



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
COORDENAÇÃO DA PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA – MESTRADO

FAUSTINO DOS SANTOS

**IDENTIDADE CRISTÃ E PLURALIDADE RELIGIOSA EM EDWARD  
SCHILLEBEECKX**

RECIFE  
2020

FAUSTINO DOS SANTOS

**IDENTIDADE CRISTÃ E PLURALIDADE RELIGIOSA EM EDWARD  
SCHILLEBEECKX**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teologia da Universidade Católica de Pernambuco como pré-requisito para a obtenção do grau de Mestre em Teologia.

Área de Concentração: Teologia Sistemático-Pastoral  
Linha de Pesquisa: Práxis Pastoral e Experiência Religiosa  
Orientador: Prof. Dr. Francisco de Aquino Paulino

RECIFE  
2020

S237i

Santos, Faustino dos

Identidade cristã e pluralidade religiosa em Edward Schillebeeckx / Faustino dos Santos, 2020.

153 f.

Orientador: Francisco de Aquino Paulino.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Teologia. Mestrado em Teologia, 2020.

1. Teologia. 2. Jesus Cristo. 3. Cristianismo. 4. Pluralismo religioso. 5. Schillebeeckx, Edward, 1914-2009. I. Título.

CDU 2

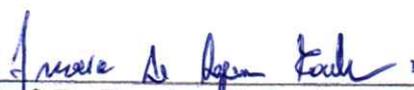
Luciana Vidal - CRB 4/1338

FAUSTINO DOS SANTOS

**IDENTIDADE CRISTÃ E PLURALIDADE RELIGIOSA EM EDWARD  
SCHILLEBEECKX**

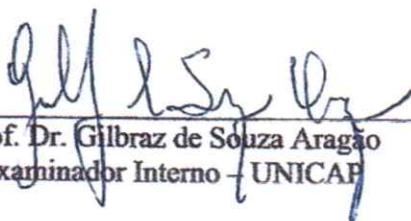
Dissertação Aprovada em 21 / 05 / 2020

**Banca Examinadora**



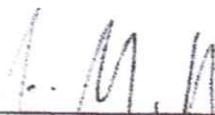
---

Prof. Dr. Francisco de Aquino Paulino  
Orientador – UNICAP



---

Prof. Dr. Gilbraz de Souza Aragão  
Examinador Interno – UNICAP



---

Prof. Dr. Antônio Manzatto  
Examinador Externo – PUC-SP

Às pessoas, pertencentes ou não a alguma religião,  
que lutam para tornar o mundo mais justo e sem  
divisões e aos que testemunham que ele é o espaço  
onde Deus salva.

Aos que foram e ainda serão vitimados e mortos  
por conta do novo coronavírus (covid-19).

## AGRADECIMENTOS

A minha família biológica, pela vida.

Aos meus amigos, pela alegria de viver e pela partilha da vida.

A minha família religiosa, Província Franciscana de Santo Antônio do Brasil, pela formação humana e religiosa que ao longo dos anos vem me oferecendo, bem como as possibilidades de aprofundamento na formação teológica. Dentro dessa grande família religiosa, minha gratidão especial à Fraternidade Santo Antônio do Recife, a que pertenço desde 2018.

Ao professor doutor Francisco de Aquino Paulino (Junior). De professor a admirador e amigo. Gratidão pelo incentivo. As orientações na graduação em teologia na Faculdade Católica de Fortaleza e no mestrado em teologia sempre foram mais que simples orientações, foram verdadeiras provocações à minha estrutura humana e cristã.

Aos professores doutores Gilbraz Aragão e Antônio Manzatto por fazerem parte das bancas examinadoras de qualificação e de defesa pública da minha dissertação.

À Universidade Católica de Pernambuco, um espaço de sonhos e inspirações na minha formação. Primeiro, na licenciatura em filosofia nos anos de 2012 e 2013 e, agora, no mestrado em teologia de 2018 a 2020.

A todos que ao longo dos anos foram presença na minha vida e de algum modo me ajudaram a me tornar o ser humano que sou.

Gratidão póstuma a Edward Schillebeeckx, o teólogo da experiência de Deus na história dos homens, que me ajudou a “refazer” a teologia, além de haver me proporcionado a inspiração de atualizar o encontro com Jesus Cristo no hoje da minha história.

Certamente fiz subir Israel do Egito, mas da mesma forma também os filisteus de Cáftor e os arameus de Quir.

(Amós 9, 7)

Deus permanece livre ao partilhar seus dons e manifestar seus favores.

(Schillebeeckx)

As religiões são sacramentos da salvação que Deus realiza no mundo.

(Schillebeeckx)

## RESUMO

O trabalho aborda, a partir da reflexão do teólogo dominicano belga Edward Schillebeeckx, dois temas relevantes e atuais à teologia cristã: a questão da identidade cristã e o “problema” da pluralidade religiosa. Quer mostrar que o princípio de abertura para as culturas e as religiões é constitutivo da identidade cristã, ou seja, é feito a partir da fé e não apesar dela. E, embora se deva reconhecer e respeitar a diversidade cultural e religiosa, do ponto de vista cristão, não é o pluralismo em si mesmo, ou pluralismo de fato, a forma possível de acolher os outros, mas o próprio Jesus Cristo que não viveu em função dele mesmo, mas em função do Reino de Deus. Ele é a ação salvadora de Deus no mundo dos homens e tem como uma de suas características essenciais a justiça aos pobres e marginalizados. Se o próprio Jesus Cristo, enquanto revelação plena e definitiva de Deus, é uma realidade descentrada, o cristianismo que é seu corpo histórico deve tomar como referência o mesmo princípio. O cristianismo deve se libertar das pretensões de exclusividade e autoreferencialidade que o acompanharam durante muitos anos da história e foram motivo para grandes atrocidades a fim de abrir-se à prática do Reino de Deus que reclama atitudes de acolhimento, otimismo e abertura ao mundo e, nele, às religiões. Deve-se ter em conta para isso que o Deus que Jesus revela é símbolo de abertura e não de fechamento e que a contingência histórica de Jesus de Nazaré, enquanto caráter limitado da manifestação de Deus, não esgota a grandiosidade divina, mas o coloca em relação com as demais religiões a partir do reconhecimento e acolhimento aos valores divinos presentes nas outras expressões religiosas. Sendo assim, poder-se-á reconhecer que o pluralismo não é um mal a ser abolido, pois encontram em Deus sua razão de ser. As mesquinhas contendas e as guerras de religião em nome de Deus, isto sim, são um mal a ser abolido. É um trabalho, portanto, que recolhe no pensamento de Edward Schillebeeckx as razões pelas quais o cristianismo pode e deve ser otimista com as demais religiões sem prescindir da sua própria identidade e que, no contexto da pluralidade cultural e religiosa, convoca o cristianismo a atualizar sua mensagem no mundo.

## PALAVRAS-CHAVE

Identidade Cristã. Experiência religiosa. Jesus. Cristianismo. Pluralidade. Religião.

Schillebeeckx.

## **ABSTRACT**

This work addresses, from the reflection of the Belgian Dominican theologian Edward Schillebeeckx, two relevant and current themes in Christian theology: the question of Christian identity and the "problem" of religious plurality. It is proposed to show that the principle of openness to cultures and religions is constitutive of Christian identity, that is, it is based on faith and not in spite of it. Cultural and religious diversity must be recognized and respected from the Christian point of view. However, pluralism is not the fundamental reason for welcoming others. Rather, Jesus Christ himself welcomed all without distinction, without prejudice, for he did not live for himself but for the sake of the Reign of God, rooted in justice and care for the poor and marginalized. Moreover, if Jesus Christ himself as the full and definitive revelation of God is a decentralized reality, then Christianity, which wants to be constituted as his historical body, must take the same principle as a reference. In other words, Christianity must be decentralized from the alleged exclusivity and self-referentiality that accompanied it for many years in order to open itself to the practice of the Kingdom of God. This demands an attitude of welcome and openness. It must be borne in mind that the God of Jesus is a symbol of openness rather than closure. The historical contingency of Jesus of Nazareth as a limited manifestation of God's fullness does not exhaust his greatness but puts him in special relationship to the recognition and acceptance of divine values present in the world's religions. Thus, pluralism is not an evil to be abolished; pluralism can offer a way for religion to serve as a tool to overcome petty strife and open conflicts that, all too often, are justified in terms of religious identity. It is a work, therefore, that gathers in Edward Schillebeeckx's thinking the reasons why Christianity can and should be optimistic with other religions without giving up its own identity and which, in the context of cultural and religious plurality, calls on Christianity to update your message in the world.

## **KEYWORDS**

Christian identity. Religious experience. Jesus. Christianity. Plurality. Religion.  
Schillebeeckx.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	09
<b>1 CONTEXTUALIZAÇÃO BIOBIBLIOGRÁFICA</b> .....	12
1.1 Traços teobiográficos: “Um teólogo que busca o que significa Deus para o homem” .....	12
1.1.1 Do nascimento à morte .....	13
1.1.2 Principais influências .....	17
1.1.3 Do tomismo aberto às novas hermenêuticas .....	22
1.2 Teologia de fronteira: “Entre experiência cristã e experiência humana” .....	26
1.2.1 A centralidade da experiência .....	27
1.2.2 Otimismo frente à secularização .....	32
1.2.3 Os processos .....	38
1.3 Trilogia cristológica: “A obra mais ambiciosa e mais criativa do século XX” .....	43
1.3.1 Rápida introdução .....	43
1.3.2 Jesus, a história de um vivente (1972) .....	46
1.3.3 Cristo e os cristãos: graça e libertação (1977) .....	49
1.3.4 História humana: revelação de Deus (1989) .....	51
Conclusão .....	54
<b>2 IDENTIDADE CRISTÃ E PLURALIDADE RELIGIOSA</b> .....	56
2.1 Identidade cristã: “Jesus, salvação aos homens da parte de Deus” .....	56
2.1.1 O testemunho das primeiras comunidades cristãs sobre Jesus .....	57
2.1.2 “Jesus Histórico e Cristo da Fé” .....	61
2.1.3 Reino de Deus: centro da mensagem de Jesus .....	65
2.1.4 O testemunho cristão hoje da experiência com Jesus .....	70
2.2 Pluralidade religiosa: “Há muitos caminhos de Deus e para Deus” .....	75
2.2.1 A pluralidade enquanto fenômeno da modernidade .....	75
2.2.2 As múltiplas experiências de Deus .....	80
2.2.3 A causa de Deus é a causa dos homens .....	85
2.3 Otimismo cristão frente as religiões: “O pluralismo religioso não é um mal que deva ser abolido” .....	88
2.3.1 A pretensão de exclusividade cristã .....	89
2.3.2 “Jesus não limita Deus” .....	94
2.3.3 Abertura cristã às religiões .....	99
Conclusão .....	106
<b>3 CONTRIBUIÇÃO PARA UMA TEOLOGIA DAS RELIGIÕES</b> .....	108
3.1 Pistas para uma teologia das religiões: “Em busca de uma correta autodesignação do cristianismo para com outras religiões” .....	108
3.1.1 As religiões como tema da teologia .....	109

3.1.2 Uma teologia “cristã” das religiões .....	113
3.1.3 Contribuições para uma teologia das religiões .....	117
3.2 Apreciação crítica: “Uma abordagem que ainda desafia o cristianismo” .....	122
3.2.1 Aportes .....	122
3.2.2 Limites .....	127
3.2.2.1 O pensamento de Schillebeeckx como desafio ao cristianismo .....	127
3.2.2.2 Possíveis limites na argumentação teológica de Schillebeeckx .....	130
3.2.3 Um teólogo para além do seu tempo .....	136
Conclusão .....	139
<b>CONCLUSÃO GERAL</b> .....	141
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	147

## INTRODUÇÃO

A pergunta de como Deus salva a todos sempre me pareceu uma incógnita diante de tantas posturas condenatórias presenciadas na Igreja, nas famílias católicas e nos diversos ambientes cristianizados. Essa realidade, para mim e tantos outros, nunca foi estranha.

Para exemplificar, recordo que, quando criança, na rua em que eu morava, na pequena cidade de Piaçabuçu, interior de Alagoas, havia um centro religioso de candomblé ou de umbanda, não sei bem, naquele tempo eu não me importava em fazer distinção de identidade religiosa, na verdade eu nem sabia o que era isso. Nessa fase da minha vida, sob as várias influências que me cercavam, como a qualquer outra criança, recebia muitas informações negativas acerca dos símbolos e pessoas que pertenciam aquela religião. Fiquei marcado pelo temor, como se aquela religião fosse ruim e as pessoas que a praticavam fossem do mal. Era um real empecilho para uma convivência tranquila com as crianças e adultos das religiões de matriz africana. Incutiram-me na mente já desde muito cedo a forma pejorativa e reducionista de tratar tais religiões. Deveríamos passar longe dos temidos “terreiros de macumba” e dos “despachos” das encruzilhadas. O fato é que, por conta disso, cresci com grande receio e temor de pessoas e lugares como se esses fossem difusores de maldade. Marca que trouxe comigo ao longo dos anos.

A pergunta naquele tempo, sob uma lógica do “você irá para o céu se for bonzinho”, era: Se se diz que Jesus, o Filho de Deus, morreu para salvar toda a humanidade, como aquelas pessoas que cultuavam o mal e o praticavam poderiam se salvar? Com o passar do tempo, e como fruto dum caminho de constante purificação da ignorância, a pergunta ganhou nova formulação: De que modo Deus salva naquela ou em outras religiões? Foi daí e de alguns outros exemplos que surgiu o interesse por tratar sobre as religiões na teologia.

Essa pesquisa, no entanto, não pretende ser um estudo das religiões em si nem do modo como Deus salva as pessoas de diferentes identidades religiosas, embora esta seja uma preocupação central para a teologia das religiões. Ela apresenta a reflexão teológica de Edward Schillebeeckx, devidamente situada no contexto da modernidade do seu tempo, sobre a questão de como é possível valorar positivamente a pluralidade das religiões sem prescindir da identidade cristã. Portanto, é um trabalho de teologia cristã desenvolvido sob o horizonte plural das religiões num autor específico e num tempo específico.

É uma pesquisa que se ancora na compreensão schillebeckxiana de que o otimismo com as religiões não encontra suas razões no pluralismo de fato, isto é, no fenômeno puro e simples da pluralidade do mundo e das religiões que foi visibilizado com o

advento da modernidade. A positividade com as religiões, no horizonte da teologia cristã, encontra-se justificada em Jesus de Nazaré que, sendo plenitude da revelação de Deus, não viveu em função de si mesmo, mas voltado ao querer salvador de Deus no mundo.

Schillebeeckx não tem na sua vasta e diversificada obra um tratado específico sobre a pluralidade religiosa. Sua preocupação está centrada na identidade cristã em que o tema da pluralidade religiosa aparece como desdobramento deste, no sentido de encontrar a correta autodesignação do cristianismo para com as demais religiões que, ao seu ver, encontra sentido na essência do cristianismo, isto é, no Reino de Deus, pregado e vivido por Jesus.

Além do mais, a positividade cristã para com as religiões não-cristãs se sustenta num pluralismo de princípio que encontra na unidade de Deus sua razão de existir, isto é, embora sendo revelação plena e definitiva de Deus para os cristãos, Jesus não é o fim da história das religiões e, em decorrência da sua singularidade histórica, ele não só não esgota o mistério de Deus, como abre ao reconhecimento que, por liberdade absoluta, esse mistério também está dado nas singularidades históricas de outras religiões, ainda que não tenham conhecido a Jesus. Sendo assim, a razão de ser da pluralidade das religiões está ancorada no próprio Deus que não se identifica com nenhuma contingência histórica, mas encontra n'Ele a sua unidade, pois Deus dá a cada modo de conceber a Sua salvação no mundo a capacidade de ser chamada de “religião”.

Nosso trabalho consiste em buscar, sobretudo na trilogia cristológica do autor belga, as suas intuições sobre esse tema, o que não significa dizer que deixaremos de ser amparados por outros escritos e autores que trabalharam esse tema nesse autor.

Esse trabalho é um esforço de apresentar, a partir do horizonte de compreensão do pesquisador, que é limitado, e sob certas influências culturais e intelectuais, dois temas muito importantes num autor muito aclamado no século XX e nos dias atuais: a identidade cristã e a pluralidade religiosa. Corremos alguns riscos! Como Schillebeeckx é um autor de muitos escritos, alguns elementos referentes a esse tema podem ter escapado às nossas mãos e aos nossos olhos. Por isso, embora tenhamos nos proposto a tratar dessa temática, vale ressaltar que esse trabalho diz respeito ao modo como o pesquisador leu Schillebeeckx com atenção a um tema específico e não muito desenvolvido, ao menos no Brasil.

O caminho que será percorrido consistirá em três momentos que foram divididos em capítulos. No primeiro capítulo, será feita uma contextualização biobibliográfica do autor. Isso será feito considerando os traços teobiográficos, os elementos que caracterizam a teologia e apresentação da trilogia cristológica. No segundo capítulo, considerado o núcleo teológico da pesquisa, será apresentada a relação entre identidade cristã e pluralidade religiosa. O

desenvolvimento desse capítulo contará com a apresentação do que é identidade cristã para Schillebeeckx, da forma como ele entende a pluralidade religiosa, bem como a razão por que o cristianismo deve ser otimista com as demais religiões. No terceiro capítulo, serão apresentadas as contribuições que o autor faz à teologia das religiões. Para isso, após compreensão do que é a teologia das religiões, se dirá quais as possíveis contribuições do autor para esse fazer teológico e, ao final, fazendo uma espécie de diálogo com o autor, será feita uma apreciação sobre o seu pensamento.

Apesar de em certa altura haver a tentação de querer estabelecer diálogo do pensamento de Schillebeeckx com outros autores, tempos ou teologias, sobretudo as posteriores, pode ser que no desenvolvimento da pesquisa isso apareça como que inevitavelmente, afinal o pesquisador que escreve o faz no presente sob as influências e condicionantes que o envolvem no hoje. Mas esse não é o nosso intento. Consideraremos sim que em certa medida o pensamento de Schillebeeckx ainda desafia o fazer teológico hoje no contexto da diversidade cultural e religiosa, mas também devemos de considerar que em muitos aspectos sua abordagem já nos parece ultrapassada. Deixaremos para tratar dessas relações num outro momento. Nesse momento nos cabe o esforço por compreender Schillebeeckx no seu tempo e contexto específicos.

Deste modo, considerando a ótica sob a qual lemos Schillebeeckx e os argumentos que escolhemos para apresentar sua visão sobre o tema da Identidade Cristã e Pluralidade Religiosa, queremos oferecer ao leitor dessa pesquisa uma aproximação às provocações do autor que somam contributos e desafios à teologia.

## 1 CONTEXTUALIZAÇÃO BIOBIBLIOGRÁFICA

Edward Schillebeeckx é um autor que ao longo da sua vida e produção de pensamento destacou a importância de considerar a história que subjaz a elaboração teórica. Sob essa perspectiva e para não correremos o risco de apresentar um pensamento de modo que ele fique alheio a história por trás dele, nesse primeiro capítulo, faremos uma contextualização acerca da vida e do desenvolvimento do pensamento do autor em questão.

A proposta é discorrer sobre Schillebeeckx com ênfase naquilo que se tornou determinante para elaboração do seu pensamento. Pretendemos, desse modo, fazer uma contextualização biobibliográfica que contemple ao mesmo tempo a vida e as principais linhas de reflexão da sua teologia.

Dividiremos esse capítulo em três momentos. Primeiro, falaremos dos traços teobiográficos do autor. Depois, trataremos mais especificamente do desenvolvimento da sua teologia com ênfase nas fases que marcam a sua produção teológica. Por fim, apresentaremos a sua trilogia cristológica que é considerada a sua obra prima e onde estão condensadas as bases do tema que desenvolveremos.

### 1.1 Traços teobiográficos: “Um teólogo que busca o que significa Deus para o homem”

A pergunta que fazemos aqui é: o que na vida de Schillebeeckx foi determinante para a sua produção teológica? Que contextos, momentos, fatos, encontros etc. somaram à sua reflexão?

