸⁴⁴ Heb. 13,1.

⁸⁴⁵ Cfr., SCHILLEBEECKX, E., *La questione cristologica... op.cit.*, pp. 156-157.

⁸⁴⁶ *Ibidem*, pp.44ss.

⁸⁴⁷ *Ibidem*, p.46.

⁸⁴⁸ *Ibidem*, pp.45 ss.

com S. Tomás, que o amor ao próximo não é um puro ethos, mas uma *virtus theologalis*⁸⁵⁰. “O amor do próximo faz um com o amor de Deus. Ele é, pois, de natureza teologal e mística”⁸⁵¹. Na mística cristã, o amor de todos os homens, o amor englobante de todas as criaturas, é expressão do amor por Deus⁸⁵². Em Jesus, “a sua experiência de *Abba* é a fonte da sua acção profética”⁸⁵³. Por isso, ele conclui: “a fuga para fora do mundo e o abandono passivo são não cristãos”⁸⁵⁴.

Shillebeeckx dá muita importância à “praxis” histórica de Jesus e expõe a sua reflexão sobre ela em muitas páginas da sua trilogia cristológica⁸⁵⁵.

⁸⁴⁹ KASPER, W., *Liberale Christologie*, in *Evangelische Kommentare* 6 (1976), pp. 357-360. Citado in SCHILLEBEECKX, E., *La questione cristológica... op. cit.*, p.39.

⁸⁵⁰ Cfr. SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo... op.cit.*, p. 992; cf. SCHILLEBEECKX, E., *La questione cristologica... op. cit.*, p. 155; cfr. LOPEZ TRUJILLO, A., *La Liberación y el compromiso del cristiano ante la política*, Bilbao 1973, pp. 40-41; cf. HOLMMES, U., e RATZINGER, J., *La salvezza dell'uomo in prospettiva intramondana e cristiana*, Queriniana, Brescia 1976, pp. 41-42.

⁸⁵¹ SCHILLEBEECKX, E., *L'histoire des hommes...*, *op. cit.*, p. 276.

⁸⁵² É a dimensão práxica da graça, a teologia da caridade: Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *El don de Dios... op. cit.*, p. 388: “Tudo isto vale, como é obvio, não só da praxis de cada cristão, mas de toda a comunidade eclesial. Ela está colocada no mundo como sacramento (sinal eficaz que opera o que significa) do amor misericordioso de Deus aos homens e como realização antecipada no tempo da escatológica comunhão dos santos. No seu interior deveria viver-se *já* – e projectar-se para o exterior por uma espécie de contágio – o sonho utópico da fraternidade universal, a difícil verdade – agora só afirmável desde a obscuridade da fé – de que todos somos irmãos de todos. Na aproximação efectiva a este *dever ser* põe em jogo a Igreja o seu *ser* no presente e o seu *continuar sendo* no futuro). Sobre este aspecto prático da fé que actua pela praxis: Cf. LADARIA, L. F., *op. cit.*, 392; GONZALEZ FAUS, J. I., *Proyecto de Hermano. Visión creyente del hombre*, Santander, 1987, pp. 667 ss. Sobre a graça como instância transformadora das estruturas sociais: Cf. RAHNER, K., “Rechtfertigung und Weltgestaltung in Katholischer Sicht”, in *Schriften zur Theologie XIII*, pp. 307-323; BOFF, L., *A graça libertadora no mundo*, Vozes, Petrópolis, Brasil 1977, pp. 201-207; FLICK, M., - ALSZEGHY, Z., *Antropologia teológica... op. cit.*, pp. 575-594; ALFARO, J., *Hacia una teologia del progreso humano*, Barcelona 1969.

⁸⁵³ SCHILLEBEECKX, E., *L'histoire des hommes... op. cit.*, p. 275.

⁸⁵⁴ *Ibidem*, p. 277.

⁸⁵⁵ É positivo o valor dado à história e à praxis terrena, contra o escatologismo exagerado em que se caiu e se cai facilmente, gerando falsas ideias de renúncia ao mundo e um totalitarismo religioso. Isto consegue-o Schillebeeckx pela importância que concede ao Jesus histórico. Em segundo lugar, é de ressaltar a importância experiencial e prática da verdade bíblica. Isto ajudou a mostrar que certa teologia moderna, na tradição escolástica e liberal, foi acriticamente dominada pela noção iluminista de ‘teoria’. É certo que o nosso autor se apercebe do perigo de funcionalização do elemento religioso (SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo... op.cit.*, pp. 912 ss.), e de substituir o ‘Rabi Jeshua’ irrelevante para o cristianismo burguês do século XVIII, por um ‘Rabi Jeshua’ em vestes de progressista (Cfr. SCHILLEBEECKX, E., *La questione cristologica... op.cit.*, pp. 42 ss.). Isso não o impede de conceder importância na sua cristologia ao Jesus histórico e à Sua praxis como modelo e oferta de salvação e como modelo a imitar, seguindo a tradição judaico-cristã, que vê na solidariedade “com os mais pequenos dos meus” (Mt. 25,40) não apenas ética, mas “*virtus theologalis*” (SCHILLEBEECKX, E., *L'histoire des hommes...*, *op. cit.*, p. 68) . Parece-nos, igualmente, que, através destas considerações sobre o Jesus histórico, se afirma o valor do humano: este, contrariamente ao dualismo gnóstico, por exemplo, não é negatividade, sombra, carência das qualidades que são património da divindade. Mas ele exagera na importância dada ao existencial e no esquecimento da

O anúncio de Jesus, resumido pelo evangelista Marcos da seguinte forma: “o tempo cumpriu-se, chegou o Reino de Deus. Converti-vos e acreditai no Evangelho”⁸⁵⁶, não se deixa reduzir a uma pura libertação terrena. Igualmente a Sua praxis, concretizada nos milagres, não se reduz a puras obras de libertação humana, mas significa a irrupção do Reino de Deus no nosso mundo concreto, material. De facto, Jesus não curou sistematicamente todos os enfermos, nem expulsou todos os demónios. Apenas realizou determinados sinais, que não se podem separar do contexto total de Sua actividade: a mensagem sobre o Reino de Deus que vem⁸⁵⁷.

Diz o autor que “na actualização da fé, quer dizer, em “crer concretamente *hic et nunc*, a comunidade eclesial desempenha um papel mediador”⁸⁵⁸. É ela que, em toda a variedade dos seus membros, faz a actualização da mensagem de Jesus: ela sabe que Jesus vive na sua Igreja pelo dom do Espírito. Fazer apelo ao Espírito é, pelo facto mesmo, fazer apelo à mediação de toda a comunidade eclesial, não à autoridade nem a um carisma individual.

Por outro lado, a mensagem e a praxis de Jesus levantam o problema da sua identidade: “quem é Ele para poder ter feito isto?”⁸⁵⁹ E o autor responde: a natureza mais profunda de Jesus reside na ligação pessoal a Deus, que é diferente da nossa. Esta relação com Deus marca a qualidade, a significação própria de Jesus.. “Em Jesus, Deus revela a sua natureza querendo ser n’Ele mesmo salvação-de-e-para-os-homens”⁸⁶⁰.

tradição eclesial, erro em que Walter Kasper, por exemplo, não caiu na sua cristologia já citada: Cfr. KASPER, W., *Jesus ... op. cit.*, pp. 152 ss. Embora o problema seja bem mais complexo, pois encontra-se aqui um dos núcleos da polémica tese do autor, pode-se afirmar que há nesta análise da vida histórica de Jesus uma leitura um pouco materialista da Sagrada Escritura.

⁸⁵⁶ Mc. 1,15.

⁸⁵⁷ Contrariamente ao que parece dizer Schillebeeckx, estes sinais não se deixam reduzir a pura ética, mas podem ser considerados a origem bíblica dos sacramentos, que, logicamente, são inseparáveis da caridade. Cfr., SCHILLEBEECKX, E., *La questione cristologica... op.cit.*, p. 42; cf. SCHILLEBEECKX, E., *Cristo, Sacramento do Encontro com Deus... op. cit.*, pp. 19 ss..

⁸⁵⁸ SCHILLEBEECKX, E., *L’histoire des hommes..., op. cit.*, p. 176.

⁸⁵⁹ *Ibidem*, p. 193.

⁸⁶⁰ *Ibidem*, p. 194.

2- A morte de Jesus, consequência do compromisso a favor dos outros

Diz o autor que, na tradição cristã, a morte de Jesus é um tema central⁸⁶¹. A significação soteriológica da morte na cruz remonta ao próprio conteúdo da mensagem de Jesus.

O nosso autor reflecte sobre a cruz de Cristo e sobre algumas teologias da Redenção desenvolvidas ao longo da história, algumas das quais esqueceram, na sua opinião, “a força subversiva da sua mensagem e do seu agir ou, pior ainda, sacralizam a violência e fazem dela uma realidade intra-divina”⁸⁶². Ao contrário dessas teologias da Redenção, Schillebeeckx insiste na “significação política da mensagem e praxis de Jesus”⁸⁶³, porque a Sua morte foi consequência duma vida ao serviço da justiça e do amor⁸⁶⁴.

Diz o autor que a pregação do profeta itinerante mexeu com Herodes Antipas e com a classe sacerdotal no poder. Ele acabou por ser executado, crucificado, “sob Pôncio Pilatos”. Deste inciso do Credo, o nosso autor conclui que “qualquer que seja o sentido teológico desta morte, ela implica, em todas as hipóteses, um elemento político”⁸⁶⁵. A morte de Jesus não pode ser isolada da sua vida, mensagem e procedimento, pois, caso contrário, a significação redentora desta morte tomaria um carácter mítico ou, em linguagem um pouco polémica, “torna-se mesmo a expressão sangrenta dum sentimento sádico”⁸⁶⁶.

⁸⁶¹ *Ibidem*, p. 197.

⁸⁶² *Ibidem*, p. 198. Schillebeeckx, nesta crítica, refere-se ao livro já citado de MOLTSMANN, *El Dios crucificado... Op. cit.*

⁸⁶³ Cfr., SCHILLEBEECKX, E., *L'histoire des hommes...*, *op. cit.*, p. 199.

⁸⁶⁴ Cfr. GNILKA, J., *Jesus de Nazaré... op. cit.*, p. 288: este autor afirma que o Novo Testamento confirma que a morte de Jesus teve também motivos políticos. Cf. PINHO, A., *op. cit.*, pp. 53ss.; KASPER, W., *op. cit.*, pp. 197ss.. GONZALES FAUS, J. I., *op. cit.*, p. 128; MEIER, J. P., *op. cit.*, p. 407; SCHÜRSMANN, H., *Como entendio y viveo Jesus su muerte? Reflexiones exegéticas y panorámica* (tr. Victor Abelardo Martínez de Lopera, *Jesus ureigener Tod*, 1976), Ed. Sigueme, Salamanca 1982; DUQUOC, C., *Jesus, Homem livre. Esboço de uma Cristologia* (tr. Ruth Delgado, *Jesus, homme libre*, 1974), Ed. Paulistas 1975; BLINZER, J., *Pasión de Cristo*. In *Sacramentum Mundi*, Vol. V, Editorial Herder, Barcelona, 2ª edição, 1977, 258-264.

⁸⁶⁵ SCHILLEBEECKX, E., *L'histoire des hommes...*, *op. cit.*, p. 191. Cfr., GNILKA, J., *Jesus de Nazaré... op. cit.*, p. 288: “Já tínhamos feito notar que, na Palestina daquele tempo, as crucifixões tinham tido sempre motivos políticos. A acusação feita contra Jesus e que seria capaz de impressionar Pilatos, tem de se enquadrar neste contexto amplo”; Cf. DUQUOC, C., *op. cit.*, pp. 64ss..

⁸⁶⁶ SCHILLEBEECKX, E., *L'histoire des hommes... op.cit.*, p. 191.

A sentença capital pronunciada contra Jesus foi tarefa dos judeus, e mais ainda, dos romanos. O autor cita os Evangelhos, que falam da destruição do Templo, como tendo sido um dos motivos que o lev à condenação⁸⁶⁷, e sobretudo serviu aos Saduceus, partidários de Herodes e colaboradores dos Romanos; foi-lhes fácil entregar Jesus apresentando-o como um sujeito subversivo para a política do ocupante.

O autor interpreta a morte de Jesus como uma entrega por amor e amizade. E, uma vez mais, ele insiste em que não foi Deus que destinou Jesus à cruz. Foram os homens⁸⁶⁸.

Para compreendermos correctamente a interpretação que Schillebeeckx dá da morte de Jesus na cruz, é conveniente começar por referir algumas das suas reflexões sobre o sofrimento, o mal e a morte, no seu aspecto racional e na sua dimensão de mistério. Esta reflexão deve ligar-se àquela que o autor fez anteriormente sobre o sofrimento nas várias religiões e ideologias, no segundo volume da sua cristologia⁸⁶⁹. Esta reflexão fornece a Schillebeeckx o ponto de inserção para um discurso credível sobre a Redenção operada por Cristo na cruz.

2.1- A morte, segundo o autor

Afirma o autor que a morte é consequência última da divisão do homem, essa “dialéctica que nós encontramos que acompanha a nossa existência humana e caduca”⁸⁷⁰. Esta dialéctica, que conduz à morte, é equivalente à tensão entre “natureza” e “história”, também esta identificada como causa da morte⁸⁷¹. A morte aparece igualmente como a contestação mais radical da ilusão de realizar na terra a salvação verdadeira, perfeita e universal, para todos e para cada homem. É igualmente a morte que mostra mais

⁸⁶⁷ *Ibidem*, p. 192; Cf. GNILKA, J., *op. cit.*, p. 261; KASPER, W., *op.cit.*, p. 139.

⁸⁶⁸ SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo... op. cit.*, p.192; Cf. KASPER, W., *op.cit.*, pp. 138 ss. Aqui, Kasper não se limita a apresentar as causas históricas da morte de Jesus, um mal-entendido e a dimensão política – (p.140), mas pergunta-se: “a questão essencial para nós é a seguinte: como entendeu Jesus a Sua própria morte? Que significado deu ao Seu fracasso?” (p.140). E apresenta a perspectiva escatológica e o significado soteriológico da morte de Jesus (p.140-150).

⁸⁶⁹ SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo... op. cit.*, pp. 783-838.

⁸⁷⁰ SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo..., op.cit.*, p. 866.

⁸⁷¹ *Ibidem* , p. 851.

radicalmente que a pessoa humana não se reduz à sociedade, à política ou à religião. Em contrapartida, é a cultura “o domínio mais profundo onde vive o homem”⁸⁷². Ela, porém, não basta para satisfazer totalmente o vazio da liberdade humana⁸⁷³.

Ligada a esta reflexão sobre a morte, convém apresentar algumas das suas afirmações sobre o sofrimento e sobre o mal.

2.1.1- O sofrimento e o mal, segundo Schillebeeckx

O nosso autor reflecte sobre o sofrimento e sobre o mal, como factos da experiência humana, para, de seguida, interrogar a Revelação. E usa, mais uma vez, o método de correlação, de Paul Tillich.

O autor diz que o sofrimento e o mal são um ponto obscuro da nossa história, não explicável nem interpretável: não podem ser colocados dentro de um horizonte racional e sensato. Há, naturalmente, um sofrimento compreensível e bom, sobretudo nos seus efeitos: caminho de maturação humana, fonte de sabedoria humilde. Há, no entanto, um excesso de sofrimento e de mal que impede qualquer explicação ou justificação racional: um mistério imperscrutável, incompreensível.

Será a praxis a dar uma solução a este mistério?

A pretensão de totalidade de uma praxis libertadora do sofrimento e do mal produz efeitos falazes e destruidores, pois impõe ao homem tarefas demasiado difíceis para a sua capacidade⁸⁷⁴.

Qual será a origem do sofrimento e do mal?

⁸⁷² *Ibidem*, p. 951.

⁸⁷³ *Ibidem*, p. 866. Estas duas últimas afirmações sobre a morte, feitas à luz da razão, e com uma certa nota de cariz apologético, são um preâmbulo à análise da morte à luz da Revelação bíblica (*Ibidem*, pp. 866 ss.).

⁸⁷⁴ *Ibidem*, pp. 850-851.

Schillebeeckx afirma que não é Deus a sua causa⁸⁷⁵, pois Ele é inimigo do mal e autor do bem. A causa do mal atribui-a à “finitude”, a qual, por si mesma, não implica sofrimento e morte, mas é afectada por eles⁸⁷⁶.

Segundo a Bíblia, a causa do mal e do sofrimento foi uma decisão livre da criatura contra o Criador: “Não foi Deus, foram os homens que levaram Jesus à cruz – embora seja um facto que Deus se pôs em perigo de cheque-mate”⁸⁷⁷.

2.2- A morte de Jesus, segundo o Novo Testamento

Depois destes dados da experiência humana, Schillebeeckx interroga a Revelação bíblica acerca do sofrimento e da morte de Cristo na cruz. Não faz, porém, uma reflexão sistemática, mas sim um diálogo contínuo sobre a experiência humana e a resposta da Revelação, fiel ao seu método de correlação cujo inspirador é, como dissemos, Paul Tillich.

O autor começa por encarar o sofrimento de Jesus na cruz na perspectiva do sofrimento expiatório, apresentado no Antigo Testamento, sobretudo nas passagens em que se fala do martírio por amor de Deus, o qual mostra que a fé em Deus é mais forte que a morte⁸⁷⁸ e abre a uma vida para além da morte, a ressurreição⁸⁷⁹. Neste sentido, o autor sublinha como é diferente a concepção de sofrimento e de santidade, nesta visão bíblica, daquela dos “santos” gregos do cinismo e do estoicismo, preocupados com acentuar os méritos pessoais⁸⁸⁰. Ao contrário, na Bíblia, o sofrimento é finalizado a uma causa boa, extremamente importante: o próprio Deus. O sofrimento é de expiação⁸⁸¹, “para que possa

⁸⁷⁵ *Ibidem*, p. 852.

⁸⁷⁶ Este termo é ambíguo, como já atrás se referiu, pois a finitude é a característica própria da criatura.

⁸⁷⁷ SCHILLEBEECKX, E., *L'histoire des hommes...*, *op. cit.*, p. 70.

⁸⁷⁸ Dn. 6,11;11,32; 1 Mac.1,54;6,7;2 Mac. 6,1-7.42.

⁸⁷⁹ Dn.12,1-3; 2Mac.7,9;7,28-41.

⁸⁸⁰ SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo...* *op.cit.*,p. 789.

⁸⁸¹ *Ibidem*, pp. 789.840.

aplacar-se a ira do onipotente, que justamente se abateu sobre todo o nosso povo”⁸⁸². O mal é vencido pelo bem.

Jesus escolheu a via do sofrimento, entendido como implicação do empenho total por amor da justiça e como denúncia de todo o tipo de injustiça⁸⁸³. No Novo Testamento, o sofrimento é considerado como dores de parto de uma nova era da verdadeira paz e verdadeira justiça⁸⁸⁴. Neste sentido, se vê que Jesus não é um libertador, mas um “redentor”⁸⁸⁵, concepção diferente da islâmica, por exemplo, a qual conhece o sofrimento como martírio sofrido por causa de Deus, mas que não é um sofrimento redentor.

Todavia, Schillebeeckx critica a concentração da atenção que, ao longo da história da Igreja, se fez no sofrimento de Jesus. A interpretação que se fez da teoria de S. Anselmo⁸⁸⁶, segundo o qual o sofrimento assumiria um significado teologicamente positivo – a honra de Deus deve ser vingada através da paixão e do sangue – ,e é criticada por Schillebeeckx⁸⁸⁷.

Dentro desta mesma perspectiva, Schillebeeckx critica a posição teológica de J. Moltmann⁸⁸⁸, o qual, diz Schillebeeckx, “eterniza” o sofrimento no próprio Deus, dando-lhe, desta forma, esplendor. Segundo Moltmann, Deus teria “expelido” Jesus como vítima pelos nossos pecados⁸⁸⁹.

O cristão deve rejeitar a opinião daqueles que afirmam que o próprio Deus teria exigido a morte de Jesus como compensação por aquilo que nós – o “mundo”, segundo S. João – fazemos da nossa história. A esta opinião chama Schillebeeckx uma “mística sádica do sofrimento”⁸⁹⁰.

⁸⁸² 2 Mac. 7,38.

⁸⁸³ SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo... op.cit.*, pp. 938.819.

⁸⁸⁴ Mc. 13,8; Jo.16,21.

⁸⁸⁵ SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo... op.cit.*, p. 966.

⁸⁸⁶ ALSEMO DE CANTERBURY, *Cur Deus homo* (Ed. por SCHMIDT, F. S., Münster 1956).

⁸⁸⁷ SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo... op.cit.*, p. 819. Seria útil comparar esta interpretação da tese de S. Anselmo, feita por Schillebeeckx, com a que Walter Kasper faz no livro já citado: KASPER, W., *op. cit.*, 271 ss. Schillebeeckx não respeita os dados do Novo Testamento, no que diz respeito à causa da morte de Jesus. Basta citar Rom. 8,32; Jo.10,18... .

⁸⁸⁸ Cf. MOLTMANN, J., *El Dios crucificado... op. cit.*

⁸⁸⁹ *Ibidem*, p. 306.

⁸⁹⁰ SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo... op. cit.*, p. 853. Estes termos polémicos não dignificam o teólogo.

Afirma Schillebeeckx que não devemos buscar em Deus uma razão divina da morte de Jesus. Isto contra alguns teólogos, segundo os quais Deus não só teria permitido a paixão e morte de Jesus, mas também estas teriam sido uma “necessidade divina”. Na opinião do autor, nós somos redimidos não graças mas “apesar da morte” de Jesus⁸⁹¹.

Segundo o nosso autor, foi o “anúncio crítico” de Jesus que O levou a um sofrimento pelos outros e por causa dos outros. Neste sentido, Schillebeeckx afirma que a morte de Jesus é fruto exclusivo da história da injustiça humana vivida por Jesus, e não vontade e acção de Deus⁸⁹². Foi “este mundo”⁸⁹³ – o “não-querer e não-poder-amar do homem” – o causador da morte de Jesus, reagindo contra a Sua universal vontade de salvação para todos os homens⁸⁹⁴.

3- A fé na Ressurreição de Jesus, fundamento da praxis de libertação

Schillebeeckx afirma que o poder divino já estava em acção na própria vida de Jesus, e não apenas na sua morte. E dá o exemplo da Transfiguração de Jesus. Insiste em que a morte de Jesus foi consequência da sua vida de solidariedade com os oprimidos. E conclui que esta morte desarma as potências do mal⁸⁹⁵. Ele diz que o sofrimento e a morte não têm a última palavra. Na morte de Jesus, Deus parece impotente, mas, pela Ressurreição de Jesus, Deus autentifica a pessoa, a mensagem e a praxis de Jesus, e não apenas a sua morte. A ressurreição de Jesus é o cumprimento da sua comunhão de vida e de graça com o Deus

⁸⁹¹ Deve dizer-se, porém, que esta ideia é contrária a todo o Novo Testamento, no qual se afirma que nós fomos redimidos na e pela morte de Jesus. Mas é compreensível a posição do autor ao querer evitar certos erros cometidos no passado pela concentração da atenção que se fez na morte e na dor, originando uma visão, não só errada, mas também uma praxis cristã errada, fruto sobretudo de se “ter desvinculado a morte de Jesus dos eventos históricos, que pelo anúncio crítico O tinham conduzido a um sofrimento pelos outros e por motivo dos outros” (SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo... op.cit.*, p. 968).

⁸⁹² SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo... op. cit.* p. 853.

⁸⁹³ Jo.15,18 ss.

⁸⁹⁴ Estas últimas afirmações não são totalmente correctas, por exemplo a primeira. De facto, segundo o Novo Testamento, a morte de Jesus não foi apenas consequência do anúncio e da praxis de Jesus. Historicamente, foi sobretudo fruto da revolta contra Ele dos chefes religiosos e políticos (cf. Jo.14,1-2; Mt. 26,1-5; Mc.8,31 ss.; 9,30-32; 10,32-34; 14,1-2; Lc.22,1-2).

⁸⁹⁵ Cfr. SCHILLEBEECKX, E., *L'histoire des hommes...*, *op. cit.*, p. 202; Cf. DUQUOC, C., *op. cit.*, p. 97.

vivo, que já existia durante a sua vida terrena, que é o começo do que ele chama vida eterna⁸⁹⁶.

As experiências pascais foram, segundo Schillebeeckx⁸⁹⁷, um *processo de conversão*, um processo no qual os apóstolos compreenderam que aquela comunidade com Jesus, que tinha sido rompida por eles, lhes era novamente oferecida por Ele após a sua morte: o que implicava que Jesus estava vivo. Ligam-se historicamente, com o facto de os apóstolos, dispersos após a morte, voltarem a aparecer unidos.

Eis aqui alguns exemplos da formulação deste facto: “Depois da morte de Jesus tornou-se problemática (a Madalena) a vida nova que tinha adquirido, até que chegou à convicção amante: esta nova vida é mais forte que a morte. Jesus vive”⁸⁹⁸.

E acrescenta: “Num momento determinado, a vida desses homens recebeu um choque - e simultaneamente uma intuição - que orientou a sua vida na experiência de uma mudança, sentida como definitiva: fizeram a experiência de Jesus como vivente”⁸⁹⁹.

Mas Schillebeeckx reconhece que, na tradição oficial, essa experiência está descrita como algo que não provém só da psicologia humana⁹⁰⁰. O que não impede que o seu conteúdo fundamental seja uma compreensão de Jesus como Cristo, que só depois, quando se tratar de fundar a missão, se converterá em aparição.

A razão que Schillebeeckx dá para esta concepção é que a Ressurreição, como acontecimento escatológico, não pode ser objecto de nenhum conhecimento empírico intra-histórico⁹⁰¹. Tal conhecimento intra-histórico só pode ser o processo de conversão, o qual

⁸⁹⁶ SCHILLEBEECKX, E., *L'histoire des hommes...*, op. cit., p. 205.

⁸⁹⁷ Não devemos desenvolver aqui o tema da Páscoa como o autor a apresenta sobretudo no primeiro livro da trilogia cristológica (Sobre este tema, ver GONZÁLEZ FAUS, J.-I., *Ultimas cristologias...*, pp. 275-280).

⁸⁹⁸ SCHILLEBEECKX, E., *Jesus, la historia de un viviente...op. cit.*, p. 305.

⁸⁹⁹ *Ibidem*, p. 306.

⁹⁰⁰ *Ibidem*, p. 308.