A fim de não galgar posteriormente uma reflexão desconexa da realidade, nosso enfoque nesse primeiro momento consistirá em perceber os traços característicos da vida de Schillebeeckx que incidem no desenvolvimento de seu pensamento. Para isso, faremos uma ligeira apresentação dos eventos que marcam do seu nascimento à sua morte; depois, tentaremos elencar nesse percurso quais as principais influências de pensadores que marcam sua reflexão teológica; e, por último, nos debruçaremos sobre as correntes de pensamento e de como ele passou do tomismo às novas hermenêuticas.

### 1.1.1 Do nascimento à morte

Edward Cornelis Florentius Alfonsus Schillebeeckx viveu 95 anos, testemunhou as duas grandes guerras mundiais, contribuiu na abertura de caminhos fecundos na Igreja e é considerado um dos maiores nomes da teologia do século XX.

No ano do seu nascimento, 1914, eclodira a I Guerra Mundial que se estendeu até 1918. Isso faz com que o pequeno Schillebeeckx viva os primeiros anos de sua vida num ambiente marcado pelo conflito entre nações. Embora, pelo que ele declara no livro “*Soy un teólogo feliz*”<sup>1</sup>, isso não o tenha tornado menos feliz nos anos da sua vida no pós-guerra: “tive uma juventude livre e muito feliz porque vivíamos sempre com as pessoas de Kortenberg” (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 22). Durante a II Guerra Mundial (1939-1945) ele não mais estava no contexto familiar, mas já se encontrava inserido na vida religiosa.

“Depois do estudo fundamental na cidade onde residia” (BRAMBILLA, 2006, p. 20) completou sua formação humanista no colégio interno dos jesuítas (1925-1934) em Turnhout, dos onze aos dezenove anos. Dois destaques desse período se relacionam com os jesuítas: o primeiro, o fascínio “pelo encontro entre dois mundos espirituais, como o cristianismo e o budismo ou o hinduísmo” (BRAMBILLA, 2006, p. 21); o segundo, o fascínio pelas questões sociais. Sobre o primeiro destaque ele declara ser por influência do seu irmão que era jesuíta, mas não só por isso: “ao ter um irmão jesuíta, minha intenção era tornar-me jesuíta, ir a Índia, estudar o hinduísmo e o budismo” (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 22). Sobre o segundo, ele afirma: “nos jesuítas de então havia algo que me atraía: era o compromisso com a questão social” (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 23). Sobre esse ponto podemos retomar um pouco mais adiante.

Aos dezenove anos (1934), mais decidido de sua vocação religiosa que o inquietava desde os quinze, ingressou nos dominicanos em Gante, mesmo sem conhecer o estilo de vida dominicano, exceto a biografia de São Domingos (Cf. SCHILLEBEECKX, 1994, p. 24; BRAMBILLA, 2006, p. 21). Aí estuda por três anos filosofia (1935-1938). O ensino filosófico tinha ênfase na teologia e esta, por sua vez, tinha um viés prevalentemente social por ser uma continuação de Lovaina.

Nesse período, o jovem Schillebeeckx é fortemente marcado pelo ensino de Domien De Petter (1901-1975). Segundo ele, seu ensino era “enraizado na tradição [... e]

---

<sup>1</sup> *Soy un teólogo feliz* é um livro fruto de conversas entre o jornalista italiano Francesco Strazzari que por várias vezes visitou o dominicano belga no Convento *Albertinum* ou de Santo Alberto Magno. O livro foi publicado no ano de 1993.

muito aberto à modernidade” (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 27). De Petter “em Lovaina havia aprendido fenomenologia. Tentava uma síntese entre o tomismo e a fenomenologia de Husserl. Era, sobretudo, um antropólogo e sabia fazer a síntese entre as aquisições antigas e novas” (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 27). De Petter exerceu grande influência na vida do jovem Schillebeeckx e despertou nele o interesse pela filosofia. O próprio Schillebeeckx declara isso: “Quando estudei filosofia com o célebre professor De Petter, que foi depois professor de Lovaina, pensava em ser filósofo” (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 24). “Eu estava realmente preso às suas aulas” (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 27).

Exerceu por um ano (1938) o serviço militar “com a possibilidade de frequentar cursos de teologia” (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 27). O período da teologia em Lovaina (1939-1943) não deixou marcas como o fez a filosofia. Brambilla escreve a esse respeito:

Enquanto o curso de filosofia e a personalidade deste homem [De Petter] de notável inteligência foram a pedra angular na biografia intelectual do noviço dominicano, não se pode dizer o mesmo dos professores do curso de teologia. O julgamento sobre esse período é até negativo, e várias vezes confirmado: a leitura dos capítulos da Suma Teológica, enriquecida de alguns comentários, não lhe trouxe “proveito nenhum”, enquanto o Pe. De Petter o encaminhava para a leitura de K. Adam (BRAMBILLA, 2006, pp. 21-22).

Em Lovaina havia “uns estudos do tipo tomista clássico” (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 27), mas o fato de ser assim e de não ter deixado marcas naquele momento em Schillebeeckx, não foi de todo desperdiçado. “O encontro com Santo Tomás deveria revelar-se uma semente que vingaria mais tarde, depois dos estudos na França” (BRAMBILLA, 2006, p. 22). Foi ordenado sacerdote em 1941.

Somente com o fim da II Guerra Mundial Schillebeeckx é enviado a especializar-se na França, em *Le Saulchoir*<sup>2</sup> e em Paris, com duração de aproximadamente dois anos. Esse é um período muito proveitoso para o teólogo belga. Aí encontra teólogos como Marie Dominique Chenu e Yves Congar, mas reconhece que foi sobretudo de Chenu que se deixou influenciar (Cf. SCHILLEBEECKX, 1994, p. 28). Foi sob sua orientação que Schillebeeckx leu Tomás de Aquino a partir do ponto de vista histórico, no contexto da filosofia do seu tempo e não só literariamente (Cf. SCHILLEBEECKX, 1994, p. 28).

---

<sup>2</sup> A *Le Sauchoir* inaugurada em 1907 ao redor da cidade belga de Tournai, não muito distante da fronteira com a França, representa “um dos centros da renovação da teologia católica na primeira metade do século” (GIBELLINI, 1998, p. 164). Mudou em 1939 para Étioilles, nas proximidades de Paris, para favorecer o contato com os centros culturais parisienses, e permaneceu aí até 1971 quando mais uma vez mudou para o convento parisiense de Saint-Jacques, onde, no século XIII, funcionou, sob a direção da Ordem Dominicana, uma Escola teológica em Paris e que nos primeiros decênios de fundação, contou com discentes como Alberto Magno e Tomás de Aquino (Cf. GIBELLINI, 1998, pp. 165-168).

A perspectiva do tomismo aberto aprendido na França marca sua atuação como professor ao regressar a Lovaina em 1947 que durou dez anos. Ele afirma: “tive presente, em meu ensinamento, a experiência francesa e propus uma proximidade a Santo Tomás a partir do ponto de vista histórico” (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 29). Durante esse período ele diz que se dedicou, por conta própria, aos estudos da Escritura e estudou sobretudo o grande exegeta de Lovaina, Lucien Cerfaux.

No retorno de Paris, Schillebeeckx foi nomeado mestre espiritual dos estudantes. Foi nessa fase que ele passou pelas “primeiras dificuldades importantes” (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 30). “Convencido da necessidade de reestruturar a vida dos estudantes” (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 30), lutou contra a defasagem da disciplina que era aplicada aos estudantes porque, dizia ele, “o conservadorismo era opressivo” (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 30) e reconhece que resistiu contra o conservadorismo por mais de dez anos.

O ano de 1957 marca o início de um novo tempo para Schillebeeckx. Indicado para sucessão no ensino de dogmática na Universidade Católica de Nimega, Holanda, após resistência da parte do seu provincial, recebeu o auxílio do seu Ministro Geral e foi nomeado professor de dogmática e de história da teologia. Apesar da novidade do local e da língua, ele diz que a chegada aí foi uma nova enculturação.

Surpreso com o baixo nível da teologia em Nimega, Schillebeeckx trazia consigo uma teologia progressista em relação aquela que se ensinava aí: “Esforçava-me por não ensinar um corpo de doutrina, mas por analisar a história para descobrir nela a ação salvadora de Deus. O teólogo deve refletir sobre a situação atual, afrontar os problemas de hoje, de outro modo fala no vazio” (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 32).

Ele sentiu a diferença nos modos de ensino entre Lovaina e Nimega. Enquanto naquela “se ensinava uma teologia histórica” que se afastava da vertente especulativa por ser considerada “demasiadamente perigosa”, nessa “se ensinava uma teologia de manual” (Cf. SCHILLEBEECKX, 1994, p. 35). Uma das razões porquê o professor de Lovaina foi chamado a Holanda foi a sua tese doutoral da *Le Saulchoir* transformada em livro: “A economia sacramental da salvação: reflexão teológica sobre o conteúdo dos sacramentos em Santo Tomás a luz da tradição e da problemática sacramental atual”. Esse livro “analisava os sacramentos do ponto de vista histórico. O livro abria horizontes novos [...]. Um livro contra a magia sacramental” (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 36).

Schillebeeckx no tempo lovainense havia se dedicado a revisar a doutrina dos sacramentos do ponto de vista fenomenológico. Em Nimega, recusou continuar o modelo de

ensino aplicado até aquele momento por seu antecessor, Padre G. Kreling, que fazia uma leitura “autenticamente tomista, de escolástico puro, sem a dimensão histórica” (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 36). E começou pela escatologia, influenciado pelo protestante suíço J. L. Leuba. Desse modo, iniciou sua reflexão sobre a história da salvação, “conceito desconhecido para os tomistas” (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 37).

Por conta desse câmbio, Schillebeeckx diz que sua teologia não podia ser considerada escolástica ou neoescolástica. Sua presença na Holanda causou uma ruptura com os neoescolásticos, mas, por sua vez, encontrou apoio das ciências humanas. Pela influência recíproca entre sua teologia e os estudos das ciências humanas despertou para uma nova dimensão da sua investigação teológica.

Fato importante e marcante da vida do teólogo holandês é sua participação no Concílio Vaticano II como conselheiro do cardeal holandês Bernardus Johannes Alfrink. A respeito do Concílio, Schillebeeckx apresenta fatos muito interessantes no tocante a importância desse para a teologia.

Frequentemente se diz que o Vaticano II trouxe a renovação da teologia. Não é de todo exato. O Vaticano II supôs uma espécie de confirmação de quanto haviam feito os teólogos antes do Concílio: Rahner, Chenu, Congar e outros. Se tratava de uma renovação teológica fora das vias da neoescolástica [...]. A teologia neoescolástica foi abandonada já antes do Concílio. Portanto, o Concílio não foi, de fato, o ponto de partida de uma nova teologia, mas somente o selo do que alguns autores já haviam feito antes; teólogos que haviam sido condenados, afastados do ensino, enviados ao exílio, e cuja teologia triunfou no Concílio. Por isso houve depois uma reação por parte dos teólogos tomistas e neoescolásticos, que no Concílio não tiveram influência (SCHILLEBEECKX, 1994, pp. 38-39).

Em tom de pertencimento a essa corrente de renovação teológica, afirma:

A mim o Concílio não me trouxe grandes novidades. Fez alguma alusão a nossa teologia, confirmando-nos em nossa investigação teológica. Nos sentimos livres como teólogos e livres de suspeitas, do espírito de inquisição e condenação. Pesava sobre nós o espírito da *Humani generis* (1950), a encíclica de Pio XII que condenou a *Le Saulchoir* e a *Fourvière*: as escolas dos dominicanos e jesuítas. Todos nós éramos suspeitos antes do Concílio e o Concílio nos liberou (SCHILLEBEECKX, 1994, pp. 39-40).

O fato do Concílio assumir essa abertura à “Nova Teologia” não foi pacífico, tanto que ao seu final se desenvolveu uma corrente fortemente contrária aos teólogos adeptos a ela, o que lhes custou suspeitas e calúnias. Foi o que ocorreu com Schillebeeckx que foi submetido a três processos, sobre os quais apresentaremos mais adiante.

É com o Concílio, na primeira metade dos anos sessenta, que Schillebeeckx ganha destaque em nível eclesial. Temas que relacionam Igreja e Mundo, por exemplo, encontram

no dominicano uma interpretação muito sensível. É a partir do Concílio que os estudiosos de Schillebeeckx dividem o seu pensamento. O que até antes – a partir de 1946 – era enquadrado no âmbito da reflexão de um tomismo aberto, depois do Concílio – sobretudo com as conferências americanas de 1967 – passa a “confrontar-se com as novas hermenêuticas e para dialogar mais diretamente com a experiência do homem secular da modernidade e da contemporaneidade” (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 7).

Na investigação teológica de Schillebeeckx há uma evolução (Cf. SCHILLEBEECKX, 1994, p. 71) que rendeu um grande volume de obras. Durante esse percurso teológico, ele considera ter desenvolvido temas a partir de uma teologia contextual e a partir dos projetos pessoais. Dos temas que ele deu muita importância na investigação estão: a criação, a escatologia, a ética, os ministérios na Igreja. Ele elenca esses temas no livro *Soy un teólogo feliz* e sobre eles faz uma rápida apresentação (Cf. SCHILLEBEECKX, 1994, pp. 79-120).

Schillebeeckx viveu na Holanda de 1958 até 23 de dezembro 2009, data de sua morte, aos 95 anos. Ainda em vida declarou: “apesar dos problemas, sou um teólogo feliz por pertencer a esta Igreja e a ordem de São Domingos” (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 69).

### 1.1.2 Principais influências

Como acima foi possível perceber, a vida e a formação de Schillebeeckx encontram-se circunscritas sobretudo na Bélgica flamenca e na Holanda. “Criado e formado nos ambientes de Lovaina, o teólogo dominicano representa com seu ensinamento – primeiro em Lovaina e depois, durante 25 anos, em Nimega – uma ponte entre as duas regiões e culturas” (BRAMBILLA, 2006, p. 17).

Sobre as influências mais significativas, pessoas, acontecimentos e contextos marcam o desenvolvimento do teólogo flamengo.

Considerando o cenário onde nosso autor está situado, embora se diga “sem hesitação que flamenco e holandês descobrem-se mutuamente”<sup>3</sup> (SCHOOOF, 1971, p. 152), em termos de desenvolvimento eclesial e teológico, a Bélgica encontrava-se a frente da Holanda. Sobre isso, Schillebeeckx recorda quando se mudou para Nimega que “naqueles anos a

---

<sup>3</sup> “A teologia católica flamenca tem atrás de si uma grande tradição, marcada por presenças importantes já no Concílio de Trento e desenvolvida em termos mais recentes com intensa obra de garimpagem nas fontes bíblicas, patrísticas e litúrgicas, com abertura para as principais correntes filosóficas. Diferentemente da situação holandesa, que, depois de ter tido na Idade Média e na Idade Moderna grandes figuras como Erasmo de Rotterdam e Jansen, apresenta uma situação eclesial e teológica pouco conhecida em parte favorecida pelo isolamento linguístico” (BRAMBILLA, 2006, p. 17).

teologia católica da Holanda era praticamente nula, paupérrima” (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 32). E ele que vinha da Bélgica percebia que lá a filosofia e a teologia haviam alcançado um alto nível de cientificidade.

O fato é que o catolicismo holandês, que depois da Reforma buscou afirmar por muitos séculos seu lugar na sociedade, só consegue certa liberdade de ação na metade do século XX, depois da II Guerra Mundial. “O mudado clima surgido depois da guerra, durante a qual cristãos de diferentes confissões, reunidos ao redor do intrépido Mons. Jan de Jong (que em 1945 tornou-se cardeal), uniram-se em defesa dos valores humanos e na ação caritativa ao lado de humanistas e marxistas” (BRAMBILLA, 2006, p. 18). Nesse período “começa a evoluir timidamente o tema da abertura, que teve, porém, traços particularmente sociais e políticos” (BRAMBILLA, 2006, p. 19). Aqui pode-se recordar a Carta dos bispos holandeses de maio de 1954 que manifestava sensibilidade aos problemas do seu tempo e que abria a discussão para que se gerasse boas sementes. Além disso, nesse contexto houve “uma série de nomeações e de intervenções que se estendem de 1957 a 1960. Trata-se da ampliação do colégio episcopal, o aumento do número de dioceses de cinco para sete, além da renovação dos titulares das sedes episcopais antigas: entre essas emerge a nomeação de W. Bekkers em Hertogenbosch” (BRAMBILLA, 2006, p. 19) que se tornou um referencial para o *aggiornamento*.

Compreender o contexto onde o teólogo situou seus pés parece ser indispensável para entender o modo e a finalidade do seu fazer teológico, afinal, ele entende que a teologia tem um direcionamento concreto na realidade ou, com suas palavras, “a teologia deve servir para fazer algo” (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 30).

Sobretudo no contexto holandês, na década de 1960, quando “os sete bispos holandeses se declaram a favor da renovação da fé e da Igreja” (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 40), é que o teólogo ganha notoriedade. “A sua entrada em cena aconteceu justamente no momento do despertar da igreja holandesa” (BRAMBILLA, 2006, p. 50). Destaque aqui para as cartas pastorais dos bispos holandeses: *As organizações católicas neste tempo* e a *Carta sobre o Concílio*, de 24 de dezembro de 1960, que “suscitou um verdadeiro pandemônio, inclusive fora da Holanda” (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 40) e teve colaboração de Schillebeeckx que, por sua vez, passou a ser visto com suspeita pela Cúria Romana<sup>4</sup>. Essa carta surge logo após a convocação do Concílio Vaticano II pelo Papa João XXIII.

---

<sup>4</sup> Ele afirma: “com razão os funcionários do Santo Ofício me consideraram o verdadeiro redator da carta. Eu a tinha escrito de a à z” (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 40).

Do contexto holandês em que viveu, destacamos a influência sobre Schillebeeckx dos interesses de renovação eclesial e teológica que somou à formação e à atuação que teve na Bélgica, onde o teólogo aprofundou o interesse pelo dado histórico da teologia. Isso lhe deu base para a abertura ao horizonte secular. Em se tratando da Bélgica, já mencionamos o nome que em especial exerce influência sobre o teólogo flamengo, sobretudo para o primeiro momento da sua produção: Domien De Petter.

Sobre o papel deste na vida do jovem Schillebeeckx, Brambilla afirma:

Pode-se afirmar, sem sombra de dúvida, que toda a teologia do primeiro Schillebeeckx estava sob a influência da epistemologia de De Petter. Foi um encontro precioso para ambos. Eram duas as características essenciais de seu pensamento: a abordagem fenomenológica da realidade e a orientação teológica de sua maneira de filosofar (BRAMBILLA, 2006, p. 22).

Do seu mestre, Schillebeeckx fascina-se pelo perspectivismo gnosiológico que comporta no campo gnosiológico “uma ênfase no momento intuitivo-experiencial em relação ao momento representativo-conceptual” (GIBELLINI, 1998, p. 324). No perspectivismo gnosiológico de De Petter, “a experiência-expressa-em-conceitos se insere numa experiência mais complexa, atemática e pré-conceptual da realidade, e por isso as representações conceptuais, mesmo em sua validade objetiva, possuem um caráter de tensão e perspectiva para a plenitude da verdade” (GIBELLINI, 1998, p. 324). Em outros termos, “o valor da verdade dos nossos conceitos fundamenta-se não no aspecto conceptual do conhecimento humano (que, porém, permanece imprescindível) e sim num aspecto não-conceptual” (BRAMBILLA, 2006, pp. 26-27)<sup>5</sup>.

A contribuição fundamental da qual Schillebeeckx permanece devedor ao mestre referia-se, portanto, à pertinência da intuição à estrutura essencial do intelecto, com a conseqüente relativização da conceptualidade. Simultaneamente, o apelo à abordagem de Adam devia abrir um caminho que, a partir da experiência filosófica e dos seus sinais, reenviava à dimensão religiosa (BRAMBILLA, 2006, p. 23).

---

<sup>5</sup> No tema do perspectivismo gnosiológico surge a diferença entre o que pensa Joseph Maréchal e Domien De Petter. Schillebeeckx aprofunda o pensamento de seu mestre para superar as aporias/deficiências do pensamento de Maréchal que, segundo ele, fundamenta o valor objetivo (da verdade) do conhecimento num elemento que está fora intelecto. “Com Maréchal, o filósofo dominicano compartilha a declaração da insuficiência do conhecimento puramente conceptual: De Petter, porém, identifica o aspecto não-conceptual do conhecimento como ‘um dinamismo objetivo dos nossos conteúdos de conhecimento’, através do qual eles reenviam para aquilo que querem exprimir e que não podem dizer por si mesmos de modo adequado. O aspecto conceptual do conhecimento não só postula, pois, um momento não-conceptual (até aqui Maréchal), mas o implica objetiva e intrinsecamente, orientando-nos na direção objetiva em que se encontra a realidade. Assim, o valor veritativo não está só ligado ao dinamismo do espírito, mas também ao aspecto conceptual, que, em ligação com o aspecto não-conceptual (a intuição implícita), aponta a direção determinada na qual se pode entender a realidade” (BRAMBILLA, 2006, p. 27).

Como foi sinalizado no tópico anterior, o período da teologia em Lovaina não lhe foi tão prazeroso como no tempo da filosofia. De Petter orienta o jovem Schillebeeckx para a leitura de Karl Adam. Mas, pelos muitos interesses de estudo, o trabalho de Schillebeeckx tem um caráter polivalente (Cf. BRAMBILLA, 2006, p. 23). Vários estímulos delineiam essa polivalência, seja no campo da filosofia seja da teologia. Porém, não se pode negar que “foi a escola dominicana em especial [...] que o influenciou de modo decisivo” (BRAMBILLA, 2006, p. 23).

Conhecido como o teólogo holandês por antonomásia pela sua importante contribuição no pensamento teológico nos Países Baixos, Schillebeeckx quando esteve na França, apesar do pouco tempo que passou lá, com certeza deixou-se marcar pelo caráter internacional da cultura ali representada.

A França estava marcada por fortes apelos emancipadores e o catolicismo francês estava marcado por uma “mística encarnacionista” (BRAMBILLA, 2006, p. 26).

Nesse diversificado panorama de impulsos culturais e de movimentos juvenis e operários, ele vivencia a vitalidade da cultura francesa, crisol de perspectivas de pensamento e de novas vivências, e reflete, certamente não como espectador desinteressado, sobre as tensões às quais está submetido o cristianismo naquele ambiente. Daí derivariam não só alguns proveitos consistentes da obra schillebeeckxiana, mas também certas temáticas que irão ocupar por muito tempo o campo da sua reflexão teológica (BRAMBILLA, 2006, p. 26).

Em *Le Saulchoir* e na Sorbone Schillebeeckx conhece o método “que reconstrói a história da doutrina antes de proceder à elaboração sistemática” (GIBELLINI, 1998, p. 324). Aí aprende a enfrentar os problemas do ponto de vista histórico. Como vantagens desse tempo estão, portanto, “a metodologia histórica na abordagem da questão teológica e a abertura para os temas sociais” (BRAMBILLA, 2006, p. 24).

No primeiro caso, Schillebeeckx

deu-se conta da possibilidade de um tomismo diferente daquele que tinha aprendido nos bancos do escolasticado de Lovaina, um tomismo que distinguia a fonte original das derivações das sucessivas releituras, atingindo, do ponto de vista histórico, o apelo apresentado por De Petter de abrir o tomismo às exigências da filosofia moderna (BRAMBILLA, 2006, p. 24).

Sobre essa perspectiva, exerce um papel importante Yves Congar e, sobretudo, Marie-Dominique Chenu, de quem foi aluno ouvinte na Sorbonne. Ele reconhece que, sob a direção de Chenu, leu Santo Tomás a partir do ponto de vista histórico, no contexto da filosofia do seu tempo e não só literalmente. Trata-se de uma metodologia que situava Santo Tomás na história, diferente daquele dos comentadores, da escola, da escolástica e da

manualística. Esse método era estendido a outras áreas como o estudo das fontes bíblicas, da patrística e também da tradição. Chenu e Congar ajudam o promissor teólogo a pensar e fazer teologia “numa interação contínua entre passado e presente: ‘percorrer constantemente a história da tradição para ressituar os pontos salientes da questão atual’” (BRAMBILLA, 2006, p. 24).

No segundo caso,

a orientação apostólica e eclesial da teologia do *Le Saulchoir* abria a visão *engagée* do trabalho teológico, atento em mediar a relação da Igreja com o mundo. Uma teologia deliberadamente imersa numa comunidade cristã aberta aos problemas do tempo (vivência JOC, *mission de France* e padres operários, problema político) que marcaria profundamente os futuros interesses de Schillebeeckx (BRAMBILLA, 2006, p. 24).

Consideramos, portanto, que, enquanto em Lovaina, De Petter o incentiva com seu ensino com ênfase na teologia à luz de um tomismo aberto às novas filosofias modernas, na França, Chenu e Congar são decisivos na abordagem aberta e histórica do tomismo. Mas isso não significa que em ambas as fases não houve outras influências. Na filosofia, por exemplo, Schillebeeckx também demonstra interesse por E. Gilson, E. Husserl, M. Merleau-Ponty, M. Heidegger, Kant e Rousselot. Na França, sobretudo na École [Pratique] des Hautes Études, é surpreendido com a honestidade intelectual de H.-C Puech que era o historiador dos Padres e que ministrava o curso sobre Orígenes; é introduzido na teologia dos séculos XIV e XV pelo especialista Paul Vignaux. Daí o teólogo holandês se interessa pelo profundo sentido da pesquisa histórica que deve preceder qualquer assunto como momento hermenêutico de toda renovada compreensão de um tema.

Na França, ainda dentro do horizonte filosófico, “no Collège de France e na Sorbonne, frequenta cursos de R. Le Senne, J. Wahl e L. Lavelle. Com os mestres da *philosophie de l'esprit*, especialmente com Lavelle, ele discute sobre a solução imanentista, representada pelo existencialismo negativo de J.-P Sartre” (BRAMBILLA, 2006, p. 25).

Sobre outros fatores que influenciam Schillebeeckx, não se pode deixar de pontuar a respeito do “clima efervescente daquele mundo em busca de novos valores, depois da tragédia da guerra: existencialismo, marxismo e cristianismo confrontavam-se numa obra de regeneração cultural” (BRAMBILLA, 2006, p. 25). O humanismo marxista e o movimento operário estavam impregnados por fortes apelos emancipadores.

Todos esses fatores incidem na vida de Schillebeeckx e mesmo que no futuro ele dê continuidade a partir de novas abordagens, esses elementos não são abandonados, mas, contribuem no desenvolvimento do seu pensamento.

### 1.1.3 Do tomismo aberto às novas hermenêuticas

Os acontecimentos e pessoas elencados no tópico anterior deixam marcas profundas no fazer teológico daquele que os estudiosos chamam de “primeiro” Schillebeeckx. Os anos que, segundo esses estudiosos, compreendem essa “primeira fase” do seu pensamento inicia em 1946, quando retorna da França a Lovaina, e segue até 1967, poucos anos após o término do Concílio Vaticano II. Esse primeiro Schillebeeckx é assinalado por um tomismo acadêmico – um tomismo reinterpretado por seu mestre de Lovaina, De Petter, e também pelas influências da França –, caracterizado como tomismo aberto. Seus escritos são orientados pelo já referendado método histórico que reconstrói a história da doutrina antes da elaboração sistemática e pelo perspectivismo gnosiológico que propõe uma síntese entre tomismo e fenomenologia (Cf. GIBELLINI, 1994, p. 6).

São desse período seus estudos sobre a teologia dos sacramentos<sup>6</sup>, como reconstrução histórica da teologia sacramental em *A economia sacramental da salvação* (1952) e o posterior enfoque sistemático contido em *Cristo, sacramento do encontro do homem com Deus* (1958); um estudo histórico sobre *O matrimônio: realidade secular e mistério salvífico* (1963), que deveria ter sido acompanhado por um tratado sistemático sobre o mesmo assunto, jamais publicado; e inúmeros ensaios teológicos, que acompanham tanto o debate teológico como o debate conciliar, e foram reunidos, a partir de 1964, em uma série de volumes com o título geral de *Sondagens teológicas* (GIBELLINI, 1998, pp. 323-324).

A atribuição dum “segundo” Schillebeeckx é dada após o Concílio e tem suas primeiras expressões nas conferências americanas de 1967<sup>7</sup>. Foi na longa e incansável viagem aos Estados Unidos, realizada naquele ano, de 08 de novembro a 20 de dezembro, que contou com 42 conferências e centenas de entrevistas e sínteses, que ele encontra seu ponto de catalisação. Robert Schreiter diz que daí em diante nota-se uma “notável mudança” (SCHREITER apud GIBELLINI, 1998, p. 324): Schillebeeckx abandona o tomismo e passa a confrontar-se com as novas hermenêuticas e também passa a dialogar mais diretamente com o homem secular contemporâneo. Schreiter diz que, “em termos de afirmação geral, o trabalho

<sup>6</sup> Brambilla em nota de rodapé pondera que a tese doutoral de Schillebeeckx a princípio era para ser sobre a relação Igreja-Mundo, que só veio posterior, mas que nesse momento foi abandonada por conta do ensino em Lovaina sobre a sacramentária (Cf. BRAMBILLA, 2006, p. 25).

<sup>7</sup> Essas conferências geraram o livro “Deus, futuro do homem”, publicado nos Estados Unidos em 1969 (*God, the future of Man*: Nova York, 1968; Londres e Sidney, 1969). Schillebeeckx na apresentação do livro diz: “O presente livro recolhe cinco estudos que levei a cabo nos Estados Unidos. Depois de uma exposição geral dos princípios hermenêuticos que garantem uma interpretação da mensagem cristã: uma interpretação que seja atual, fiel ao Evangelho e compreensível, vem alguns trabalhos que se referem aos problemas acerca de ‘Deus’ e da ‘religião’ num mundo que se chama a si mesmo ‘secularizado’” (SCHILLEBEECKX, 1971, p. 9).

de Schillebeeckx poderia ser visto como o resultado da tentativa de compreender a experiência cristã concreta e contemporânea” (SCHREITER, 1984, p. 10).

Sobre a virada do pensamento do nosso autor, Brambilla diz que ela “não se produziu como um evento inesperado”, pois ela já havia sido anunciada outras vezes “pelos temas da primeira fase em Nimega, testada pelo confronto com os indícios iniciais da secularização, experimentada no período criativo da assembleia conciliar” (BRAMBILLA, 2006, p. 59). Mas, sobretudo em decorrência da viagem aos Estados Unidos, ela encontra seu ponto de coalisão no “confronto crítico com a ala mais radical da secularização” (BRAMBILLA, 2006, p. 63)

Em *Dios, futuro del hombre*, no último capítulo onde ele trata da nova imagem de Deus, da secularização e do futuro do homem na terra, Schillebeeckx fala como ele enxerga esse momento de virada:

Sinto que estou chegando a um novo estado em virtude de uma dupla experiência: em primeiro lugar, por minhas relações diretas com o “mundo secularizado” dos Estados Unidos, – em um plano já pessoal – por meus contatos com aquelas pessoas a quem se chama “os teólogos da morte de Deus”. E em segundo lugar, pela conversa que mantive numa tarde com uns quarenta capelães de estudantes, franceses. Foi, por um lado, uma confrontação com o que se chama “pragmatismo americano”; e, por outro lado, um encontro com a espiritualidade tipicamente anti-pragmática, que se encontra nos pastores dos círculos universitários da França. Tanto com os americanos como com os franceses falei da secularização e da fé em Deus. Na discussão que seguiu às minhas falas, se me revelaram dois mundos completamente diferentes: *efficiency* e *spiritualité*. Para mim, isso significou um desafio (SCHILLEBEECKX, 1971, p. 182).

Schillebeeckx atribui esse câmbio de vida e de reflexão, portanto, não somente a experiência pragmática nos Estados Unidos, mas também a espiritualidade anti-pragmática da França e ambos, reconhece ele em seguida, o obrigam a refletir novamente sobre os problemas que envolvem a relação fé em Deus e secularização. Essas experiências extremas dão a tônica ao desafio sob o qual ele afirma que foi necessário estudar as desconhecidas teologia e sociologia religiosa proveniente dos Estados Unidos para melhor articular um pensamento.

Ele teve consciência dessa mudança de horizonte na sua reflexão: “em minha investigação teológica há uma evolução [...]. Na primeira fase de minha reflexão teológica segui o método da *sacra doctrina*. Nos anos sessenta, com a erupção das ciências humanas [...], entrei, portanto, na fase da hermenêutica, que, na realidade, desenvolvi completamente a fase crítica” (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 71). Essa perspectiva hermenêutica, Schillebeeckx

“a introduz na teologia sistemática católica e a aplica com rigor e radicalidade ao coração mesmo da teologia católica, isto é, a cristologia” (GIBELLINI, 1994, p. 7).

Nesse segundo momento, sua preocupação está no fato que

a teologia não pode ser erudição de gabinete, mas apenas pode constituir-se em diálogo com nossos semelhantes sobre a problemática que todos devemos lidar com risco mortal, seja nos escondendo por medo, ou acompanhando a outros em nosso pensamento, com abertura esperançadora e questionadora. Desse modo, [...] nasce uma simples reflexão sobre o que é a fé e a esperança cristã, “sempre dispostos – como diz uma tradição bíblica – a dar resposta a tudo que peça razão da vossa esperança” (1Pd 3,15). Em nossa época, a teologia é – também para o teólogo – uma luta pessoal de vida ou morte: o teólogo há de vê-la com uma problemática viva e real, uma problemática que ninguém pode eliminar, dando cartaz triunfalisticamente – ou desesperadamente? – com textos conciliares bem interpretados (SCHILLEBEECKX, 1971, pp. 182-183).

Frente à secularização, Schillebeeckx está preocupado com a teologia para que ela não seja alheia à realidade, mas que parta da vida e que se enderece a ela. Não é satisfatório dar respostas já formuladas às indagações atuais; elas responderam às questões passadas. Frente ao cenário secular, “o teólogo, fiel ao evangelho, [deve estar] aberto a verdadeira problemática das pessoas que vivem a vida” (SCHILLEBEECKX, 1971, p. 183).

O teólogo holandês se sente incomodado com a forma como são interpretados os textos e por isso afirma que “a hermenêutica enquanto tal, tanto em ambientes católicos como nos protestantes, não era conhecida em absoluto” (SCHILLEBEECKX, 1994, pp. 71-72). “Schillebeeckx está convencido de que à teologia católica falta uma hermenêutica” (GIBELLINI, 1998, p. 325).

Na teologia se falava muito bem da evolução dos dogmas, por isso essa foi uma matéria que o primeiro Schillebeeckx se deteve com muito afinco. De igual modo ele se dedicou a evolução da tradição cristã. Nos anos sessenta, portanto, sua preocupação é com a hermenêutica<sup>8</sup>. Sua tentativa com seus ensaios hermenêuticos, recolhidos no quinto volume dos seus *Ensayos teológicos* com o título *Interpretación de la fe* (1972) (Cf. GIBELLINI, 1994, p. 7), era de oferecer uma contribuição à introdução da hermenêutica na teologia sistemática.

Diz ele:

A hermenêutica é para mim não só o problema hermenêutico ou interpretativo: é a ciência da interpretação que indaga sobre os pressupostos

---

<sup>8</sup> Na nota de rodapé do livro “Soy un teólogo feliz”, a expressão Hermenêutica aparece com essa definição: é a “ciência da interpretação’ que indaga sobre os pressupostos de uma *hermeneusis* ou interpretação (p. ex. da Bíblia). Tal investigação é necessária à causa do progressivo alargamento do horizonte de nossas experiências, de nossa reflexão e de nosso modo de enunciar tais experiências” (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 72).

de uma interpretação. [...] Dizer “*sic et simpliciter*” que a Bíblia é a palavra de Deus não corresponde com a verdade. É só indiretamente a palavra de Deus. Os escritos bíblicos são testemunhos de homens de Deus que viveram uma história e que manifestaram a Deus. Quando a Bíblia diz: “Deus disse, Cristo disse...” não é Deus quem falou, não é Cristo quem falou em sentido estrito, mas os homens que contaram sua experiência de relação com Deus. Sua experiência vem do Espírito e, neste sentido, se pode dizer justamente que a Bíblia está inspirada (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 72).

A preocupação hermenêutica de Schillebeeckx tem por base a experiência. Afirma ele: “meu método teológico se fundamenta sobre a experiência humana e cristã, comunitária e pessoal. Eu a aplico à tradição, que é uma experiência que se prolonga. A individualidade está compreendida nesta experiência comunitária” (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 73). Não poderá existir uma nova teologia prescindindo do tema da mediação humana, histórica e contingente. Se se afasta desse dado, corre-se o risco de cair num fundamentalismo.

Considerando que a teologia católica do pós-Concílio passava a se confrontar com a cultura secular, enfatizava-se que não somente a revelação e a tradição cristã eram fontes da teologia, mas também a experiência humana. Compete à hermenêutica estabelecer uma correção entre essas duas fontes ou pólos: fé cristã e experiência humana, não somente em relação ao homem do passado, mas também ao homem de hoje. É papel da teologia, portanto, “manter aberta à comunicação entre os conteúdos tradicionais da fé e a experiência humana, em uma constante correlação entre as duas fontes, a tradição bíblica (primeira fonte) e nosso mundo atual de experiência e vida (segunda fonte)” (GIBELLINI, 1994, p. 9).

Como se pode ver, o tema da hermenêutica em Schillebeeckx coloca em relevo o tema da experiência que lhe é muito caro. Além disso, a hermenêutica relaciona os temas fé cristã e secularização. No contexto moderno, por exemplo, com o advento da pluralidade religiosa, questões do tipo: “como pode o cristianismo conservar sua identidade e singularidade reconhecendo ao mesmo tempo valor positivo à diversidade das religiões em sentido não discriminante?” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 141), aparecem sempre mais frequentes. Nesse caso, compete à hermenêutica, pressupondo uma compreensão da experiência cristã, fazer com que, como afirma Chenu, “a fé [seja] solidária com o tempo” (CHENU, 1937, p. 19) e por isso dê as respostas adequadas e atualizadas aos problemas reais do mundo e do cristianismo.

Olhando sob essa ótica e antecipando outro tema que mais adiante trataremos, para Schillebeeckx, “ao contrário da teologia radical da ‘morte de Deus’”, a secularização não invalida o discurso teológico, antes “recoloca o discurso teológico” (GIBELLINI, 1998, p. 327). A secularização, nesse sentido, força a teologia a se atualizar.

Voltando ainda aos elementos que caracterizam esse segundo período da produção schillebeeckxiana, que Gibellini diz ser o período “mais original e criativo”, ele pode ser dividido em duas fases, tendo por base a produção teológica: a fase hermenêutica (1967-1972) e a fase cristológica (1972-1989).

Enquanto a fase hermenêutica surge da necessidade de a teologia ter uma finalidade existencial e da carência na teologia católica de um método que a ajude a interpretar em cada tempo a Bíblia, a fase cristológica – que nos dedicaremos a ela no último ponto desse capítulo – está melhor representada na sua trilogia cristológica composta pelas obras “Jesus, a história de um vivente” (1974), Cristo e os Cristãos. Graça e libertação (1977) e “História humana, revelação de Deus” (1989). Esse conjunto é considerado ambicioso e criativo da teologia do século XX (Cf. GIBELLINI, 1994, p. 10). Schillebeeckx desenvolve uma cristologia narrativa por meio do método histórico-crítico, considerando o importante elemento da experiência. No livro *La questione cristológica. Um bilancio* ele define a Cristologia como “a história de uma experiência especial de encontro que identifica àquilo que ela experimenta, isto é, dá um nome àquilo que se experimentou” (GIBELLINI, 1998, p. 334).

No ponto seguinte vamos tratar mais especificamente da teologia de Schillebeeckx, considerada como uma teologia de fronteira.

## **1.2 Teologia de Fronteira: “Entre experiência cristã e experiência humana”**

Rosino Gibellini que introduz o livro *Soy un teólogo feliz* afirma que “o pensamento-guia da investigação da reflexão teológica de Edward Schillebeeckx é uma abordagem de fronteira: a relação entre experiência cristã e experiência humana” (GIBELLINI, 1994, p. 5).