⁹⁰¹ Mas deve acrescentar-se: Nem de conhecimento *nem de dedução*. Como elemento de comparação, veja-se o seguinte texto de MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, 240: “Na medida em que a cruz de Jesus representa escândalo e loucura no mundo, não podemos provar a sua ressurreição baseando-nos neste mundo, a não ser pela liberdade da fé, que o contradiz e por isso é combatida... O mundo velho e não redimido e não mudado, cheio de sofrimento, culpa e morte não é susceptível de constituir uma prova em ordem à nova criação. Este escândalo da diferença qualitativa não deve ser aplanado”.

pressupõe a experiência do perdão oferecido por Jesus aos que O abandonaram e, com isso, a certeza de que esse Jesus vive para oferecer o perdão e a salvação⁹⁰².

Schillebeeckx reage contra uma concepção objectiva e objectivista das aparições. Estas não são assimiláveis sem mais à visão de um objecto exterior como ao órgão da vista. O Ressuscitado não é um *objecto* como qualquer outra pessoa desta dimensão não-escatológica pode sê-lo para os nossos sentidos, e Schillebeeckx escreve que “uma aparição de Jesus não é um objecto de visão neutral, é uma experiência de fé com resposta a uma revelação escatológica e que se expressa na confissão cristológica de Jesus como o Ressuscitado”⁹⁰³.

Sobre isto também S. Tomás afirmou que os apóstolos viram o Ressuscitado, mas *oculata fide* (com uns olhos que a fé dava, ou com uma fé que dava olhos para isso)⁹⁰⁴. A experiência não é objectual mas pessoal. Não é experiência de um dado, mas de uma existência nova. E, por isso, funda uma praxis nova. Mas a única coisa que nos parece discutível em Schillebeeckx é se o que se pode chamar momento ou aspecto objectivo dessa visão crente está bem descrito como experiência de conversão e de perdão. Aqui, cremos que fica curto, como curto é o significado da Ressurreição de Jesus para toda a “jesuologia”⁹⁰⁵...

E assim terminamos a análise do princípio teológico e do princípio cristológico, dois dos quatro princípios em que se articula a salvação cristã, na análise de Schillebeeckx. Estes dois princípios foram ilustrados nos primeiros dois livros da trilogia cristológica: *Jesus* (1974) e *Cristo* (1977).

O que se segue não é a apresentação dos outros dois princípios estruturais, isto é, o princípio pneumatológico/eclesiológico e o princípio escatológico. Estes estão contidos no

⁹⁰² Será que um “ver cristológico” sem ter “visto a Jesus” fica livre da suspeita de uma ideologia projectada sobre o Jesus perdido? Ao espiritualizar ou intimizar tanto o elemento objectivo, Schillebeeckx dá a impressão de subjectivá-lo em excesso. Com isso não tira o escândalo ao homem de hoje, mas até aumenta a suspeita de uma ilusão ou de um sonho. Isto significa reduzir a cristologia a uma jesuologia, a qual elimina o escândalo da cruz assim como a novidade da Ressurreição. Cf. GONZALES FAUS, *art. cit.*, pp. 274-280.

⁹⁰³ SCHILLEBEECKX, E., *Jesus...*, *op. cit.*, p. 334.

⁹⁰⁴ S. TOMÁS, *Summa Theologiae*, III, q. 55 a 2. ad 1: “Christum post resurrectionem viventem oculata fide viderunt”. Citado em GONZÁLEZ FAUS, *Ultimas cristologias...art. cit.*, p. 279.

⁹⁰⁵ Cfr. KASPER, W., *op. cit.*, pp. 175 ss.; Cfr. GONZALEZ FAUS, J. I., *La Humanidad Nueva... op. cit.*, pp. 154 ss.

terceiro volume da cristologia, que tem por título *A história dos homens, narrativa de Deus* (1989). Já fomos referindo algumas passagens deste terceiro volume e, no que vem a seguir, apresentaremos algumas reflexões do autor sobre estes dois últimos princípios estruturais.

B) DIMENSÕES DA SALVAÇÃO CRISTÃ COMO FUNDAMENTO DA TAREFA DE LIBERTAÇÃO

A reflexão que se segue procura enriquecer o tema de Schillebeeckx aqui em análise, pois apresenta uma maior sistematização do pensamento do autor sobre a salvação cristã, como fundamento e complemento da tarefa de libertação e da experiência humana.

Passemos à apresentação das várias dimensões da salvação cristã.

1- A salvação como Remissão do pecado

Deve dizer-se que a reflexão sobre o pecado e a sua remissão tem um espaço relativamente limitado no trabalho teológico de Schillebeeckx⁹⁰⁶. O nosso autor é acusado de reduzir, ou, de pelo menos, dar uma importância incomparavelmente maior à “salvação”, à prosperidade humana e à liberdade emancipadora, negando a salvação de tipo religioso.

Há, no entanto, certos passos desta obra muito significativos. O pecado original, terminologia que ele não adopta como própria, mas que retoma de S. Agostinho⁹⁰⁷, é apresentado como uma iniciativa negativa originária da finitude, como “mistério de injustiça”, que penetra no íntimo da vida humana e não se limita apenas a ser um

⁹⁰⁶ Esta é uma crítica que lhe fazem, como o nosso autor dá conta em SCHILLEBEECKX, E., *La questione cristologica.. op.cit.*, p. 130, sobretudo no livro IDEM, *Jesus...*, *op.cit.*, pp.633-634. O nosso autor defende-se dizendo que essa crítica não tem razão de ser, se lermos o segundo livro: IDEM, *“Il Cristo, la storia...op.cit..*

⁹⁰⁷ Cfr. SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo...*, *op.cit.*, pp.854.983; cf. SCHILLEBEECKX, E., *La questione cristologica... op.cit.*,p. 144; Cfr., RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *El don de Dios... op. cit.*, pp. 110-134; Cfr., LADARIA, L. F., *op. cit.*, pp. 239-260.

revestimento exterior. Ele transtorna o plano de Deus e é origem do mal, do sofrimento e da morte, assim como da alienação que o homem sente em si mesmo.

O homem não é apenas criatura, mas também pecador: desordenado, quer no próprio coração, quer na sociedade. Efectivamente, “é face ao pecado que o Criador aparece como o mais desprovido de defesa. O império do mal aparece, por outro lado, universal e inexpugnável ao longo da nossa história. A doutrina do pecado original mostra bem, tanto no catolicismo como na Reforma, de que peso o pecado pesa por todo o lado no mundo”⁹⁰⁸.

O pecado é o não-querer e não-poder amar do homem - “inferno” -; é a nossa permanente possibilidade de não poder ser, que, ao nível histórico, se traduz, nos sistemas totalitários que pretendem possuir uma “doutrina completa de salvação”, em nome da qual geram uma praxis totalitária, que elimina, como inimigos, os seus opositores⁹⁰⁹. Com efeito, a este nível histórico, torna-se inverificável a vitória da morte sacrificial de Cristo sobre o pecado: sob o peso esmagador da realidade, a fé vê-se privada da sua eficácia. Segundo estes sistemas totalitários, que negam a Deus, o mal é identificado com pessoas ou elementos histórico-mundanos. Nega-se ao pecado a sua dimensão pessoal: obcecado por elementos, o homem renuncia a levar-lhe o peso. Descarrega-o sobre as instituições, estruturas, determinismos (hereditariedade, biologia, psicologia), sempre sobre os outros, jamais sobre si mesmo⁹¹⁰. Eis porque está mais preocupado com a libertação colectiva que com a salvação de si mesmo. Declara que o homem é puro, esquecendo-se que o Deus bíblico não é apenas todo-amor ou um impessoal *bonum diffusivum sui* platónico, que automaticamente irradia o bem. Na Bíblia, Deus é também Santidade. Nega-se, por conseguinte, o modelo de uma redenção cosmológica de tipo grego, no qual não existiria a culpa. A Bíblia nega a visão fatalista da vida humana e afirma a liberdade: o pecado é fruto da vontade humana⁹¹¹. Pelo pecado “nós banimos Deus da nossa vida”⁹¹². Mas acrescenta que é impróprio e perigoso falar do pecado como rejeição de Deus ou

⁹⁰⁸ SCHILLEBEECKX, E., *L'histoire des hommes...*, op. cit., p. 148.

⁹⁰⁹ SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo...*, op.cit., p. 963.

⁹¹⁰ *Ibidem*, pp. 73.82.89.

⁹¹¹ *Ibidem*, pp. 854.984-985.

⁹¹² IDEM, *L'histoire des hommes...*, op. cit., p. 150.

como falta para com Deus, se não se mostra ao mesmo tempo que esta rejeição atinge o nosso ser-homem⁹¹³.

O autor procura pôr o acento teológico em Deus Criador e Pai, e não, primordialmente, sobre a Redenção: ao contrário da teologia protestante, concretamente a de Lutero, que centraliza a sua reflexão teológica na salvação individual e pessoal, Schillebeeckx reflecte, primordialmente, sobre o Salvador – Deus Pai Criador – e sobre os conteúdos da revelação (*fides quae*) no que diz respeito à salvação. Nesta mesma perspectiva, o autor prefere ver o homem sobre um pedestal, dentro da boa tradição dos Padres gregos, Ireneu, por exêmplo⁹¹⁴, e não na tradição aberta por S. Agostinho⁹¹⁵. O nosso autor admite, com S. Tomás, as vulnera naturae, as feridas infligidas na nossa natureza humana⁹¹⁶. Mas afirma que o ensinamento daquele teólogo era realmente bastante diferente. A nossa história humana tem, de facto, aspectos demoníacos, mas é importante olhar para o bem, que tem sempre lugar nesta história⁹¹⁷.

⁹¹³ Schillebeeckx não concede ao pecado um grande espaço, uma importância fundamental, porque a sua concepção teológica de base tem como elemento primordial a afirmação do Deus Criador e a fundamental bondade da criação, a qual não é destruída pelo pecado do homem (SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo... op.cit.*, p. 854).

⁹¹⁴ Toda a quarta parte do segundo livro da trilogia cristológica tem por título: “La Gloria di Dio é l’umanità vera, buona e felice” (SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo... op. cit.*, pp.753-992), claramente inspirada no dito de S. Ireneu: “Gloria Dei vivens homo” (*Ibidem*, p.932). Estas páginas estão cheias de optimismo, esquecendo, em demasia, o pecado. Não cairá ele num naturalismo pelagiano, tão surpreendentemente “moderno”?

⁹¹⁵ Deve dizer-se que, embora as aparências dêem a impressão de que a síntese agostiniana nos dá uma antropologia pessimista, não devemos ignorar os seus aspectos positivos. O que Agostinho quis combater em Pelágio foi o facto de este crer que o homem era capaz de salvar-se por si mesmo. No fundo, trata-se do mesmo erro que Paulo afrontou ao ajustar contas com os judaizantes.

⁹¹⁶ SCHILLEBEECKX, E. *Il Cristo... op.cit.*, p. 854.

⁹¹⁷ A este propósito, é sintomaticamente positiva e feliz a análise e a crítica que Schillebeeckx faz ao pensamento de Metz (cfr. SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo... op. cit.*, pp. 881-887), quando diz que “*per quanto barbara possa sembrare, per nessun uomo la sofferenza sarà il riassunto del suo vivere*” (p.886). E também: “*Rimane comunque l’impressione che per lui (Metz) “l’uomo sofferente” ora assuma gli stessi connotati del soggetto universale della storia umana. In altre parole a me sembra che la sua teologia politica rimanga ancora incompiuta ed in attesa di elaborazione*”. (p.887). Embora o nosso autor descure a profundidade do pecado, ele tem razão em sublinhar a superioridade da graça (cfr., *Ibidem*, pp. 908.940-943.960), sem descurar a liberdade humana, problema que desde sempre preocupou os cristãos e tantas querelas originou ao longo da história da doutrina da graça: cfr., RUIZ DE LA PEÑA, *op. cit.*, pp. 267-304. Mas o conceito que ele tem de “graça”, nomeadamente de “graça habitual ou santificante” é um abuso de linguagem (cfr. SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo...op. cit.*, p. 905).

2- A salvação como Justificação

Embora fale muito rapidamente desta peculiaridade da Salvação, Schillebeeckx afirma, com decisão, que a justificação pela graça na fé constitui o núcleo da salvação que vem de Deus em Cristo⁹¹⁸. À Sua luz, diz o autor, tornam-se compreensíveis todos os outros aspectos da libertação. A justificação recebe também o nome de gratificação, de perdão ou de remissão dos pecados⁹¹⁹.

Pelo pecado, o homem torna-se irreconciliado também consigo mesmo e expõe-se à graça e à desgraça de Deus. A culpa tem uma estrutura dialógica. Com efeito, o conceito de pecado não é apenas um conceito ético mas um conceito profundamente teológico. Há algo de irrevogável no acto mau livremente querido pelo homem. Daí que o perdão de Deus permaneça para nós um acontecimento que não se poderá jamais conhecer em toda a sua profundidade. Na verdade, a profundidade desta libertação por meio de Deus permanece, para nós, em última análise, indefinível. Daí que, embora acreditemos e esperemos na misericórdia divina, esta consciência de um Deus misericordioso não pode dar-nos a segurança de sermos salvos, pois permanece para nós impenetrável a profundidade e extensão de um acto originariamente livre assim como a culpabilidade difusa do nosso viver. A este nível, vemo-nos situados numa dimensão de libertação diferente da outra de tipo físico, psico-somático, sócio-político, no qual o homem pode intervir adequadamente para sanar a pessoa e a sociedade. Aqui se experimenta o nível mais profundo da escravidão do homem: um ser abandonado ao pecado e à morte, sem qualquer via de saída senão a salvação que vem de Deus em Jesus Cristo.

⁹¹⁸ SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo... op. cit.*, p. 986.

⁹¹⁹ A salvação como justificação foi definida e desenvolvida sobretudo no Concílio de Trento, contra a doutrina da “*sola gratia*” de Lutero (DZ 1461, 1486, 1515-1576). Para informação sobre a justificação em Trento: Cfr. MARTIN-PALMA, J., *Gnadenlehre. Von der Reformation bis zur Gegenwart: Handbuch der Dogmengeschichte*, III/5b, Freiburg-Basel- Wien, 1980, pp. 48-66; RONDET, H., *La gracia de Cristo*, Barcelona, 1966, pp. 229-240; ROVIRA, J. M., *Trento. Una interpretación teológica*, Barcelona 1979; Cfr. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *op. cit.*, pp. 294-304; Cf. LADARIA, L. F., *op. cit.*, pp. 258-268.

Schillebeeckx critica as teorias modernas da redenção e da libertação, as quais tendem a eliminar este aspecto fundamental da culpa e do pecado⁹²⁰. Estas teorias encaram a libertação das coacções de tipo exterior, da violência, dos vínculos que o ligam à sociedade, da obrigação de assumir certos tipos de comportamento, com o risco de cair na ilusão, na qual está a sua verdadeira escravidão. O homem tenta substituir a falta de consciência de pecado pela atenção grande dada à macro-ética, ao apelo a usar a liberdade para o bem e a experimentar, no amor, no serviço em favor dos outros, a verdadeira liberdade e o gosto da liberdade.

Este desvio deve-se à perda de consciência de Deus. A verdade é que, antes dos outros vários outros aspectos da libertação, o homem deve ter experimentado como dom a libertação da escravidão da sua humanidade para poder estar disposto a realizar a liberdade sob todos os outros aspectos.

A resposta cristã ao sofrimento, derivante da culpa, recebe, na Bíblia, concretamente nos escritos de S. Paulo, o nome de justificação ou remissão ou reconciliação. A *charis* da remissão puramente escatológica dos pecados (segundo o judaísmo) está assim ligada a um acontecimento histórico: o sacrifício da vida de Jesus. Se a ressurreição dos fiéis é um acontecimento que se deve cumprir no futuro, a remissão dos pecados é uma actualidade vital. Ainda que a salvação, o sermos recriados, não esteja ainda plenamente realizada na dimensão da nossa história, uma sua componente - a santificação,- a libertação do pecado e a vida para Deus - é uma realidade já historicamente dada. O *eschaton* é já presente e activo na história⁹²¹.

Schillebeeckx traduz esta situação redimida do homem com a expressão: “Tu podes ser”, porque Deus te amou primeiro. Eis a aprovação divina e criadora da existência humana, que nos reconcilia connosco, com a nossa própria finitude, e que é a recusa

⁹²⁰ Cf. Istruzione della S. Congregazione..., *Gravi deviazioni...X,7:*“Privilegiando in questa maniera la dimensione politica, si è portati a negare la radicale novità del Nuovo Testamento e, prima di tutto, a misconoscere la persona di Nostro Signore Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo, come pure il carattere specifico della liberazione che egli ci porta, che è soprattutto liberazione dal peccato, sorgente di tutti i mali”.

⁹²¹ SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo...op.cit.*, p. 945; cfr. TRUJILLO, A .L., *Redenzione e Liberazione umana, dono di Cristo e della Chiesa*, in “Osservatore Romano”, Città del Vaticano, Anno CXXIII-IV, 251 (30-10-83), p.9; cf. RATZINGER, J., *Storia e dogma*, Milano, 1971, pp. 14 ss..

resoluta de uma redenção que crê apenas nas coisas materiais, numa redenção apesar de poderosa na aparência, mas que não pode atingir o ser.

A partir deste dom de Deus ao homem, funda Schillebeeckx a possibilidade e a obrigação de o homem colaborar com a justificação recebida, aquilo a que a tradição clássica se referia ao falar dos temas da relação entre "redenção" e "santificação". O nosso autor afirma que esta gratificação ou perdão dos pecados nos dá e nos ensina os *mores dei*: a promoção do bem, a luta contra o mal, a manifestação, na nossa praxis humana, da própria essência de Deus. A justificação na cruz é o desafio supremo a ousar um amor que transforma a indigência e a injustiça no mundo. Mas é simultaneamente a recusa mais absoluta ao poder, à violência, ao triunfalismo de uma redenção poderosa, que quer renunciar à intimíssima faculdade de alegria que brota do sacrifício que ousa perder-se. À imitação de Jesus, que se conformou com o "fiasco" da sua vida histórica, mas que confiou a Deus o seu insucesso, o nosso autor afirma que também o cristão lhe deverá seguir os passos, acreditando na força do amor "inútil", na esperança "crucificada", que vive nas condições da pobreza e da perseguição⁹²².

3- A salvação como Graça

Outro termo sinónimo de salvação, usado algumas vezes pelo nosso autor, é o termo "graça". Este termo recebe vários significados, os quais, porém, não são muito diferentes entre si, nem tampouco tão dissemelhantes dos anteriormente apresentados.

Schillebeeckx liga a Graça à Criação⁹²³, como consequência da ligação entre Criação e Aliança. Ele afirma que a graça de Deus, isto é, a presença real e salvadora de Deus no meio de nós, não é uma esfera reservada da nossa interioridade, mas é uma realidade completa na qual vivemos e que nós próprios constituímos.

⁹²² SHILLEBEECKX, E., *Il Cristo...* op.cit., p. 990; cfr., BOFF, Clodovis., *Segni dei tempi*, Edizione Borla, Roma, 1983, p. 95; DUQUOC, C., *Jesus, homem livre. Esboço duma cristologia*, Ed. Paulistas 1975, p. 104; Cfr. PINHO, A., op. cit., p. 80; GONZALEZ FAUS, J. I., op. cit., pp. 251-297; Cf. Instrução da Congregação para a Doutrina da Fé, *Liberdade cristã e Libertação*, n.º 55-57.

⁹²³ SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo...*, op. cit., p. 960; SCHILLEBEECKX, E., *Revelação e Teologia...* op. cit., pp.322.384; Cf. BOFF, C., op.cit., p. 76; cfr., BOFF, L., *A Graça ...* op. cit., pp. 40 ss.

Ele critica o isolamento que se fez da graça em relação ao mundo, à criação, ligando somente à esfera privada e interior do homem. Desta maneira, a mediação exterior da graça foi reduzida a um sinal instrumental da realidade invisível, e o mundo histórico e a sociedade foram postos à margem da mesma graça. Contra esta privatização, Schillebeeckx acentua que a graça envolve toda a realidade, nomeadamente o melhoramento de tipo sócio-político e as ciências humanas.

Esta concepção englobante e universal da graça é uma ideia já antiga em Schillebeeckx⁹²⁴. A graça está totalmente imbricada na nossa vida no mundo. Temática e reflexamente, sabemos que a natureza não é ainda a graça, mas esta experiência não é vivida de forma distinta na experiência⁹²⁵. Experimentamos a graça onde experimentamos a nossa existência humana e vice-versa.

Schillebeeckx preocupa-se com apresentar os conteúdos da revelação bíblica e a originalidade da salvação cristã, dom do Alto e não simples conquista humana⁹²⁶.

Em linguagem clássica, Schillebeeckx afirma a originalidade da graça em relação à natureza⁹²⁷. Preocupa-se continuamente, porém, com não cair num extrinsecismo absoluto, mas com apresentar a continuidade, com a devida ruptura⁹²⁸, entre a graça e a natureza, a revelação e a experiência.

Schillebeeckx afirma a “específica gratuitidade da graça em relação ao dom da criação”⁹²⁹. Afirma a originalidade da graça, revelada na Bíblia, que supera a expectativa e capacidade natural do homem. Em diálogo com a Teologia da Libertação, ele opõe-se a certos exageros de naturalização total da graça, a qual defende que a auto-libertação

⁹²⁴ Cfr., SCHILLEBEECKX, E., *Revelação e Teologia*, Edições paulinas, São Paulo, 1968, p. 322; SCHILLEBEECKX, E., *Dios, futuro del hombre...* *op.cit.*, p. 208.

⁹²⁵ Cfr., SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo...* *op. cit.*, pp. 896-917; SCHILLEBEECKX, E., *Revelação e Teologia...* *op.cit.*, pp. 314-315.

⁹²⁶ Mas ao dar tanta importância à praxis sócio-política, o autor corre o risco de cair no moralismo, privilegiando apenas a acção humana na tarefa de libertação do homem e do mundo, prescindindo da graça de Deus.

⁹²⁷ Cfr., SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo...* *op.cit.*, p. 960.

⁹²⁸ *Ibidem*, p. 896.

⁹²⁹ SCHILLEBEECKX, E., *Cristo, Sacramento do encontro com Deus. Estudo teológico sobre a Salvação mediante os Sacramentos*, 2ª edição, Editora Vozes, Petrópolis, 1968, pp. 212 ss.; cfr., TILLARD, J. M. R. *Le nuove prospettive della teologia sacramentaria*, in *Sacra Doctrina* 45, 1967, pp. 37-58.

emancipadora é a imanência da redenção cristã - o dom de Deus em Cristo atinge-nos através da mediação histórica da nossa auto-libertação.

A graça é-nos apresentada como uma força divina que humaniza plena e inteiramente o homem, como S. Tomás tinha afirmado: a realização de si é apropriação da salvação de Deus mediante os homens, aceitação activa de um dar divino: um “acolhimento”⁹³⁰.

Esta humanização que a graça produz no homem é indefinível. Os Padres gregos expressam esta indefinibilidade falando da divinização do homem, entendida como uma participação gratuita na própria vida de Deus. A salvação dos homens é o próprio Deus.

A graça é apresentada na tradição judeo-cristã como uma união vital com Deus, como sentido, fundamento e conteúdo inspirador da existência do homem. Mas, diferentemente do pensamento grego, em que a união vital da alma humana com o Divino eterno é uma realidade necessária, na tradição judeo-cristã esta união vital com Deus é um acontecimento de graça, fruto de uma livre oferta de comunhão de salvação por obra de Deus, mas também de uma decisão pessoal e humana. Schillebeeckx sublinha bem a gratuitidade da graça, segundo a Bíblia e a tradição eclesial: esta é um acontecimento livre, não necessário.

É esta graça como oferta de comunhão de vida com Deus ou ligame vital que é o fundamento e origem da vida para além da morte. Só este ligame religioso funda a confiança de fé numa vida para além da morte. É sobretudo à luz do acontecimento de Jesus, da sua ligação vital e terrena com Deus, que persiste para além da morte e que agora se tornou duradoura e perfeita, que se fundamenta com segurança a fé na persistência da graça para além da morte. Pela ressurreição, Jesus vive de Deus de forma nova no meio de nós. Isto significa afirmar que os cristãos sustentam que existe uma comunhão vital com Deus e, portanto, também com os homens (*communio sanctorum*) para além da morte, ainda que se traduza de uma forma absolutamente nova⁹³¹.

⁹³⁰ SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo...*, *op.cit.*, p. 908.

⁹³¹ Sobre o princípio estrutural escatológico, que é um dos quatro princípios em que Schillebeeckx articula a salvação cristã, apresentá-lo-emos mais adiante neste capítulo.

A atenção mais profunda do autor sobre a graça vai, porém, para as suas implicações terrenas desta comunhão com Deus, especialmente pela ligação que ele estabelece entre a graça e a criação⁹³².

Como já referimos ao escrever sobre a sua conceção de criação, o nosso autor insiste na experiência da criação como uma fundamental "experiência da graça" ou da "vizinhança salvadora de Deus". A experiência da criação é, efectivamente, a experiência originária do homem como um ser-dado, gratuito. É esta, segundo o autor, a raiz de toda a religiosidade. Só nestas predisposições (*praeparatio evangelica?*) Jesus pode ter sido acolhido e compreendido como a aparição humano-pessoal do amor universal de Deus.

A resposta humana a esta presença real e salvadora do Deus Criador faz-se através de todas as mediações mundanas e humanas. Se é verdade que a religião não se deixa reduzir a relações de tipo inter-humano e a preocupações sócio-políticas, ela tem, porém, relações estreitas com essas manifestações: não se pode dar graças a Deus se não se vive a fraternidade – a *koinonia adelphou* – ou as actividades sócio-políticas em favor do próximo⁹³³.

O autor afirma que também as ciências humanas, a sociologia, a psicologia, a andragogia, as ciências naturais, têm o seu posto no plano da graça, pois também elas são criaturas de Deus. Aplicada à sacramentalidade, esta perspectiva tem a vantagem de evitar uma visão esquizóide do setenário e de fundar-lhe a compreensão no sentido mais amplo: toda a realidade, a história, a vida do homem vem envolvida, na fé, na preparação e na gestão dos sacramentos e também na compreensão de Jesus Cristo, verdadeiro homem e verdadeiro Deus, e da Igreja. O autor evita também, com atitude pedagogicamente eficaz, aquele miraculismo que noutras épocas e noutras culturas podia não perturbar mas que

⁹³² Sobre a relação entre criação e graça ver: Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *op. cit.*, pp. 19-39; LADARIA, L. F., *op. cit.*, pp. 118-125.