A teologia de fronteira, com seu papel hermenêutico, é assim caracterizada porque ela é a responsável por *correlacionar* as duas fontes da teologia percebidas/afirmadas no pós-Concílio: a primeira fonte é a revelação e a tradição cristã e a segunda fonte é a experiência humana.

Considerando essas duas fontes, é difícil para Schillebeeckx desvincular a experiência (fonte segunda) da fé (fonte primeira), uma vez que a “fé, como adesão à revelação, tem uma estrutura experiencial: é uma experiência” (GIBELLINI, 1998, p. 332) com experiências.

Tendo presente esse dado, vamos entender a teologia de fronteira de Schillebeeckx a partir de alguns elementos. Primeiro, trataremos da centralidade da experiência. Segundo, apresentaremos o otimismo do dominicano belga frente à secularização. Terceiro, e como consequência de sua abertura teológica, apresentaremos os processos que Schillebeeckx enfrentou junto à Congregação para a Doutrina da Fé (CDF).

### 1.2.1 A centralidade da experiência

A pergunta que nos fazemos é: em que sentido a experiência ocupa o centro do quefazer teológico se ela é considerada uma fonte segunda?

Para Schillebeeckx, o fato de ser a experiência *a* fonte segunda da teologia não equivale dizer que seja *o momento posterior* ou que seja irrelevante em relação à fonte primeira (a revelação) que tem seu caráter *transcendente, independente e não derivativo*. A preocupação não é a ordem cronológica. O enfoque é dado na correlação de uma com a outra. Essa é a preocupação de Schillebeeckx.

Para o teólogo flamengo, “não se dá revelação alguma a margem da experiência” (SCHILLEBEECKX, 1983, p. 25). Embora a revelação seja maior que a experiência, aquela não pode existir prescindindo desta.

Revelação e experiência não se contradizem entre si. A revelação de Deus passa pelo caminho das experiências humanas. A revelação – pura iniciativa da liberdade de um Deus que ama aos homens – transcende por sua mesma essência qualquer experiência humana, quer dizer, não deriva de uma experiência ou reflexão de caráter humano-subjetivo; mas, por outra parte, tão somente pode perceber-se *através* das experiências humanas e *nelas* (SCHILLEBEECKX, 1983, p. 25).

Apesar da correlação entre revelação e experiência e da necessidade da segunda para que a primeira seja percebida, Schillebeeckx não as equipara por ordem de importância. Reconhece que “a revelação de Deus é algo completamente diferente de um produto ou projeto humano; mas isto não exclui que abarque também projetos e experiências humanas” (SCHILLEBEECKX, 1983, p. 25). A revelação é maior que a experiência, mas ela “se mostra em toda uma série de acontecimentos, experiências e interpretações” (SCHILLEBEECKX, 1983, p. 25 e p. 27).

Trazendo para perto de nós o relato neotestamentário, “nas origens do Novo Testamento [...] se dá um encontro de Jesus com seus discípulos, os quais, no dito encontro, ‘surpreendente e desconcertante’, tiveram uma experiência-de-salvação que, depois,

interpretaram e puseram por escrito” (GIBELLINI, 1994, p. 8). Por meio dessa experiência-de-salvação as pessoas chegaram a identificar Jesus como revelação definitiva de Deus.

Schillebeeckx diz que para chegar a esse convencimento acerca de Jesus deve-se considerar um duplo aspecto: um objetivo e um subjetivo. Enquanto o objetivo diz das repercussões que Jesus exerce sobre os discípulos e que os leva a expressar, por meio da linguagem, a experiência de salvação decisiva e definitiva de Deus em Jesus, o subjetivo diz da convicção desses discípulos de que Jesus é a revelação definitiva de Deus. Esse último aspecto pressupõe uma intenção dos discípulos: que é preciso ver Jesus como salvação definitiva porque ele é assim. Trata-se de uma afirmação sobre algo de Jesus a partir de suas próprias convicções. Por isso, aquilo que é dito sobre Jesus no Novo Testamento diz ao mesmo tempo de Jesus como também daqueles que fazem a experiência com ele.

A experiência de salvação é posteriormente interpretada e fixada por escrito. E por isso é possível dizer que “o Novo Testamento é, em última análise, o relato de uma experiência-de-salvação interpretada: a experiência se condensa numa mensagem, e a mensagem é transmitida gerando no ouvinte uma experiência-de-vida” (GIBELLINI, 1998, p. 332). Nessa mensagem há uma doutrina, entendida como “uma espécie de reorganização, no plano da reflexão e do aprofundamento, daquele conteúdo de experiências, que está na origem e serve para a transmissão e para a ativação de semelhante experiência-de-salvação” (GIBELLINI, 1998, p. 333). A doutrina insere os cristãos de hoje na tradição cristã viva mediante a experiência.

Sendo assim, a experiência pressupõe a doutrina, isto é, no início não havia uma doutrina, mas “começou com uma experiência bem precisa” que desenvolveu uma “história de experiências” (SCHILLEBEECKX, 1978, pp. 17ss).

Importante denotar: “a revelação divina não é, em sua origem, uma doutrina, mas a livre iniciativa de Deus que se comunica manifestando-se em fatos que determinam uma experiência-de-salvação, a qual é interpretada e fixada como uma mensagem escrita” (GIBELLINI, 1994, p. 8; GIBELLINI, 1998, pp. 332-333).

A fonte segunda (experiência) torna a fonte primeira (revelação) percebida por meio da interpretação. Esta, por sua vez, “forma parte da experiência enquanto toda experiência contém elementos interpretativos: é um perceber interpretando” (GIBELLINI, 1994, p. 8).

É possível, perceber uma correlação entre experiência e revelação, experiência e interpretação, experiência e teoria. Aqui buscaremos apresentar como se dá cada uma delas.

Aprofundando a relação *experiência e revelação*, o dominicano belga adverte que se houvesse somente a fé dos discípulos, sem que esses tivessem feito uma experiência de fé com Jesus de Nazaré, essa não seria suficiente para que eles identificassem ou pudessem afirmar que Jesus é a revelação definitiva de Deus. Além disso, “se Jesus tivesse sido realmente insignificante, e se o Novo Testamento nos dispusesse somente os juízos subjetivos sobre ele, não teríamos nenhum motivo [...] para nos fazermos cristãos ou continuar sendo” (SCHILLEBEECKX, 1983, p. 26).

Experiência e revelação são distintas. A experiência que é feita da revelação não se adequa à revelação em si, embora seja condicionada por ela. A revelação enquanto “o que se anuncia’ transcende em si nossa percepção e experiência” (SCHILLEBEECKX, 1983, pp. 26-27). Por isso, nosso autor afirma:

A revelação se realiza num largo processo de acontecimentos, experiências e interpretações e não em uma “intervenção” sobrenatural ou espécie de truque mágico, embora de nenhum modo se reduza a um mero produto humano. Vem “de cima”. A auto revelação de Deus não é fruto de nossa experiência, mas se manifesta nela como referência interior ao que esta experiência e a linguagem interpretativa de fé produziram. Na resposta de fé que damos na experiência se mostra, em última instância, a interpretação divina, embora por meio dos gestos humanos (SCHILLEBEECKX, 1983, p. 27).

A revelação não é fundamentada por homens, ela arranca dos homens uma resposta de fé. “Porém, são os homens quem afirmam que falam em nome da revelação e quem, portanto, devem assumir essa responsabilidade. Do contrário, resulta demasiado fácil fazer passar por ‘palavra de Deus’ – que procede do alto! – as palavras que são opiniões próprias” (SCHILLEBEECKX, 1983, p. 27).

Sobre a relação *experiência e interpretação*, Schillebeeckx diz que “a interpretação não começa no momento mesmo que nos perguntamos pelo sentido do que experimentamos. A identificação interpretativa é já um momento interno da experiência mesma, primeiro não articulada e logo conscientemente refletida” (SCHILLEBEECKX, 1983, p. 28).

Na experiência há dois movimentos interpretativos, um interno à experiência e outro externo. Sobre isso nosso autor afirma:

Em nossas experiências, existem elementos interpretativos que encontram seu fundamento e sua fonte imediatamente no experimentar enquanto tal, como conteúdo de uma experiência consciente e, igualmente, bastante transparente. E existem elementos interpretativos que procedem do exterior desta experiência, no entanto, podemos enfatizar demais esta distinção ou considera-la sempre adequada (SCHILLEBEECKX, 1983, p. 28).

Essa interpretação da experiência se expressa posteriormente em linguagem. E não se trata de uma superestrutura indiferente e sem sentido, mas existe uma conexão entre a experiência vivida e a interpretação feita. Por exemplo, a cristologia é fruto da interpretação cada vez mais intensa e profunda de homens que, a partir da primeira experiência dos discípulos com Jesus, realizaram outras experiências de nomeação ao experimentado, no caso, de Jesus, o Cristo. Ou seja, “as experiências identificativas dos primeiros cristãos [de Jesus experimentado como o acontecimento salvífico e definitivo, a salvação de Deus, o antigo sonho de Israel] se fixaram por escrito ao passar do tempo” (SCHILLEBEECKX, 1983, p. 29) graças a novas experiências que manifestaram de maneira explícita e aprofundada a experiência original. É por meio dessa interpretação que temos conhecimento de Jesus. Sem ela seria impossível saber quem é ele.

É importante denotar que, por se tratar de experiência, os que expressaram a salvação experimentada, o faziam “servindo-se dos conceitos próprios de seu mundo vital, de seu ambiente e de seus problemas e, de igual modo, do mundo de sua experiência” (SCHILLEBEECKX, 1983, p. 30). É por isso que a narrativa do significado salvífico de Jesus é na Escritura tão diversa.

As experiências privadas se realizam sempre em determinados contextos interpretativos. Por isso é também preciso buscar os diversos marcos interpretativos em que a experiência cristã fundamental se articulou. Pois os homens não experimentam nunca a salvação em abstrato, mas sempre em seus contextos vitais (diversos entre si) (SCHILLEBEECKX, 1983, p. 30).

Para Schillebeeckx é fundamental a mediação histórica porque ela contribui ao homem do passado na análise dos conceitos de salvação do Novo Testamento. “Mas não podemos nos limitarmos a analisar esse horizonte. Nós mesmos vivemos num mundo vital diverso, que apresenta problemas e interrogações também diversas e que, num contexto histórico e sociocultural diferente, aborda os problemas sempre presentes na humanidade” (SCHILLEBEECKX, 1983, p. 30). Por isso, o que está presente na Bíblia não deve ser “aplicado” sem mais ao nosso mundo atual, “como se fosse possível retirar da concha histórica um fruto atemporal” (SCHILLEBEECKX, 1983, p. 31). A mensagem cristã da Bíblia não nos é apresentada em estado puro, mas é consequência daquele contexto determinado. Deste modo, a pergunta a ser feita é: “até que ponto essa história de sua experiência de salvação – salpicada de motivos biográficos, tanto pessoais como coletivos – podem inspirar e orientar ainda aos homens de nosso tempo?” (SCHILLEBEECKX, 1983, p. 31).

“Em cada época, com efeito, os cristãos se esforçam por expressar sua experiência da salvação em Jesus, utilizando conceitos experienciais característicos de seu mundo contemporâneo” (SCHILLEBEECKX, 1983, p. 31). Por isso,

não se pode, certamente, obrigar para sempre os cristãos que creem no valor salvífico da vida e morte de Jesus a crer em todas essas interpretações. Certas imagens e interpretações, sugestivas e plenamente legítimas numa época, podem resultar irrelevantes em uma cultura diferente (SCHILLEBEECKX, 1983, p. 31).

Considerando que existe uma liberdade do Novo Testamento para falar da experiência de salvação realizada com Jesus utilizando conceitos variados, sem deixar de lado o que é essencial em Jesus, isso nos dá liberdade para que nos expressemos de modo inédito acerca da experiência de salvação que realizamos com Jesus e também para traduzi-la com a linguagem própria dos nossos dias à luz dos problemas e das expectativas do nosso tempo.

Além do contexto com suas particularidades, as experiências são interpretadas e expressadas a partir de modelos interpretativos diversos ou a partir de diferentes teorias. Nesse caso, a interpretação da experiência está enquadrada no contexto maior, ou seja, no contexto teórico. Desta feita, as experiências da Bíblia, os dogmas conciliares da Igreja, a fé e a teologia, bem como a ciência e a experiência articulada, sempre subjazem a uma teoria, ou seja, “pensam-por-modelos” sejam eles tematizados ou não. Schillebeeckx é da opinião que os enunciados dessas experiências são acompanhados por modelos teóricos.

Ele diz que existe uma recíproca influência entre *experiência e teoria*, mas que, no entanto, são insustentáveis quaisquer tipos de dogmatização seja para uma ou para outra. Ou seja, nenhum enunciado de fé é pura reprodução de experiência religiosa, pois ele utiliza tanto conceitos que lhe são próprios quanto conceitos que são alheios. De igual modo, nenhuma teoria é absoluta, ela necessita sempre de revisão.

Teoria para Schillebeeckx “constitui uma iniciativa criadora do espírito humano” (SCHILLEBEECKX, 1983, p. 33), “não brota nunca da indução de determinadas experiências” (SCHILLEBEECKX, 1983, p. 34). “É uma realidade autônoma do espírito humano mediante a qual o homem (com a impressão já, é claro, de uma larga história experiencial) sai ao encontro das experiências” (SCHILLEBEECKX, 1983, p. 34). Teoria é a síntese de diversas experiências, embora permaneça sempre hipotética<sup>9</sup>.

“Os modelos e teorias são hipóteses ou invenções humanas, ‘um marco’ no que se tenta dar sentido aos diversos dados. Sua importância reside na sua capacidade de situar, de

---

<sup>9</sup> Há uma distinção entre “enunciados teóricos” e “enunciados de experiência”. O último trata de conceitos de experiências particulares, o primeiro tenta dar sentido a diversos dados e experiências.

maneira compreensível e o mais simples possível, os diversos dados de uma determinada esfera da realidade” (SCHILLEBEECKX, 1983, p. 35). O propósito da teoria é “tentar clarear e iluminar ao máximo o maior número possível de fenômenos de experiência” (SCHILLEBEECKX, 1983, p. 33). Teoria é, portanto, o “pensar a partir de modelos” (SCHILLEBEECKX, 1983, p. 35).

Levando em conta que a interpretação da experiência está situada num horizonte de modelos de pensamento (teorias), os textos do Antigo e do Novo Testamento não só expressam experiências religiosas imediatas/originárias (como as realizadas com Jesus) onde a interpretação é feita de modo mais direto, mas também envolvem modelos teóricos que são derivados das respectivas culturas presentes (Cf. GIBELLINI, 1998, p. 333).

Embora nosso tópico diga respeito à centralidade da experiência, o seu desenvolvimento está alicerçado na sua correlação com a revelação que, sem mais, “em seu conjunto é, pois, mediada por um longo processo, não somente de acontecimentos, experiências e interpretações, mas também por interpretações em determinados e diferentes modelos ou teorias” (SCHILLEBEECKX, 1978, p. 27).

Trazendo presente a preocupação hermenêutica do teólogo flamengo, para que haja uma continuidade na “história cristã de experiências” a mensagem deve ser compreensível e convincente para o homem de hoje. Desta feita, a experiência religiosa deve ser inserida no contexto das experiências humanas do século atual, não como uma experiência superior às outras, mas como uma experiência com outras experiências. Desse modo é que a mensagem da salvação poderá dar “‘resposta de libertação’ às perguntas que o ser humano faz” (GIBELLINI, 1998, p. 333). Nesse sentido, é papel da teologia deixar abertos os canais entre os conteúdos tradicionais da fé e a experiência humana.

A mensagem tradicional da fé é, portanto, endereçada a todas as épocas. É sobre o lugar onde deve ser atualizada a fé, ou seja, no mundo atual onde se testemunha a secularização, que vamos discorrer abaixo.

### **1.2.2 Otimismo frente a secularização**

Os caminhos que foram trilhados por Schillebeeckx desde o período da sua formação o situa sempre preocupado com as questões atuais da história. Ele tem a preocupação de que a teologia tenha uma finalidade ao homem e à vida. Trago presente suas palavras em *Soy un teólogo feliz* quando ele, rememorando a sua chegada em Nimega, diz:

Esforçava-me não por ensinar um corpo de doutrina, mas por analisar a história para descobrir nela a ação salvadora de Deus, e com essa base, chegar ao presente. O teólogo deve refletir sobre a situação atual, afrontar os problemas de hoje, de outro modo fala no vazio (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 32).

Na aula inaugural da sua chegada em Nimega, em maio de 1958, Schillebeeckx proferiu uma fala intitulada “Em busca do Deus vivo”. Ele propunha com isso o tema da “nova imagem de Deus num mundo secularizado” (BRAMBILLA, 2006, p. 50). Tratava-se de um interesse prevaiente daquele período pois a Holanda vivia um momento de saída da letargia teológica.

É possível ver nas fases de vida do nosso autor o interesse pelo tema da secularização em relação com a teologia/religião/Igreja. Ele tinha a preocupação em tornar sempre atual a mensagem de salvação de Deus; essa foi uma constante em sua vida.

Com uma mistura de poesia e beleza, ele afirma no terceiro volume de sua cristologia que é “um teólogo que durante toda a vida nada mais fez senão buscar, às apalpadelas e aos balbucios, o sentido que Deus pode ter para os homens. Para levá-lo aos homens, precisa-se acamaradar com os homens e pôr-se a seu lado: em sua vida, pois que eles próprios são a história de Deus em nosso meio” (SCHILLEBEECKX, 1994a, pp. 9-10).

Embora ele diga isso com tamanha convicção, profundidade e beleza, como quem acertou no que fez em sua vida, nem sempre seu esforço por tornar Deus próximo dos homens foi bem compreendido e aceito. Seu otimismo com a secularização lhe custou doses amargas de retratações junto a Congregação para a Doutrina da Fé.

Schillebeeckx observa que com a mudança dos tempos, havia “uma tendência [da Igreja] a pôr-se contra a modernidade, considerada como uma espécie de anticristo” (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 73). Ele apresenta o exemplo do penúltimo papa que alcançou ainda em vida (João Paulo II) quando, em seu projeto de reevangelizar a Europa, se pronunciou dizendo que era “necessário retornar à antiga Europa de Cirilo e Metódio, santos eslavos, e são Bento” (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 74). Era “necessário superar a modernidade e todos os valores modernos e retornar ao primeiro milênio. Retornar ao cristianismo rural, modelo de toda a cristandade” (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 74).

Em crítica a essa postura, Schillebeeckx afirmou que se se pensa em retornar à Igreja primitiva,

então seria necessário ter a coragem de aceitar também a teologia do ministério do primeiro milênio. Mas isso o papa não disse. É a cristandade pré-moderna, agrícola, não crítica, que segundo o papa, é o modelo da cristandade. “França, o que tem feito do seu batismo?”. É a expressão típica

desse retorno. Eu critico esse retorno porque os valores modernos da liberdade de consciência, de religião, a tolerância não são, desde cedo, os valores do primeiro milênio (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 74).

Em termos de conceituação, o teólogo de Antuérpia afirma que a expressão *secularização* não foi bem compreendida. Pela falta de compreensão por parte de muitos, ele prefere falar de modernidade e de pós modernidade, “ainda que sejam termos inflados e ambivalentes” (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 75).

Além de querer evitar essa incompreensão, o próprio Schillebeeckx adverte para a confusão que se pode gerar se não houver a distinção entre a noção sociológica e a noção teológica de secularização. Por isso, “antes de tudo, ele visa reconstruir a gênese histórica do processo de secularização, em seguida procura distinguir o fenômeno de sua interpretação ideológica ou teológica” (BRAMBILLA, 2006, p. 56). A distinção é fundamental para não correr o risco de cair numa nova forma de ideologia (Cf. SCHILLEBEECKX, 1971, pp. 184-191; BRAMBILLA, 2006, p. 56). O fato é que “o processo de secularização não se identifica com a sua interpretação ideológica, ateia, que as vezes se reveste até de uma pseudo- interpretação teológica” (BRAMBILLA, 2006, p. 56).

Sua definição sobre a secularização é a seguinte:

Eu entendo a secularização como um fenômeno histórico-cultural em que o mundo e a sociedade se projetam dentro de um horizonte cognoscitivo racional. O homem projeta o mundo e a si mesmo olhando para um futuro que é obra de suas mãos e, deste modo, desaparece uma fonte que, no passado, alimentava a religiosidade. Entendo secularização no sentido de autonomia do terreno. Os bispos e Roma veem na secularização a causa de todos os males. Acusam a secularização de ter apagado o sentido religioso, etc. Evidentemente, se dá o secularismo, mas é um fenômeno diferente da secularização (SCHILLEBEECKX, 1994, pp. 74-75).

Esse fenômeno revela

a passagem da visão cosmocêntrica para a antropocêntrica: o ser humano descobre a si mesmo como liberdade e o seu saber corresponde, enfim, ao saber fazer, porque ele pensa em si próprio não mais só como um ser “situado” na história, mas sobretudo como um ser que “faz” a história. Este novo *Selbstverständnis* (compreensão de si) coloca em crise o quadro de pensamento no qual se expressa a própria vivência religiosa, porque imagem de mundo e imagem de homem inevitavelmente se correspondem e ambas não são irrelevantes para a religião, desde que conduzem também à mudança da imagem de Deus (BRAMBILLA, 2006, p. 57).

Por meio do aparato da sociologia da religião, ele diz que não se pode designar *toda* transformação cultural que acontece na modernidade como processo de secularização pois a atual transformação revela *aspectos* de secularização (Cf. SCHILLEBEECKX, 1971, p. 187). “Do ponto de vista sociológico, devemos considerar a secularização somente como um

único aspecto parcial – de efeitos purificadores – de uma mudança radical na práxis religiosa” (SCHILLEBEECKX, 1971, p. 191)<sup>10</sup>.

Quanto a relação secularização/religião, os sociólogos da religião não negam que

a religião esteja implicada no conjunto do processo de transformação, mas a este fenômeno, em vez de chama-lo ‘secularização’ o consideram como uma ‘mudança religiosa radical’. E a secularização é tão somente um aspecto, um elemento integrante dessa mudança, no qual está mostrando que a religião se desliga paulatinamente de uma antiga cultura. Porém, no caso da religião, este processo está emparelhado – ao mesmo tempo – com um processo de integração na nova cultura que está surgindo, e a consequência deste processo é uma transformação religiosa radical (SCHILLEBEECKX, 1971, pp. 187-188).

O fenômeno da secularização em relação com a religião tem a ver “unicamente enquanto a imagem que fazemos de Deus, e o modo como praticamos a religião, estão em função obviamente da imagem corrente que fazemos do homem e do mundo” (SCHILLEBEECKX, 1971, pp. 184-185). Nosso autor faz essa delimitação para afirmar que existe uma correlação entre o que dizemos sobre Deus e o que dizemos sobre os homens no tempo em que vivem. Além do mais, a religião enquanto realidade humana viva no mundo se encontra envolvida nos grandes processos de mudança que acontecem nesse mundo ou, em suas palavras, “a religião, por sua realização e por suas formas de expressão, está enraizada na cultura dominante, na qual adquire forma concreta” (SCHILLEBEECKX, 1971, p. 193).

A sociedade moderna, com o que há de edificação do mundo e do fomento do bem-estar dos povos, tem se deixado conduzir cada vez mais pela técnica e pela ciência. Essa nova configuração transforma, portanto, a atitude radical do homem frente ao mundo. O homem, antes voltado para o passado, agora olha ativamente para o futuro. Sendo assim, toda essa mudança orienta o homem para o futuro. De igual modo a religião: ela que antes tinha uma função cultural estável e orientada para o passado e se esforçava por conservar isso, hoje deve encontrar na vida concreta suas próprias formas de expressão e seu próprio contexto vital. Enquanto tal, a religião “constitui uma comunidade encarnada no mundo com uma magnitude social” (SCHILLEBEECKX, 1971, p. 186) e ela tem a obrigação de cumprir sua nova função orientada para o futuro.

---

<sup>10</sup> Schillebeeckx considera injusta a designação de secularização a todo processo de transformação ou evolutivo. Se entendido desse modo, se poderá radicalizar afirmando “a perda da função que a religião e a Igreja experimentaram” e, com isso, afirmando a morte de Deus. Para nosso autor, a evolução da cultura exige da religião novos conceitos de Deus já que os anteriores responderam a uma determinada época e podem não responder mais ao tempo presente.

Para aproximar essa nova cultura à fé, Schillebeeckx cita Johann Baptist Metz no tocante à “aceitação cristã da mundanidade do mundo” no sentido de que a secularização é importante para o destino da fé em Deus. Nessa nova cultura surge novo conceito de Deus,

um conceito que se nutre do terreno da cultura histórica na qual o homem religioso erige toda sua vida. Por conseguinte, o novo conceito de Deus – enquanto a seu conteúdo explícito e enquanto as suas representações – estará também determinado pela cultura atual, a qual não está voltada já primeiramente para o passado, mas se encontra caracterizada principalmente por sua orientação dinâmica para o futuro (SCHILLEBEECKX, 1971, p. 193).

Schillebeeckx opta por se fixar nessa tarefa positiva da secularização sem se deter por muito tempo na crítica determinada àquilo que é produzido com a mudança. Ele tem o cuidado de não subjugar a fé a uma imagem do mundo, do homem e de Deus. A solução está na positividade da transposição da fé aos novos horizontes do futuro.

Schillebeeckx não considera que a secularização invalide o discurso teológico, enquanto a auto compreensão humana secular permanece aberta ao mistério, como se evidencia pela confiança radical na realidade, pelo compromisso com os outros, pela chamada a realizar o bem e lutar contra o mal. Do contrário, a secularização ressitua o discurso teológico, e a tarefa da hermenêutica é a de ajudar a determinar uma situação que permita a auto compreensão secular transcender-se e abrir-se ao mistério da vida e da realidade, que encontrou decisiva e definitiva revelação na figura de Cristo (GIBELLINI, 1994, pp. 10-11).

É necessário que as definições de fé e os enunciados estejam em condições de iluminar e de falar à experiência do homem secular. Ou seja, as respostas da fé devem estar em correlação com as perguntas humanas de sentido da realidade que brotam da experiência. Se não for desse modo acarretará numa ruptura da comunicação.

Frente a essa preocupação, nota-se que

a teologia de Schillebeeckx não busca a contraposição e o enfrentamento com a cultura secular – esta é a atitude do pensamento religioso fundamentalista, inclusive de assinatura católica – mas se faz participante da busca humana, está atenta aos diversos projetos antropológicos que a cultura secular vai elaborando, os quais, apesar de sua fragmentariedade, se revelam como tematização de uma experiência universal de busca de sentido que remete a um horizonte de plenitude da humanidade, que é o horizonte da fé (GIBELLINI, 1994, pp. 11-12).

Diante dessa explanação, é interessante trazer presente a importância do Concílio Vaticano II enquanto esforço por responder às experiências do homem moderno, no qual Schillebeeckx teve uma participação fundamental.

Apesar da visão pessimista da Igreja frente a secularização, o Concílio, na visão de Schillebeeckx, foi liberal pois “consagrou os novos valores modernos da democracia, da tolerância, da liberdade. Todas as grandes ideias da revolução americana e francesa, combatidas por gerações de papas; todos os valores democráticos foram aceitos pelo Concílio” (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 39), embora ele não tenha conseguido dar uma resposta aos sintomas das mudanças que já apareciam.

O Concílio tornou próprios alguns valores da modernidade – do respeito à liberdade de consciência, de religião, da tolerância – valores esses que a Igreja combateu no passado, até Pio XII. A dificuldade do Concílio, apesar de sua liberalidade, foi não conseguir fazer a crítica da sociedade. Ele se viu superado pelos movimentos críticos da sociedade moderna. “Um Concílio moderno, portanto, no sentido de que aceitava os valores modernos, mas num momento em que já aparecia a pós-modernidade” (SCHILLEBEECKX, 1971, p. 50). É nesse sentido que Schillebeeckx considera que as mensagens finais do Concílio estavam a frente dos textos conciliares, porque enquanto esses últimos eram frutos de acordos, aqueles seguiam outro caminho e abarcavam temas relevantes que apareciam no novo contexto, como a crise dos valores liberais, as exigências de solidariedade e a Igreja dos pobres.

Schillebeeckx teve uma participação fundamental à abertura da Igreja ao mundo secularizado durante os dias do Concílio. Embora não perito do evento conciliar, mas apenas conselheiro teológico do cardeal Alfrink, a obra do teólogo holandês no Concílio foi muito marcante<sup>11</sup>, bem como o acompanhamento quase cotidiano das reflexões e decisões do Concílio.

Entre os temas mais inovadores do Concílio estava um conhecido como “Igreja e Mundo”, que era um dos temas de interesse do professor de Nimega e trazia com ele a questão do laicato, da vida religiosa, do ministério ordenado etc. Diz-se que as conferências e artigos de Schillebeeckx muito contribuíram no andamento da reflexão, já que ele era o teólogo mais aguçado no tema.

O Concílio confirma, durante os anos de sua realização, um novo modelo de teologia que outrora havia sido condenado pelo seu otimismo com o mundo. A reflexão dos

---

<sup>11</sup> “Ainda que nunca tenha sido nomeado ‘perito’, apesar da insistência dos bispos, parecia livre e, assim, foi protagonista de uma atividade mais frenética. Assumi com outro teólogo a função de catalizador das ideias e dos homens, também além do círculo dos padres. Fez numerosas conferências: relembramos 23 só na primeira sessão com uma audiência que reuniu 1.500 bispos. Foi o ponto de referência do DOC – Centro de Documentação Conciliar – criado por iniciativa holandesa. Ficou célebre o caso da conferência de 9 de novembro de 1965, que provocou reação até da direção do Concílio e culminou com uma audiência pessoal de Schillebeeckx com o papa Paulo VI e a tarefa de fazer o discurso de abertura do Congresso das Universidades Romanas (setembro de 1966)” (BRAMBILLA, 2006, p. 51).

teólogos que havia sido posta no exílio enfim triunfa e a neo-escolástica não encontra aí ressonância. Acontecia a separação entre teologia escolástica e teologia pastoral. Mas não tardou para os teólogos tomistas e neo-escolásticos começarem uma reivindicação. “Já ao final do Concílio se podia prever uma espécie de restauração, pois não se estava, em absoluto, em condições para admitir a renovação da teologia” (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 39). Por isso, após o Concílio começa uma forte perseguição aos teólogos que foram tidos como suspeitos. É, sobretudo, dentro desse contexto que se localizam os processos contra o teólogo flamengo que agora vamos apresentar.

### 1.2.3 Os processos

Do ponto de vista teobiográfico, os processos desencadeados junto à Congregação para a Doutrina da Fé revelam as consequências do desenvolvimento da teologia de Schillebeeckx ligada aos problemas reais do mundo e aos problemas existenciais do ser humano. Essas são marcas da reflexão teológica holandesa, embora preservando, do ponto de vista metodológico, a unidade fundamental da Bélgica flamenga.

Tendo sinalizado para esse aspecto, nossa preocupação agora é apresentar os processos a que Schillebeeckx foi sujeito.

Para adentrar no contexto, é importante ter em mente o movimento de renovação teológica que existia nas imediações do Concílio Vaticano II e da sua importância na legitimação desse movimento. Sobre a renovação teológica, já acenamos no primeiro tópico desse capítulo quando dissemos que não foi fácil aos teólogos levarem a cabo essa renovação frente a uma Igreja ensimesmada. No tópico precedente também assinalamos que, quando no Concílio, enfim, os teólogos e suas teologias são retirados do ermo da privação, não tarda para que se comece uma onda de perseguição e acusações. Desta feita, Schillebeeckx, com sua teologia otimista com o mundo e que ansiava por uma renovação na Igreja, muito rapidamente passou a receber correspondências retratatórias da Santa Sé.

Vale recordar a carta pastoral sobre o sentido do concílio que Schillebeeckx esteve por trás onde os sete bispos holandeses se declararam a favor da renovação da fé e da Igreja. Essa carta que foi traduzida em várias línguas foi uma das razões que fez com que o Santo Ofício passasse a se ocupar do teólogo de Nimega. Essa carta fez barulho, mas não é por causa dela que ele recebe a notificação da Santa Sé. Isso ocorre somente depois do Concílio.

Nosso autor também esteve envolvido em duas polêmicas situações: o questionário enviado pelo Cardeal Ottaviani aos bispos da Holanda e o caso do catecismo holandês. No questionário, de 24 de julho de 1966, continha dez perguntas sobre as quais circulavam “opiniões excêntricas e perigosas” (AUWERDA, 1969, p. 46) para a pureza da fé. O episcopado holandês pediu ao professor de Nimega para escrever a resposta ao questionário. “Ele serviu de coordenador de um documento sobre o qual entrevistaram os vários especialistas da área, respondendo ele próprio às questões sobre fórmulas dogmáticas, a verdade, o magistério, a eucaristia e a moral” (BRAMBILLA, 2006, p. 60). Houve intervenção porque o documento foi publicado sem autorização, mas o cardeal Alfrink alegou que não se tratava do mesmo texto que fora enviado a Roma.

No caso do catecismo holandês, que por sua vez teve maior repercussão, Schillebeeckx teve menor participação, embora quisessem a todo custo envolvê-lo na situação<sup>12</sup>. Mas sabe-se que indiretamente havia influência dos teólogos mais respeitáveis de Nimega, de modo especial Schoonenberg e Schillebeeckx. Ao nosso autor coube a revisão na qual ele solicitou apenas algumas correções, que foram feitas antes da publicação, datada de 9 de outubro de 1966. Em seguida, de 8 a 10 de abril de 1967, em Gazzada, foi representante da Conferência dos Bispos Holandeses junto com W. Bless e Schoonenberg numa reunião solicitada por Paulo VI para dialogar sobre umas denúncias “provindas do grupo da revista *Confrontatie*, na qual se desenvolvera o debate na Holanda, com a intervenção direta de Schillebeeckx” (BRAMBILLA, 2006, p. 61). No *Dossier Schillebeeckx*, fala-se de insucesso na conclusão do colóquio (Cf. AUWERDA, 1969, p. 61-66).

As ideias de Schillebeeckx sobre a secularização, condensadas em alguns dos seus ensaios teológicos, lhe custou o primeiro processo junto ao Santo Ofício.

O teólogo de Nimega dizia que “os campos dos homens são autônomos enquanto tais” (SCHILLEBEECKX, 1994, pp. 59-60). Brambilla apresenta seu pensamento sobre essa autonomia do homem no tempo:

O homem é o ser permeável-ao-tempo e, justamente, consciente-do-tempo, vendo-se inevitavelmente posto diante da ambivalência de seu ser na história: ele pode ceder ao devir incessante e repetitivo, colocando também a questão do sentido da história humana. A liberdade do homem torna-se, assim, o lugar do projeto do futuro, como espera e vontade do futuro, porém vivido no presente, com base na lembrança do passado (BRAMBILLA, 2006, p. 65).

---

<sup>12</sup> A responsabilidade do texto “foi entregue aos cuidados do Instituto Superior de Catequética no distante 1956 e sabe-se que a redação final deve-se ao padre P. A. van Hemert, SJ, depois de ampla pesquisa e em co-autoria com a Universidade Católica de Nimega” (BRAMBILLA, 2006, p. 61).

Reflexões como essa, ao passo que revelavam que o impacto causado com a secularização propunha o apontamento de novos rumos à fé em Deus no contexto cultural, também causavam bastante incômodo aos que cercavam o professor holandês. Foi o que aconteceu no primeiro processo que surge com a denúncia de um professor, também dominicano, que ensinava em Nimega, van der Ploeg. Ele denunciou Schillebeeckx, que naquele momento era o presidente da comissão universitária em Nimega, por haver defendido “a opção aberturística da universidade” (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 46), acusando-o de colocar em risco a catolicidade da referida universidade.

Karl Rahner, que foi seu parceiro na fundação da Revista *Concilium* – em janeiro de 1965, junto com Johann Baptist Metz e Hans Küng – foi designado como seu advogado de defesa dos ataques e suspeitas. Só Rahner sabia que Schillebeeckx estava sendo processado e lhe incorria o risco de pena de pecado grave caso falasse sobre esse processo a alguém. Mas Rahner se viu na obrigação moral de falar com seu cliente de defesa. Esse, por sua vez, somente depois de alguns meses informou ao seu secretário, P. Truyma, sobre o caso. Com a autorização de Schillebeeckx, seu secretário falou com um informante religioso da *Le Monde* para averiguar a situação e saber sobre o processo, na promessa de não divulgar sem uma rigorosa investigação.

Após um ano, houve o estopim. A notícia saiu no *Le Monde* em 24 de setembro de 1968:

A agitação levantada pela encíclica *Humanae vitae* está longe de aplacar-se. Hoje tornou-se conhecido que a Congregação para a doutrina da fé iniciou uma espécie de processo, com desconhecimento do interessado, sob a suspeita de heresia contra o P. E. Schillebeeckx, em que o cardeal Alfrink tem, desde anos, sua confiança e que é considerado como o teólogo do episcopado holandês (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 60).

A notícia gerou um pandemônio. Rahner é chamado por ser o principal suspeito. Foi interrogado pelo monsenhor Philippe. Ele, porém, negando haver dito algo a Schillebeeckx, convenceu Philippe disso, embora Rahner o tivesse dito pela razão já apresentada.

A defesa de Rahner a Schillebeeckx aconteceu em 7 de outubro de 1968 diante dos aproximadamente dezenove consultores da Congregação para a Doutrina da Fé que deveriam dar seu parecer sobre os escritos do acusado. Após as intervenções, Rahner “criticou o método adotado e denunciou a desconfiança em relação aos teólogos, culpados somente por não recorrer ao vocabulário ordinário” (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 62).

Depois da acusação, Rahner informou a Schillebeeckx que uma média de dois terços dos consultores era a seu favor. O resultado da votação não foi transmitido nem ao acusado nem ao seu advogado, foi comunicado apenas à assembleia dos cardeais e depois notificado ao papa.

O segundo processo se iniciou em decorrência do seu livro de cristologia, primeiro volume da sua trilogia cristológica: “Jesus, a história de um vivente” de 1974. Foi feito um questionário, com 11 pontos em 3 sessões, que lhe foi enviado em 20 de outubro de 1976. Na introdução ao questionário se dizia que tanto do ponto de vista dos princípios metodológicos, quanto dos resultados da investigação exegética ou da teologia dogmática, a obra causava “graves perplexidades” (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 63). Desta feita, ele deveria aclarar o seu pensamento: 1. “Sobre a preferência dada a certas correntes exegéticas e o uso da hermenêutica”, 2. “Sobre o Jesus histórico: o referente a sua pessoa humana, a sua missão profético-escatológica, a sua relação com o Pai, e, finalmente, a sua ressurreição” e 3. “Sobre os mistérios da encarnação e da Trindade; sobre a concepção virginal de Jesus e sobre a Igreja” (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 63).

Todas as questões são respondidas detalhadamente em 13 de abril de 1977. Em 18 de julho de 1978, porém, Schillebeeckx recebe um segundo questionário (8 questões) informando que algumas questões poderiam ser consideradas esclarecidas, porém, outras permaneciam doutrinariamente sob suspeita. Schillebeeckx diz: “compreendi que me havia topado com outro processo sobre questões distintas das que enviaram em 1976” (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 63).

Dessa vez o teólogo precisou ir a Roma (13 a 15 de dezembro de 1978) para junto a um grupo de três teólogos esclarecer as novas questões cristológicas. Teve duração de dois dias e meio e Schillebeeckx não foi condenado. Em 20 de novembro de 1980 ele recebe uma carta da Congregação que o convidava a esclarecer alguns pontos e a eliminar algumas ambiguidades. Permaneceram abertas as questões em que Schillebeeckx não estava “de acordo com a doutrina da Igreja, mas não contra a fé” (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 65).

O terceiro processo se iniciou por conta do livro: *El misterio eclesial: responsabilidades en la comunidad cristiana* (1980). Foi entregue um dossiê contra Schillebeeckx ao seu superior geral da Ordem dos Pregadores. Nesse caso, era possível formar uma comissão de teólogos holandeses para examinar a obra. Tendo sido feita a comissão, por unanimidade, essa se pronunciou que não havia nada contra a fé. Schillebeeckx defendia que “teologicamente falando, a presença do ministro extraordinário existe em quase todos os sacramentos, reconhecida pela doutrina oficial da Igreja. [...] em certas circunstâncias

extraordinárias, se pode recorrer a presidência de um ministro extraordinário” (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 66).