⁹³³ SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo... op. cit.*, p. 959. Há o perigo de reduzir os sete sacramentos, especialmente a eucaristia, a celebrações da amizade, quando não em símbolos de luta nos quais não podem participar pessoas que pertençam a classes diversas (Cfr., Istruzione della S. Congregazione..., *Gravi deviazioni...* IX,10-11). Esta tentativa de Schillebeeckx em estabelecer pontes de ligação entre a graça divina e manifestações humanas da graça corre o risco de absorver a graça na história, própria dum imanentismo historicista. O conceito de Criação e de graça, unidos por laços estreitos, estão longe de ser bem definidos. Nomeadamente, quando o autor aplica o conceito de "graça santificante" à dimensão sócio-política, é de perguntar-se se o autor não transpõe demasiado apressadamente a reflexão teológica para o plano da sociologia.

hoje constitui, e não só pastoralmente, uma relevante dificuldade. Esta mesma problemática, aplicada à Libertação, é a tese de fundo de Schillebeeckx, que é sustentada igualmente pela *Evangellii Nuntiandi*, que afirma:

"Entre evangelização e promoção humana -desenvolvimento, libertação – há, de facto, ligames profundos. Ligames de ordem antropológica, porque o homem a evangelizar não é um ser abstracto, mas é condicionado por questões sociais e económicas. Ligame de ordem teológica, visto que não se podem dissociar o plano da Criação do da Redenção que chega até situações muito concretas da injustiça a combater e da justiça a restaurar..."⁹³⁴.

4- A salvação na Igreja e através da Igreja

A dimensão eclesial da salvação é pouco afirmada na obra de Schillebeeckx. É, aliás, uma das críticas que alguns fazem aos seus dois livros sobre Jesus, como diz o próprio autor⁹³⁵. Ele próprio aceita que usou poucas vezes o termo “Igreja”, mas a “realidade “Igreja” aparece em cada página dos dois primeiros livros da trilogia cristológica, mas (intencionalmente) não se encontra aí ainda tematizada em “eclesiologia”⁹³⁶. Diz que isso faz parte da sua "reação cristã frente a um certo eclesiocentrismo, que prejudica o cristocentrismo orientado rumo ao Reino de Deus, mas também porque no terceiro volume desta trilogia sobre Jesus Cristo⁹³⁷ pretendo tratar, entre outros, também o tema da pneumatologia e da eclesiologia, implicitamente contidos nos primeiros dois livros sobre Jesus, sempre, porém, com o olhar voltado para o reino de Deus e para o significado messiânico que Jesus reveste para o advento do reino de um Deus interessado na salvação

⁹³⁴ PAULO VI, Exortação Apostólica, *Evangellii Nuntiandi*, nº31: AAS 68 (1976), 50-55. estas afirmações de Schillebeeckx não serão expressões de um exagerado incarnacionismo, que esquece o elemento de crise, de ruptura com o mundo que tem o fundamento mais profundo na cruz do Senhor? Deve dizer-se que Schillebeeckx não esquece a cruz de Cristo mas, numa perspectiva mais próxima da tradição da Igreja Católica, dá mais importância ao mistério da Encarnação. A teologia da cruz foi posta no centro da reflexão teológica pela Reforma, de que é exemplo recente a obra já citada de Moltmann e de outros autores protestantes.

⁹³⁵ SCHILLEBEECKX E., *La questione cristologica... op. cit.*, pp. 133-135.

⁹³⁶ SCHILLEBEECKX, E., *L'histoire des hommes...*, *op. cit.*, p. 16.

⁹³⁷ Cfr. SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo... op. cit.*, pp. 993.

do homem”⁹³⁸. Era a intenção que ele tinha para o terceiro volume , mas mudou de objectivo, porque “extinguiu-se o espírito conciliar. Os potentados da Igreja exercem então, em razão de interesses eclesiais de natureza muitas vezes política, um poder arbitrário sobre os “filhos de Deus”, sobre o povo de Deus em marcha”⁹³⁹. Ele afirma a dimensão eclesial da fé: “A relação entre fé em Deus e eclesialidade está em relação com algo de fundamental, a saber, a institucionalização da fé”⁹⁴⁰. Mas repete a mesma crítica mais adiante: “A instituição “Igreja” tornou-se, hoje, um obstáculo colocado sobre a estrada para Deus. É provavelmente a razão mais clara porque muitos crentes em Deus voltam as costas à Igreja”⁹⁴¹.

A sua intenção é "favorecer a nova concentração eclesial sobre o Reino de Deus e sobre o papel que Jesus reveste nele", reagindo um pouco contra o eclesiocentrismo do Vaticano II, que, como ele afirma, "nos apresentou uma ampla constituição dogmática ‘sobre a Igreja’ , mas não soube dar-nos uma alegre mensagem sobre o que Jesus Cristo hoje pode significar para a nossa busca de Deus preocupado com os homens. Por outras palavras, aqui a eclesiologia é explícita, enquanto que a cristologia permanece implícita. E isto, do ponto de vista histórico, é talvez compreensível, mas do ponto de vista teológico, não representa a situação mais sã”⁹⁴².

No terceiro volume de cristologia, Schillebeeckx afirma que “a Igreja é a testemunha da praxis de Jesus, em marcha para o Reino (...) A essência da Igreja é fundamentalmente *sequela Jesu*: reúne-se numa comunidade afim de seguir os passos de Jesus”⁹⁴³. Isto implica adquirir estruturas institucionais, pois “o aspecto comunitário e o aspecto institucional são inseparáveis”⁹⁴⁴.

Esta referência à Igreja como comunidade de salvação pode ser colocada na mesma linha de alguma da teologia da Libertação da América Latina a qual, sobretudo nalgumas

⁹³⁸ SCHILLEBEECKX, E., *La questione cristologica... op.cit.*, p. 13.

⁹³⁹ SCHILLEBEECKX, E., *L’histoire des hommes..., op.cit.*, p. 19.

⁹⁴⁰ *Ibidem*, pp. 106-107.

⁹⁴¹ *Ibidem*, p. 107.

⁹⁴² IDEM, *La questione cristologica... op.cit.*, p. 134.

⁹⁴³ IDEM, *L’histoire des hommes..., op. cit.*, pp. 238-240.

⁹⁴⁴ *Ibidem*, p. 241.

das suas versões mais extremas, “não vê na história particular da Igreja a única história da salvação”⁹⁴⁵.

Em vez de falar de Igreja, Schillebeeckx prefere falar de Reino de Deus e do papel que Jesus Cristo nele desempenha. Com efeito, o nosso autor fala de uma misteriosa relação do Reino de Deus a-*vir* com Jesus. Jesus, de facto, durante a sua vida pública, cumpre obras - milagres... - que são sinais e símbolos reais do futuro Reino de Deus. Vê-se o espírito de serviço de um Jesus que se compromete com os publicanos e pecadores (os condenados da terra). Numa situação crítica para ele, insiste em lavar os pés aos discípulos, isto é, em ser servo de todos até à cruz. Daqui tira Schillebeeckx uma conclusão em vista de um cristianismo fiel a Jesus: é necessário promover uma ligação entre orientação mística rumo a um reino de paz e uma correspondente "praxis do Reino de Deus," que se opõe às nossas efectivas histórias de sofrimento.

É esta a verdadeira missão da Igreja, hoje. Não é tanto promover “a inculturação litúrgica, catequética e teológica do cristianismo, mas a busca do Reino de Deus na realização duma sociedade humana solidária (...) Consciencializar as pessoas no plano da opressão inaceitável à qual estão sujeitas é a tarefa prioritária duma actividade missionária autêntica”⁹⁴⁶. A missão engloba evangelização, ajuda ao desenvolvimento e acção libertadora: diaconia caritativa e política. Afirma ele que, ao contrário do tempo colonial, em que a Igreja esteve do lado dos poderosos, agora, nos países de missão (terceiro mundo), “a Igreja toma o partido dos direitos do homem em favor dos pobres e oprimidos”⁹⁴⁷.

⁹⁴⁵ SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo... op.cit.*, p. 896.

⁹⁴⁶ SCHILLEBEECKX, E., *L'histoire des hommes...*, *op. cit.*, pp. 278-279.

⁹⁴⁷ *Ibidem*, p. 280. Nota-se nestas afirmações a influência de Gustavo Gutierrez sobre a relação entre a história escatológica e a sua realização, em parte, na nossa história humana. Se Deus se preocupa com os homens, tudo o que pela mediação do próximo favorece o bem-estar e a verdadeira humanidade do homem é efectivamente dom de Deus, isto é, salvação do homem. O agir humano em vista do bem e em luta contra o mal constitui a mediação histórica e concreta em que se traduz o advento do Reino de Deus. Não estaremos a cair numa exegese materialista da Bíblia e não estaremos a confundir a salvação escatológica com uma pura moral humana ou cristã? A teologia da libertação pode cair numa politização total da existência humana ou na sacralização da política em virtude de certas afirmações ambíguas sobre o Reino de Deus (Cf. Istruzione della S. Congregazione... *Gravi deviazioni* ... IX, 6.) É o perigo do messianismo temporal, que é uma das expressões mais radicais da secularização do Reino de Deus e da absorção na imanência da história.

O autor quer destruir o eclesiocentrismo estreito, apenas preocupado com a instituição que, como ele afirma, não passa, muitas vezes, da preocupação de os chefes da Igreja "salvaguardarem as próprias posições de poder"⁹⁴⁸. Afirma no terceiro volume da trilogia cristológica que a eclesiologia católica "está muitas vezes quase exclusivamente fundada sobre a autoridade do papa e dos bispos"⁹⁴⁹, ao contrário do que acontecia na Igreja primitiva. Para que ela deixe de ser esta instituição constrangedora, que oprime, humilha e faz sofrer, ela deve ser *ecclesia semper purificanda* (L. G., 1, 8), numa "metanoia ou mudança de vida, sempre a retomar, jamais acabada"⁹⁵⁰.

Por outro lado, Schillebeeckx sublinha que o Reino de Deus não é o simples cumprimento do presente, não é o *optimum* aquisível nas diversas culturas, mas dom surpreendente de Deus, na mesma linha do que há de bom no mundo, mas transcendendo tudo⁹⁵¹. O Reino de Deus é outro nome dado à salvação: igualmente esta está na mesma linha daquilo que se realiza de santo, bom, belo e agradável, mas numa forma tal que Deus permaneça livre de fazer o seu dom surpreendente, que transcende todas estas coisas.

Este dom transcendente comunica-se ao homem através dos meios ordinários de salvação, que são a Igreja e os sacramentos, dos quais o nosso autor é bastante omissivo na sua reflexão. Não deixa, porém, de fazer algumas afirmações dignas de realce. Afirma que a Igreja é a "comunidade de Cristo"⁹⁵², encarregada de realizar "na nossa história" as intenções fundamentais de Jesus. Essas intenções são realizadas através da praxis vital dos cristãos, das "comunidades de Cristo", as quais, ao longo dos tempos, podem "mostrar" a vida libertadora e reconciliadora da Igreja, como "ministério da reconciliação"⁹⁵³. E, de facto, aqueles que professam a sua fé em Jesus já mostraram ao longo da história como a sua fé n'Ele provocou neles efeitos de redenção, libertação e reconciliação. Estas comunidades cristãs, se viverem o Evangelho de uma forma consequente, oferecerão um itinerário de vida que por sua natureza enriquece a experiência humana e o nosso mundo humano. E fá-lo-ão, sobretudo, através do "alegre anúncio" ou "evangelho" a todos os

⁹⁴⁸ SCHILLEBEECKX, E., *La questione cristologica*, *op.cit.*, p. 133.

⁹⁴⁹ SCHILLEBEECKX, E., *L'histoire des hommes...*, *op. cit.*, p. 179.

⁹⁵⁰ *Ibidem*, p. 244.

⁹⁵¹ SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo...*, *op.cit.*, p. 963.

⁹⁵² *Ibidem*, p. 948.

⁹⁵³ 2 Cor.5,19.

homens, anúncio de salvação universal em Jesus Cristo. Esse anúncio, porém, não será apenas através da pregação mas também através da praxis consequente da sequela de Jesus, da via que se inspira à reconciliação e libertação práticas.

É a Igreja que faz a actualização da fé, isto é, do crer concretamente *hic et nunc*: “Não há referência sensata a Deus sem cristologia, assim como não é possível falar de cristologia sem pneumatologia e não é possível falar de cristologia ou pneumatologia sem a comunidade eclesial viva, por isso, sem eclesiologia (pelo menos implícita)”⁹⁵⁴.

Eis aqui afirmado o terceiro dos quatro “princípios estruturais” que articulam a análise de Schillebeeckx sobre a salvação cristã: o princípio pneumatológico/eclesiológico. É no terceiro volume da trilogia cristológica, já várias vezes citada. Se a história de Jesus é “a história de um vivente”, a sua história continua através do Espírito de Deus, que está activo na Igreja e na humanidade e continua até à consumação escatológica. Este terceiro livro é substancialmente um tratado de eclesiologia, mas pratica uma “eclesiologia negativa”⁹⁵⁵, para corrigir o eclesiocentrismo e para dar entrada às categorias centrais do discurso teológico: Deus, Jesus Cristo, a humanidade.

Os cristãos encontram a Deus na confissão de Jesus como o Cristo; e, visto que a confissão é confissão da Igreja como comunidade do Espírito, daí se segue que a cristologia é mediada pela eclesiologia: “Por isso, não podemos falar significativamente de Deus como “cristãos” sem cristologia, e não podemos falar de cristologia sem pneumatologia. E é impossível falar tanto de cristologia como de pneumatologia sem uma comunidade eclesial viva e, portanto, sem uma eclesiologia (pelo menos implícita)”⁹⁵⁶. Sem eclesiologia não há cristologia; mas a cristologia remete para o Jesus histórico, a sua mensagem do reino e a sua praxis do reino. O problema fundamental da cristologia continua a ser o de mostrar a passagem, já feita pelos primeiros cristãos, do *teocentrismo* do Jesus histórico, que anuncia o reino de Deus, ao *cristocentrismo* do Novo Testamento e da Igreja. A Igreja, na força do Espírito, dá testemunho da história de Jesus e situa-se na linha de um reino em tensão entre o “já” e o “ainda não” da consumação escatológica: “A

⁹⁵⁴ SCHILLEBEECKX, E., *L'histoire des hommes....,op.cit.*, p. 178.

⁹⁵⁵ *Ibidem*, p. 20. Este aspeto já foi analisado na segunda parte deste estudo.

⁹⁵⁶ *Ibidem*, p.176.

Igreja não é o reino de Deus, mas dá testemunho simbólico deste reino através da sua palavra e do sacramento, e antecipa realmente na praxis o reino de Deus”⁹⁵⁷. A ortopraxis da Igreja põe à prova a ortodoxia da mensagem cristã.

O que caracteriza o tratado eclesiológico do teólogo flamengo é que está inserido, a modo de conclusão, no contexto de uma cristologia realizada, num primeiro momento, como cristologia narrativa (primeiro volume) e, num segundo momento, como soteriologia em perspectiva moderna (segundo volume de cristologia). À eclesiologia se reconhece o facto de servir de mediação da confissão cristológica; mas, a eclesiologia, por sua vez, como a cristologia, é referida ao Jesus histórico e à sua praxis do reino. O facto de a fé em Deus e a confissão de Cristo exigirem uma institucionalização e serem mediadas pela Igreja leva o risco de a mediação eclesiástica obscurecer a presença do Espírito que actua na Igreja e no mundo. O Espírito, assim como suscitou a experiência originária cristã, suscita sempre de novo experiências de sentido e de libertação: “as experiências, com a história incluída, têm autoridade na medida em que revelam e comunicam um sentido que põe em pé homens e mulheres, que afiança, liberta e cria paz”⁹⁵⁸. Daí a necessidade de conjugar, na estrutura da Igreja, a submissão à palavra de Deus com formas de participação democrática e de corresponsabilidade.

Schillebeeckx insiste em que é a Igreja a “memória crítica de Cristo” através da sua praxis. A comunidade vivente, aqui e agora, é, no plano social e histórico, a mediação que provoca revolucionária e criticamente o mundo na medida em que for uma *memoria passionis* do Senhor Ressuscitado⁹⁵⁹. A Igreja é a “memória crítica de Cristo”⁹⁶⁰, na medida em que for no meio de nós, pela sua praxis concreta, aberta a todos, a todos visível, e, por isso mesmo, provocante e revolucionária, um evento no qual se traduz a memória de Jesus, que triunfa sobre o sofrimento que hoje vivemos e sofremos. Schillebeeckx insiste na praxis libertadora da Igreja como necessária para o desenvolvimento no nosso mundo de uma “força crítica de conhecimento”⁹⁶¹. Afirma que, “se este dogma ou kerigma não

⁹⁵⁷ *Ibidem*, pp. 241-242.

⁹⁵⁸ *Ibidem*, p. 320.

⁹⁵⁹ SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo... op.cit.*, p. 970.

⁹⁶⁰ *Ibidem*, p. 970.

⁹⁶¹ *Ibidem*, p. 970.

quiser converter-se em ideologia, aqui encontramos-nos frente a um tipo de discurso (obviamente sempre fundado no acontecimento histórico de Jesus) pelo menos de tipo “performativo”, que orienta sempre em direcção a uma praxis”. A *memoria Christi* eclesial, vital, desencadeará, quer religiosa, quer humanamente, a sua força profético-crítica, não ideológica, credível sob o aspecto histórico e revolucionária, somente se esta memória puder ser também experimentada visivelmente como fermento histórico, isto é, se o “orthos” da ortodoxia derivar de um “orthos” da praxis eclesial, que combate o absurdo e realiza o sentido no mundo⁹⁶².

Afirma ele que “uma redenção ou salvação real desemboca sempre na mística, e somente nesta pode ser mantida a tensão que existe entre acção e contemplação. Ser para os outros e, portanto, ser para o Outro, para Aquele Deus “transcendente” tão íntimo e vizinho que Jesus no-lo tornou familiar”⁹⁶³. Ou, como ele afirma em outra obra sua, citando Mestre Eckardt, “o modelo de todo o misticismo não é a contemplativa Maria, mas a activa Marta! Por outras palavras, segundo Eckardt, misticismo que não resulta em melhoramento da sociedade é um falso misticismo”⁹⁶⁴. Em outro texto, diz o autor que “quem quisesse fazer do cristianismo uma religião mística da qual se teria tirado todos os acentos libertadores do perfil divino revelado por Jesus – acentos que implicam que tomamos partido pelos pobres e deserdados – mutilaria e desfiguraria a originalidade cristã.(...) É precisamente na sua escolha pelo Evangelho que o cristianismo é por natureza, enquanto irritante estímulo, inspiração e orientação, uma empresa religiosa que liberta o homem de verdade”⁹⁶⁵.

Então, não é a cristologia, que se situa num nível interpretativo, que traz a salvação, mas a praxis do reino, que se situa no terreno da história: “A cristologia é uma

⁹⁶² *Ibidem*, p. 970; Schillebeeckx corre o risco de cair naquilo a que a “Istruzione della S. Congregazione..., *Gravi deviazioni...* X, 3, afirma: “In questa prospettiva, all’ortodossia come retta norma della fede si sostituisce l’ortoprassi come criterio di verità”. Há uma insistência na praxis como momento necessário da presença da Igreja no mundo como memória de Jesus. Perde, porém, outras dimensões essenciais da vida eclesial. Seria de referir também as suas afirmações sobre a oração, a mística e a liturgia. Apenas é de realçar que as reflexões do autor, bastante desenvolvidas, sobre a oração, a mística, a liturgia, em suma, sobre a dimensão contemplativa da vida eclesial, completam um pouco a orientação fortemente ortoprática da sua reflexão teológica.

⁹⁶³ SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo... op.cit.*, p. 99.

⁹⁶⁴ SCHILLEBEECKX, E., *God is New each moment*, T. & Clark, Edinburgh, Scotland 1983, p. 116.

⁹⁶⁵ SCHILLEBEECKX, E., *L’histoire des hommes...*, *op. cit.*, p. 282.

interpretação de Jesus de Nazaré, porque explica que o Deus de Jesus é o redentor de todos os homens e, neste sentido, o redentor exclusivo. Mas o que redime, o que traz libertação, não é a interpretação, mas os meios da própria redenção”⁹⁶⁶. A categoria do reino, como teoria e como praxis, mantém aberta a realidade da Igreja à realidade da história das religiões, e permite colocar uma nova “teologia das religiões” em perspectiva cristã, entre pretensão absolutista do cristianismo e relativismo religioso.

5- A salvação nos sacramentos e através deles

Schillebeeckx não desenvolve nesta secção da sua obra uma reflexão suficiente sobre os sacramentos, como meios de salvação⁹⁶⁷. Mas fazem-se sobre eles algumas afirmações dignas de realce sobre eles. Os sacramentos são “sinais antecipadores, mediadores da salvação, isto é, de uma vida curada e reconciliada”⁹⁶⁸. E na situação histórica existente, marcada pelo sofrimento e pelo mal, os sacramentos são “sinais de protesto, através do qual se desmascara uma vida não sã, não ainda conciliada na concreta dimensão da nossa história”⁹⁶⁹. O autor diz que “rezar é orientar-se para Deus, sabendo, porém, que Ele estava e está já presente junto e no nosso ser-no-mundo, antes mesmo de nos voltarmos para Ele (*interior intimo meo*, dizia S. Agostinho)”⁹⁷⁰.

A liturgia sacramental é o lugar adequado para que os fiéis se dêem conta da fractura que existe entre a sua visão profética da senhoria pacífica de um Deus voltado para a

⁹⁶⁶ *Ibidem*, p. 256.

⁹⁶⁷ Como o autor tem uma acentuada preocupação com falar mais da "salvação" como prosperidade humana, libertação emancipadora, combate do absurdo, da injustiça, do ódio, existentes na sociedade, e, nem sempre acentua suficientemente o fundo obscuro do pecado de que fala a Bíblia, conseqüentemente, a dimensão mística da vida da fé, da qual fazem parte os sacramentos, perde um pouco do seu relevo. Sem a óptica do pecado - e basicamente do pecado original, do qual surpreende que, como vimos, apenas mencione de passagem num trabalho de soteriologia-, o papel dos sacramentos pode reduzir-se a celebrações da "memória de Jesus" frente a um compromisso com o mundo. Talvez, neste aspecto, o autor pague a dívida contraída em virtude da perspectiva dada à apresentação salvífica de Cristo .

⁹⁶⁸ SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo...*, *op.cit.*, p. 988.

⁹⁶⁹ *Ibidem*, p. 988.

⁹⁷⁰ SCHILLEBEECKX, E., *L'histoire des hommes...*, *op. cit.*, p. 162; Cf. GAUCHET , M., *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, 1985; Cf., POHIER , J., *Dieu. Fractures*, Paris 1985.

humanidade e a situação real na qual os homens vivem, como também do facto que a nossa história humana de sofrimento não é necessária, e, portanto, é modificável. Por isso, segundo o autor, a acção simbólica dos sacramentos cristãos, se correctamente celebrados, contém um enorme potencial histórico, capaz de integrar entre si mística e política⁹⁷¹. Desde que haja no meio de nós uma história real de sofrimento, deverá fazer-se uma liturgia sacramental. Eliminá-la ou descurá-la significaria reduzir ao silêncio a sólida esperança numa paz universal e numa universal reconciliação. Os sacramentos são apresentados nesta perspectiva como símbolos de antecipação que se movem no sinal dos símbolos da morte e ressurreição de Jesus. E Schillebeeckx interpreta a cruz como símbolo de uma resistência até à morte contra a alienação da nossa história humana de sofrimento, na fidelidade à mensagem de um Deus atento à humanidade; a Ressurreição faz-nos ver que o sofrimento não poderá ter a última palavra⁹⁷².

Daqui conclui logicamente o autor que a praxis sacramental convida o cristão a agir de forma libertadora no nosso mundo. De facto, a liturgia e a solidariedade humana (ethos) são inseparáveis. Uma liturgia que esquecesse a história concreta do mundo - lugar onde o eschaton está misteriosamente em devir – seria uma liturgia que teria esquecido o lava-pés de João, seria *liturgia gloriae*, que já não diz nada aos homens. Com efeito, não se pode contrapor o carácter doxológico ou celebrativo de Deus, próprio da liturgia, ao chamado "activismo", no qual o homem se empenha pelo melhoramento do homem, do seu mundo e sociedade. Como diz noutro texto, “é por isso que as Igrejas são sociedades que se dirigem a Deus: assembleias de oração e não apenas grupos de acção, qualquer que seja a sua forma e por mais louváveis que sejam tais empresas. A praxis deles consiste em praticar aquilo de que fazem memória, principalmente no quadro da liturgia”⁹⁷³.

De entre os vários sacramentos, o autor fala de passagem sobre a eucaristia, para sublinhar, sobretudo, que a exaltação reconhedora de Deus só não se transforma num gesto formal se nela existir a “fraternidade” ou *koinonia adelphou*⁹⁷⁴.

⁹⁷¹ SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo... op. cit.*, pp.962.966-971.

⁹⁷² *Ibidem*, pp. 971-984.

⁹⁷³ SCHILLEBEECKX, E., *L'histoire des hommes..., op. cit.*, pp.44-45.

⁹⁷⁴ IDEM, *Il Cristo... op.cit.*, p. 959. Pensamos que esta concepção dos sacramentos, nomeadamente da eucaristia, pode sofrer a mesma crítica que o Cardeal Ratzinger faz em “Istruzione della S. Congregazione

Não há, neste escrito de Schillebeeckx, uma reflexão explícita sobre a essência dos sacramentos, mas sim uma visão deles na sua dimensão ou orientação operativa. Dentro da tónica geral da reflexão teológica de Schillebeeckx, os sacramentos são situados na fronteira entre a salvação cristã e a libertação humana. São colocados dentro do horizonte vasto do símbolo sacramental primordial, que é a Criação, com a qual e da qual extraem a matéria da sua celebração. Não estamos perante um escrito de explícita reflexão dogmática sobre os sacramentos: estes apenas são situados dentro do horizonte mais vasto que é a Criação e como pontos de encontro entre a Redenção e a Libertação⁹⁷⁵.

6- A Salvação escatológica, fundamento último do valor da tarefa de libertação

A salvação cristã é dom transcendente que se acolhe, dom esse que não podemos determinar a partir dos nossos sonhos e desejos. Aqui se insere o conceito de “reserva escatológica”, o qual dessacraliza a preocupação que o homem nutre por um ser humano verdadeiro, bom e feliz em estruturas sociais justas. São, assim, destruídas as pretensões totalitárias que pretendem possuir uma definição da “natureza humana” e uma completa doutrina de salvação, origem de toda a espécie de fanatismo e espírito de cruzada. Este espírito projecta a salvação no futuro tornando a vida de hoje opaca e tenebrosa, origem de todos os totalitarismos, onde o amor e o humor desapareceram. Deste espírito não estão isentos “certos cristãos” com a sua pseudo-solidariedade, “versão moderna daquilo que, no passado, inspirando-se numa versão igualmente absoluta - andava sob o nome de cruzada”⁹⁷⁶.

per la dottrina della fede sulla Teologia della liberazione. *Gravi deviazioni ideologiche tradiscono la causa dei poveri*, XI, 1:” Altrove esse sono presupposte in certe pratiche liturgiche, come ad esempio nell’Eucaristia “trasformata in celebrazione del popolo in lotta, anche se coloro che partecipano a tali pratiche non ne sono pienamente coscienti”. Cfr., *Ibid.* X, 16.

⁹⁷⁵ Também neste ponto Schillebeeckx concretiza os seus pressupostos hermenêuticos no que diz respeito à relação entre Revelação e Experiência, assim como o seu projecto de elaboração de uma reflexão teológica meta-dogmática. (Sobre cristologia dogmática e cristologia meta-dogmática em Schillebeeckx: Cfr. GIBELLINI, R., *La teologia del siglo XX... op. cit.*, pp. 367-369).

⁹⁷⁶ SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo... op.cit.*, p. 931. Contra esta absolutização da política, ver “*Gravi deviazioni ideologiche...*”, XI,17: “Si metterà in guardia contro una politicizzazione dell’esistenza, che

A reserva escatológica relativiza todas as manifestações humanas, e impede de confundir a salvação com um "comportar-se bem com os outros, com os esforços para salvaguardar a ecologia ou com a micro-ética, mística, liturgia e oração, com as técnicas pedagógicas, andragógicas e gerontológicas,etc".⁹⁷⁷.

A salvação é indefinível quando a analisamos a partir da nossa situação: “Na nossa história, a salvação definitiva é um horizonte indefinível, onde desaparecem quer o *Deus absconditus*, quer o *humanum* buscado, mas ainda escondido”⁹⁷⁸.

A história profana não dá, por si mesma, “global e universalmente”, uma única interpretação segura do que diz respeito à salvação ou desventura. De facto, do ponto de vista terreno, não se espera um paraíso de tipo económico-político; espera-se sempre um mundo cheio de tribulações; no qual será sempre difícil, quase impossível, ser verdadeiramente homem; um mundo que não possui a sua humanidade, mas que tem sempre necessidade de que os homens se tornem humanos. Apesar da redenção realizada em Jesus, a história continua em devir, aberta e plenamente humana, não possuindo ainda em si mesma uma totalidade. Pode dar o seu sentido global apenas numa antecipação, por exemplo na antecipação de sentido de tipo marxista, cristã ou outra.

Cá está a razão porque Schillebeeckx afirma: “Para mim, esta inconciliabilidade teórico-argumentativa entre salvação dada em Jesus e história que realmente continua (aqui observamos os limites impostos à razão humana) é o motivo que nos constrange a falar não de participação implícita a um sentido total já dado, mas sim de uma ‘antecipação ortoprática’, mal-grado o sofrimento, mas nele, graças àquilo que efectivamente se cumpriu em Jesus o Cristo e que vem celebrado na liturgia”⁹⁷⁹.

Se a realidade escatológica é a coincidência do profano com o sacral, como a Igreja vive no “ainda-não”, há diferença entre profano e religioso. Também no mundo religioso a

misconoscendo tanto la specificità del Regno di Dio, quanto la trascendenza della persona, finisce per sacralizzare la politica e per sfruttare la religiosità del popolo in favore di iniziative rivoluzionarie”.

⁹⁷⁷ SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo... op. cit.*, p. 935.

⁹⁷⁸ *Ibidem*, p. 935.

⁹⁷⁹ *Ibidem*, p.963; cfr., SCHILLEBEECKX, E., *Dios, futuro del hombre...op. cit.*, pp. 22-123; cfr. SCHILLEBEECKX, E., *Intelligenza della fede...op. cit.*, p. 131 .

esperança cristã afasta-se daquela que é estritamente humana, pelo facto de o seu objecto empírico não ser um fim, mas um instrumento; não um termo, mas um corolário⁹⁸⁰.

Pode afirmar-se que, materialmente falando, há uma só história, ainda que com significados diversos e lógicas diferentes. A história humana é a história da salvação, no sentido de que esta é o significado profundo daquela. O teologal atravessa a história dos homens; por isso é que o teológico é possível. Com efeito, Cristo abriu o tempo humano ao tempo divino. O curso da história é habitado pelo *eschaton*. E é a presença do "fim" no presente da história que salva a história do absurdo. Os tempos actuais estão abertos ao Reino e à Ressurreição. Os séculos estão escondidos em anos de graça inaugurados pelo Messias⁹⁸¹. São tempos messiânicos idênticos aos tempos do Jesus histórico. O fim, o "futuro escatológico que não está nas mãos do homem"⁹⁸², já se iniciou. Por conseguinte, a salvação final já não está por decidir. Neste sentido, a verdade não é um sistema, mas torna-se acessível ao homem, num movimento que progride historicamente. A sua expressão está ligada ao crescimento desta história e ela própria progride com esta história até à vitória definitiva do Ressuscitado. Agora, a plenitude da verdade não é dada senão no Ressuscitado⁹⁸³. Ela não está presente em mais nenhum ponto da história, fora d'Ele, mas deve ser encontrada na totalidade da história da fé (Igreja) e na tensão que leva esta para além de si mesma. De facto, o *eschaton* foi trazido por Jesus apenas de forma proléptica ou antecipatória: Jesus assegurou o bom êxito da história através da Sua Páscoa. O fim foi dado já de forma incoativa ou germinal, não em forma cronológica ou terminal. Eis porque Schillebeeckx afirma que se distancia "das concepções nas quais a salvação em Cristo vem

⁹⁸⁰ Cfr., Associazione teologica italiana, *La Salvezza Cristiana*. Atti del VI congresso nazionale, Cittadella editrice, Assisi 1975, p. 179.

⁹⁸¹ Lc.4,19.

⁹⁸² SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo...op.cit.*, pp. 922.957 ss..

⁹⁸³ *Ibidem*, p. 977. Cfr., PANNENBERG, W., *Fundamentos de cristologia*, Sigueme, Salamanca 1974, p. 483: a ideia de centro é mais apropriada do que uma concepção cíclica do tempo e, portanto, "não é apta para constituir o ponto de vista de uma concepção escatológica da história. Efectivamente, uma concepção da história fundada na Escritura pode inserir-se como elemento secundário, definido na perspectiva da espera escatológica, capaz de caracterizar a particular antecipação do *eschaton* na vinda, acção e destino de Jesus". A ideia de prolepticidade subordina a si a de centralidade. O acontecimento de Cristo é o centro unificador da história da humanidade e do processo do mundo, enquanto prolepsis do fim e a consumação da história. Cfr., PANNENBERG, W., *Offenbarung als Geschichte*, Vanderhoeck und Ruprecht, Göttingen 1982, pp. 5-15.

totalmente escatologizada⁹⁸⁴, como também, em contrapartida, prefere falar “não de participação implícita a um sentido total já dado, mas sim de uma ‘antecipação ortoprática’”⁹⁸⁵.

Em algumas concepções, com a escatologização unilateral já não se reconhece a Jesus o significado definitivo-decisivo que Ele reveste para a nossa história; para outros, em nome da afirmação da 'redenção objectiva', esquecem a força crítico-profética do cristianismo pelo alheamento em relação ao sofrimento e às injustiças da sociedade. Eis porque os cristãos se opõem a todos os totalitarismos intra-históricos que pretendem construir a sua auto-redenção: “A possibilidade de uma auto-libertação emancipadora total é posta em causa pelo facto de os homens não serem pura graça para o seu próximo, mas ameaças, violências, destruições sempre repetidas, cada vez com meios técnicos mais refinados”⁹⁸⁶. O homem não pode redimir-se a si mesmo, como se por meio de um acto humano pudesse realizar o futuro prometido⁹⁸⁷; mas, simultaneamente, a fé radicaliza o empenho por um mundo novo⁹⁸⁸: o cristão concede ao futuro uma abertura maior que qualquer ideologia. O compromisso em favor do próximo, até ao martírio, cria, de facto, um contexto humano, vivo e caloroso, onde, num mundo massivamente secularizado, uma noção de Deus e de “potência vulnerável” se torna humanamente significativa, filosoficamente sensata e que interpela os outros: “Não há senão um caminho para Deus. Mas a via que se impõe hoje é o acolhimento do “próximo”, tanto ao nível da relação pessoal como ao nível das estruturas, que é preciso transformar para que elas cessem de reduzir a escravos este homem, esta mulher”⁹⁸⁹.

⁹⁸⁴ SCHILLEBEECKX, E., *La questione cristologica...* *op.cit.*, p. 132. Mas não será isto fazer uma “Jesuologia com intenção ortoprática” (crítica de W.Kasper)?

⁹⁸⁵ IDEM, *Il Cristo...* *op. cit.*, p. 963.

⁹⁸⁶ IDEM, *L'histoire des hommes...*, *op. cit.*, p. 155.

⁹⁸⁷ Cfr., SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo...* *op.cit.*, p. 991; cfr., KASPER, W., *Fede e Storia*, (tr. do alemão Gianni Poletti, *Glaube und Geschichte* 1970) Queriniana, Brescia 1975, p. 153: “In tal modo, utopia politica e speranza cristiana alla fine si trovano veramente in contraddizione...”.

⁹⁸⁸ SCHILLEBEECKX, *Il Cristo...*, *op.cit.*, p. 967; cf. “Istruzione della S. Congregazione... *Gravi deviazioni ideologiche...*, XI,1: “La Chiesa, guidata dal Vangelo della misericordia e dall'amore dell'uomo, ascolta il grido che invoca giustizia (cf. *Documenti di Puebla*, I,III, n.3.3) e vuole rispondervi con tutte le sue forze”. Cfr., SCHILLEBEECKX, E., *L'histoire des hommes...*, *op. cit.*, p. 157: “Ele (Deus) é a fonte mística de todo o empenhamento ético, capaz de dar esperança à vítima de injustiça que, sem esta perspectiva, fica privado de todo o horizonte sensato.”

⁹⁸⁹ SCHILLEBEECKX, E., *L'histoire des hommes...*, *op. cit.*, p. 158.

Esta fé leva o homem a libertar-se de qualquer angústia, desalento ou fatalismo. Opõe-se, igualmente, ao fanatismo ou cinismo, próprio de certas ideologias totalitárias, que, na realidade, negam o valor denso do presente pela ilusão de um paraíso terrestre⁹⁹⁰. Pelo contrário, a fé e a esperança na ressurreição permitem gozar já uma certa alegria escatológica⁹⁹¹.

Pela profissão de fé na salvação escatológica, fundamentada naquilo que se realizou em Jesus Cristo, se conclui que o motor da história não é a luta, mas o amor: “a promessa do sentido total não é apenas uma palavra de empenho, mas uma realidade vital de promessa no 'primeiro' dos vários irmãos”⁹⁹². A ideia de “redenção objectiva” assume assim o seu significado dogmático. Seria neste contexto que Schillebeeckx poderia enquadrar o seu estudo sobre a virtude teologal da caridade⁹⁹³. Ele fá-lo, porém, com outra linguagem quando se debruça explicitamente sobre a tarefa da libertação. Mas esta virtude brota da fé na salvação escatológica, salvação essa que não é apenas futura, mas é já uma realidade que se vive na fé, através da qual vivemos em comunhão com Deus. Esperança é, finalmente, a fé no amor. Como afirma noutro texto, “a teologia não fornece provas da existência de Deus, mas pode fornecer uma reflexão crente sobre a prática da justiça e do amor do próximo.(...) Não há acesso a Deus fora duma praxis de justiça e de amor. “A Deus ninguém jamais o viu. Se nos amarmos uns aos outros, Deus permanece em nós e o seu amor torna-se perfeito em nós”⁹⁹⁴.

A respeito da teologia da fé, Schillebeeckx estabelece a ligação entre a fé e o conceito bíblico de “Aliança”. Crer em Deus é saber que é Deus que nos tem nas mãos. Na

⁹⁹⁰ Cfr., IDEM., *La mission de la Iglesia...op. cit.*, p. 109.

⁹⁹¹ IDEM., *Il Cristo...,op.cit.*, 987. Sobre o humor cristão Cfr. KASPER, W., *Introdução à Fé... op. cit.*, pp. 125-126; cfr. HOMMES, RATZINGER, *La salvezza dell'uomo... op. cit.*, p. 45.

⁹⁹² SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo...,op.cit.*, pp. 855.954; cfr., RATZINGER, J. *Introducción al Cristianismo* (tr.do alemão *Einführung in des Christentum*, Kösel-Verlag Kg., 1968) ed. Sígueme, Salamanca, 1976, 3ªed., pp. 21-59.

⁹⁹³ SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo... op. cit.*, pp. 545 ss. Aqui, o autor fala de praxis de cada cristão e também de toda a comunidade eclesial. A Igreja está posta no mundo como sacramento (sinal eficaz que opera o que significa) do amor misericordioso de Deus aos homens e como realização antecipada no tempo da escatológica comunhão dos santos. No seu interior deveria viver-se *já* – e projectar-se para o exterior por uma espécie de contágio – o sonho utópico da fraternidade universal, a difícil verdade – agora só afirmável da obscuridade da fé – de que todos somos irmãos de todos. Na aproximação efectiva a este *dever ser* joga a Igreja o seu *ser* no presente e o seu *continuar a ser* no futuro. Cfr., LADARIA, *op.cit.*, p. 392; GONZALEZ FAUS, *op. cit.*, pp. 667ss..

⁹⁹⁴ 1 Jo. 4, 12. Cfr., SCHILLEBEECKX, E., *L'histoire des hommes..., op. cit.*, p. 159.

língua hebraica, o que chamamos “fê” vem da raiz ‘aman’ (“Amen”). Significa renunciar à sua própria instabilidade para fundar a sua existência em algo de diverso, sobre Um que pode oferecer-nos estabilidade. Crer em Deus, aceitá-lo, significa fundar a inteira existência, isto é, a si mesmo, ao próximo e modo de vida em Deus. Portanto, o crente põe-se em jogo a si mesmo pondo-se nas mãos de Alguém que ele não vê, o Deus vivo. “Se não credes, não tereis estabilidade”⁹⁹⁵. A comunhão com Deus pela fé é o fundamento da expectativa escatológica do futuro, isto é, da virtude teologal da esperança: não existe uma primazia do futuro à custa da relação comunitária com o Deus da Aliança. Esta relação com Deus pela fé “torna-se no fundamento duma praxis profética, que renova a face da terra”⁹⁹⁶.

A esperança no futuro escatológico – a virtude teologal da esperança-, na “ressurreição da carne que ainda nos falta”⁹⁹⁷ – um aspecto daquilo que a tradição cristã chama *visio beata*⁹⁹⁸- é o fundamento último da virtude teologal da caridade. A esperança na vida após a morte leva-nos a estar e a permanecer no presente, a descobrir a espessura religiosa do momento actual, como uma segurança intrépida frente aos poderes deste mundo, já que a morte foi privada do seu poder. A fé na união religiosa com Deus, e a esperança na vida eterna – a “Redenção em esperança” de S. Paulo – não nos afastam da terra e do presente, mas levam-nos a persistir na realidade⁹⁹⁹.

A crença na vida eterna é acompanhada de um realismo que desmascara o progresso da humanidade, concebido em termos colectivos. A isso contrapõe um mundo, no qual se deve continuamente combater a favor da humanidade. Uma fé e uma esperança que crêem no mundo futuro estão convencidas de que vale a pena e é belo empenhar-se para que neste mundo se afirme a justiça e a verdade. Afirma o autor que “a fé em Deus é, ao mesmo tempo, afirmação e crítica. Não crítica puramente negativa. Ao contrário, é porque é

⁹⁹⁵ Is. 7,9; SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo...op.cit.*, pp. 971.942; cfr., RATZINGER, J., *op.cit.*, p. 48.

⁹⁹⁶ SCHILLEBEECKX, E., *L'histoire des hommes...*, *op. cit.*, p. 160.

⁹⁹⁷ IDEM, *Il Cristo...op.cit.*, p. 935.

⁹⁹⁸ *Ibidem*, p. 868.

⁹⁹⁹ *Ibidem*, pp. 922.968.

afirmativa e ‘confessante’, fecunda e libertadora que ela possui um poder crítico que ataca todas as formas de servidão e de infortúnio”¹⁰⁰⁰.

Só o reino “que não é deste mundo” pode fazer este mundo digno de ser vivido. Quanto mais vivo é o desejo que os homens sentem de vida eterna, tanto mais humanos e humanizantes se tornam. Aqui está a origem do dinamismo dos santos. Nesta perspectiva se entende que Schillebeeckx afirme que a santidade é o regime próprio da vida cristã¹⁰⁰¹.

E assim Schillebeeckx apresenta o quarto e último “princípio estrutural” em que articula a salvação cristã: o princípio escatológico, desenvolvido na sua terceira obra de cristologia, já citada. Para Schillebeeckx, não há simetria entre “paraíso” e “inferno”. O inferno não pode, por isso, servir de contraponto ao paraíso, como se pensou geralmente na teologia escolástica. Mas também Schillebeeckx não aceita a revisão efectuada neste ponto por teólogos não “infernistas” (segundo a expressão de Von Balthazar), tais como Teilhard de Chardin, Rahner e o próprio Von Balthazar, que consideram o inferno como uma possibilidade real do fracasso final, mas, simultaneamente, insistem no dever de “esperar para todos”. Schillebeeckx formula outra solução: a lógica do bem, tal como se expressa na praxis do reino, leva, sobre a base da promessa e da graça, ao cumprimento final da felicidade eterna; ao contrário, a lógica do mal não leva a lado nenhum; e *se* houver alguém que, na sua vida, seja capaz de separar-se total e definitivamente da comunhão com o Deus da vida, estará destinado à aniquilação do seu ser: “O bem, não o mal, tem a última palavra. Esta é a mensagem e a característica da praxis humana de Jesus de Nazaré, a quem por isso os cristãos confessam como o Cristo”¹⁰⁰².

¹⁰⁰⁰ SCHILLEBEECKX, E., *L'histoire des hommes...*, *op. cit.*, p. 160.

¹⁰⁰¹ IDEM, *Il Cristo...* *op.cit.*, p. 989; cfr., LATOURELLE, R., O'COLLINS, G., *Problemas y Perspectivas de Teologia fundamental*, ed. Sígueme, Salamanca, 1982, p. 82.

¹⁰⁰² IDEM, *L'histoire des hommes...*, *op. cit.*, pp. 213-215.

CONCLUSÃO GERAL

Não podemos deixar de relevar a importância que tem para Schillebeeckx o valor da experiência. Em Schillebeeckx, a experiência possui um valor praticamente omnicompreensivo, que se estende a três níveis: antes de mais, encontro com Jesus de Nazaré; mais tarde, encontro com a codificação escrita a partir da experiência salvífica vivida pela comunidade primitiva; por último, encontro com a vida da Igreja que prolonga a única experiência de fé. Em poucas palavras, poderia dizer-se: “tudo começou com Jesus de Nazaré”.

É sobretudo a sua última fase (1974-1989), a fase cristológica, que tem como objetivo a missão, a pastoral, que esta aceção melhor se verifica. Como foi dito na segunda parte, o primeiro volume de cristologia usa a crítica histórica para encontrar o caminho e salientar, na existência histórica de Jesus, os sinais que permitam pensar que Deus, em Jesus, nos oferece a salvação decisiva e definitiva. O segundo volume de cristologia toma o Novo Testamento como atual e pretende observar a maneira como as comunidades e os autores do Novo Testamento interpretaram e tematizaram a salvação, a qual são conscientes de terem recebido no encontro com Jesus: é a experiência da graça e a teologia da graça. Estas obras procuram fazer a ponte entre a experiência dos autores do Novo Testamento e o seu significado para os homens de hoje: traduzir para o nosso tempo, para o nosso “horizonte de compreensão” o significado atual da salvação em Cristo.

Por esta razão é tão importante dar o devido relevo ao espírito, aos objetivos e aos méritos destes três volumes de cristologia. Pretendem apresentar ao homem de hoje o que Deus lhe oferece em Jesus Cristo, em termos interpeladores para ele, vendo em Jesus a salvação decisiva e definitiva, salvação religiosa mas que diz respeito a todo o homem e ao homem todo. E isto apresentado em termos atuais, compreensíveis, que correspondam às expectativas de salvação, analisadas de forma crítica, sem que Jesus e a salvação venham reduzidas às nossas aspirações. Neste sentido Schillebeeckx não se cansa de dizer que devemos transmitir com fidelidade criativa o Evangelho aos homens de hoje, como alegre anúncio, em vez de falar do Evangelho de maneira autoritária: devemos propôr, não

impôr¹⁰⁰³. A finalidade da hermenêutica de Schillebeeckx é tornar audível, em certa medida, o eco da fé apostólica, fazer passar o anúncio sem infidelidade, pois “Jesus exige uma radical *metanoia*, primeiramente uma radical reorientação...”¹⁰⁰⁴. Nestes seus últimos volumes, o grande escopo de Schillebeeckx consiste em fazer a ponte entre a teologia acadêmica e a vida dos cristãos na humanidade de hoje¹⁰⁰⁵.

Devemos dizer que é normal para a teologia fundamental partir das experiências acessíveis aos homens de hoje¹⁰⁰⁶. Era este, segundo Schillebeeckx, o papel da “velha teologia natural”: fazer a mediação entre a fé e experiência, que é, no seu entender, um dos problemas mais urgentes da teologia e da praxis eclesial¹⁰⁰⁷. Mas o problema está em atingir a revelação como grande objetivo da pesquisa teológica.

Por de trás deste objetivo, está a seguinte concepção: a realidade experimentada pelos discípulos não pode ser expressa em termos objetivos, isto é, teóricos, isoláveis das condições culturais, contingentes, que determinaram o modo no qual a própria experiência foi compreendida no momento em que era vivida, e no qual foi formulada para ser comunicada. Este é o espírito dos seus três volumes. Para Schillebeeckx, a experiência não é isolável dos nossos conceitos e os conceitos não são permanentes. Em conclusão, o cristão de hoje não está vinculado pelos conceitos do Novo Testamento ou dos Concílios, não está prisioneiro “desta velha concetualidade”¹⁰⁰⁸.

¹⁰⁰³ SCHILLEBEECKX, E., *L'Histoire des hommes... op. cit.*, p. 110; Cfr., IDEM, *Expérience humaine et foi en Jésus Christ... op. cit.*, p. 37: “Num mundo moderno, já não é por referência apenas à autoridade de outrém que os homens aceitarão o *Credo* da fé cristã; mas em e através de uma experiência-feita-com-experiências e interpretada à luz do que a Igreja lhes transmite de uma longa história de experiência cristã”.

¹⁰⁰⁴ IDEM, *Il Cristo... op. cit.*, p. 675.

¹⁰⁰⁵ IDEM, *La questione cristológica... op. cit.*, p. 7.

¹⁰⁰⁶ Cfr., KASPER, W., *Introdução à Fé...op. cit.*, p. 29: “A teologia e a proclamação devem entender-se , em reto sentido, como missionárias, isto é, devem abrir de tal maneira as fórmulas da fé que estas sejam compreensíveis nas situações humanas concretas e conduzam a um autêntico apelo ao homem e a uma provocação à decisão”

¹⁰⁰⁷ Mas devemos notar que a “teologia natural” proposta por Schillebeeckx é um método apologético para fazer entrever com simpatia que podemos pensar alguma coisa como Deus. A este propósito seria útil comparar com o pensamento de Kasper sobre este tema: Cfr., KASPER, W., *Introdução à Fé...op. cit.*, pp. 25-41.

¹⁰⁰⁸ SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo... op. cit.*, p. 99. Sobre a visão do concetualismo em Schillebeeckx: Cfr., IDEM, *L'Église du Christ et l'homme d'aujourd'hui, selon Vatican II*, Ed. Du CEP, Bruxelles, Paris, pp. 40 ss; Cfr., GONZALEZ MONTES, A., *Teologia Fundamental de la revelación y de la fé... op. cit.*, pp. 25 ss.

Continua o nosso autor afirmando que a Igreja, em cada época, tem a graça particular de encontrar conceitos justos para exprimir a sua experiência. Mas diz que não há nenhuma continuidade ao nível dos conceitos: só há continuidade ao nível da experiência.

Neste sentido é difícil encontrar em Schillebeeckx uma revelação doutrinal objetiva¹⁰⁰⁹. O que nos dá a Revelação é a expressão plástica de uma experiência: os Evangelhos são narrativas, não ensinamentos. O autor fala sempre de interpretação do Novo Testamento, não de ensinamento: o que nós dizemos faz parte de quem é Jesus...

Não duvidamos que esta categoria da experiência ofereça elementos positivos¹⁰¹⁰, mas a sua aceitação integral reveste algumas dificuldades. A experiência, em qualquer perspectiva, privilegia sempre a subjetividade, em detrimento da objetividade do acontecimento. E por isso, se por um lado, é verdade que a revelação e a salvação revestem a forma de experiências de Jesus de Nazaré com os seus discípulos e contemporâneos – e vice-versa –, por outro, não é menos verdade que a revelação e a salvação são *também* manifestação e conhecimento da relação única entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo, relação que nenhuma linguagem ou categoria humanas poderão expressar adequadamente. Mas esta dimensão é, precisamente, acontecimento de revelação e de salvação porque imprime na história o elemento de novidade que a linguagem humana não pode dar. No entender de autores conceituados¹⁰¹¹, recuperar o elemento de fé como acontecimento prioritário e global do conhecimento e expressão da revelação e da salvação implica situar a experiência como categoria mediadora entre a fé e a sua compreensão, mas nunca como realidade fundante da mesma, porque o mistério de Deus jamais pode ser fruto ou objeto adequado da inteligência pessoal.

Foi sobretudo a categoria da experiência que em diferentes níveis de análise esteve no nosso trabalho, como fio condutor. Assim, na Introdução geral, procurámos mostrar que o autor evoluiu na colocação dos problemas teológicos. Em primeiro lugar, ele situou-se na escola da Fenomenologia, tendo por mestre De Petter (1934-1946), adotando o

¹⁰⁰⁹ SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo... op. cit.*, p. 99.

¹⁰¹⁰ Cfr., BERTULETTI, A., “Il concetto de esperienza”, in AA.VV., *L'evidenza e la fede*, Milán 1988, pp. 112-181; Cfr., SESBOUÉ, B., *Bulletin de Théologie Dogmatique. Christologie... art. cit.*, p.597.

¹⁰¹¹ Cfr., FISICHELLA, RINO, *La teologia de la revelación. Situación actual*, in AA.VV., *Dios en la palabra y en la Historia*, Pamplona: ediciones Universidad de Navarra, 1993, p. 63.