Tendo Ratzinger recebido a informação da comissão holandesa que avaliou a obra de Schillebeeckx sem contrariedade à fé, em 6 de agosto de 1983 ele publicou uma carta sobre o ministério sacerdotal que sustentava a exclusão de um ministro extraordinário para a presidência da eucaristia, como já havia sido decretado no VI Concílio lateranense.

Ratzinger forçava o texto do Concílio e tirava uma conclusão lógica, porque o Concílio dizia somente que só os sacerdotes ordenados podem presidir a celebração eucarística, dado o fato que naquele tempo havia casos de diáconos que a presidiam. Eram casos comuns no Oriente. Quando o bispo não podia estar presente, era o diácono quem presidia como representante do bispo. Ratzinger dizia que a questão estava encerrada (SCHILLEBEECKX, 1994, pp. 66-67).

Schillebeeckx criticou posteriormente essa atitude de Ratzinger por ele se arrojar interpretar ao seu modo um Concílio (Latrão VI) bem como encerrar uma questão desse modo.

Depois da publicação do documento de Ratzinger, Schillebeeckx escreveu outro livro sobre ministério onde ele já não falava mais sobre o ministro extraordinário. Porém, na obra ele pede uma espécie de sacramento para os agentes pastorais: “que possam receber uma ordenação no âmbito dos ministérios sacramentais” (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 67. Essa é uma maneira, ao seu ver, de dizer que um ministro extraordinário pode presidir a eucaristia.

O teólogo belga ainda precisou ir a Roma junto com o superior geral dos dominicanos para um colóquio sem formalidades com Ratzinger, em 24 de julho de 1984. Na ocasião estava, além deles, também o secretário do prefeito da Congregação. O encontro durou pouco tempo. Na ocasião falou do seu novo livro sobre os ministérios. Foi uma conversa gentil, embora Schillebeeckx considerasse que essa gentileza escondia algo.

A conclusão desse terceiro caso se deu em 24 de setembro de 1986 com a publicação da carta da Congregação, de 15 de setembro de 1986, na qual, “ainda que reconhecendo que a questão do ministério extraordinário tenha sido deixada de lado no segundo volume sobre o ministério, o texto reforçava a contrariedade sobre o tema da sucessão apostólica, da maneira como estava sendo explicada por ele” (BRAMBILLA, 2006, pp. 93-94). No *L'Osservatore Romano* se publicou que Schillebeeckx continuava a “apresentar a apostolicidade da Igreja de maneira tal que a sucessão apostólica através da ordenação sacramental representa um dado não-essencial para o exercício do ministério” (L'OSSERVATORE ROMANO apud BRAMBILLA, 2006, p. 94).

O fato é que “Schillebeeckx saiu ileso dos três processos, e inclusive bem, já que conseguiu desmontar as acusações de seus inquisidores com lucidez de argumentos, brilho de exposição e finura teológica” (ROCHA, 2015, p. 17). “Por se tratar apenas de desacordos de doutrina e não de fé, Schillebeeckx não foi condenado. Por detrás dessas acusações continuou pulsando a força de um homem que não se cansou de trabalhar pela Igreja, mesmo quando não foi compreendido por ela” (VASCONCELOS, 2009, p. 20).

Quando perguntando se havia sofrido muito com esses processos, Schillebeeckx respondeu: “Não diria que muito [...]. Perguntava-me como era possível tudo isso na Igreja de Deus. Não somos infalíveis como teólogos, mas há maneiras e maneiras de tratar as pessoas” (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 69).

“Não sem muito sofrimento” (TEIXEIRA, 1995, p. 466), tendo presente todas essas contendas, Schillebeeckx dizia: “até o presente, e espero que para sempre, não tive nenhum tipo de condenação e, apesar dos problemas, sou feliz por pertencer a esta Igreja e a Ordem de São Domingos” (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 69).

### **1.3 Trilogia Cristológica: “A obra mais ambiciosa e mais criativa do século XX”**

Esse tópico sobre a trilogia cristológica de Schillebeeckx situa-se na última fase da sua produção teológica. Segundo Brambilla, o marco inicial dessa fase é a publicação de um artigo metodológico da sua pesquisa histórica sobre Jesus, do ano de 1972. Ele diz que é difícil determinar o marco simbólico que encerra essa fase, se 12 de novembro de 1984, data do septuagésimo aniversário de Schillebeeckx, ou 1989 com a publicação do terceiro volume da sua trilogia cristológica. Preferimos optar pela segunda opção.

Antes de apresentar essa obra que Gibellini chama de “mais ambiciosa e criativa do século XX” (GIBELLINI, 1998, p. 10), vamos conhecer o contexto e a compreensão schillebeeckxiana de cristologia.

#### **1.3.1 Rápida introdução**

“Desde 1969 Schillebeeckx se dedica com paixão a um *ressourcement* bíblico, que dura de três a quatro anos, de notáveis proporções, que o leva a um salto qualitativo em seu trabalho teológico, abrindo a [...] fase cristológica” (BRAMBILLA, 2006, p. 63). Nesse momento ele “parece conduzir uma renovação mais acentuada” (BRAMBILLA, 2006, p. 14). Essa fase do pensamento de Schillebeeckx é considerada o momento da maturidade teológica

do autor (Cf. BRAMBILLA, 2006, p. 75). Para Gibellini, esse vasto “projeto cristológico” é um compromisso que mantém aberta a comunicação entre a tradição de fé e a experiência humana (Cf. GIBELLINI, 1994, p. 9. GIBELLINI, 1998, p. 334), mantendo aberto o vínculo com as outras fases do pensamento do autor.

Fruto dessa fase são os três densos volumes da trilogia cristológica e um pequeno livro de balanço. Sobre os dois primeiros livros Schillebeeckx diz, no livro de balanço, com que propósito ele os escreveu: “em meus livros sobre Jesus, pretendo exprimir o conceito de que a soteriologia – o Reino de Deus como salvação para os homens: o núcleo da pregação de Jesus – precede a cristologia na ordem de formação do conhecimento cristológico” (SCHILLEBEECKX, 1980, pp. 122-124). Ou seja, “Schillebeeckx quer oferecer nos dois volumes sobre Jesus o desenvolvimento temático de uma soteriologia, no sentido de que emerge com clareza que ‘a soteriologia é o caminho em direção à cristologia’. Este é o grande projeto do edifício cristológico construído por ele” (BRAMBILLA, 2006, p. 80). Sobre o terceiro volume da trilogia, que segue uma orientação eclesiológica, ele afirma no prefácio: “percebi que era melhor buscar o cerne do evangelho e da religião cristã, o que é autêntico e singular em ambos, do que ocupar-me, em época de polarização eclesial, com problemas intra-eclesiásticos” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 7).

Uma cristologia para Schillebeeckx “é, portanto, a história de *uma* particular experiência de encontro, que identifica o que *experimenta*, isto é, que dá nome ao experimentado” (SCHILLEBEECKX, 1983, p. 29). Chama atenção, primeiramente a colocação do artigo indefinido, sinalizando que pode existir outras cristologias a partir de outras experiências. Em seguida, essa afirmação apresenta a estrutura narrativa da cristologia, enquanto narra a experiência das pessoas com a pessoa de Jesus de Nazaré, confessado como Cristo. Esses dois elementos são defendidos por Schillebeeckx, sobretudo no primeiro volume da trilogia.

Para Gibellini, a cristologia do dominicano não é dogmática, isto é, “não segue o fio condutor da tradição da Igreja [...], mas aceita o desafio de negações radicais, praticando como radicalidade o método histórico-crítico” (GIBELLINI, 1998, p. 344). Seu “ensaio de cristologia não pertence, pois, ao gênero da teologia sistemática, mas antes da *exegese teológica* que analisa o fenômeno histórico do cristianismo primitivo” (GIBELLINI, 1998, p. 334). É uma cristologia narrativa (Cf. GIBELLINI, 1998, p. 334; BRAMBILLA, 2006, p. 79) que busca não a mera reconstrução histórica (como na exegese histórica), “mas a descoberta da dimensão teológica no próprio fenômeno histórico do primeiro cristianismo” (GIBELLINI, 1998, p. 334). Uma cristologia que tem como núcleo da experiência primeira a confissão de

fé: salvação-em-Jesus-da-parte-de-Deus. Esse modelo cristológico é apresentado, sobremaneira no primeiro tomo da trilogia.

A cristologia de Schillebeeckx é diferente do método tradicional, mas não significa que seja oposta a outros métodos cristológicos. O seu método, segundo Brambilla, pode ser configurado como “*epoché metódica*” e não se trata de um reduativismo dogmático (Cf. BRAMBILLA, 1989, pp. 411-415). Trata-se de um método legítimo e não leva a uma neoteologia liberal. “Sua pesquisa histórica é sustentada pela intenção teológica de reconstruir a gênese da confissão cristológica da Igreja, mostrando sua pertinência para o homem contemporâneo” (GIBELLINI, 1998, p. 344).

O método histórico-crítico, visto com bastante receio pela Igreja, ajuda Schillebeeckx a fazer a distinção entre cristologia funcional e cristologia ontológica. Enquanto as afirmações da primeira estão qualificadas no primeiro volume da sua trilogia cristológica sobre Jesus (são consideradas como afirmações de primeiro grau), as afirmações da segunda são as interpretações da cristologia funcional (por isso são de segundo grau).

Para Schillebeeckx, a história dos dogmas está na ordem das afirmações de segundo grau e sua intenção é “‘conduzir’ os fieis *a uma cristologia*” (SCHILLEBEECKX, 1983, p. 133). Ele vê essa diferença com otimismo afirmando que ambas são legítimas e critica a absolutização de uma única possibilidade teológica válida enquanto se rechaça outras possibilidades. A cristologia de Schillebeeckx é “um *experimento* em cristologia” (GIBELLINI, 1998, p. 345). Isso está explícito na intenção com que Schillebeeckx escreve seus livros:

Em meus livros sobre Jesus tento expressar que a *soteriologia* – reino de Deus como salvação para os homens, o núcleo da pregação de Jesus – *precede a cristologia* na ordem de formação do conhecimento cristológico. Também a específica experiência pascal é um acontecimento de caráter *soteriológico* (SCHILLEBEECKX, 1983, p. 133).

Cristologia e Soteriologia para Schillebeeckx são dimensões inseparáveis, porém, a cristologia parte da soteriologia e se mantém dentro dela.

A experiência da salvação (soteriologia) nos impulsiona necessariamente a perguntar-nos pela identidade de Jesus (cristologia). Portanto, linguisticamente é lícito considerar a cristologia como um plano de “segunda ordem” em relação a soteriologia. Isso não significa que a cristologia se situe unicamente no plano dos “enunciados abstratos” (SCHILLEBEECKX, 1983, p. 133).

Kasper pergunta a Schillebeeckx se é possível uma cristologia que não seja ao mesmo tempo soteriologia. Mas essa indagação revela que ele não compreende o caráter

derivativo que a cristologia tem da soteriologia. Schillebeeckx situa no centro a experiência da salvação e desse centro parte a cristologia. Mas isso não quer dizer que elas devam ser pensadas separadamente.

Para chegar a essa conclusão, nosso autor, a partir do método histórico-genético, buscou verificar a possibilidade de reconstruir a gênese da experiência originária que levou as pessoas a confessarem que Jesus é a salvação-da-parte-de-Deus, não movido pelo ímpeto da pesquisa acadêmica, mas para “abrir ao homem da secularidade o núcleo experimental da confissão cristológica” (GIBELLINI, 1998, p. 345).

Para entender um pouco mais dessa reflexão, vamos olhar para cada obra da trilogia de Schillebeeckx, destacando o argumento principal de cada uma delas.

### 1.3.2 Jesus, a história de um vivente (1972)

É o primeiro volume da trilogia cristológica. É o livro considerado sua “obra prima” (BRAMBILLA, 2006, p. 14). Do ponto de vista da história, Brambilla afirma que essa obra

pretendia ser uma resposta de alto nível a um livreto publicado com muito estardalhaço na Alemanha, em 1972, por A. Augustein, diretor do *Der Spiegel*. [...] Limitou-se a uma discreta alusão à provocação, numa resposta ideal às objeções radicais e prejudiciais movidas contra o ponto central da fé cristã. Fez isso não só em resposta a um editor muito poderoso, mas como refutação a uma agressão plurissecular à confiabilidade do texto evangélico e da própria fé (BRAMBILLA, 2006, p. 14).

No Proêmio do livro *Jesus*, intitulado “Um ensaio cristológico”, Schillebeeckx afirma que considera o seu “livro como uma interpretação cristã de Jesus, uma cristologia, por mais inconveniente que talvez seja”. Uma obra que não foi escrita “para solucionar problemas sutis de teologia acadêmica. Não porque sejam irrelevantes, mas porque os fiéis colocam, a respeito de Cristo, perguntas diferentes daquelas com que os acadêmicos muitas vezes se ocupam” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 7). O autor busca estabelecer uma ponte “sobre a ruptura entre a teologia acadêmica e a necessidade concreta dos fiéis”. Afirma ele: “com essa pesquisa tentei esclarecer a problemática que precede aquela ruptura; é aí que as perguntas dos fiéis são mais urgentes”. A obra é um conjunto e por isso o próprio autor julga indispensável, para compreender o argumento do livro, a leitura completa porque apresenta uma evolução “do nascimento da fé cristã responsável, inclusive de sua própria fé” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 7).

Na introdução do livro “Em torno ao problema de Jesus: chaves de uma cristologia” onde Schillebeeckx tenta, “sobretudo clarear os pressupostos, os princípios de compreensão e o método interpretativo de onde partiu e por meio dos quais foram escritos [... seus] dois livros” (SCHILLEBEECKX, 1983, pp. 11-12), nosso autor diz em poucas palavras que essa sua obra “é um livro sobre Jesus, que não esquece de Cristo” (SCHILLEBEECKX, 1983, p. 13).

Nesse primeiro volume, Schillebeeckx apresenta Jesus e o modo como viveu na terra: sua pessoa, sua mensagem, seu estilo de vida e de morte, estão na origem do *querigma*. Perder isso de vista seria tornar Jesus um mito. É olhando para Jesus de Nazaré que se pode descobrir o que significa a experiência de salvação da parte de Deus.

Já que é Jesus, em relação a tudo o que aconteceu antes e depois dele, quem está no centro querigmático da fé, uma das perguntas fundamentais do livro é “Quem é Jesus de Nazaré?”. Nosso autor diz que “o ponto de partida para qualquer cristologia ou interpretação de Jesus não é, simplesmente, Jesus de Nazaré, menos ainda o querigma ou o credo da Igreja. É o *movimento* que o próprio Jesus despertou no primeiro século da nossa era, sobretudo também porque é só através desse movimento que temos conhecimento histórico sobre Jesus” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 38).

Por meio dos testemunhos contidos no Novo Testamento é possível perceber as respostas cristológicas das comunidades que fizeram uma experiência com Jesus: “Eles falaram de Jesus de Nazaré ‘na linguagem da fé’; mas ao falarem assim, referem-se ao Jesus de Nazaré real, uma realidade concretamente histórica, que fazia apelo a elas” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 38).

Schillebeeckx apresenta que à oferta de salvação dada por Jesus, muitos judeus reagiram com um sim incondicional. E foram esses

seguidores que creram em Jesus, que lhe deram resposta positiva, tão incondicionalmente que, depois de sua execução, foram capazes de expressar a experiência fundamental de sua resposta lançando mão dos mais variados, sugestivos e elevados conceitos e títulos religiosos, disponíveis no mundo judaico e no mundo pagão: Filho do homem, profeta escatológico, Messias ou Cristo, ‘Filho de Deus’ (com conteúdo tanto judaico como helenista), ‘Senhor’ (*mar* judaico e *kyrios* helenístico) (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 39).

Por esse fator, nesse primeiro volume de sua trilogia, Schillebeeckx desenvolve “o problema da origem dos primeiros nomes cristãos utilizados para designar sua pessoa” (SCHILLEBEECKX, 1983, p. 37). Ele se pergunta pelas denominações utilizadas pelos diferentes grupos cristãos sem que haja qualquer predileção de um conjunto de nomes sobre

outros ou que esses sejam definitivos em relação a outros. Ele apresenta que a origem dos nomes cristológicos que são atribuídos a Jesus têm origem pré-neotestamentária, embora mesmo as designações mais antigas não possam ser consideradas as mais ricas. Todos os títulos servem como pautas para posteriormente se descobrir as autênticas experiências.

Na breve introdução a esse tópico foi dito que para chegar ao conhecimento de Jesus, Schillebeeckx se utiliza do método histórico-crítico. Esse método contribui na cristologia narrativa do nosso autor porque, “embora partindo de textos que exprimem a fé da comunidade cristã, permite narrar a história de Jesus confessado com Cristo, tornando destarte possível uma segunda inocência narrativa” (GIBELLINI, 1998, p. 335) já que a primeira inocência se perdeu nos caminhos do homem moderno impossibilitando de ver nos Evangelhos testemunhos históricos.

O Novo Testamento que narra sobre Jesus, se encontra dentro de uma “cultura narrativa”, não numa cultura igual à nossa, que substituiu a inocência narrativa pelas ciências históricas. Entretanto, nós não podemos desprezar nem esta nem aquela. Nós modernos só conseguimos entender bem as narrativas, também sobre Jesus, se chegarmos a uma *segunda* inocência narrativa; quer dizer, se depois de termos passado pela ciência histórica e pela crítica, voltarmos para uma “inocência narrativa”, que ganhará então força crítica diante das ciências e da crítica histórica (SCHILLEBEECKX, 2008, pp. 149-150).

O teólogo flamengo reconhece que o método histórico não pode tornar válida ou verificada a verdade teológica da fé, mas ele é inevitável pelo caráter histórico do cristianismo, isto é, ele “pode manter aberto o dado histórico à interpretação cristã como uma das interpretações possíveis e, portanto, não excluí-la” (GIBELLINI, 1998, p. 335). O que resulta da pesquisa histórica admite que a interpretação de fé é possível, sem exigir ou excluir essa interpretação que parte dos acontecimentos.

Schillebeeckx toma distância do perigo de tornar a fé uma ideologia ou mitologia. Ao utilizar o método histórico-crítico ele está preocupado em reconstruir o itinerário dos discípulos que tiveram um contato com o Jesus da história antes de chegar à confissão cristológica. É um método que contribui na racionalização da fé porque remonta à “história da formação da fé cristã” (SCHILLEBEECKX, 1980, p. 51).

Por conta dessa reconstrução histórica de Jesus, Schillebeeckx foi julgado de estar fazendo a teologia liberal do século XIX ou uma cristologia para filantropos. Mas ele justifica que julgar desse modo sua teologia é não querer ver que se trata de “uma *fides quaerens intellectum historicum* e, simultaneamente, de um *intellectus historicus quaerens fidem*” (SCHILLEBEECKX, 1983, p. 55).

*Jesus* é um livro que não tem a intenção de legitimar o dogma eclesiástico, nem o apresentar como racionalmente a única interpretação com sentido sobre Jesus. Baseado no testemunho da corrente sinótica (Cf. GIBELLINI, 1998. p. 334), ele pretende “examinar criticamente a compreensibilidade da fé cristológica em Jesus, sobretudo na sua origem” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 27). Diz Schillebeeckx: “dentro de um respeito, que deve ser igual diante da fé e diante da razão humana, quero procurar, para as pessoas de hoje, o sentido compreensível da fé cristã em Jesus de Nazaré” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 27). A síntese conclusiva desse processo de compreensibilidade é determinada pela experiência fundadora (credo) do cristianismo primitivo de que a salvação de Deus se dá de modo definitivo em Jesus de Nazaré.

Ganha sentido para esse livro, a descoberta do “atalho para Jesus, como o caminho para abrir a possibilidade de crença no Cristo” (SCHILLEBEECKX, 1984, p. 124) tanto no ontem, quanto no hoje da história. Por isso, para nosso autor é imprescindível – talvez o principal motivo – perguntar: “O que significa para nós, agora, a salvação de Deus em Jesus?” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 17). Tal como as primeiras comunidades que fizeram suas experiências com Jesus a partir de suas expectativas de salvação da parte de Deus, os homens e as mulheres de hoje devem se perguntar quais as expectativas que são cumpridas pela experiência atual que eles realizam com Jesus.