“perspetivismo gnoseológico” que, como foi dito, consiste em afirmar: “o valor noético do nosso conhecimento concetual de Deus consiste tipicamente num ato projetivo com o qual, através dos conteúdos concetuais, *tendemos* para Deus (*God in-tenderen*) sem O poder captar concetualmente, ainda que sabendo que Deus está precisamente na direção objetiva indicada pelo conteúdo concetual”¹⁰¹². O “perspetivismo gnoseológico” é, portanto, uma direção tomada do dinamismo da realidade, da qual se procura eliminar toda a referência subjetivista, mas se descarta igualmente qualquer representação objetivista de Deus, como se a criatura e Deus pudessem ser assumidos sob um conceito abstrato de bondade, justiça, etc, purificado de toda a referência ao criado¹⁰¹³. As consequências de uma postura teórica tão refinada não tardarão a fazer-se sentir sobre os temas centrais da revelação, principalmente no tema dos sacramentos, com o qual Schillebeeckx começa a sua tarefa docente no *Studium* dos dominicanos de Lovaina, para se ampliar depois a uma conceção sacramental da revelação.

Ainda na Introdução geral, depois da primeira fase do tomismo aberto, procurámos mostrar que se dá na teologia de Schillebeeckx o tema da irrupção do futuro, que conduz a novos caminhos da hermenêutica (1967-1971), apartir da viagem aos Estados Unidos, nos finais de 1967, cujas conferências deram origem à famosa obra “*Deus, futuro do homem*”. A mudança operada situará no centro da atenção dois temas que serão a plataforma ideológica do “segundo Schillebeeckx”: o futuro como novo paradigma da transcendência e uma nova colocação do problema hermenêutico. Principalmente sob o segundo aspeto, a sua contribuição foi reconhecida como original no panorama da teologia católica pós conciliar, como apresentámos na segunda parte deste trabalho. No horizonte de uma reconquistada prioridade da escatologia e do futuro, ele atualizará o seu modelo epistemológico, publicando a sua obra “*Interpretação da fé*”. Esta mudança para o chamado “segundo Schillebeeckx” foi propiciada pela confrontação, na América, com a

¹⁰¹² SCHILLEBEECKX, E., *Revelación y Teología...op. cit.*, p. 293.

¹⁰¹³ *Ibidem*, p. 319: “Não podemos atribuir jamais a Deus um conhecimento concetual, Deus com tal; o conteúdo *concetual* de bondade e, como tal, uma representação da bondade criada. E, no entanto, S. Tomás aplica a Deus a bondade de maneira formal e absoluta. O modo divino da bondade escapa à nossa representação concetual; este modo é o próprio Deus, não uma espécie de modo acrescentado à representação criada da bondade, e não a bondade criada da qual tenhamos conseguido eliminar o modo criado para não conservar mais que um conceito de “bondade divina” purificada ao máximo”; cfr., IDEM, *Revelación y Teología...op. cit.*, pp. 321, 293.

secularização radical, que o próprio Schillebeeckx valoriza como importante na sua evolução¹⁰¹⁴. O horizonte do futuro situa-se dentro do horizonte da promessa. Daqui deriva que a perspectiva bíblica da promessa, mas também toda a forma filosófica de hermenêutica histórica nos projeta para o futuro que estamos chamados a realizar e a desvelar. O futuro converte-se na meta da ortopraxis, quer dizer, daquela correta realização que, sobre o fundamento de uma correta interpretação da promessa (ortodoxia), torna verdadeira a realidade entendida por ela: “Unicamente na praxis a interpretação ortodoxa consegue o seu mais profundo e específico cumprimento”¹⁰¹⁵. Assim, “a interpretação traduz-se numa “hermenêutica da praxis””¹⁰¹⁶. Mostrámos na Introdução geral como em Schillebeeckx se deu a descoberta duma identidade dinâmica, que é plasmada no modelo fenomenológico-antropológico: é o perspectivismo da fé, quer dizer, um dinamismo atemático, ainda que objetivo que, incluído na re-interpretação contínua, “tende” à realidade do mistério que a precede e fundamenta. Em conclusão, “o mistério que se dá na história garante a identidade da fé”¹⁰¹⁷. Por isso, como procurámos mostrar na Introdução, neste ponto aparece como evidente não só o sentido da mudança efetuada pelo teólogo de Nimega, mas também a continuidade profunda com a primeira fase do seu pensamento.

No primeiro capítulo da primeira parte, apresentámos as obras principais de teologia sacramental do autor, com as quais ele iniciou o seu *curriculum* como docente em Lovaina, que fez dele um dos “arquitetos” da teologia sacramental desse século¹⁰¹⁸. A sua estrutura sacramental estava profundamente marcada pelo pensamento antropológico e personalista moderno de De Petter, com a sua base antropológico-teológica da corporeidade-mundaneidade e da intersubjetividade, e contribuiu para renovar a teologia dos

¹⁰¹⁴SCHILLEBEECKX, E., *Diós, futuro del hombre... op. cit.*, p. 5; a viagem teve lugar de 8 de Novembro a 20 de Dezembro.

¹⁰¹⁵ *Ibidem.*, pp. 48-49.

¹⁰¹⁶ *Ibidem.*, p. 40. A ortopraxis: “Trata-se disto: a partir da anamnese, e na ação sustentada pela fé, manter-se abertos para a graça do futuro *fazendo verdadeiro* por tal caminho o dogma”. Sobre o tema da ortopraxis: Cfr., E. CAMBÓM, *L’Ortoprassi.. op. cit.*, (sobre Schillebeeckx, 59-94)

¹⁰¹⁷ SCHILLEBEECKX, E., *Diós, futuro del hombre... op. cit.*, p. 56.

¹⁰¹⁸ Cfr., C. E. O’NEILL, *I sacramenti*, in: *Bilancio della teologia del XX secolo*, Città Nuova, Roma, 1972, III, pp. 263-313.

sacramentos, como vemos principalmente por umas palavras de elogio pronunciadas por K. Rahner aquando da publicação da tese de doutoramento de Schillebeeckx¹⁰¹⁹.

Se o autor foi tão importante na sua primeira fase na teologia dos sacramentos, deve dizer-se que, sobretudo nas suas últimas obras, ele não tem suficientemente em conta o papel salvífico dos sacramentos. Pensamos que a raiz do problema está no facto de ele ter descurado o tema do pecado. O autor não tem suficientemente em conta o fundo obscuro do pecado, bem presente na Sagrada Escritura. Pode-se passar de uma conceção puramente sacral e escatológica (em sentido dualista) da salvação, a uma conceção excessivamente voltada sobre a libertação política. E esta insistência parece-nos que tem consequências muito sérias sobre a dimensão mística da vida de fé. Pensamos que, sem a ótica do pecado – e basicamente do pecado original, que surpreende que apenas se mencione de passagem num tratado de soteriologia cristã -, o papel dos sacramentos pode reduzir-se a celebrações da “memoria Jesu” diante de um compromisso com o mundo. Esta focagem – ou desfocagem – dever-se-á talvez à apresentação que ele faz da ação salvífica de Cristo, muito preocupada com a libertação humana e não tanto com a sua salvação escatológica, isto é, afirma constantemente que o cristão deve também assumir e exercer as suas capacidades de se libertar ou de libertar os outros. O seu conceito de salvação não é claro, confundindo-o muitas vezes com a ética cristã. Também seria necessário clarificar em que deve basear-se a libertação de que o autor fala. É certo que o autor faz reflexões muito concretas sobre por onde deve ir a praxis cristã de libertação, mas também pensamos que muitos teólogos não partilharão a sua postura, uns por considerarem que vai demasiado longe; outros por pensarem que se fica curto¹⁰²⁰.

Depois de uma primeira fase de teologia sacramental, Schillebeeckx dedica-se à hermenêutica, na sua segunda fase, como procuramos apresentar no segundo capítulo, muito influenciado sobretudo pela hermenêutica de Gadamer. É a razão porque começamos por apresentar o essencial da hermenêutica de Gadamer, nomeadamente a sua

¹⁰¹⁹ K. RANHER, Recensão em *Zeitschrift fur Katholische Theologie* 75 (1953), pp. 235-236; Cfr., BAUMGARTNER, C., recensão em *Christus sacrament*, *Recherches de Science Religieuse* 47 (1959), pp. 152-156.

¹⁰²⁰ Cfr., GONZALEZ FAUS, J. I., *Ultimas cristologias... art. cit.*, p. 271. Este autor faz este juízo sobre o pensamento de Schillebeeckx.

teoria da “fusão de horizontes”. Schillebeeckx acolhe criticamente a aportação de Gadamer, sobretudo pela importância que ele dá à hermenêutica da praxis¹⁰²¹.

Achámos necessário fazer, numa segunda parte do segundo capítulo, no qual apresentamos uma breve resenha dos três grandes volumes sobre a cristologia, a soteriologia e a eclesiologia, que são os pilares da última fase do autor (1972-1989), que está em profunda continuidade com a fase anterior (1967-1971), uma reflexão aturada. Podemos afirmar que se trata do momento da sua maturidade teológica.

Estas três obras foram acolhidas com apreciações diversificadas. Entre as críticas que lhe foram dirigidas, umas referem-se à sua linguagem obscura e imprecisa, outras ao método que emprega: método “metadogmático”, exegese preconcebida, apresentação cristológica inacabada. Alguns autores apresentam-lhe questões epistemológicas, já que a sua hermenêutica e os seus pressupostos gnoseológicos lhes criam dúvidas sobre se mantêm a objetividade do conhecimento e se não se deixa levar pelo subjetivismo. Finalmente, apresenta problemas de conteúdo dogmático: sobre a inspiração, a gratuidade da ordem sobrenatural, a cristologia, o papel que reconhece ao ministério magisterial, etc.

É verdade que são obras difíceis, como aliás as suas obras anteriores. Mas também é certo que o autor não se reconheceria em algumas das caricaturas que os seus críticos apresentam, e que todas as tentativas renovadoras suscitam resistências. Mas esta avalanche de críticas, mesmo da parte de autores que não se podem considerar menos abertos que o nosso autor, indicam que na sua teologia há problemas de fundo¹⁰²². Isto não significa invalidar em bloco uma obra sugestiva, rica, complexa e séria. De resto, talvez o autor se tivesse equivocado quando respondeu mais na linha de auto defesa que de aprofundamento e de autocrítica.

¹⁰²¹ Vejam-se alusões claras ao uso deste modelo em SCHILLEBEECKX, E., *Diós, futuro del hombre...op. cit.*, pp. 39-40 e 45-46; remete-nos para H. G. GADAMER, *Vérité et méthode...op. cit.*, pp. 290-291.

¹⁰²² O próprio Magistério da Igreja interveio pelo menos por três vezes para chamar-lhe à atenção sobre alguns pontos da sua doutrina, por exemplo, a respeito da sua cristologia: *Cf. Lettera della Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede al P. E. Schillebeeckx*, in *L' OSSERVATORE ROMANO* (26 de Junho de 1981, 1-2). Esta carta, assinada pelo Prefeito da Congregação, Cardeal Seper, afirma que subsistem ambiguidades – inclusive depois das precisões que o padre Schillebeeckx fez diante dos especialistas nomeados pela Congregação, e que não se tinham publicado até agora – em duas questões que afetam este trabalho: a relação entre Revelação e experiência, e a identidade de Jesus Cristo devido ao tema da “anhypostasis”.

Os aspetos da sua obra que foram objeto de discussão são, sumariamente, os seguintes:

A) O problema epistemológico. Apresentamos este tema na Introdução geral e na segunda parte deste estudo, quando aprofundamos a hermenêutica do autor.

É evidente que há um desfasamento entre a linguagem da teologia clássica, na qual estão formulados os dogmas, e a linguagem do homem moderno¹⁰²³. Quem tem que ajudar a superar a distância entre a linguagem da fé e o homem moderno? Ou de outra maneira: para quem escrevem os teólogos? Eles têm a obrigação de oferecer ao Magistério a ajuda técnica necessária, caso contrário falham gravemente ao seu dever se não afrontam os problemas reais que agitam a comunidade cristã¹⁰²⁴. Há efetivamente um desfasamento entre a linguagem tradicional da fé e a linguagem do homem moderno; sob a linguagem ocultam-se concepções do mundo e do homem que *condicionam* a atuação cristã; e que compete aos teólogos ajudar-nos a ligar a vida de fé com a vida real da nossa época.

Mas os resultados da hermenêutica de Schillebeeckx, aplicada às obras em análise, levaram a algumas conclusões que suscitaram objeções. Por exemplo, o autor afirma que o horizonte de experiência co-determina a Revelação já no momento de ser percebida esta pelo crente; e também o novo horizonte em cada nova reinterpretação. Ora, formulado assim, é muito difícil escapar ao subjetivismo, não mantendo o carácter objetivo da confissão de fé baseada na Revelação.

B) O atual horizonte de experiência. O padre Schillebeeckx concretiza-o assim: o homem sabe-se protagonista da história e artífice responsável do futuro, vive na especial consciência de sofrimento e no protesto contra o mesmo, e sente a ânsia de libertação, a todos os níveis, dos homens e dos povos oprimidos.

Estes três dados são uma componente constante do atual horizonte de experiência. Mas há algumas questões a pôr. Primeiro, ao centrar a sua atenção aqui, o autor pode correr o risco de predeterminar parcialmente *certa* unilateralidade na concretização da vida de fé e da doutrina da graça. Em segundo lugar, seria necessário clarificar em que deve basear-se esta doutrina da graça, como se disse anteriormente. Em terceiro lugar,

¹⁰²³ Cfr., ALSZGHY, Z. – FLICK, M., *Come si fa teologia... op. cit.*, pp. 61-71.

¹⁰²⁴ *Ibidem*, pp. 103-128.

certamente que o autor sustenta que este horizonte de experiência, como qualquer outro, deve ser aceite criticamente desde a tradição de fé e deve ser posto sob a reserva escatológica. Mas aqui renasce o problema hermenêutico: qual é essa substância objetiva da tradição de fé desde a qual faço a crítica e qual é a parte co-determinante - mutável – da qual posso prescindir? Enquanto não se clarificar este problema, cada um de nós tenderá a estabelecer a confrontação dialética entre tradição de fé e atual horizonte de experiência *desde os seus pressupostos*.

C) O encontro imediato com Deus. Parece-nos que a intenção do autor ao colocar a questão nestes termos é a de integrar na vida cristã a atitude diante do outro e diante do mundo como dimensão intrínseca da vida de fé. Neste sentido, parece-nos fundamentalmente correta a colocação da questão, na medida em que a minha resposta ao outro não a dou por mim mesmo, por um dever ético focado a partir de mim e a partir das minhas obrigações, mas por amor ao outro enquanto outro a quem reconheço como tal e afirmo mediante o amor.

Mas perguntamo-nos se tal focagem não poderá converter o outro num “meio” para viver a minha relação com Deus, caindo assim na atitude que se procura evitar; e se não diminui o papel da vida contemplativa e da própria transcendência do Amor.

Parece-nos que a intenção do autor não é essa. Mas fica a impressão de uma focagem parcial e seria necessário um aprofundamento maior no tema. Até que ponto não se pode falar de relação imediata com Deus na vida cristã?

Depois de apresentar os aspetos criticáveis, sobretudo nestas três grandes e últimas obras do autor, salientamos também os elementos positivos a ter em conta. Sem pretender ser exaustivo, assinalamos os pontos fundamentais.

A) A focagem da teologia de Schillebeeckx. O autor parece dotado de uma grande sensibilidade para captar, formular e abordar teologicamente os problemas vivos que se vão colocando nas comunidades eclesiais, nomeadamente a separação entre fé e experiência de vida do homem secular moderno; o condicionamento da praxis cristã devido a uma linguagem estranha às nossas concepções atuais; o sofrimento e as ânsias de

libertação; o protagonismo do homem na história; o caráter unilateral e fechado da cultura ocidental moderna, etc. A sua teologia estabelece pontes entre a tradição de fé e o mundo moderno.

B) O tema da praxis. Sobre os valores deste tema já foi dito muito na segunda parte, no primeiro capítulo. Parece-nos que o autor tem razão em sublinhar a importância da praxis para a credibilidade da Igreja e que ela pode abrir caminhos para uma nova e mais profunda compreensão. Pensamos que esta posição é bastante equilibrada e constitui um esforço valioso em dar vigor ao nexo entre teoria e praxis, entre confissão de fé e vida real.

C) A integração da libertação intrahistórica no conceito de salvação escatológica. Ainda que o problema não nos pareça totalmente resolvido, pensamos que há dois pontos de interesse excepcional.

Que os direitos humanos constituem parte integrante da salvação do homem já a “*Evangelii Nuntiandi*” nos tinha dito, assim como o Magistério dos Papas posteriores.

Mas talvez o ponto mais interessante do autor nesta questão seja o nexo que ele estabelece entre criação e aliança e o bom partido que tira do dogma da criação. Cremos que esta colocação do problema constitui um argumento sólido em favor da ação do cristão no mundo. Mais ainda se se considera à luz da praxis de Jesus Cristo e da sua “reconciliação com a finitude” mediante a sua aceitação da morte.

E também neste ponto, e como prolongamento do mesmo, são esclarecedoras as suas contribuições sobre o sistema de constantes que constitui a estrutura básica da pessoa humana. Ainda que se trate de uma colocação filosófica que reúne menos consenso do que o autor parece supor.

D) O caráter constitutivamente religioso da pessoa humana. Daqui ele deduz conclusões a ter em conta. A primeira é a necessidade ineludível de falar de Deus e de falar com Deus, deixando assim a salvo o caráter essencial da dimensão mística de toda a vida crente, por seu valor intrínseco. A segunda é que Deus é a salvação definitiva do homem, pondo assim sob a reserva escatológica toda a ação do cristão no mundo e qualquer oferta de libertação intrahistórica, com o que relativiza, sem tirar-lhes valor, todos os projetos de autolibertação e todos os projetos políticos. E a terceira é que a nossa cultura é unilateral, o que impede o homem ocidental de captar a presença salvífica e amorosa de Deus. A

solução que ele aponta é partir das próprias experiências do homem secular para mostrar-lhe como nelas há já implicitamente uma aceitação do Absoluto. Mas ao lado desta fundamentação filosófica, há que testemunhar a praxis de vida que afirma que em Jesus Cristo já fomos salvos e que só n'Ele está a salvação.

E) As suas análises exegéticas encerram uma grande riqueza, ainda que por vezes seja justamente criticado de instrumentalização da Bíblia em favor de ideias préelaboradas. O autor, com a análise da Bíblia, procura inculturar a fé, a exemplo dos primeiros missionários, que põem em contacto a experiência cristã com as experiências de vida secular dos diversos ouvintes. Unicamente assim a vida da graça se converte numa força *produtiva e crítica* no mundo. Em segundo lugar, cremos que o autor prova suficientemente que esta inculturação implica também a assunção, mediante a linguagem, das concepções do mundo e do homem, ainda que sempre criticamente corrigidas desde a experiência de fé, concepções que não são as nossas.

Desde esta ótica bíblica o autor pergunta-se qual é o nosso atual contexto de experiência, no qual nós cristãos de hoje podemos manifestar, mediante uma praxis que tornará perceptível a nossa proclamação, que em nós e nas nossas comunidades começou já por graça o Reino: uma nova forma de ser e de viver alternativa, baseada numa justiça nova que evidencia que Deus é o único Senhor. Para poder levar avante essa praxis, precisamos desses sinais antecipadores que são os sacramentos, nos quais celebramos a “memoria Jesu”, conscientes de que Ele realizará em nós o que realizou nas primeiras comunidade cristãs; e alimentamos a nossa esperança de que n'Ele há salvação da parte de Deus para os *homens*.

Procurámos, neste trabalho, fazer um estudo crítico dum tema que atravessa quase toda a produção teológica de Edward Schillebeeckx, sobretudo no segundo período, que decorre do pós-Concílio Vaticano II, da vida do autor, nas suas duas fases: a fase hermenêutica (1967-1972) e a fase cristológica (1972-1989). Mas foi sobretudo a sua cristologia, exposta em três grandes obras, que nós nos detivemos. O tema tratado versa, sobretudo, a soteriologia cristã em perspectiva moderna, expressa sobretudo no segundo

volume da trilogia cristológica referida. Vimos como ele articula a experiência fundamental da salvação cristã em quatro “princípios estruturais”, diversamente tematizados dentro do Novo Testamento: o princípio *teológico* e *antropológico*; o princípio *cristológico*; o princípio *eclesiológico* e o princípio *escatológico*.

Tentámos mostrar, sobretudo no último capítulo, que é o núcleo deste estudo, que o autor reduz a salvação religiosa à salvação secular, e, sobretudo, afirma que, na época actual, o homem busca não uma salvação religiosa, como terá acontecido em épocas passadas, mas busca uma humanidade sã, íntegra e digna de ser vivida.

Vimos que, segundo o autor, não se pode ter experiência de Deus unicamente na oração e na liturgia, mas que esta experiência *imediate* de Deus pressupõe a *mediação* do nosso mundo de experiência. E isto significa que sem fraternidade não se dá autêntica liturgia, sem acção no mundo não se dá a verdadeira doxologia, sem cristianismo político não se dá cristianismo místico. Mas continua verdade que o processo emancipador e de libertação jamais coincide com a redenção e salvação escatológica.

Schillebeeckx, ao longo da sua produção teológica, preocupa-se sobretudo com a relação entre fé e experiência, tema extensa e originalmente tratado pelo teólogo belga de língua flamenga. Mas devemos repetir que, se ele sempre esteve preocupado com o existencial, talvez o tenha tomado de forma redundante após o Concílio Vaticano II.

Schillebeeckx encara a sério as referências fornecidas pelo diálogo com aquele em quem desejamos despertar a fé. Ele tem, ao mesmo tempo, o sentimento muito vivo do dever do cristão em se comprometer no combate pela libertação do homem e do facto de ser, actualmente, neste combate e neste compromisso que se pode perceber melhor o sentido da libertação que Deus oferece e de que mais facilmente podemos dispor.

Mas, na passagem desta atitude apologética-“conversional” e pedagógica, à atitude ética individual e colectiva, talvez para poder agir mais livremente e mais “honestamente” (em relação a “preconceitos” dogmáticos...), Schillebeeckx esquece e sacrifica talvez inutilmente os ensinamentos da Igreja.

O seu pensamento sobre os dogmas (dos quais ele fala sempre globalmente e de longe) tem merecido algumas interrogações por parte de outros teólogos bem posicionados.

Todavia, convém não esquecer que o autor sublinha que “a fé não pode viver apenas sob o modo de experiência. Ela não atinge nunca a sua plenitude apenas na experiência. Comporta também uma reflexão expressa em palavras, concetualizada e interpretada, que nunca é dada na experiência senão de forma incoativa. (...) As experiências de fé desenvolvem-se em proposições de fé, em declarações onde a tradição da fé cristã encontra, numa certa medida, a sua expressão. As experiências religiosas encontram a sua expressão numa linguagem de fé, em confissões de fé e, de tempos a tempos, em dogmas de fé”¹⁰²⁵. Mas algumas das suas fórmulas foram polémicas. Talvez esqueçam que todo o crente, depois de ter ouvido e reconhecido a promessa de salvação, deve fazer-se discípulo e praticar “a obediência da fé”¹⁰²⁶. A sua problemática geral nesta matéria, a sua maneira (polémica) de falar de concetualismo, levantam questões que nos esforçámos por tratar ao longo do nosso trabalho.

Sublinhamos, entre outras, as seguintes:

- “historicidade” radical, integral, de todos os elementos de todas as fórmulas dogmáticas;
- confusão entre representações e afirmações;
- apelo à Bíblia (de maneira muitas vezes global e por vezes abusiva) quando ela está de acordo com o seu pensamento, rejeição da Bíblia em nome da reinterpretção quando ela não vai de encontro ao seu pensamento;
- desconhecimento da presença, na Bíblia e em toda a pregação da Igreja, de afirmações e ensinamentos que pretendem dizer e fazer confessar o que é, e o que é muitas vezes um verdadeiro mistério.

Mau grado todas as questões relacionadas com esta problemática, convém, ao concluir, que a grande questão do autor é a de que “a acção do homem no mundo insere-se no conceito de “salvação” e liga-se, na sua essência, à salvação-que-vem-de-Deus, que pode vir a ser experimentada como graça”.

¹⁰²⁵ SCHILLEBEECKX, E., *L'histoire des hommes...*, op. cit., p. 62.

¹⁰²⁶ Romanos 1,5.

**** * * * * *

O padre Schillebeeckx trouxe para o centro da reflexão teológica uma série de problemas difíceis que naquele tempo sacudiam as comunidades eclesiais, cumprindo assim a tarefa do teólogo, que é trazer a luz da sua ciência ao afrontá-los, para que as comunidades possam ver que a fé não é incompatível com a nossa forma atual de ser, de experimentar a realidade e de a viver.

Ele pretendeu estender pontes entre a tradição de fé e o mundo moderno. Muitas das suas respostas são valiosas, algumas desafortunadas e outras talvez não suficientemente elaboradas.

Pensamos que o trabalho dele tem muito a ver com a inculturação da fé no que tanto insistem catequistas, missionários e os Sínodos dedicados à evangelização e à catequese. Vimos que a epistemologia do autor está na base da sua teologia, e as suas limitações foram de controvérsia nas áreas cristológica, soteriológica e eclesiológica.

A sua preocupação pela praxis de vida evangélica no nosso horizonte de experiência, nomeadamente na praxis política do cristão, é uma tarefa urgente nas comunidades cristãs.

Procurámos apresentar a relação entre fé e experiência e o problema epistemológico e hermenêutico, sublinhando que a epistemologia da experiência é o fio condutor de toda a sua teologia. A sua soteriologia, apresentada sobretudo nos seus últimos três volumes, em particular no segundo volume da sua trilogia, é uma tentativa para construir uma soteriologia para o mundo moderno. Como dissemos várias vezes, sobretudo na análise deste referido volume, ele tem algumas intuições admiráveis, mas também profundas lacunas, a menor das quais não será certamente o facto de ter passado por alto, sem qualquer referência, a quase todas as tentativas de teologia da graça ao longo da tradição cristã.

Homens de hoje, temos de buscar a resposta de fé desde o “hoje de Deus”, o “kairós”, na teologia de S. Paulo. Mas a forma de Schillebeeckx fazer teologia, talvez demasiado ligada ao contexto cultural em que viveu, talvez sem a devida distância crítica

em relação a essa situação, possa dar alguma razão a esta afirmação de um autor que o estudou a fundo:

“Com o terminar das “grandes narrações”, também a obra infatigável do teólogo, que chegou a ser holandês, parece anunciar o seu cecidere manus. Desta maneira extingue-se também –diferentemente de outros autores que tiveram um êxito póstumo – o interesse pela sua produção. Injustamente. Não só pelo que Schillebeeckx representou para o século XX, mas também pelo que nos deixa como herança”¹⁰²⁷.

¹⁰²⁷ BRAMBILLA, F.G., *Edward Schillebeeckx...op. cit.*, p. 14.