### **1.3.3 Cristo e os cristãos: graça e libertação (1977)**

Enquanto no primeiro volume da sua trilogia Schillebeeckx o descreve como sendo um livro sobre Jesus que não esquece de Cristo, o segundo volume que traduzido do holandês fica: “Justiça e amor. Graça e libertação”, é “um livro sobre Cristo que não esquece de Jesus de Nazaré” (SCHILLEBEECKX, 1983, p. 13; SCHILLEBEECKX, 1982, p. 16). Gibellini apresenta essa comparação entre as duas obras:

se em Jesus, a história de um vivente, Schillebeeckx buscava aquilo que, no “Jesus histórico”, podia possibilitar ao Novo Testamento exprimir sua confissão, no segundo volume da trilogia cristológica ele busca a interpretação neotestamentária do que os cristãos experimentaram em seu encontro com Jesus (GIBELLINI, 1998. p. 337).

No modo de dizer de Albertino Gonçalves, “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 Cristo” (GONÇALVES, 2014, p. 113).

Em termos metodológicos, o próprio Schillebeeckx apresenta o modo como desenvolve seu livro:

Aqui não se estuda a história das formas, da redação e da tradição para chegar ao mais próximo do “Jesus histórico”, mas se analisam os textos em sua unidade e em seu conjunto, ao mesmo tempo que seu contexto literário particular, tendo presente o fundo da cultura literária da época e da realidade sócio-cultural concreta do mundo em que viviam as pessoas às quais eram dirigidos estes textos do Novo Testamento (SCHILLEBEECKX, 1982, p. 16).

Enquanto no primeiro livro o “Jesus de Nazaré” estava no centro da questão, no segundo, o “Jesus Cristo” é quem ocupa esse lugar. Nas palavras de Albertino Gonçalves, “o primeiro volume colocava-se do ponto de vista da *história*; o segundo situa-se do ponto de vista do *texto* como tal” (GONÇALVES, 2014, p. 113).

Enquanto no *Jesus* ele falava da experiência dos primeiros cristãos com Jesus de Nazaré a partir dos sinóticos. No *Cristo*, a experiência originária dos primeiros cristãos “é analisada nas pluriformes experiências de salvação das correntes mais importantes neotestamentárias, o paulinismo e o joanismo” (VASCONCELOS, 2009, p. 44). Trata-se, portanto, da experiência da graça feita no encontro com Jesus. Experiência tal que levou os cristãos a confessá-lo como o Cristo, o Senhor. É um livro, portanto, que “propõe uma soteriologia, ou, mais exatamente, uma teologia da graça” (GONÇALVES, 2014, p. 113).

De modo resumido e se utilizando da linguagem neo-testamentária, “Deus, que é *justiça* e *amor*, torna possível aos homens, em seu encontro com Jesus como o Cristo, a experiência da *graça* e da *libertação*” (GIBELLINI, 1998, p. 337). É, pois, por meio da experiência que as pessoas tiveram com Jesus que estas foram levadas a confessá-lo como o Cristo e Senhor. E, por meio dessa confissão, o fizeram experimentar a graça e a práxis de libertação que não deve estar limitada à experiência do passado, mas deve ser atualizada no mundo moderno.

A *crisologia narrativa* presente em *Jesus*, torna-se uma *soteriologia em perspectiva moderna* no *Cristo*. Nessa obra, o autor se propõe a “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” (SCHILLEBEECKX, 1982, p. 16).

Schillebeeckx está interessado em descobrir uma nova soteriologia para o mundo contemporâneo. Por isso, sua afirmação que “a história da vida atual dos cristãos é um quinto evangelho: pertence também ao âmago da crisologia” (SCHILLEBEECKX, 1980a, p. 16), trata-se de uma experiência que deve se tornar concreta também no mundo atual.

A soteriologia em perspectiva moderna tem peculiarmente uma preocupação em sentido negativo e positivo. Em sentido negativo, a soteriologia está preocupada “com o *humanum ameaçado* e com a história de sofrimento e de morte da humanidade”. Em sentido positivo, a soteriologia está preocupada “com o *souhaitable humain* [humano desejado] como plenitude e integridade do *humanum*” (GIBELLINI, 1998, p. 339). Ambas preocupações, apesar de serem partilhadas, até certa medida, nos movimentos de libertação e emancipação seculares, elas só encontram radicalidade e plenitude de interpretação e sentido na salvação cristã.

“Não se pode falar de salvação cristã omitindo ou censurando a história da libertação humana para ceder o lugar à salvação religiosa” (GIBELLINI, 1998, p. 339). Nesse sentido, há uma desconexão entre salvação religiosa e salvação secular. No passado se pensou que a unificação cultural se dava por meio da salvação religiosa. Em nosso tempo, porém, não se pode restringir o modelo de salvação ao conceito religioso porque o que unifica a cultura na modernidade é a busca por uma humanidade livre, íntegra, sã e digna de ser vivida. Nosso autor afirma: “A redenção não é redutível à libertação histórica, mas tampouco desligada dela: a redenção cristã é aquele algo a mais com relação à libertação, realizada pelo próprio homem, embora permaneça ligada a esta por uma relação crítica de solidariedade” (SCHILLEBEECKX, 1980a, p. 907).

Schillebeeckx atribui a essa experiência cristã de salvação-que-vem-de-Deus como “imediatidade mediada”. A mediação do mundo humano de experiência é indispensável para a experiência imediata de Deus. Por isso, “não se pode fazer experiência de Deus somente na oração e na liturgia. [...]. E isso significa que sem fraternidade não pode haver autêntica liturgia, sem ação no mundo não pode haver verdadeira doxologia, sem um cristianismo político não pode haver cristianismo místico” (GIBELLINI, 1998, pp. 339-340).

Para o nosso autor, “a salvação se situa na mesma linha daquilo que em nossa história se realiza de santo, bom, belo e agradável, mas de maneira tal que Deus continue livre em prodigalizar seu dom surpreendente que transcende todas estas coisas” (SCHILLEBEECKX, 1980a, p. 963).

#### **1.3.4 História humana: revelação de Deus (1989)**

Para Schillebeeckx, a salvação cristã se articula em quatro “princípios estruturais”. Os quatro princípios estruturais partem da mesma experiência fundamental e enlaçam entre si internamente as diversas interpretações do Novo Testamento, apesar de suas

diferenças, e aparecem claros ao compará-los entre si (Cf. SCHILLEBEECKX, 1983. p. 77; SCHILLEBEECKX, 1982, pp. 615-627). São eles: teológico/antropológico, cristológico, eclesiológico e escatológico. Enquanto o teológico/antropológico e o cristológico foram expostos nos dois primeiros volumes, os princípios eclesiológico e escatológico são desenvolvidos nesse terceiro volume que foi publicado em 1989.

Esse terceiro volume, segundo seu autor, “estava concebido, em sua origem, como a terceira parte – a eclesiologia – da trilogia [...]. Devia ser o complemento dos volumes ‘Jesus, a história de um vivente’ (1974) e ‘Cristo e os Cristãos. Graça e Libertação’ (1977). E, com efeito, o é, mas não de acordo com o plano primitivo” (SCHILLEBEECKX, 1995, p. 11).

A mudança de planos se deu pelos incrementos ocorridos no Concílio Vaticano II, mas também em decorrência da persistência de uma “Igreja triunfalista, legalista e clerical que pretende ser a intérprete irrefutável da vontade de Deus até o mais minúsculo detalhe” (SCHILLEBEECKX, 1995, p. 13) que relutou por se fazer presente no pós-Concílio. Abandonar essa “Igreja indiferente com o mundo e ‘supranaturalista’, a Igreja do Concílio de Trento e dos tempos anteriores ao Concílio Vaticano II” (SCHILLEBEECKX, 1995, p. 13) era a maior prova à Igreja depois do Concílio.

Por conta dessa situação, Schillebeeckx se viu na obrigação de mudar, consideravelmente o primeiro projeto do livro. Afirmou ele:

vi claramente que vale mais buscar o núcleo do Evangelho e da religião cristã, o que é próprio e singular desta, que num período de polarização eclesial, ocupar-me diretamente de problemas intraeclesiais, que no fundo são de segunda ordem em relação ao conteúdo evangélico da fé e da tarefa dos cristãos nesse mundo (SCHILLEBEECKX, 1995, pp. 11-12).

Essa terceira obra devia ser um tratado eclesiológico, porém, devido a essas questões, o tema foi ampliado para tratar da história de Deus na história dos homens. Ou, nas palavras de Schillebeeckx, “este livro trata da vida dos homens e do vínculo entre estes e Deus, tal como se tornou visível, antes de tudo, em Jesus de Nazaré, a quem as Igrejas cristãs – cada vez mais conscientes de que vivem num mundo profano e entre outras religiões – confessam como o Cristo” (SCHILLEBEECKX, 1995, p. 11). Em termos substanciais, o livro continua sendo um tratado eclesiológico, mas sua abordagem está voltada para uma eclesiologia negativa preocupada em corrigir as distorções do pretense eclesiocentrismo a fim de oferecer o devido lugar às categorias principais do discurso teológico: Deus, Jesus o Cristo, a humanidade.

Frente a essa amplitude do tema, um tópico central no livro é a distinção entre história da salvação e história da revelação. Na história da salvação se narra a ação de Deus na história da humanidade e não exclusivamente na história das religiões ou duma religião em particular. Nessa compreensão, o axioma “fora da Igreja não há salvação”, aclamado no Concílio de Florença Ferrara de 1442 é ampliado para o que Schillebeeckx chama “fora do mundo não há salvação”, inclusive como resultado da abertura da Igreja, no Concílio Vaticano II, para o mundo.

Embora a livre vontade salvadora de Deus transcenda a experiência mundana dos homens, a salvação não pode prescindir do mundo para se tornar conhecida. É no mundo que se realiza a história da salvação que, por sua vez, não se confunde com a história da revelação. A história da revelação diz respeito à tomada de consciência da salvação que Deus realiza no mundo. Aí, “a história da salvação se torna experiência de fé, consciente e articulada. Sem a história universal da salvação, é impossível uma história especial da revelação como as de Israel e de Jesus” (SCHILLEBEECKX, 1995, p. 38). Isso esclarece porque a Religião e a Igreja não são a salvação, mas o sacramento (sinal) da salvação que Deus realiza no mundo criado (Cf. SCHILLEBEECKX, 1995, p. 38).

Desta feita, Jesus é o que de mais singular existe no cristianismo porque os cristãos encontram nele, confessado como Cristo, a expressão da vontade salvadora de Deus para o mundo de modo pleno e definitivo. Essa é a confissão da Igreja enquanto comunidade do Espírito. Sob essa ótica, Schillebeeckx apresenta uma estreita relação entre teologia e cristologia, pneumatologia e eclesiologia.

Nós, especificamente “enquanto cristãos”, não podemos dizer com sentido nada sobre Deus sem cristologia, e não podemos dizer nada sobre cristologia sem pneumatologia. E o discurso tanto cristológico quanto pneumatológico é impossível sem uma comunidade eclesial viva; é, pois, impossível sem eclesiologia – ao menos, implícita (SCHILLEBEECKX, 1995, p. 176).

À luz da relação entre eclesiologia e cristologia, e da dependência dessa última à primeira, nesse terceiro livro, Schillebeeckx apresenta a importância do método histórico-crítico para que seja possível aos cristãos reconhecerem a passagem do *teocentrismo* de Jesus de Nazaré centrado no Reino de Deus, ao *cristocentrismo* difundido no Novo Testamento e na Igreja. Isso trás consigo a tênue relação entre Jesus histórico e Cristo da fé que, para Schillebeeckx, não pode ser separada, uma vez que foi a fé dos próprios discípulos que, pela sua experiência, a partir do Jesus de Nazaré, chegaram ao Cristo da fé. Nesses casos, não é o método o responsável por criar as distinções, mas a documentação que ele recolhe ajuda a resolver as tensões de modo correto.

Essa singularidade histórica de Jesus vincula a Igreja, que se nutre no Espírito de Jesus Cristo, ao núcleo teocêntrico da sua mensagem e da sua *práxis*: o Reino de Deus. Desta feita, a Igreja é a responsável por dar testemunho na história da vida de Jesus enquanto salvação-da-parte-de-Deus na tensão entre o *já* e o *ainda não* da plenitude do fim dos tempos. “A ortopraxia da Igreja põe à prova a ortodoxia da mensagem cristã” (GIBELLINI, 1998, p. 342). “Na ortopraxis [da Igreja], se joga, sem dúvida, a manifestação histórica da ortodoxia [do Reino de Deus]” (SCHILLEBEECKX, 1995, p. 268).

É pela *práxis* do Reino de Deus, centro da mensagem de Jesus, e medida da vida da Igreja, que a comunidade vive na antecipação da realização final. Essa mesma *práxis*, pode ajuda-la também a dar novo sentido ao abordar “o complexo problema da relação entre cristianismo e religiões universais” (GIBELLINI, 1998, p. 343). Enquanto teoria e *práxis*, a categoria do Reino de Deus “mantém aberta a realidade da Igreja para a realidade histórica secular do mundo, mas também para a diversificada realidade da história das religiões, permitindo enfocar uma nova ‘teologia das religiões’ em perspectiva cristã, entre a pretensão absolutista do cristianismo e o relativismo religioso” (GIBELLINI, 1998, p. 343).

## Conclusão

A proposta de fazer uma contextualização biobibliográfica de Schillebeeckx nesse capítulo leva-nos a considerar, numa rápida conclusão, que apesar da divisão da sua vida e produção parecer delimitada em fases, sua reflexão se nos apresenta como um caminho concatenado. As influências que recebeu desde o início de sua formação incidiram na produção posterior do teólogo. A abertura à modernidade, de De Petter, e a perspectiva histórica, de Chenu, não estão ausentes do modo como ele entende e faz sua teologia.

Como um teólogo que analisa a história para descobrir nela a ação salvadora de Deus, a teologia de Schillebeeckx se faz a partir da valorização do homem e do mundo, realidades sem as quais é impossível falar da revelação de Deus. A relação que ele faz entre fé e secularização ou revelação e experiência, característico da sua teologia de fronteira, parece bastante consequente para um teólogo que acredita que em cada época a religião deva se atualizar. Quando o mundo se modifica, o homem e a religião também passam, ou deveriam passar, pelo menos processo de modificação. Tendo presente isso, seria indiferente pensar que o modo de experimentar Deus como também as imagens que são feitas d’Ele permanecessem as mesmas do passado. É nesse sentido que a secularização contribui provocando para que religião e teologia, sem perder suas referências, atualizem nos tempos o seu discurso e sua

prática. Não se trata de uma atualização sem mais, mas ela é necessária na medida em que se percebe que a existência do homem adquire novos problemas e novas expressões e, desse modo, exige novas respostas.

A busca por falar de um Deus que é próximo dos homens encontra-se refletida na sua trilogia cristológica quando ele ao falar de Jesus Cristo por meio do método histórico-crítico o mostra como alguém experimentado como salvação de Deus e motivo da esperança para quem o experimenta. Isso para dizer o quanto a categoria “experiência” é central no seu pensamento. A experiência com Jesus de Nazaré é fundante, mas não deve ficar estagnada no tempo. Precisa ser atualizada. Sob essa segunda perspectiva, enquanto revelação plena e definitiva de Deus aos cristãos, Jesus precisa ser experimentado de modo novo no presente com suas adversidades e novidades, embora sem desconsiderar a experiência originária.

No capítulo seguinte será apresentado o tema “identidade cristã e pluralidade religiosa” que é o coração desse trabalho. Ele tentará responder, do ponto de vista da teologia de Schillebeeckx, a pergunta principal dessa pesquisa: Como é possível o cristianismo ser otimista com as outras religiões sem prescindir do essencial da sua fé?

## 2 IDENTIDADE CRISTÃ E PLURALIDADE RELIGIOSA

Até aqui foi possível conhecer, a partir das fases de vida de Schillebeeckx, um pouco dos pressupostos teórico-metodológicos do seu pensamento. Nesse segundo capítulo vamos apresentar a relação entre os temas da identidade cristã com o da pluralidade religiosa.

Nosso trabalho poderia se chamar “Identidade Cristã no pensamento de Schillebeeckx” e, como consequência, trazer para o debate a questão do otimismo com relação à pluralidade religiosa como esforço da atualização da mensagem de Jesus nos dias atuais<sup>13</sup>. Mas, como o tema da identidade cristã traz consigo vários outros temas, preferimos limitar nosso campo de visão à relação entre ela e a pluralidade das religiões.

Desenvolveremos essa problemática em três momentos. Primeiro, abordaremos o tema da identidade cristã, na busca por entender como ela se constitui. No segundo, abordaremos o tema da pluralidade religiosa na busca por compreender esse fenômeno como constitutivo da modernidade. No terceiro, falaremos do otimismo que a religião cristã deve ter para com as demais religiões.

### 2.1 Identidade cristã: “Jesus, salvação aos homens da parte de Deus”

Normalmente quando se fala de identidade cristã pensa-se em pessoas ou grupos que se identificam com Jesus Cristo. Da mesma forma que a pergunta sobre o que é identidade franciscana nos remete ao grupo que se identifica com o movimento iniciado por Francisco de Assis ou sobre identidade candomblecista e logo se pensaria naquelas pessoas que aderem ao modo de viver segundo as orientações do candomblé etc.

Porém, para chegar à compreensão do que é identidade cristã é necessário saber/conhecer quem é Jesus Cristo, cujo “sobrenome”<sup>14</sup> (Cristo) explicita a identidade. É o que veremos a seguir. E o faremos a partir da experiência das primeiras comunidades, da

---

<sup>13</sup> Referente à preocupação soteriológica aos que não conhecem Jesus Cristo, ou àqueles que ele não representa o critério decisivo de salvação, Schillebeeckx afirma ser um problema novo. “A tematização propriamente dita deste problema acerca da maneira como se podem salvar pessoas que não conheceram Cristo, começou sobretudo nos tempos modernos, tornando-se em nossos dias problema teológico fundamental, central e que parece quase indissolúvel”. (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 209).

<sup>14</sup> “A designação ‘Jesus Cristo’ não foi originalmente nenhum nome próprio apostolado a sobrenome, mas nome próprio com aposição que expressa uma confissão de fé, a confissão da comunidade das origens de Jerusalém: o Jesus crucificado é o Messias prometido, o Ungido escatológico do Senhor: ‘Deus o fez Senhor e Messias’ (Ap 2, 36; Cf. Rm 1,2-4). O fato de ‘Jesus Cristo’ ter nome acompanhado de confissão de fé marca a estrutura básica de toda a cristologia; essa confissão de fé é o fundamento e a origem do Novo Testamento” (SCHILLEBEECKX, 1994a, pp. 141-142).

relação entre o Jesus histórico e o Cristo da fé, do Reino de Deus como centro da mensagem de Jesus e do testemunho das comunidades cristãs hoje.

### 2.1.1 O testemunho das primeiras comunidades cristãs sobre Jesus

Segundo Schillebeeckx, não se pode falar de Jesus prescindindo do movimento que se constituiu em torno dele<sup>15</sup>, ou seja, das primeiras comunidades que tiveram experiências com Jesus de Nazaré. Ele diz:

O ponto de partida para qualquer cristologia ou interpretação cristã de Jesus não é, simplesmente, Jesus de Nazaré; menos ainda, o querigma ou o credo da Igreja. É o movimento que o próprio Jesus despertou no primeiro século da nossa era, sobretudo também porque é só através desse movimento que temos algum conhecimento histórico sobre Jesus (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 38).

Para conhecer Jesus, portanto, é necessário entender o movimento que se formou em torno do homem que viveu em Nazaré, na Galileia, e que as comunidades confessaram, em termos de fé, como o Ungido, Salvação de Deus e outros títulos.