BIBLIOGRAFIA

I. FONTES

BENTO XVI, Carta encíclica *Deus caritas est* (25 de Dezembro de 2005), 28: AAS 98 (2006).

BÍBLIA SAGRADA, Difusora bíblica, Lisboa/Fátima, 1998.

NOVUM TESTAMENTUM GRAEDE ET LATINE. A cura di Merk, A., 9 ed. Romae: PIB, 1964.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, Gráfica de Coimbra –Libreria editrice Vaticana, para a edição portuguesa 1993.

COMISSÃO CARDINALÍCIA DE “NOVO CATECISMO”, ‘Declaratio’, AAS 60 (1968) 685-691.

CODEX IURIS CANONICI, auctoritate Ioannis Pauli PP.II promulgatus in AAS 75 (1983-I), XXX+317 pp.

COMISSÃO PONTIFÍCIA BÍBLICA, *A interpretação da Bíblia na Igreja*, Secretariado Geral do Episcopado, Editora Rei dos Livros, Lisboa 1994.

CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Documentos Conciliares e Pontifícios*, Editorial A. O., Braga 1987.

CONCÍLIO DE TRENTO, (DZ 1461, 1486, 1515-1576).

CONCÍLIO VATICANO I, Const. Dogm. *Dei Filius* (DZ. 3030; 3043).

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, in *Il Regno* Doc 26 (1981) 453-5.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Instrução sobre alguns aspetos da teologia da libertação (Libertatis Nuntius)*, Premissas: AAS 76 (1984), 876-877.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Liberdade cristã e libertação*, Editoria A.O., Braga.

DENZINGER-SCHONMETZER, *Enchiridion Symbolorum et Declarationum de rebus fidei et morum*, editio XXXVI, Herder, Romae, MCMLXXVI.

EPISCOPADO HOLANDÊS, *Nuevo catecismo para adultos* (Barcelona 1969).

FRANCISCUS, Exortação apostólica *Evangelii gaudium* (Roma, 24 de Novembro de 2013), editora Paulus.

MIGNE, J. J. Paul – *Patrologiae cursus completus: Series latina (...)*a Tertulliano ad Innocentium III. Parisiis: 221 vol.

MIGNE, J.J. Paul – *Patrologiae cursus completus: Series Graece*. 161 vol.

JOÃO PAULO II, *Redemptoris Missio* (7 de Dezembro de 1990), 45: ASS 83 (1991).

JOÃO PAULO II, Carta encíclica *Fides et Ratio* (14 de Setembro de 1998), 43: AAS 91 (1999).

PAULO VI, ‘Mysterium ecclesiae’, AAS 65 (1973)404 ss.

PAULO VI, ‘Solemnis professio fidei’, AAS 60 (1968), 433-445.

PAULO VI, *Encíclica ‘Mysterium fidei’*, AAS 57 (1965) 758.

PAULO VI, Exh. Apost. ‘Quinque iam anni’, AAS (1973) 399 ss.

PAULO VI, Exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi* (8 de Dezembro de 1975), 7: AAS 68 (1976).

PIO XII, ‘Gaudet Mater Ecclesia’. AAS 54 (1962).

PIO XII, Enc. ‘Humani Generis’, AAS 42 (1950)567 ss.

SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ ao P. E. Schillebeeckx, in L’ OSSERVATORE ROMANO (26 de Junho de 1981, 1-2).

SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, ‘Declaratio *Mysterium Ecclesiae*’, AAS 65 (1973), 396-408.

SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *La formación teológica de los futuros sacerdotes* (Roma 1976).

SEPER, FRANCO CARDEAL, Lettera della Sacra Congregazione per la Dottrina della fede al P. Schillebeeckx, in “*Osservatore Romano*”, 1981.

II. BIBLIOGRAFIA ATIVA

1. LIVROS

SCHILLEBEECKX, E., *De sacramentele heilseconomie. Theologische bezinning op St. Thomas' sacramentenleer in het licht von de traditie en van de hedendaagse sacramentsprolmatiek*, (I), Amberes/Bilthoven 1952 (52/1). Tr. Francesa: *L'économie sacramentelle du salut. Réflexion théologique sur la doctrine sacramentaire dde saint Thomas, à la lumière de la tradition et de la problématique sacramentelle contemporaine*, Anvers, 2004.

SCHILLEBEECKX, E., *Maria, Christus' mooiste wonderschepping. Religieuze grondlijnen van het Maria-mysterie*, Antwerpen: Apostolaat van de rozenkrans, 1954. (Trad. Esp.: *Maria, madre de la Redención*, Madrid 1969). (Trad. Port.: *Maria, Mãe da Redenção. Linhas mestras religiosas do mistério mariano*, Ed. Vozes, Petrópolis, 1966.)

SCHILLEBEECKX, E., *De Christusontmoeting als sacrament van de Godsontmoeting*, Amberes/Bilthoven 1958. (Tr. It.: *Cristo, sacramento dell'incontro con Dio*, Roma: Paoline, 1962 (Trd. Esp., *Cristo, Sacramento del encuentro com Dios*, Barcelona 1971).(Trad. Port.: *Cristo, sacramento do encontro com Deus. Estudo teológico sobre a salvação mediante os sacramentos*, 2ª ed., ed. Vozes, Petrópolis, 1968.)

SCHILLEBEECKX, E., *Het huwelijk, aardse werkelijkheid en heilsmysterie*, Bilthoven 1963; Tr. It.: *Il Matrimonio, realtà terrena e mistero di salvezza*, Roma: Paoline, 1968. Trad. Esp.: *El matrimonio. Realidad terrena y misterio de salvación*, I, Salamanca: Sígueme, 1968.

SCHILLEBEECKX, E., *Openbaring en Theologie (=Theologische Peilingen I)*, Bilthoven 1964; Tr.It.: *Rivelazione e Teologia (Saggi teologici I)*, Roma: Paoline, 1966. Tr. Esp.: *Revelación y teología*, Salamanca 1969. Tr. Portuguesa: *Revelação e Teologia*, Ed., Paulinas, São Paulo, 1968.

SCHILLEBEECKX, E., *Het Tweed Vaticaanse concilie*, Tiel-La Haya 1964; Tr. It.: *La chiesa, l'uomo moderno e il Vaticano II*, Roma, ed Paoline 1967; tr. Esp.: *La Iglesia de Cristo y el hombre moderno según el Concilio Vaticano II*, Madrid 1969; tr. Fr.: *L'Église du Christ et l'homme d'aujourd'hui, selon Vatican II*, Ed. Du CEP., Bruxelles, Paris, 1967.

SCHILLEBEECKX, E., *God en mens (=Theologische Peilingen II)*, Bilthoven 1965; tr. It.: *Dio e l'uomo (Saggi teologici II)*, Roma, ed. Paoline, 1967; tr. Esp.: *Dios y el hombre. Ensayos teológicos*, Salamanca 1968; tr. Portug.: *Deus e o homem*, ed Paulinas, São Paulo, 1969.

SCHILLEBEECKX, E., *Wereld en Kerk (=Theologische Peilingen III)*, Bilthoven 1966; tr. It.: *Il Mondo e la Chiesa*, Roma, Paoline 1969; tr. Esp.: *El Mundo y la Iglesia*, Salamanca 1971.

SCHILLEBEECKX, E., *Het ambst-celibaat in de branding. Een kritische bezinning*, Bilthoven 1966; tr. It.: *Il Celibato del ministero eclesiale. Riflessione critica*, Roma, Paoline, 1969; tr. Esp.: *El Celibato ministerial*, Salamanca 1968.

SCHILLEBEECKX, E., *Christus' tegenwoordigheid in de eucharistie*, Bilthoven 1967; tr. It., *La presenza eucaristica*, Roma, ed. Paoline 1969; tr. Esp.: *La presencia de Cristo en la Eucaristia*, Madrid 1970.

SCHILLEBEECKX, E., *De Zending van de kerk (=Theologische Peilingen IV)*, Bilthoven 1968; Tr. It., *La missione della Chiesa (Saggi teologici IV)*, Roma Paoline 1971; tr. Esp.: *La mission de la Iglesia*, Salamanca 1971.

SCHILLEBEECKX, E., *God, the future of man*, Nova York-Londres-Sydney, 1958/1969; tr. It.: *Dio, il futuro del uomo*, Roma, Paoline 1970; tr. Esp.: *Dios, futuro del hombre*, Salamanca 1970.

SCHILLEBEECKX, E., *El celibato ministerial. Reflexión crítica* (Salamanca 1968).

SCHILLEBEECKX, E., *Geloofsverstaan: interpretatie en kritiek (=Theologische Peilingen V)*, Bloemendaal 1972; tr. It.: *Intelligenza della fede (Saggi teologici V)*, Roma, Paoline, 1975; tr. Esp.: *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenêutica y crítica* Salamanca 1973.

SCHILLEBEECKX, E., *L'approcio a Gesù di Nazaret*, Brescia 1972.

SCHILLEBEECKX, E., *L'Église du Christ et l'homme d'aujourd'hui, selon Vatican II*, Ed. Du CEP, Bruxelles, Paris.

SCHILLEBEECKX, E., *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung. Zwischenbericht über die Prolegomena zu einer Christologie*, Freiburg/Br 1979.

SCHILLEBEECKX, E., *Jezus, het verhaad van een levende*, Bloemendaal 1974, 1975 (Terceira ed.); Tr. It.: *Gesù. La storia di un vivente*, Brescia: Queriniana, 1976; Tr. Esp.: *Jesús, la historia de un viviente*, Madrid 1983.

SCHILLEBEECKX, E., *Gerechtigheid en liefde. Genade en brvijding*, Bloemendaal 1977; Baarn 1982, 2ª ed.; tr. It.: *Il Cristo. La storia di una nuova prassi*, Brescia 1980.

SCHILLEBEECKX, E., *Tussentijds verhaal over twee Jezusboeken*, Bloemendaal 1977, Baarn 1982, 2ª ed.; Trad. It.: *La questione cristologica. Un bilancio*, Brescia 1980; Tr. Esp.: *En torno al problema de Jesus. Claves de una cristologia*, Ed. Cristiandad, Madrid 1983.

SCHILLEBEECKX, E., *Menschliche Erfharung und Glaube an Jesus Christus. Eine Rechenschaft*, Friburgo-Basileia-Viena 1979; Tr. It.: *Esperienza umana e fede in Gesù Christo*, Brescia 1985; Tr. Fr.: *Expérience humaine et foi en Jésus-Christ*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1981

SCHILLEBEECKX, E., *Kerklijk ambt. Voorgangers in de gemeente van Jezus Christus*, Bloemendaal 1980, (1981, 2ª ed); tr. It.: *Il ministero nella Chiesa. Servizio di presidenza nella comunità di Gesù Christo*, Brescia: Queriniana, 1981 (1982, 2ª ed.); Tr. Esp.: *El ministerio eclesial: responsables de la comunidade cristiana*, Madrid 1983.

SCHILLEBEECKX, E., *Das Evangelium Erzählen*, Dusseldorf: Patmos, 1983.

SCHILLEBEECKX, E., *God is New each moment. Edwaard Schillebeeckx in conversation with Huub Ooster huis and Piet Hoogveen*, T& Clark, Edinburgh, Scotland 1983.

SCHILLEBEECKX, E., *Pleidooi voor mensen in de kerk. Christelijke identiteit en ambten in de kerk*, Baarn 1985; Tr. It.: *Per una Chiesa dal volto umano. Identità Christiana dei ministeri nella Chiesa*, Brescia 1986; tr. Port.: *Por uma Igreja mais humana (Identidade cristã dos ministérios)*, ed Paulinas, São Paulo 1989.

SCHILLEBEECKX, E., *Als Politiek niet alles is... Jezus in de westerse cultuur*, Uitgerij Ten Have b. v., Bearn 1986; Tr. Esp., *Jesus en nuestra cultura. Mística, ética y política*, Ed. Sígueme-Salamanca, 1987.

SCHILLEBEECKX, E., *Mensen als verhaal van God*, Baarn 1989, (1991, 2^a ed.); tr. Esp.: *Los hombres, relato de Dios*, Salamanca 1995; Tr. Francesa: *L'Histoire des hommes, récit de Dieu*, Les éditions du Cerf, Paris 1992.

SCHILLEBEECKX, E., *Je suis un théologien heureux. Entretiens avec Francesco Strazzari* (tr. do italiano Jacques Mignon, *Sono un teologo felice*, 1993), Les éditions du Cerf, Paris 1995.

2. ARTIGOS

SCHILLEBEECKX, E., *L'amour vient de Dieu. La charité fraternelle, mystère de salut*, in: *La Vie Spirituelle* 88 nr. 385 (1953), 563-579.

SCHILLEBEECKX, E., *Origines et tendances de la sensibilité religieuse contemporaine*, in: *La Vie Spirituelle* (Suppl.) 48 (1959), 5-9.

SCHILLEBEECKX, E., *Sources of current religious attitudes*, in : *Theology Digest* 9 (1981/62), 137-139.

SCHILLEBEECKX, E., *Uma nova concepção do decreto tridentino sobre a justificação*, in: *Concilium* 1 (1965) nr. 5, 141-144.

SCHILLEBEECKX, E., *Igreja e humanidade*, in “*Concilium*”, nº 1 (1965), pp. 50-69.

SCHILLEBEECKX, E., *El matrimonio es un sacramento*, in “*Concilium*”, nº 13 (1965), pp. 121-131.

SCHILLEBEECKX, E., *A Igreja e o Mundo*, in AA.VV., *A Igreja e o Mundo. I*, Livraria Morais Editora (1965), pp. 27-47.

SCHILLEBEECKX, E., *O Concílio e a Igreja de hoje*, in AA.VV., *O mistério da Igreja. Temas conciliares (I)*, Livraria Morais editora (1965), pp.11-23.

SCHILLEBEECKX, E., *Sacerdócio e celibato*, in AA. VV., *O Mistério da Igreja, Temas Conciliares (I)*, Livraria Morais editora (1965), pp. 115-133.

SCHILLEBEECKX, E., *Os leigos no povo de Deus*, in AA. VV., *O Mistério da Igreja. Temas conciliares (I)*, Livraria Morais editora (1965), pp. 157-169.

SCHILLEBEECKX, E., *O debate conciliar*, in AA. VV., *O mistério da Igreja. Temas Conciliares (I)*, Livraria Morais editora (1965), pp. 11-23.

SCHILLEBEECKX, E., *Transustanciación eucarística*, in “*Selecciones de teologia*, nº 18 (1966), Ano V, Barcelona (Espanha), pp. 135-146.

SCHILLEBEECKX, E., *La secularidade cristiana según Robinson: Honest to God*, in *Selecciones de teologia*, nº22 (1967), vol. 6, pp. 171-184.

SCHILLEBEECKX, E., *Foi chrétienne et atente terrestre*, in: *L'Église dans le monde de ce temps. Constitution 'Gaudium et Spes'. Commentaires du scéma XIII* (Paris 1967), 119-158.

SCHILLEBEECKX, E., *La santificazione del nome di Dio nell'amore di gesu Cristo per gli uomini*, in: J. B. Metz a.o. (eds), *Orizzonti attuali della teologia*, 11 (Roma 1967) , 9-79.

SCHILLEBEECKX, E., *La secularidade cristiana según Robinson: Honest to God*, in *Selecciones de Teologia* 6 (1967), 171-184.

SCHILLEBEECKX, E., *Culto profano e celebrazione litúrgica*, in: *Rivista di pastorale litúrgica* 7 (1967), 215-234.

SCHILLEBEECKX, E., *De Ecclesia ut sacramento mundi*, in: *Acta Congressus internationalis de teologia concilii Vaticani II. Romae diebus 26 septembris – 1 octobris 1966 celebrati* (Cittá del Vaticano 1968), 48-53.

SCHILLEBEECKX, E., *Christian faith and the future of the World*, in: Group 2000 (ed.), *The Church Today. Commentaries on the Pastoral Constitution of the Church in the Modern World* (Westminster, USA 1968), 60-94.

SCHILLEBEECKX, E., *Dio e colui che verrà. Per una nuova imagine di Dio nel mondo secolarizzato*, in: *Processo alla religione* (Milano 1968), 139-161.

SCHILLEBEECKX, E., *La funzione della fede nell'auto-conscapevolezza umana*, in: *La Parola nella Storia* (Brescia 1968), 45-62.

SCHILLEBEECKX, E., *O Magistério e o Mundo da Política*, in: *Concilium* (Port.) 4 (1968) nr.6, 21-39.

SCHILLEBEECKX, E., *Silence and speaking about God*, in : *Theology* 71 (1968), 256-267, 298-304. = *Theology of Renewal talks about God*, in: L. K. Schook (ed.), *Theology of Renewal, 1: Renewal of Religious Thought* (New York 1968), 83-104. = *Silence and*

speaking about God in a Secularized World, in: A. Schlitzer (ed.), *The Spirit and Power of Christian Secularity* (Notre Dame, London 1969), 156-179.

SCHILLEBEECKX, E., *La théologie du Renouveau parle de Dieu*, In: *La Théologie du Renouveau, I* (Montreal, Paris 1968).

SCHILLEBEECKX, E., *Algumas reflexões acerca da interpretação da escatologia*, in: *Concilium* (Port.) 5 (1969) nr. 1, 37-50.

SCHILLEBEECKX, E., *Glorifier Dieu en plein monde. Tension entre l'engagement dans le monde et la celebration liturgique*, in: Th. Maertens (ed.), *Liturgies et Communautés humaines. Vers une vie liturgique diversifiée*, (Paris 1969), 103-128.

SCHILLEBEECKX, E., *Teorie chritiche e impegno político della comunità Cristiana*, "Conc" (I) 9 (1973) 650-667

SCHILLEBEECKX, E., *Hacia un empleo católico de la hermenêutica*, in: H. Fiolet and H. van der Linde (eds.), *Fin del Cristianismo convencional. Nuevas perspectivas* (Salamanca 1969), 61-103.

SCHILLEBEECKX, E., *La nueva imagen de Diós, secularización y futuro del hombre en la tierra*, in: *Selecciones de Teologia* 8 (1969), 305-312.

SCHILLEBEECKX, E., *La vida religiosa en conflicto com la nueva idea del hombre y de Diós*, in: *Selecciones de teologia* 8 (1969), 141-151.

SCHILLEBEECKX, E., *Verso un impiego cattolico dell'ermeneutica*, in: E. Schillebeeckx and P. Schoonenberg, *Fede e interpretazione. Identità della fede nella reinterpretazione* (Brescia 1971), 25-81.

SCHILLEBEECKX, E., *The Christian and Political Engagement*, in: *Doctrine and Life* 22 (1972), 118-127.

SCHILLEBEECKX, E., *Cristo, revelación personal del Padre*, in: *Selecciones de Teologia* 11 (1972), 170-177.

SCHILLEBEECKX, E., *Critical Theories and Christian Political Commitment*, in: *Concilium* (Am.) vol. 84 (1973), 48-61, in: *Concilium* (Ingl.) 9 (1973), nr. 4, 48-61.

SSCHILLEBEECKX, E., *Per una imagine di Dion el mondo secolarizzato*, in: S. Acquaviva and G. Guizzardi (eds), *La secolarizzazione* (Bologna 1973), 279-290.

SCHILLEBEECKX, E., *O problema hermenêutico da crise da linguagem da fé*, in: *Concilium* (Port.) vol.85 (1973), 554-568.

SCHILLEBEECKX, E., *Teorias críticas e engajamento político na comunidade cristã*, in: *Concilium* (Port.), vol. 84 (1973), 433-445.

SCHILLEBEECKX, E., *O 'Deus de Jesus' e o 'Jesus de Deus'*, in: *Concilium* (port.) vol. 93 (1974), 381-396.

SCHILLEBEECKX, E., *Gesu, storia di un viviente*, in: *Rocca* 34 (1975) nr. 1, 46-48.

SCHILLEBEECKX, E., *Jesus, Saviour of the Outcasts*, in: *Accent. Quarterly of the Newman Association* (South Australia) 8 (1975) nr. 1, 6-8.

SCHILLEBEECKX, E., *Hacia un 'futuro definitivo': Promessa y mediación humana*, in: *El futuro de la religión* (Salamanca 1975), 41-68.

SCHILLEBEECKX, E., *The Mystery of Injustice and the Mystery of Mercy. Questions concerning Human Suffering*, in: *Stauros Bulletin* 3 (1975), 3-31.

SCHILLEBEECKX, E., *Glauben an Jesus Christus*, in: *Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern* 6 nr.6 (Nov.-Dec. 1976), 13.

SCHILLEBEECKX, E., *Glauben in der Erfahrung des Scheiterns. Über die universal Bedeutung Jesu*, in: *Evangelische Kommentare* 9 (1976), 402-405.

SCHILLEBEECKX, E., *Jésus, parabole de Dieu – paradigme de l'homme*, in: *Savoir, faire, espérer: les limites de la raison*, 11 (Bruxelles 1976), 797-811.

SCHILLEBEECKX, E., *Salut, rédemption et émancipation*, in: *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario. Atti del Congresso Internazionale*, nr. 4: *Problemi di Teologia* (Napoli 1976), 274-278.

SCHILLEBEECKX, E., *Jesus e o fracasso na vida humana*, in: *Concilium* (Port.) vol. 113 (1976), 88-99.

SCHILLEBEECKX, E., *Jesús de Nazareth, le récit d'un vivant*, in: *Lumière et Vie* nr. 134 (1977), 5-45.

SCHILLEBEECKX, E., *God, Society and Human Salvation*, in: *Faith and Society. Acta Congressus Internatonalis Theologici Lovaniensis 1976* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovanientium XLVII) (Gernblux 1978), 87-99.

SCHILLEBEECKX, E., *Cuestiones sobre la salvación Cristiana*, in: *Hacia el Vaticano III* (Concilium 138 bis; Extraordinario (Madrid 1978), 164-183.

SCHILLEBEECKX, E., *Discours d'Edward Schillebeeckx al' occasion du doctorat honoris causa de Gustavo Gutiérrez* (Université Catholique de Nimegue, 7 mai 1979, 12-15. Ir.: 79/18; 79/19.

SCHILLEBEECKX, E., *Befreiungstheologien zwischen Medellin und Puebla*, in: *Orientierung* 43 (1979), 6-10, 17-21.

SCHILLEBEECKX, E., *Problemi sulla salvezza Cristiana dell'uomo e per l'uomo*, in: *Verso la Chiesa del terzo millenio* (Giornale di teologia, 1209 (Brescia 1979), 15-38.

SCHILLEBEECKX, E., *Erfharung und Glaube*, in: F. Bockle a.o. (eds), *Enzyklopadische Bibliothek in 30 Teibanden, 25. Chrsitlicher Glaube in moderner Gesellschaft* (Freiburg, Basel, Wien 1980), 73-116.

SCHILLEBEECKX, E., *Réponses de E. Schillebeeckx O.P. au questionnaire n. 46/66, lui adressé par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi*, in: T.Schoof (ed.), *De zaak Schillebeeckx. Officiele stukken* (Bloemendaal 1980), 56-92.

SCHILLEBEECKX, E., *I believe in Jesus of Nazareth: the Christ, the Son of God, the Lord*, in: *Journal of Ecumenical Studies* 17 (1980), 18-32. In: L. Swidler (ed.), *Consensus in Theology? A dialogue with Hans Kung and Edward Schillebeeckx* (Philadelphia 1980), 18-32 (revisto e aumentado). = I believe in Jesus of Nazareth, in: *Listening* 15 (1980) nr.2, 159-171.

SCHILLEBEECKX, E., *Alla ricerca del valore salvífico di una prassi política di pace*, in: *Il Regno/documenti* 26 nr. 452-21 (Dec. 1st, 1981), 664-669.

- SCHILLEBEECKX, E., *Can Christology be na experiment?* In: *Proceedings of the 35th Annual Convention of the Catholic Theological Society of America 1980* (New York 1981), 1-14.
- SCHILLEBEECKX, E., *God, the Living one*, in: *New Blackfriars* 62 nr. 375 (Sept. 1981), 357-370.
- SCHILLEBEECKX, E., *Identidade cristã e integridade humana*, in: *Concilium* (Port.) vol 175 (1982), 38-49.
- SCHILLEBEECKX, E., *Ämter in der Kirche der Armen*, in: *Concilium* (Germ.) 20 (1984) nr. 6, 522-530.
- SCHILLEBEECKX, E., *Una caricatura de la teologia de la liberación niega el cristianismo sufriente*, in: *Cristianismo y Sociedad* 23 (1985) nr. 84, 103-105.
- SCHILLEBEECKX, E., *Una optica equivocada*, in: *Proceso a la teologia de la liberación? Misión abierta* 1985 nr. 1 (Madrid 1985), 100-102.
- SCHILLEBEECKX, E., *Befreiende theologie*, in: E. Schillebeeckx (ed.), *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft. Johann Baptist Metz zu Ehren* (Mainz 1988), 56-71.
- SCHILLEBEECKX, E., *The Religious and the Human Ecumene*, in: M. H. Ellis and O. Maduro (eds), *The future of Liberation Theology. Essays in honor of Gustavo Gutiérrez*, (Maryknoll, New York 1989), 177-188.
- SCHILLEBEECKX, E., *Universalidad religiosa y universalidad humana*, in: *Teologia y Liberación. Religión, cultura y ética. Ensayos en torna a la obra de Gustavo Gutierrez*, tome 111 (Lima 1991), 181-121.
- SCHILLEBEECKX, E., *La "Ecclesia Jesu Christi" come "Racconto di futuro". Su perdono e riconciliazione*, in AA.VV., *Cammino e visione. Universalità e regionalità della teologia nel XX secolo. Scritti in onore di Rosino Gibellini*, Queriniana, Brescia (1996), pp. 193-214.

SCHILLEBEECKX, E., *Prologue: Human God-talk and God's silence*, in: M. C. Hilker/R. Schreiter (eds), *The praxis of the Reign of God: An Introduction to the Theology of Edward Schillebeeckx*, New York 2002, ix-xviii, tr. R.J. Schreiter.

SCHILLEBEECKX, E., *Vers une redécouverte des sacrements chrétiens*, in *L'Économie sacramentelle du Salut*. Studia Friburgensia, 95, pp. 546-573. Fribourg: Academic Press Fribourg/Éditions Saint-Paul, Fribourg, 2004

SCHILLEBEECKX, E., *L'identité chrétienne: défi et mise au défi: A propos de l'extrême proximité du Dieu non-expérimentable*, in: *Angelicum* 82 (2005), 849-967

SCHILLEBEECKX, E., *Gesù e il fallimento umano*, in: *Conc.* 12 (1976) n.3, 127-141

SCHILLEBEECKX, E., *Función de la fe en la autocomprensión humana*, in Vários, *Las cuestiones urgentes de la teología actual* (Madrid 1970) 68 ss.

SCHILLEBEECKX, E., 'La infalibilidad del Magisterio. Reflexión teológica', *Concilium* 83 (1973) 419 ss.

SCHILLEBEECKX, E., 'La crisis del lenguaje religioso como problema hermenéutico', *Concilium* 85 (1973) 199 ss.

SCHILLEBEECKX, E., in Vários, *Los católicos holandeses* (Bilbao 1970) 21 ss.

SCHILLEBEECKX, E., 'Fidelidad a la comunidad de fe', *Concilium* (Nov. 1972) 14 ss.

SCHILLEBEECKX, E., 'Hacia un "futuro definitivo": promesa y mediación humana', in Vários, *El futuro de la religión* (Salamanca 1975) 66 ss.

SCHILLEBEECKX, E., 'Función de la fe en la autocomprensión humana', in Vários, *Las cuestiones urgentes de la teología actual* (Madrid 1970) 86-87.

SCHILLEBEECKX, E., 'El "Dios de Jesús" y el "Jesús de Dios"', *Concilium* 83 (1974) 431 ss.

SCHILLEBEECKX, E., 'Algunas ideas sobre la interpretación de la escatología', *Concilium* 41 (1969) 43 ss.

CHILLEBEECKX, E.; 'Teología del nuevo modo de hablar sobre Dios', in Vários, *Teología de la renovación*, I (Salamanca 1972) 92 ss.

SCHILLEBEECKX, E., 'Alocução inaugural no Congresso de Teologia de Concilium', *Concilium* (1970) 182ss.

SCHILLEBEECKX, in AA.VV., *Sept problemes capitaux de l'Église*, Paris, 1969, p. 107 ss.

III. BIBLIOGRAFIA PASSIVA

1. LIVROS SOBRE O AUTOR

AMBAUM, J., CARMINE G. BRUNO, *Il concetto di sacramento in E. Schillebeeckx*, Diss. Ad Lauream in Seeraphicum, Roma 1976, 58 pp.

AMBAUM, J., *Die Sacrammentale Begegnung als Symbol und Mysterium. Die Sakramententheologie E. S. in Darstellung und Ausein-anderetzung*, Faculdade católica de teologia de Reihnischen-Friedrich-Wilhelms-Universitat,Alemanha 1977.

AMBAUM, J., *Glaubenszeichen. Schillebeeckx' Auffassung von den Sakramenten*, Regensburg 1980, 349 pp.

APERS, H., *Religiosità. Un tema fondamentale nel pensiero teológico di E. Schillebeeckx*, Univ. Cath de Lovaina (1970).

AUWERDA, R., *Le dossier Schillebeeckx*, Bruxelles 1970.

BERDESINSKI, D., *Die Praxis-Kriterium fur die Wahrheit dès Glaubens?* , Munchen 1973 (sobre S. pp. 15-17).

BORDIGNON, L., *Princípi metodologici della teologia de E. Schillebeeckx: dalla teologia clássica alla teologia critica*, Diss. Ad Laurea Fac. Teol. Interregionale Italia Settentrionale, Milano 1974.

BORGMAN, Erik, *Edward Schillebeeckx. A theologian in his history*, Continuum, New York, 1999.

BOURGY,P., *E. Schillebeeckx*, in *Bilan de la théologie du XX siècle*, Tournai-Paris 1970, II, pp.875-890; tr. It. *In Bilancio della teologia del XX secolo*, Roma 1972, Vol.IV, pp.247-264

BOWDEN, J., *Edward Schillebeeckx. Portrait of a Theologian*, SCM Press, London 1983.

BRAMBILLA, F. G., *La cristologia di Schillebeeckx*, Morcelliana, Brescia 1989.

- BRAMBILLA, Franco Giulio, *Edward Schillebeeckx*, San Pablo, Madrid, 2006.
- BRAMBILLA, G. F., *Edward Schillebeeckx*, Marcelliana, Brescia 2001.
- CAMBÓN, E., *L'Ortoprassi nel pensiero di E. Schillebeeckx*, Excerpta ex diss. Ad Lauream in Pontificia Universidade Latenansis (PUL), Roma 1974.
- CAMBÓN, E., *L'Ortoprassi. Documentazione e prospettive*, Roma 1974, nas páginas 59-94.
- CARMINE G. BRUNO, *Il concetto di sacramento in E. Schillebeeckx*, Diss. Ad Lauream in Seeraphicum, Roma 1976, 58 pp.
- COMISSÃO TEOLÓGICA, *Alguns problemas de Cristologia*, in *Civiltá Catolica*, 1º de Novembro, 1980, 262 ss.
- DABIC, G., *La condivisione di Gesu a tavola com i peccatori e nella grazia eucarística quale stimolo all'umanizzazione del mondo negli scritti di Edward Schillebeeckx*. (diss Gregoriana Roe, 2004.
- DELGADO CASADO, M., *Eschatologische Glaubenshermeneutik: Die Theology von W. Pannenberg, Moltmann, E. Schillebeeckx und J.-B. Metz als Antwort Identitäts- und Relevanzkrise des Christlichen in der Moderne*, Innsbruck 1985 (diss., A. Darlap)
- DELGADO, M., *Der theologische Ansatz von E. Schillebeeckx im Kontext der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts*, Innsbruck 1978.
- DUMONT, C., *De trois dimensions retrouvées en théologie. Eschatologie, orthopraxie, herméneutique*, Nouvelle Revue théologique (Junho-Julho 1970), p. 561-591.
- DUNN, John L., *Jesus Christ as Unersal Saviour in the Theology of Edward Schillebeeckx*, (PhD, Washington, 1-6-92, J. Galvin) (Revue Theol. Louv. 24 (1993)).
- DUSSEL, E., *Pensée analectique et philosophie de la libération*, in AA. VV., *Analogie et dialectique*, Labor et Fides, Genève 1982, pp. 93-120.
- GEIS, S. C. , *The Particularity of Jesus Christ: An Analysis of Revelation in the Theologies of Karl Barth and Edward Schillebeeckx*, diss. Marquette Univ. '95 = Diss. Abstr. 57 (1996/7)
- GIJSEN, J. M., in Varios, *La nueva teología holandesa* (Madrid 1974).

- GRELOT, P., *Église et ministères. Pour un dialogue critique avec Edward Schillebeeckx*, Paris 1983, 282 pp..
- GUGLIELMINETTI, PH. M., *L'estensione el'approfondimento della nozione di sacramento in K. Rahner, E. Schillebeeckx, O. Semmelroth*, Roma 1972.
- HÄRING, H.- SCHOOF, T.- WILLEMS, b. (EDS.), *Meedenken met Edward Schillebeeckx*, Nelissen, Baarn 1983, 320-325.
- HEBBLETHWAITE, P., *Schillebeeckx en Kung*, Bloemendaal 1980.
- HEBBLETHWAITE, P., *The New Inquisition? Schillebeeckx and Kung*, S. Francisco 1980.
- IAMMARRONE, L., *La Cristologia di E. Schillebeeckx*, Génova 1985.
- IWASHIMA, TADAHIKO, *Mensheitsgeshichte und Heilserfahrung. Die Theologie von E. Schillebeeckx als methosch reflektierte Soteriologie*, Dusseldorf 1982, 416 pp..
- JACKO, Dorothy, *Salvation in the Context of Contemporary Historical Consciousness: The Later Theology of Edward Schillebeeckx*, Toronto 1987 (Doct. Diss. Regis College)
- KACHAPPILV, J., *Grace as the Sanctifying Self-gift in the Writings of Edward Schillebeeckx* (diss. Gregoriana 2002, EB printed no. 0079 09711)
- KENNEDY, Ph., *Schillebeeckx and Aquinas on the Ressurrection Appearances: Two Models of Interpretation*, College of Vivinity 1985 (thesis master of theology) 1985.
- KENNEDY, Ph., *Schillebeeckx*, British Library, London 1993.
- KESTEMAN, M., *La dynamique du salut à la lumière du Second Schillebeeckx*, Louvain-la-Neuve 1982, 1/11 (doct. Thesis, dir. Pro L.A. Gesché).
- KIRN, Youn-Hee, *Gloria Dei, Vivens Homo: Creation Theology in the Christological Project of Edward Schillebeeckx*, Diss. M. D. Theology, Leuven 1998
- KRASEVAC, E. L., *Revelation and Experience: An Analysis of the Theology of George Tyrrel, Karl Rahner, Edward Schillebeeckx, and Thomas Aquinas* (diss. Grad. Theol. Union, 1986).
- LAZAAR, J. P., *The Holly Spirit as the Intimate Source Enabling Jesus of Nazareth to Perform Prophetic Symbols of Eschatological Fulfilment: The Stances of S. Amsler – H. Shurmann – Edward Schillebeeckx – Jürgen Moltmann* (diss.Gregoriana, Roma, 2005, dir. G. O'Collins)

- M. KESTEMAN, *La dynamique du salut à la lumière de la théologie du second Schillebeeckx*, 2 voll. 560 pp.. “Cronique Louvaniste” de “Revue Théologique de Louvain (RTL)” (1982) 381-382.
- McMANUS, K. A., *Unbroken Communion: The Place and the Meaning of Suffering in the Theology of Edward Schillebeeckx*, New York, Oxford e.a. 2003
- MILLER, V. J., *Tradition and Experience in Edward Schillebeeckx's Theology of Revelation*, diss. Notre Dame Univ. '97 (dir. T. O'Meara.)
- PARANILAT, S., *Plurality of Religions and Tasks of the Church: Ecclesiological Implications of the Theology of Religions With Reference to the Ecclesiology of Edward Schillebeeckx*, 1-11, LXIX+465 (unpubl. Diss. Leuven 1997; dir. R. Michiels)
- PAREDES MUNOZ, J. A., *Vivir en Jesucristo. Aproximacion a la antropologia teológica de E. Schillebeeckx*, Excerpta ex diss. Ad Lauream in Pontificia Universidade Gregoriana, Sevilha 1982.
- POWERS, J.M., *Symbolic Instrumentality in the Sacramental Theology of E. OH. Schillebeeckx*, Excerpta ex diss. Ad Lauream in Pontificia Universidade Gregoriana (PUG), Roma 1972, 75 pp..
- PREZWOZNY, B., *Church as the Sacrament of the Unity of all Mankind in Lumen Gentium and Gaudium et Spes and Semmelroth, Schillebeeckx and Rahner*, Roma 1979.
- PROCARIO-FOLLEY, E. G., *Orthopraxis or orthodoxy? An Analysis of the Relationship between Experience and Thought in Edward Schillebeeckx's Trilogy 'Jesus', 'Christ', 'Church?',* diss. Chicago-111. 1995 = Diss. Abstr. 56 (1995/6) nr.12, 4826.
- ROSS, S. A., *Art and Revelation: An Exploration in the philosophy of Gadamer and the Theology of Edward Schillebeeckx and von Balthazar*, Chicago 1982 (diss. Divinity School).
- SANCHEZ CHAMOSO, R., *La Teoria Hermenéutica de E. Schillebeeckx. Principios y criterios para la actualizacion de la tradicion Cristiana*, Salamanca 1982, 387 pp..
- SCHILSON, Arno, e KASPER, W., *Christologie im Prasens*, Herder, Friburgo, 1974. Tr. Portuguesa, Ibidem, *Cristologia. Abordagens contemporâneas*, Ed. Loyola, São Paulo, Brasil, 1990.
- SCHOOFT, T. M., *De zaak Schillebeeckx. Officiële stukken*, Bloemendaal 1980.

- SCHREITER, R. (ed.), *The Schillebeeckx Reader*, Crossroad, New York 1984.
- SIMON, D. J., *Provisional Liberations, Fragments of Salvation: The Practical-Critical Soteriology of Edward Schillebeeckx* (diss. Ottawa, 2001, dir. J. Van den Hengel, EB printed no. 0079 10302)
- SPULBECK, V., *Neomarxismus und Theologie*, Freiburg 1977.
- VAN RIET, G., *L'Épistémologie thomiste. Recherches sur le problème de la connaissance dans l'école thomiste contemporaine*, Lovaina 1946
- WILLIAMSON, P.A., *Contemporary Approches to the Ordained Priestly Ministry in Theology and the Magisterium. A Study of Selected Writing of Edwards J. Kilmartin, Hervé- Marie Legrand and E. schillebeeckx*, Excerpta ex diss. Ad Lauream in PUG, Roma 1983.

2. ARTIGOS SOBRE O AUTOR

- AA.VV., *L'Expérience de l'Esprit. Mélanges Schillebeeckx*, "Concilium" , Nimègue (Pays-Bas), Beauchesne 18 (1976), 9-16. 31-47. 185-207.241-253.
- AA.VV., *La Salvezza. Prospettive soteriologiche nella tradizione orientale e occidentale*. Atti del VII Simposio intercristiano Reggio Calabria, 2-4 Settembre 2001, a cura di Paolino Zilio-Luisa Borghese, Venezia-Mestre 2008.
- BAUMGARTNER, C., recensão em *Christus sacrament*, *Recherches de Science Religieuse* 47 (1959) 152-156.
- BERTULETTI, A., *Il concetto di 'esperienza' nel dibattito fondamentale della teologia contemporânea*, "Teologia" 5 (1980) 283-341.
- BERTULETTI, A., *Il concetto di 'esperienza' nela teologia*, "Teologia" 6 (1981) 85-116.

- BORQMAN, E., *Theology as the Art of Liberation: Edward Schillebeeckx's Response to the theologies of the EATWOT*, in: *Exchange* 32 (2003) nr.2, 98-108; id. In *Voices from the Third World* 26 (2003) 133-150.
- BRAMBILLA, F. G. *La soteriologia di Schillebeeckx*, in *La Scuola Cattolica* 108 (1980), 452.
- BRAMBILLA, Franco Giulio, *L'epistemologia teológica di Edward Schillebeeckx: dal 'prospettivismo gnoseologico' a una ermeneutica storico-pratica della rivelazione*, in: *Teologia* 12 (1987) 13-45. 101-160.
- BRAMBILLA, G. F., *Uomini come storia di Dio: una "summa" dell'itinerario teológico di Schillebeeckx?*, in "Teologia" 17 (1992) 33-72.
- BRITO, Emílio, *Christ hier, aujourd'hui et demain*, "Revue théologique de Louvain (1987), 361-377.
- BRITO, Emílio, *Christologie, Sotériologie, Eschatologie. Quelques ouvrages recentes*, "Revue Théologique de Louvain (1985), 351-358.
- CAMELOT, T., *La Chiesa, sacramento primordiale*, in *Sacra Doctrina*, 45 (1967), pp. 59-78.
- CHANTRAINE, G., *L'apostolicité selon E. Schillebeeckx*, "Nouvelle Revue Théologique" (1984), 702-730.
- COUTO, F. J., *Gottes Gnade in Jesus Christus durch neue Erfahrungen: Zum Schillebeeckx-Buch 'Christus und die Christen II'*, in : *Theol. Und Glaube* 69 (1979) 446-469.
- DESCAMPS, A. L., *Comptes rendus. E. Schillebeeckx, Jezus. Het verhaal van een levende, Bruges (Emmaus)-Bloemendaal (H. Nelissen), 1974*, in *Revue Théologique de Louvain* (1975), 212-223.
- DESCAMPS, A., *Compte Rendu*, in *Revue Théologique de Louvain* 6 (1975) 220
- DUMONT, C., *De trois dimensions retrouvées en théologie: Eschatologie – Ortopraxie – Herméneutique*, "Nouvelle Revue Théologique (1970), 561-591.

EYT, Pierre, *Le tournant politique de la théologie*, “Nouvelle Revue Théologique” (1971), 1040-1050.

FAUS, González, *El encuentro com Jesús desde la crítica histórica*, in “Actualidad Bibliográfica, 26 (1976), pp. 259-288.

FISICHELLA, Rino, *La teologia de la Revelación. Situación actual*, In AA.VV., *Diós en la Palabra y en la História*. Pamplona: ediciones Universidad de Navarra, (1993), pp. 42-82..

FULLER, R. A., *The historical Jesus: Some Outstanding Issues*, in: *The Thomist* 48 (1984) 368-382.

GEORGE, W. P., *The praxis of the Kingdom of God: Ethics in Schillebeeckx' Jesus and Christ*, in: *Horizons* 12 (1985) 44-69.

GONZALEZ FAUS, J. – I., *El encuentro com Jesus desde la crítica histórica* (E. Schillebeeckx), *Actualidad Bibliográfica*, 26, (Dez.1976), p. 262 ss.

HILKERT, M. C., *Edward Schillebeeckx, op.: Encountering God in a Secular and Suffering World*, in: *Theology Today* 62 (2005/6) 376-387.

HILKERT, M. C., *Hermeneutics of History in the Theology of Edward Schillebeeckx*, in: *The Thomist* 51 (1987) 97-145.

HITZ, P., *Rèflexions sur la théologie en notre temps*, “Nouvelle Revue Théologique” (1972), 673-704.

HOMMES, Ulrich- RATZINGER, Joseph, *La salvezza dell'uoimo in prospettiva intramondana e Cristiana*, Queriniana, Brescia 1976.

IAMMARONE, Luigi, *La divinità di Cristo nell'opera “Gesù. Storia di un vivente” di E. Schillebeeckx*, in “*Doctor Communis*”, 22 (1979) 189-220

JOHNSON, E. A., *Mary and Contemporary Christology: Rahner and Schillebeeckx*, in: *Église et Théology*, 15 (1984) 155-182.

JOSSUA, J. P., ‘La teologia, carisma del Espirito’, *Concilium* (nov.1974) 56 ss.

- KASPER, K., Liberale Christologie, in *Evangelische Kommentare* 6 (1976), 357-360.
- KASPER, W., *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung. Zwischenbericht über die Prolegomena zu einer Christologie*. “Questiones disputatae” 78. Freiburg, Herder 1979).
- KUNG, H., in (L. Swidler (ed.)) *Consensus in Theology? A Dialogue with Hans Kung and Edward Schillebeeckx*, Westminster Press, Philadelphia 1980, 1-17.
- LESCRAUWAET, J., ‘Fidelidad a la comunidad de fe’, *Concilium* (nov. 1974) 10ss.
- M. KESTEMAN, *La notion d’expérience dans la théologie récente du Père E. Schillebeeckx*, Louvain-la Neuve.
- MÉNARD, C., *L’universalité du salut en Jésus le Christ d’après E. Schillebeeckx*. Hommage à E. Schillebeeckx, *Laval théologique et philosophique* Vol 50 Nr. 2 (1994), 283-296.
- O’NEILL, C. E., *I sacramenti*, in: *Bilancio della teologia del XX secolo*, Città Nuova, Roma, 1972, III, 263-313.
- PAREDES, J. A., *Vivir en JesuCristo. Aproximación a la antropología teológica de E. Schillebeeckx*, “Communio: Commentarii Internationales de Ecclesia et Theologia” 15 (1982) 392-537; 16 (1983) 87-106: 93-8.
- PATFOORT, Albert . *Nouvel âge de la théologie ou... de l’apologétique*; *Angelicum* 50 (1973), 243-248.
- PATFOORT, Albert, *Tomas d’Aquin, les clés d’une théologie*, FAC-éditions, Paris 1983.
- PATFOORT, Albert, *Étude critique du livre d’Edward Schillebeeckx: “L’Histoire des Hommes, récit de Dieu”*, in “Revue Thomiste”. Revue doctrinal de théologie e de philosophie, C II Année – T. XCIV- n°4, Octobre –Décembre (1994), pp. 625-638.
- PORRO, C., *Principali orientamenti della Cristologia recente*, in *Rassegna di Teologia* 21 (1980).
- PORTIER, W., *Edward Schillebeeckx as Critical Theorist: The Impact of Neo-Marxist Social Thought on his Recent Theology*, in: *The Thomist* 48 (1984) 341-367.

- RANHER, K., Recensão em *Zeitschrift fur Katholische Theologie* 75 (1953) 235-236.
- RENWART, L., “*Un signe en butte à la contradiction*”, in *NRT*, n.5, (Setembro-Outubro 1980), p. 747 ss.
- RENWART, L., “*Non multa sed multum*”. *Chronique christologique*, “*Nouvelle Revue Théologique*” (1984), 407-418.
- RENWART, L., “*Pour nous, les homes, et pour notre salut*”. *Chronique christologique*. “*Nouvelle Revue Théologique*” (1988), 571-590.
- RENWART, L., “*Premier-né de toute creature*. *Chronique de Christologie*, “*Nouvelle Revue Théologique* (1989), 895-918.
- RENWART, L., “*Un signe en butte à la contradiction*”, “*Nouvelle Revue Théologique*” (1980), 744-747.
- RENWART, L., *Image de Dieu, image de l’homme*, “*Nouvelle Revue Théologique*” (1993), 85-104.
- RENWART, L., *Jésus Christ, Fils de Dieu*, “*Nouvelle Revue Théologique*” (1983), 88-115.
- RENWART, L., *Jésus-Christ aujourd’hui*, “*Nouvelle Revue Théologique*” (1976), 208-249.
- RENWART, L., *Jésus-Christ aujourd’hui*, “*Nouvelle Revue Théologique* (1977), 224-229.
- RENWART, L., *Le Dieu de Jésus-Christ*. *Chronique de christologie*, “*Nouvelle Revue Théologique*”(1985),575-583.
- RENWART, L., *Problèmes de théologie fondamentale*, “*Nouvelle Revue Théologique*” (1986), 93-104.
- SCHEFFCZYK, L., *Jesus fur Philanthropen*, in *Theologisches* 77 (1976) 2080-2086; 78 (1976) 2129-2132
- SCHOOFF, T. M. *The later theology of E. S.*, in “*The Clergy Review*” 55 (1970) 943-960.

- SEQUERI, Pierangelo, *A ideia da fé. Tratado de Teologia Fundamental* (Tr. Do Italiano por Artur Morão, *L'Idée della fede*, edizioni Glossa, Milano 2002), Frente e Verso, Braga 2013.
- SESBOUÉ, B., *Bulletin de théologie dogmatique. Christologie*, “Recherche de Sciences Religieuses” (1973), 453-457.
- SESBOUÉ, B., *Esquisse critique d'une théologie de la Rédemption*, “Nouvelle Revue Théologique” (1984), 801-812.
- SESBOUÉ, B., *Esquisse d'une théologie de la Rédemption* (suite), “Nouvelle Revue Théologique” (1985), 68-86.
- SESBOUÉ, B., *La christology de Edward Schillebeeckx (rev. of 'Jesus' 1-11) in: Recherches de Sciences Religieuses* 67 (1979) 583-597.
- SESBOUÉ, B., *Le Christ illuminateur: le salut par la revelation*, “Nouvelle Revue Théologique” (1988), 351-370.
- SESBOUÉ, Bernard, *Bulletin de Théologie dogmatique. Christologie. Hans Kung et Edward Schillebeeckx*, *Recherches de Science Religieuse* 67/4 (1979) 597 ss.
- THILS, Gustave, *L'instruction sur la liberté chrétienne et la liberation*, “Revue Théologique de Louvain” (1986), 444-452.
- THILS, Gustave, *La portée de l'instruction sur la “théologie de la libération”*, “Revue Théologique de Louvain” (1984), 458-461.
- TILLARD, J. M. R. *Le nuove prospettive della teologia sacramentaria*, in *Sacra Doctrina* 45,1967, 37-58.
- TRUJILLO, A. L., *Redenzione e Liberazione umana, dono di Cristo e della Chiesa*, in “Osservatore Romano”, Città del Vaticano, Ano CXXIII-IV, 251(30-10-83).
- VANHOYE, A., “*Le ministère dans l'Église, réflexion à propos d'un ouvrage récent*”, NRT, 104 (1982).
- VIVIANO, B.T., *Schillebeeckx's Jesus and Christ: Contributions to Christian Life*, in: *Spirituality today* 34 (1982) 129-143.

IV. OBRAS CONSULTADAS

1. LIVROS

AA.VV., *La nueva teologia holandesa* (Madrid 1974).

A. J. NIJK, *Secolarizzazione*, Brescia 1973.

AA. VV., *Les catholiques hollandais*, Bruxelles 1969 (Tr., Esp. : *Los católicos holandeses* (Bilbao 1970)).

ALFARO, J., *Cristologia y antropologia. Temas teologicos actuales*. Ediciones Cristiandad, Madrid 1973.

ALFARO, J., *Hacia una teologia del progreso humano*, Barcelona 1969.

ALFARO, J., *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano (1274-1534)*, Madrid 1952.

ALONSO SCHOKEL, L., *Comentarios a la constitución "Dei Verbum" sobre la divina revelación* (Madrid 1969).

ALSEMO DE CANTERBURY, *Cur Deus homo* (Ed. por SCHMIDT, F. S., Münster 1956).

ALSZEGHY, Z.,-M. FLICK, *Come si fa la teologia*, edizioni Paoline, Roma 1978.

ALTIZER, T., *The Gospel of Christian Ateism*, Philadelphia 1966

ALTIZER, T.,- W.HAMILTON, *Radical Theology and the Death of God*, New York 1966.

ARDUSSO et alii, *La teologia contemporanea*, Turim 1980.

ASSMANN, H., *Teologia desde la praxis de la liberación. Ensaio teológico desde la América independiente* (Salamanca 1973).

- ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *La Salvezza cristiana*, Atti del VI congresso nazionale, Cittadella editrice, Assisi, 1975.
- AUBERT, R., in *Bilan de la théologie du XX siècle*, I (Tournai-Paris-Friburg Br. 1970).
- AUER- J. RATZINGER, *La Iglesia*, Barcelona, Herder, 1986
- AUER, J., *Die Welt, Gottes Schopfung*, Regensburg 1975.
- AUWERDA, R., *Le dossier Schillebeeckx* (Bruxelas 1970).
- BARTH, K., *Kirchliche Dogmatic IV 1*, Zurich 1953.
- BARTH, K., *Kirchliche dogmatik III: Die Lehre von der Schopfung I*, Zurich, 1945.
- BAUMGARTNER, Ch., *La grâce du Christ*, Tournai 1967.
- BAUMGARTNER, Ch., *Le péché originel*, Paris 1969.
- BECKER, K. J., ‘*La nueva interpretacion de la fe*’, in Vários, *Los movimientos teológicos secularizantes* (Madrid 1973).
- BERAZA, B., *De gratia Christi*, Bilbao 1929.
- BERCKHOF, H., ‘El espíritu como anticipo’, *Concilium* (Nov. 1974) 193 ss.
- BERDESINSKI, P., *Die Praxis-Kriterium fur die Wahrheit des Glaubens?*, Munchen 1973.
- BERTEN, I., *Histoire, révélation et foi*, Paris 1969.
- BERTULETTI, A., “*Il concetto de esperienza*”, in AA.VV., *L’evidenza e la fede*, Milán 1988, 112-181.
- BERZOSA, R., *Nueva Era y Cristianismo. Entre el diálogo y la ruptura*, BAC, Madrid 1995.
- BLINZER, J., *Pasión de Cristo*. In *Sacramentum Mundi*, Vol. V, Editorial Herder, Barcelona, 2ª edição, 1977.
- BOFF, Clodovis, *Segni dei tempi*, Edizione Borla, Roma 1983.
- BOFF, Leonardo, *A graça libertadora no mundo*, Vozes, Petropolis, Brasil 1977.

- BOFF, Leonardo, *Jesus Cristo Libertador. Ensaio de Cristologia crítica para o nosso tempo*. Ed. Vozes, Petropolis 1986.
- BONNHoefffer, D., *Resistência y sumision. Cartas y apuntas desde el cautiverio* (tr. do alemão José J. Alemany, *Widerstand und Ergerbung*, 2ª edição 1977), Ediciones Sígueme, Salamanca, 3ª edición 2001.
- BORNKAM, G., *El Nuevo Testamento y la historia del Cristianismo primitivo*. Salamanca 1975.
- BOUILLARD, H., ‘La experiencia humana y el punto de partida de la teologia fundamental’, *Concilium* 6 (1965), 84-86.
- BOURGY, P., *Bilan de la Théologie du XX siècle, II* (Tounai-Paris-Freiburg 1970)
- CAMBÓN, E., *L’ortoprassi. Documentazione e prospettive* (Roma 1974).
- CARVAJAL, L. G., *Ideas y creencias del hombre actual*, Sal Terrae, Santander 1988.
- CHAUVET, Louis-Marie, *Symbole et Sacrement. Une relecture sacramentelle de l’existence chrétienne*. Les Éditions du Cerf, Paris 1987.
- CHENU, M. D., in Vários, *La teologia de la renovación, I* (Salamanca 1972).
- CHENU, M. D., S. Tommaso d’Aquino e la teologia (Tr. Do francês por Corrado Camandone, *St. Thomas d’Aquin et la théologie*, Editions du Seuil, Paris), Piero Gribaudi Ediore, Torino 1977.
- COLZANI, G., *Creazione*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare, Vol. I*, Torino 1977.
- CONGAR, M., *Ministerios y comunión eclesial* (Madrid 1973) .
- CONGAR, Y., *Un Pueblo Messiánico*, Madrid, Cristiandad, 1976
- CONGAR, Y.-M., ‘Le role del’Église dans le monde de ce temps’, in *L’Église dans le monde de ce temps, II* (Paris 1967) 324-26.
- CONGAR, Yves, *La Iglesia, Sacramento de la salvación*, in “*Un pueblo messiánico*”, Madrid 1976.

- CORETH, E., *Was ist der Mensch. Grundzuege einer Konflikten de Gegenwart*, Innsbruck-Wien-Munchen 1973.
- COX, H., *The Secular City and God's Revolution and Man's Responsibility*, Valley Forge 1965.
- CULLMANN, O., *Il mistero della redenzione nella storia* (tr. do alemão, *Heils als Geschichte*, 1965), Il Mulino, Bolonha.
- DE LUBAC, H., *Le mystère du surnaturel*, Paris 1965.
- DE LUBAC, H., *Surnaturel. Études historiques*, Paris 1946.
- DE PETTER, *Personne et personalization*, "Divus Thomas" 52 (1949), 116-178
- DIRVEN, E., *De la forme à l'acte. Essai sur le thomisme de J. Maréchal*, Paris-Bruges 1965.
- DULLES, A., *The survival of dogma* (New York, 1971).
- DUQUE, J.M., *Dizer Deus na pós-modernidade*, Faculdade de Teologia UCP, Alcalá 2003.
- DUQUOC, C., *Jesus, homem livre. Esboço duma cristologia* (tr. do francês Ruth Delgado, *Jesus, homme libre*, 1974), Ed. Paulistas 1975.
- EDUARDO PIRONIO, Mons., *Reflèxion teologica en torno a la liberacion*: in *Escritos Pastorales*, Madrid BAC 1973.
- FERNANDEZ RODRIGUEZ, C. P., *La humanidad de Cristo en la Iglesia*, Salamanca, San Esteban, 1993,
- FERRY, L., *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, Grasset, Paris 1990.
- FISICHELLA, R., *La teologia de la revelación. Situación actual*, in *Vários, Dios en la Palabra y en la Historia*. Pamplona: ediciones Universidad de Navarra, 1993.
- FLICK, M. ALSZEGHY, *Fondamenti di una antropologia teológica*, Firenze, 1969.
- FLICK, M. ALSZEGHY, *Il peccato originale*, Brescia 1972.
- FLICK, M.-ALSZEGHY, *Il Vangelo della Grazia. Un trattato dogmatico*, Firenze 1964.

- FLICK, M., - ALSZEGHY, Z., *Antropologia teológica*, Ed. Sígueme, Salamanca 1981
- GADAMER, H. G., *Il problema della coscienza storica*. Trad. ital., Nápoles, 1969.
- GADAMER, H. G., *Wahrheit und Method*, Tübingen 1965, 2ªed.. (Tr. Fr., *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Éditions du Seuil, Paris, 1976).
- GALOT, J., *Vers une nouvelle Christologie*, Paris 1971.
- GARDEIL, A., *Le donnée révélée et la théologie* (Paris 1910).
- GAUCHET, M., *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, 1985.
- GEFFRÉ, C., “*Esquisse d'une théologie de la Révélation*”, em AAVV, *La révélation*, Bruxelles 1977, 171-205
- GEFFRÉ, C., *Le Christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, 1983.
- GEFFRÉ, C., “*La rivelazione e l'esperienza storica degli uomini*”, em R. Fisichella, *Gesù Rivelatore*, Casale M. 1988, 167-177.
- GIBELLINI, R., *La teologia del siglo XX* (tr. do italiano Rufino Velasco, *La teologia del XX secolo*, 1993), Editorial Sal Terrae, Santander 1998.
- GILSON, E., *L'être et l'essence*, I ed. Paris 1948.
- GNILKA, J., *Jesus de Nazaré. Mensagem e história* (tr. do alemão Teresa Martinho Toldy e Marian Toldy, *Jesus von Nazaret*, 1993), Editorial Presença, Lisboa 1999.
- GONZALEZ FAUS, J. I., *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología*, Editorial Sal Terrae, Santander, 7º edición, 1984.
- GONZALEZ FAUS, J. I., *Proyecto de Hermano. Visión creyente del hombre*, Santander, 1987.
- GONZALEZ MONTES, A., *Teología política contemporânea. História y sistemas* (Salamanca 1995).

GONZALEZ MONTES, Adolfo, *Fundamentación de la fe*, Ediciones secretariado trinitário, Salamanca 1994.

GONZALEZ MONTES, Adolfo, *Teología Fundamental de la revelación y de la fe*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 2010.

GRABNER-HAIDER, A., *Semiótica y teología. El lenguaje religioso entre la filosofía analítica y la hermenêutica* (Estella 1976).

GRECH, P., *Le idée fondamentali del nuovo testamento* (Modena 1970).

GRELOT, P., *Réflexions sur le problème du péché originel*, Tournai 1968.

GRESHAKE, G., *Libertà donata. Breve trattato sulla grazia*, (Tr. Do alemão por Dino

GRESHAKE, G., *Soteriologia nella Storia della teologia*, in “*Redenzione ed Emancipazione*”, Queriniana, Brescia, 1975.

GRILLMEIER, A., *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Herder, Freiburg, 1975.

GROSS, H.-MUSSNER, F.-FRANSEN, P.-LOHRER, M.-PESCH, H., *Gottes Gnadenhandeln*, in *Mysterium Salutis Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatic, IV 2*, Benzinger Verlag Einsiedeln-Zurich-Koeln, 1965, 595-984.

GUTÉRREZ, G., *Teología de la liberación* (Salamanca, 15ª edición, 1994).

GUTIERREZ, G., *Teologia della Liberazione*, Queriniana, Brescia 1976.

GUTIERREZ, G., *La force historique des pauvres*, Paris 1986.

HABERMAS, J., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt 1971 (tr. It. *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, Brescia 1979)

HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols. (Madrid 1987).

HOLLADAY, Carl R., *THEIOS ANER in hellenistic-Judaism: A critique of the Use of this Category in New Testament Christology*. Society of biblical Literature. Dissertation series 40. Missoula, Montana, Scholars Press, 1977.

HOLMMES, U.,- RATZINGER, J., *La salvezza dell'uomo in prospettiva intramondana e cristiana*, Queriniana, Brescia 1976.

KASPER, K., *Dogma y Palabra de Dios* (Bilbao 1968).

KASPER, W., *Fede e Storia*, (tr. do alemão Gianni Poletti, *Glaube und Geschichte* 1970) Queriniana, Brescia 1975.

KASPER, W., *Jesus, el Cristo* (tr. do alemão Severiano Talavera Tovar, *Jesus der Christus* 1974), Queriniana, Brescia, 6ª edição, 1986.

KASPER, Walter, *Die Methoden in Dogmatik. Einheit und Vielheit*, Kosel-Verlag, Munich, 1967; Tr. Fr. *Renouveau de la Méthode théologique*, Les editions du Cerf, 1968.

KASPER, Walter, *Einführung in den Glauben*, Mathias-Grunewald-Verlag, Mainz, 1972; tr. Port., Idem, *Introdução à Fé*, Livraria Telos, Porto, 1973.

KERN, W., *La creazione come presupposto dell'alleanza*, in *Mysterium Salutis*, 4, Benzinger Verlag Einsiedeln-Zurich-Koeln, 1965, 55-77.

KLEINE, K., *La Iglesia arriesgada*. Prólogo do Cardel Alfrink (Friburgo 1969).

KUITERT, H., *De vrede van God en de vrede van de wereld*, in: *Kerk en Vrede* (Opstellen aangeboden aan prof. Dr. J. de Graaf), Baarn 1976.

KUNG, Hans, *Ser cristiano* (Tr. Do Alemão por J. Mª Bravo Navalpotro, *Christ sein*, Munich 1974), 4ª ed., Ediciones Cristiandad, Madrid 1977.

KÜNG, H., *Religiões do mundo. Em busca dos pontos comuns* (tr. do alemão Carlos Almeida Pereira, *Spurensuche Die Weltreligionen auf dem Weg*), Verus Editora, Lisboa 2004.

LADARIA, L.F., *Antropologia Teológica*, Universitá Gregoriana Editrice, edizione Piemme, Roma 1983.

LATOURELLE, R., O'COLLINS, G., *Problemas y Perspectivas de Teologia fundamental*, ed. Sígueme, Salamanca, 1982.

LÉON-DUFOUR, X., *Ressurrécción de Jesus y mensaje pascual*, Salamanca 1973.

- LHEMANN, K., Karl Rahner, in *Bilan de la théologie du XX siècle*, Tournai-Paris 1970.
- LIPOVETSKY, G., *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Gallimard, Paris 1983.
- LIVERSANI, F., *Dinamisme intellettuale ed esperienza mística nel pensiero di J. Maréchal*, Roma 1974.
- LOFFINK, N., *Salvezza in Israele*, in AA.VV., *Redenzione ed Emancipazione*, Queriniana, Brescia 1975.
- LÓPEZ QUINTÁS, A., *Pensadores cristianos contemporâneos, I* (Madrid 1968).
- LOPEZ TRUJILLO, A., *La Liberación y el compromiso del cristiano ante la política*, Bilbao 1973.
- LOTZ, J. B., *La experiencia transcendental* (Madrid 1972).
- LUBBE, H., *Sakularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg 1965.
- LUCAS, J. de S., *Antropologias del siglo XX*, Salamanca 1979.
- MACNAMARA, V., *Faith and Ethics. Recent Roman Catholicism*, Dublin-Washington, 1985.
- MARDONES, J.M., *Posmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Sal Terrae, Santander 1988.
- MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, 5 vols., 3 ed. (Bruxelas 1944).
- MARÉCHAL, G., *Il punto di partenza della metafísica*, 5 vols., Milão 1995.
- MARÉCHAL, J., *El punto de partida de la metafísica*, 5 vols, (Madrid 1957-1959).
- MARÉCHAL, K., *Mélanges Maréchal, I: Oeuvres*, Paris 1950.
- MARTIN-PALMA, J., *Gnadenlehre. Von der Reformation bis zur Gegenwart: Handbuch der Dogmengeschichte*, III/5b, Freiburg-Basel- Wien, 1980.

- MEIER, J. P., *Un Judío Marginal. Nueva visión del Jesus histórico*. V Vols: Las raíces del problema y de la persona (tr. Serafim Fernandez Martinez, *A Marginal Jew*), Editorial Verbo Divino, Pamplona (Navarra), 2ª ed., 1998.
- MERINO, J.A., (ed.), *El hombre. Procedência y proyecto*, Madrid 1979.
- METZ, J. A., *La fede nella storia e nella società*, Queriniana-Brescia 1978
- METZ, J. B., *Teologia del mundo* (Salamanca 1971).
- METZ, J.B., *Redenzione ed Emancipazione* (tr. do alemão, *Erlösung und Emancipazione*) Queriniana, Brescia 1975.
- MIETH, D., *Moral und Erfahrung*, Fribourg, 1977.
- MÖLLER, *Liberazione dell'alienazione*, in “*Redenzione ed Emancipazione*”, Queriniana, Brescia 1975.
- MOLTMANN, J., *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana*, (Tr. Severino Talavera Tovar, *Der gekreuzigte Gott*, Verlag, 1972), Ed. Sígueme, Salamanca 1975.
- MOLTMANN, J., *Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart*, Stuttgart-Berlin 1971.
- MONDIN, B., *Il problema del linguaggio teológico dalle origini ad oggi*, 2ª ed. (Brescia 1975).
- MORRA, G., *Il quarto uomo. Postmodernità o crisi della modernità?*, Armando, Roma 1992.
- MUCK, Otto, Heidegger e Karl Rahner, in AA.VV., *Heidegger e la Teologia*, Morcelliana, Brescia 1995, pp. 101-118.
- O'COLLINS, G. e LATOURELLE, R., *Problemas y Perspectivas de Teología fundamental*, ed. Sígueme, Salamanca 1982.
- P. VAN. BUREN , *The Secular Meaning of the Gospel*, London and New York 1963.
- PANNENBERG, W., *Fundamentos de cristologia*, Sígueme, Salamanca 1974.

- PANNENBERG, W., *Grundfragensystematischer Theologie*, Gottingen 1971, 2ª ed..
Tr.it. *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Brescia 1975.
- PANNENBERG, W., *Offenbarung als Geschichte*, Vandenhoeck und Ruprecht, Goettingen 1982.
- PANNENBERG, W., *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, Goettingen, 1981.
- PANNENBERG, W., *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, in *Probleme biblischer Theologie*, München 1971.
- PANNENBERG, W., *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt 1973.
- PÉNIDO, H., *Le role de l'analogie en théologie dogmatique*, Paris 1931
- PENNATI, G., *Classicità Modernità Pósmodernità?*, Armando, Roma 1992.
- PENZO, G., *Pensare heideggeriano e problemática teologica. Sviluppi della teologia radicale in Germania* (Brescia 1970).
- PESCH, O.H., *Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*, Mainz 1967.
- PETIT, J. C., *La praxis-critère pour la vérité de la foi?*, "Science et Esprit" 27 (1975) 349-358
- PEZZETTA, *Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre*, Herder Verlag, 1977)
Queriniana, Brescia 1984.
- PHILIPS, G., 'L'evolution de la théologie accomplie par Vatican II', *Seminarium* 1 (1970), 6-13.
- PHILIPS, G., *La Iglesia y su misterio*, Vol. I, Barcelona 1969.
- PIERANGELO SEQUERI, *A Ideia da Fé. Tratado de Teologia Fundamental*, Ed. Frente e Verso, Braga, 2013.
- PINHO, A., *Jesus Cristo: Quem é?*, Editor Universidade Católica Portuguesa, Lisboa 2003.

- PINHO, A., *Teologia e interpretação*, Edição Letras e coisas, S. M. Feira, Portugal, 2012.
- PINHO, A., *Uma cristologia para a identidade cristã na modernidade: o pensamento cristológico de D. António Ferreira Gomes*, Ed. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1989.
- POHIER, J., *Dieu. Fractures*, Paris 1985.
- POPPER, K., *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Berna, 2ª edição 1970.
- PORRO, C., *Principali orientamenti della Cristologia recente*, in *Rassegna di Teologia* 21 (1980), 427 ss.
- POUPARD, P., *Parlare di Dio all'uomo postmoderno. Linee di discussione*, Città Nuova, Roma 1994.
- POZZO, C., *Correcciones al catecismo holandês* (Madrid 1969) XXV.
- RAHNER, K., “*Naturaleza y gracia*”, in *Escritos de Teologia* IV, 215-243.
- RAHNER, K., “*Rechtfertigung und Weltgestaltung in Katholischer Sicht*”, in *Schriften zur Theologie XIII*, Einsiedeln.
- RAHNER, K., *Chiesa e sacramenti*. Tr. It., Brescia, 1969, 3ª ed
- RAHNER, K., *Erlösung*, in *Sacramentum mundi I*, Friburgo, 1967.
- RAHNER, K., *Escritos de Teologia*, IV (Madrid 1963).
- RAHNER, K., *Geist in Welt*, Munchen 1957.
- RAHNER, K., *Sobre la relacion entre la naturaleza y la gracia*, in *Escritos de Teologia I*, Madrid, 325-347.
- RAHNER, K., *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, in: *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1962.
- RAHNER, K., *Grundkurs des Glaubens, Einführung in den Begriff des Christentums*, Verlag Herder Kg Freiburg, 1976: Tr. Franc., Ibidem, *Traité fundamental de la foi*, Editions du Centurion, Paris 1983.
- RAHNER, Karl, *Uditori della Parola*, Edizioni Borla, 2ª ed., Roma 1967.

RATZINGER, J., *Per una teologia della Reddenzione*, in “*Reddenzione ed Emancipazione*”, Queriniana, Brescia 1975.

RATZINGER, J., *Gratia praesupponit naturam. Erwaegungen ueber Sinn und Grenze eines scholastischen Axioms: J. Ratzinger/H. Fries: Einsicht und Glaube*, Freiburg 1962, 135-149.

RATZINGER, J., *Introdución al Cristianismo* (tr. do alemão *Einführung in das Christentum*, Kösel-Verlag Kg., 1968), ed. Sígueme, Salamanca 1976.

RATZINGER, J., *Storia e dogma*, Milano 1971.

RICHARD, R. L., *Teologia della secolarizzazione*, Brescia 1970 (orig. 1969).

RICOEUR, Paul, *Histoire et vérité*, 3 ed., (Paris 1955).

RICOEUR, Paul, *Préface à obra de Bultmann na sua tradução francesa, Jésus, mythologie et demythologization* (Paris 1968) 9-28.

RICOEUR, Paul, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Éditions du Seuil, Paris 1969.

ROBINSON, J. M., – E. FUCKS, *La nuova ermeneutica* (Brescia 1967).

RONDET, H., *Gratia Christi*, Paris 1948.

RONDET, H., *La gracia de Cristo*, Barcelona, 1966, 229-240.

ROVIRA, J. M., Trento. *Una interpretación teologica*, Barcelona 1979.

RONDET, H., *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique*, Paris 1967.

ROVIRA, J.M., Trento. *Una interpretación teológica*, Barcelona 1979.

RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios. Antropologia teológica especial*, Editora Sal Terrae, Santander, 2ª edição, 1991.

RUIZ de la PEÑA, J. L., *La outra dimensión. Escatologia Cristiana*, Santander 3ª edición, 1986.

SALAVERRI, J., in Varios, *Comentarios a la constitución sobre la Iglesia* (Madrid 1966) 506-520.

SANCTI THOMAE AQUINATIS OPERA OMNIA: editio taurinensis manualis, Marietti, Torino 1948, Roma 1848.

SANNA, I., *L'Antropologia Cristiana tra Modernità e Posmodernità*, Queriniana, Brescia 2001.

SANTO AGOSTINHO, *De sermone Domini in monte*: PL 34, 1283.

SANTO AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XVII:PL 41, 537.

SANTO AGOSTINHO, *De doctrina christiana*, III: PL 34.

SANTO AGOSTINHO: “*O discurso da mente não cria a verdade, encontra-a*” (*De vera religione*: PL 34, 115).

SANTOS MARTO, A. Augusto, *Esperança cristã e futuro do homem. Doutrina escatológica do Concílio Vaticano II*, Ed. Matanoia, Porto 1987.

SÃO VICENTE DE LERINS, *Commonitorium* 28: PL 50, 668.

SARTORY, TH., *Una nuova interpretazione della fede* (Brescia 1968).

SAVIGNANO, A., *Joseph Maréchal, filosofo della religione*, Perugia 1978.

SCHLOSSER, J., *El Dios de Jesus*. Salamanca 1995.

SCHMAUS, M., *Teologia dogmática*, I, 2 ed. (Madrid 1963).

SCHMITZ, J., *Offenbarung*, Dusseldorf 1988

SCHOOOF, *Aggiornamento. Verso una nuova teologia cattolica*, Brescia 1971.

SCHOONENBERG, P., *Der Mensch in der Sunde*, In *Mysterium Salutis II*, Benzinger Verlag Einsiedeln-Zurich-Koeln, 1965, 845-941.

SCHÜRMAN, H., *Como entendió y vivió Jesús su muerte? Reflexiones exegéticas y panorâmica* (tr. do alemão Victor Abelardo Martínez de Lopera, *Jesu ureigener Tod*, 1976), Ed. Sígueme, Salamanca 1982.

SEMMELOTH, P. Otto, *La Iglesia como sacramento original*, San Sebastian, Ediciones Dinor, 2 !966

- SEMMELOTH, O., *La Chiesa sacramento di salvezza*. Tr. It., Napoli, 1965
- SEMMELOTH, O., *La Chiesa comme sacramento de salvezza*, in *Mysterium salutis*. Tr. It. Vol.VII, pp. 377-437
- SEQUERI, Pierangelo, *L'Idéia della Fede*, Edizioni Glossa, Milano 2002. Tr. Port.: Idem, *A Ideia da Fé. Tratado de Teologia Fundamental*, Editorial Frente e Verso, Braga 2013.
- SESBOUÉ, B., *Les "trente glorieuses" de la christologie (1968-2000)*, ed. Lessius, Bruxelles, 2012.
- SOBRINO, J., *Christologie at the Crossroads: A Latin American Approach*, New York, 1978.
- SOBRINO, J., *Jesus en Amérique latine*, Paris 1986.
- SPICQ, C., *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament*, Paris 1961.
- THEVENEZ, P., *La fenomenologia. Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty* (Roma 1969).
- THILLS, G., *Théologie des réalités terrestres*, 2 voll. Bruges-Paris 1947 e 1949.
- TILLICH, P., *Teologia Sistemática. Três volumes em um* (tr. de Getúlio Bertelli, Systematic Theology), ed. Paulinas- Editora Sinodal, São Paulo, 2º edição 1984.
- TRUJILLO, A . L., *La Liberación y el compromiso del cristiano ante la politica*, Bilbao 1973.
- ULRICH HOLMMES e J. RATZINGER, *La salvezza dell'uomo in prospettiva intramondana e Cristiana*, Queriniana, Brescia 1976.
- VAHANIAN, G., *No Other God*, New York 1966.
- VAHANIAN, G., *The Death of God*, New York 1961.
- VON RAD, G., *Teología del antiguo testamento, II* (Salamanca 1972).
- VON RAD, G., *Teologia dell'Antico Testamento*, I vol, Brescia, 1974.
- WACKENHEIM, CH., *La quiebra de la religión según Karl Marx* (Barcelona 1973)., *Crítica de la religión y la filosofía* (orig. inglês 1958; México 1983).

ASSMANN, H., – R. MATE (eds), *Sobre la religión, II* (Salamanca 1976).

WESTERMANN, C., *Genesis 1-11*, Neukirchen 1964.

WOLFF, H.W., *Antropologie des Alten Testaments*, München 1973.

2. ARTIGOS CONSULTADOS

CHENU, Marie Dominic, *Profanidad del mundo- Sacramentalidad del mundo. Santo Tomás de Aquino y San Buenaventura*, in *Ciencia Tomista* 2-3 (1974).

COMISSÃO TEOLÓGICA, *Alguns problemas de Cristologia*, in *Civiltá Catolica*, 1º de Novembro, 1980, 262 ss.

GADAMER, H. G., ” *Che cos'è la verità?*”: in *Rivista di Filosofia*, 1956, p. 261 ss.

JOSSUA, J. P., *Immutabilité, progrès ou structurations multiples des doctrines chrétiennes*, RSPTh” 52 (1968) 173-200.

PIEPER J., ‘L'élément négatif dans la philosophie de Saint Thomas’, *Dieu Vivant* 20 (1951) 35-49.

RICOEUR, P., *Herménéutique et critique des idéologies*, in E. CASTELLI (ed.) , *Demitizzazione ed ideologia*, “Archivio di Filosofia” 1973 nn.2-3, Padova 1973, pp.25-61

ROGUET, A. M., *I sacramenti nel loro valore di segni*, in *Sacra Doctrina* 45 (1967), pp.79-81

ROVIRA BELLOSO, J. M^a ‘Ortodoxia y ortopraxis’, *Pastoral Missionera*, 10 (1974) 218 ss.

SALADO MARTINEZ, D., “La Iglesia , sacramento de salvacion”, in *Diálogo ecuménico*, 61-62 (1983), 357

SMULDERS,P., *La Chiesa, sacramento di salvezza*, in *La Chiesa del Vaticano II*. Tr. It. Firenze 1965.

TILLARD, J. M. R., *Le nuove prospettive della teologia sacramentaria*, in *Sacra Doctrina*, 45, 1967, pp.41-42.

VAN RIET e M. de la CROIX, *La pensée du P. Joseph Maréchal*, "NRTh", 103 (1971) 963-982.

VAN RIET, G., , '*Exègese et réflexion philosophique*', EphThLov 43 (1967) 389-404.

V- DICIONÁRIOS

SACRAMENTUM mundi: Enciclopedia teológica. A cura di K. Rahner (et al.). Barcelona: Herder, 1972-1976. 6 vol.

DIZIONARIO Teologico Interdisciplinare. Coord. L. Pacomio. Torino: Marietti, 1977, 3 vol.

DICIONÁRIO Bíblico. Dir. John L. Mckenzie, São Paulo, 1983.

DICCIONARIO de Teologia Fundamental. Dir. René Latourelle; Rino Fisichella. Madrid: Ed. Paulinas, 1992.

NUEVO DICCIONARIO de Espiritualidad. Dir. S. de Fiores, T. Goffi, Augusto Guerra. 4ª ed. Madrid: Ed. Paulinas, 1983.