Schillebeeckx afirma que somente “valendo-nos do Novo Testamento, logramos colher informações históricas – como que refletidas em espelho e em traços essenciais – sobre quem foi Jesus, como viveu e o que o animava” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 140), até porque “não possuímos nenhum escrito dele próprio, nenhum documento direto. Apenas no reflexo do caminho de vida dos seus discípulos logramos obter um perfil ou retrato de Jesus” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 140)<sup>16</sup>.

É recorrendo ao auxílio da exegese teológica<sup>17</sup> que o teólogo belga analisa os dados sobre Jesus à luz dos grupos que se somaram ao seu entorno. Essa reconstrução da figura de Jesus a partir do testemunho da comunidade é apenas um reflexo, ou seja, apenas espelha o que o próprio Jesus foi, falou e fez (Cf. SCHILLEBEECKX, 2008, p. 38 e p. 51;

<sup>15</sup> “É pelo movimento para o qual Jesus deu impulso, que nós, ainda hoje, somos confrontados com Jesus de Nazaré. O movimento que ele iniciou é a mediação permanente para qualquer estudo que se empreenda para saber historicamente quem foi Jesus” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 13). “Sem essa mediação histórica, eclesial, hoje nós não saberíamos nada sobre um tal de Jesus de Nazaré” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 12).

<sup>16</sup> Em “Jesus a história de um vivente”, com mesmo teor, Schillebeeckx afirma: “O que o Jesus histórico nos deixou não é em primeira instância uma espécie de resumo, ou trechos de pregação sobre a vinda do Reino de Deus, nem tampouco um querigma ou série de “*verba et facta ipsissima*”, isto é, um relatório fiel do que ele fez exatamente, historicamente; nem é certo número de diretrizes e palavras sábias que pudessem com alguma certeza ficar isoladas dos evangelhos” (SCHILLEBEECKX, 2008, pp. 40-41).

<sup>17</sup> A Exegese Teológica “tenta descobrir a dimensão teológica dentro do próprio fenômeno histórico do cristianismo primitivo”. Ela “estuda o Novo Testamento sob o aspecto da definitiva atuação salvífica de Deus na origem histórica da religião judaico-cristã” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 32).

SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 140)<sup>18</sup>. Levando em conta isso, a imagem que temos de Jesus é fruto da narrativa de fé<sup>19</sup> das pessoas que tiveram experiência com a sua pessoa histórica. Porém, essas narrativas são traspassadas por variadas expectativas, pontos de vista e influências culturais que cada pessoa ou grupo que teve contato com ele carregava.

Ao passo que as pessoas narram sobre as experiências que tiveram com Jesus, elas deixam marcas dos seus anseios e expectativas. Além do mais, as narrativas que elas fazem, por se tratar de perspectivas bastante contextuais, não abarcam aquilo que Jesus foi, falou e fez em termos de totalidade, mas figuram ou refletem alguns traços particulares. Sem falar que o horizonte em que as narrativas são descritas situam-se no período pós-pascal, embora sob influências e categorias pré-pascas.

Isto quer dizer que, no tempo de Jesus, pessoas e grupos viviam sob variadas expectativas de salvação (Cf. SCHILLEBEECKX, 2008, pp. 13, 14), sinal que a desesperança e o sofrimento eram uma constante na vida deles. Conforme Schillebeeckx,

ideias e expectativas de salvação e felicidade humana sempre são projetadas a partir de uma realidade concretamente experimentada e refletida de desgraça, sofrimento, miséria e alienação, a partir de experiências negativas, acumuladas numa história secular de sofrimentos, permeada por lampejos de experiências cheias de promessas de felicidade, experiências parciais de salvação numa história, através de muitas gerações de expectativas não realizadas, de culpa e de maldade (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 13).

Por conta dessa realidade de sofrimento, as pessoas projetavam ideais de uma nova humanidade, longe de qualquer desgraça: “uma humanidade verdadeira, feliz e boa” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 13), cheia de ideias e expectativas positivas sobre a salvação.

É à luz da desesperança, da dor, do sofrimento, do medo, da desolação que a salvação ganha sentido. Por isso, o conceito salvação só chega a ser compreendido e vivido a partir da ótica das experiências humanas da realidade com suas implicações sociais, ou seja, “se se parte de experiências negativas, contrastantes, juntamente com experiências, pelo menos esporádicas, com sentido oposto; experiências que, pela esperança, geram uma antecipação no sentido de totalidade, de um ser são e salvo, um salvar-se” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 17).

---

<sup>18</sup> Essa afirmação trás presente o embate entre o Jesus da história (enquanto *referente real*, o Jesus tal como ele foi de fato) e o Jesus histórico (enquanto *referencial disponível* ou *ideal*, tal qual se tem conhecimento hoje à luz do relato das comunidades). (Ver SCHILLEBEECKX, 1994a, pp. 102-103). Ainda: “por mais acuradamente que uma reconstrução histórica do chamado “verdadeiro” Jesus seja executada, o resultado científico só pode fornecer uma imagem de Jesus, nunca o verdadeiro Jesus de Nazaré” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 28).

<sup>19</sup> A comunidade que narra os acontecimentos fala à luz da ressurreição de Jesus, ou seja, após a páscoa (Cf. SCHILLEBEECKX, 2008, p. 104).

Essas expectativas de salvação, provocadas pela desgraça recebe, historicamente, dimensão religiosa<sup>20</sup>. Por isso, “a humanidade começou a esperar, acima de si mesma, uma salvação ‘da parte de Deus’. Ela espera clemência e misericórdia no cerne mais profundo da realidade, apesar de todas as experiências em contrário” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 14), Era um dilema entre experiência concreta cheia de negatividade e expectativa de um tempo novo e feliz.

As expectativas não eram as mesmas para os diversos grupos judeus e gentios daquele tempo. Eram “expectativas bem divergentes, provenientes de múltiplas tradições” que geravam “uma mistura de toda espécie de expectativas de salvação, originariamente independentes” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 14), tal como se fossemos nos perguntar hoje na realidade latino-americana quais seriam as expectativas de salvação, à luz das dificuldades próprias que passam os latinos, em comparação às expectativas de salvação dos orientais. As respostas seguramente seriam variadas.

Frente a esse processo de aglomeração de ideias e expectativas, alguns, mediante “a viva confrontação com Jesus de Nazaré [chegaram] à convicção: ‘Em nenhum outro nos é dada a salvação’” (SCHILLEBEECKX, 2008, pp. 14-15). E para designar essa salvação de Deus em Jesus, as pessoas – os primeiros cristãos – verbalizavam a partir das ideias que dispunham. Tratava-se, na visão deles, do cumprimento, no homem Jesus de Nazaré, das elaboradas expectativas apocalípticas (Cf. SCHILLEBEECKX, 2008, p. 14). As pessoas, “na base de suas expectativas de salvação confrontadas com o aparecer concretamente histórico do mesmo Jesus, o denominavam ‘Cristo, Filho de Deus, nosso Senhor’” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 13). Suas expectativas, “eles as viam agora cumpridas em Jesus de Nazaré, pois sentiam-se como seres humanos renovados” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 15).

Schillebeeckx diz que no Novo Testamento é possível perceber tanto a expectativa das pessoas sobre a salvação, quanto o alegre reconhecimento de que ela se cumpriu em Jesus (Cf. SCHILLEBEECKX, 2008, p. 15). A diferença consiste, no entanto, no fato de que “não são as anteriores expectativas de salvação que determinam quem é Jesus; ao contrário, a partir da história própria e muito pessoal de Jesus, as expectativas existentes de salvação foram reassumidas sim, mas ao mesmo tempo transformadas, recunhadas e corrigidas” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 15). Vale frisar que Jesus é fruto do seu contexto e

---

<sup>20</sup> “As expectativas de salvação recebem um nome religioso” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 14).

que ele também conhecia as expectativas de salvação do seu tempo (Cf. SCHILLEBEECKX, 2008, p. 43).

O fato é que, à oferta de salvação da parte de Deus em Jesus, as pessoas respondem com afirmação ou negação<sup>21</sup>. Aos que a afirmam, o fazem com fé incondicional. A resposta positiva desse primeiro grupo une as experiências de antes e depois de sua execução na cruz e se dá em linguagem cristológica<sup>22</sup>, isto é, com os títulos mais elevados que dispunham – Filho do Homem, profeta escatológico, Messias ou Cristo, Filho de Deus, Senhor – a depender da origem, judaica ou pagã, da comunidade que fez sua experiência com Jesus. Aqueles, porém, que respondem de modo negativo, o fazem como numa “incredulidade agressiva” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 39). São os que entenderam de modo totalmente diferente a mensagem de Jesus em comparação àqueles se tornaram seus seguidores. As pessoas desse segundo grupo são as que reagem de modo radical mandando crucificar Jesus. Execução que, segundo Schillebeeckx, não é simples de justificar<sup>23</sup>.

Sobre os títulos cristológicos, embora esses sejam atribuições de fé pós-pascal, eles o fazem referendando-se ao Jesus de Nazaré real, enquanto realidade histórica. “Falar sobre Jesus na linguagem da fé é explicitar o que este Jesus realmente histórico significou para os seus seguidores, e como isso está ancorado no próprio Jesus” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 38). Sem a existência desse Jesus da história jamais as pessoas fariam da experiência de fé que as levou à transformação das suas vidas e sem o testemunho de fé dessas pessoas nossos dias jamais teria ouvido falar de Jesus (Cf. SCHILLEBEECKX., 1994a, p. 142).

Essa experiência que as pessoas têm com Jesus que lhes proporciona dentro de si uma vida nova elas atribuem ao *Pneuma*, ou seja, ao dom do Espírito: “foi uma experiência de uma vida nova, dominada pelo Espírito, mas lembrando Jesus” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 38). Schillebeeckx acentua: “é interessante prestar atenção à estrutura dessa experiência comunitária: a ‘nova vida’ da comunidade, presente em virtude do *Pneuma*, é posta em

---

<sup>21</sup> Pelas atitudes de Jesus, por um lado entendidas como libertadora, por outro, como subversivas, as pessoas respondem positivamente ou negativamente dependendo de onde elas estavam e que experiências passavam. (Cf. SCHILLEBEECKX, 2008, pp. 38-39).

<sup>22</sup> Embora, conforme denota Schillebeeckx, “antes da morte de Jesus, também os discípulos o reconheceram somente como profeta. Os títulos sobre-humanos surgiram depois de sua morte”. (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 63).

<sup>23</sup> Pois “se este Jesus, do ponto de vista convencional judaico, teve comportamento fundamentalmente não-judaico (uma pretensão de ser ‘Messias’ não bastava; houve naqueles tempos outros pretendentes a serem messias, os quais, nem por isso, foram executados)” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 39). O próprio Schillebeeckx afirma em História humana Revelação de Deus que o próprio Jesus, em vida, abdica do título de Messias, embora com sua morte na cruz esse título ganhe novo conceito (Cf. SCHILLEBEECKX, 1994a, pp. 165-166).

relação com Jesus de Nazaré. *Pneuma e anamnese*, o Espírito e o lembrar-se de Jesus, são experienciados como unidade” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 39).

Um dado a ser considerado é sobre o caráter relativo e secundário dos títulos atribuídos a Jesus, sem desconsiderar sua importância. Primeiro, os títulos que são como “resposta da comunidade à realidade oferecida por Jesus” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 39) faziam parte da cultura religiosa do ambiente em que Jesus viveu e serviram tanto para verbalizar “em conceitos um tanto estranhos” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 43)<sup>24</sup> o que era próprio de Jesus quanto para representar o que é primário, ou seja, a experiência cristã. Segundo, a experiência de salvação que as pessoas faziam em Jesus, a depender dos contextos sociohistóricos, pediam sempre novas expressões e articulações que melhor se adequavam a essas novas bases (Cf. SCHILLEBEECKX, 2008, p. 39). Esse segundo elemento Schillebeeckx chama de “experiência de abertura ou descobrimento” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 39) e serviu não somente para as experiências das primeiras comunidades, cada uma no seu contexto determinado, mas seve também para as experiências que as pessoas tiveram ou têm em nossos dias dessa salvação da parte de Deus em Jesus. Isso não significa dizer que se deva “fazer de Jesus um sinal qualquer, manipulado por nós, ou um formulário a ser preenchido de acordo com os nossos próprios desejos” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 57). Sobre esse assunto trataremos mais a frente.

Interessa-nos em seguida apresentar um pouco do debate sobre a relação entre o “Jesus histórico e o Cristo da fé” na busca por entender em que isso influencia na nossa busca por entender o que é a identidade cristã.

### **2.1.2 “Jesus Histórico e Cristo da Fé”**

Foi dito acima que as experiências que as primeiras comunidades cristãs tiveram com Jesus de Nazaré, “a quem proclamam [pela força do Espírito do Ressuscitado (Cf. 1Cor 12,3)] ser o Cristo, o Senhor e o Filho” (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 140), são traduzidas

---

<sup>24</sup> Diz-se “estranho a nós” (Cf. SCHILLEBEECKX, 2008, p. 16) pois em nossos dias não esperamos uma salvação nos termos das esperanças messiânicas como os judeus e pagãos daquele tempo. “A imagem de Cristo que o Novo Testamento nos transmite é realmente estranha, à primeira vista, no sentido da chocante estranheza que sempre há de caracterizar aquilo que o próprio Deus dispõe sobre a humanidade, transcendendo a sabedoria humana; não só, mas é estranha também no sentido humano, cultural e religioso. [...] . No Novo Testamento, a figura de Jesus ficou historicamente irreconhecível pelas ideias antigas sobre salvação; por outro lado, foi nessas ideias que ele, paradoxalmente, foi reconhecido, na convicção da fé, como Salvador. Nós, então, não merecemos nenhuma crítica, a não ser na medida em que aquelas ideias colocam o critério de que Jesus é a salvação definitiva” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 17).

em títulos cristológicos, que são relativos e secundários pelas razões já apresentadas<sup>25</sup>. Essas experiências são transformadas em linguagem de modo simbólico, por imagens, conceitos, conotações e emoções que elas dispõem no seu contexto sócio histórico<sup>26</sup> e por meio do qual temos acesso hoje a Jesus.

A confissão de fé que é a afirmação básica do Novo Testamento – isto é, “a identidade do ‘homem Jesus histórico’ com o ‘Cristo da fé’ ou ‘o Cristo da Igreja’” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 141) – não contém alternativas excludentes. “Para os cristãos, não existe nenhum Jesus sem a confissão eclesial de Jesus, como também não existe nenhuma confissão eclesial sem o surgimento, libertador de homens, do Jesus de Nazaré histórico” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 141).

Schillebeeckx apresenta que a cristologia tradicional que antes “era uniforme, apesar das diferenças entre as diversas escolas” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 23) acabou se dividindo, do ponto de vista teológico, dentro da Igreja “do nosso tempo”<sup>27</sup> criando um dilema que pode ser sistematizado na oposição entre os cristãos:

De um lado uma teologia sobre Jesus de Nazaré, sentido como realidade salvífica, e interpretado como orientação e inspiração para a vida cristã do nosso tempo; do outro lado, uma cristologia que parte do querigma pascal que celebra e tematiza o Cristo como presente no culto eclesial (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 23).

Essa tensão entre Jesus histórico e Cristo da Fé ganha relevo sobretudo na modernidade quando surgem perguntas se Jesus existiu realmente, o que ele fez ou se aquilo que se narra sobre ele diz de fato do Jesus historicamente constituído etc. A matéria que se preocupa com essas questões de reconstituição do Jesus histórico é a abordagem histórico-crítica, que Schillebeeckx julga indispensável na sua reflexão<sup>28</sup>. A aceitação da busca pelo Jesus histórico não é uníssona aos teólogos, mas é de denotar que o interesse por Jesus não é circunscrito aos cristãos (Cf. SCHILLEBEECKX, 2008, pp. 20-22). Segundo nosso autor, é

<sup>25</sup> Ou seja, interessa mais a experiência que as pessoas tiveram com Jesus, que a nomeação que essas pessoas fizeram, em termos cristológicos, dessa experiência.

<sup>26</sup> Apresentamos o elemento da linguagem aqui de modo simples, mas o próprio Schillebeeckx diz que a estrutura das experiências é bem mais complexa (Cf. SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 36-41).

<sup>27</sup> Essa nota para dizer que a expressão igreja “do nosso tempo” é usada por Schillebeeckx em 1974, ano do lançamento da obra. Mas a discussão sobre o Jesus histórico e Cristo da fé continua uma área bastante tênue em nossos dias, digo, 2019, ou seja, quarenta e cinco anos depois.

<sup>28</sup> Schillebeeckx reconhece que a intencionalidade do método histórico-crítico num determinado período da história questionava as determinações eclesiais, mas reconhece que essa abordagem pode contribuir à fé. Diz o teólogo: “Ninguém, no entanto, nega que sobretudo no século XIX o estudo histórico-crítico muitas vezes era determinado por uma intenção antidogmática ou antieclesiástica, e que agora, embora em grande parte motivada por uma intenção de fé, na hora da vulgarização dessas novas convicções, há muitas vezes pouca compreensão para as dificuldades dos fieis em se acostumarem com essas ideias e assimilá-las. De outro lado, o resultado crítico não pode ser silenciado, e isso exatamente para o bem da fé crista. A fé crista nada perderá por causa de uma verdade nova, empírica; e pode ganhar muito” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 59).

importante ressaltar que “o fato de que o conhecimento sobre Jesus de Nazaré é acessível a todos, presta um serviço à fé dos cristãos, não como apologia, mas como confrontação crítica” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 21).

O enfoque histórico-crítico sobre Jesus não pode realmente colocar a base para a fé. Mas sua tarefa também não é puramente negativa, isto é, não consiste apenas em impedir que fiquemos sem base debaixo dos pés, o que aconteceria se ficasse demonstrado que Jesus nunca existiu, ou que ele foi uma pessoa totalmente diferente do que diz a fé. Mas, a realidade é mais do que pode ser verificado mediante “observação objetiva” e por análise científica (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 67).

Schillebeeckx julga “saudável a tendência atual para relativizar a distinção entre ‘Jesus de Nazaré e o ‘Cristo da Igreja’”<sup>29</sup>, mas reconhece que corre perigo de cair no outro extremo (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 65), ou seja, a absolutização dessa distinção. Ao apresentar esse conflito ele quer “mostrar amplamente a continuidade entre o modo como Jesus se entendeu a si mesmo e o modo como a Igreja entendeu Jesus” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 65), embora, segundo ele, esse não seja critério de validação da fé cristã.

Para o dominicano belga, “um estudo histórico de Jesus é extremamente importante; dá também conteúdo concreto à fé; mas nunca poderá ser uma prova da verdade da fé” (SCHILLEBEECKX, 2008, pp. 65-66). Para ele,

uma imagem historicamente reconstruída de Jesus nunca poderá fazer mais do que permitir a interpretação cristã, ou deixá-la aberta; mas não pode, em virtude de seu próprio ponto de vista, exigí-la compulsoriamente. De fato, é racionalmente possível interpretar Jesus em sentido judaico, ou não-cristão, ou universalmente religioso. Um historiador, como tal, também não poderá demonstrar que em Jesus se realizou uma ação verdadeiramente salvífica da parte de Deus. Um fato salvífico não pode ser constatado com objetividade histórica. Tanto antes como depois da morte de Jesus, isso supõe uma decisão de fé, que se apoia em acontecimentos ao redor de Jesus. Estes podem ser identificados, sim, mas continuam historicamente ambíguos, e não podem ser avaliados racionalmente como argumento. [...] Trata-se de um ato de fé” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 66).

Com isso vemos que nosso autor tem clareza que não é função do método histórico-crítico lançar as bases da fé (Cf. SCHILLEBEECKX, 2008, p. 67). A ele compete reconstruir a existência histórica do Jesus de Nazaré a quem são atribuídas as qualidades cristológicas pelas comunidades cristãs. Ele apenas julga indispensável a pergunta pelo Jesus histórico porque, segundo ele, trata-se da salvaguarda da própria identidade cristã, afinal são

---

<sup>29</sup> Isso ele faz “em reação contra a pesada insistência de ruptura proposta por Bultmann e seus seguidores” (Cf. SCHILLEBEECKX, 2008, p. 65) que julga desnecessário teologicamente um estudo sobre a historicidade de Jesus Cristo. Em Jesus, a história de um vivente: “Rudolf Bultmann não era cético quanto a possibilidade de uma reconstrução científica-histórica de ‘Jesus de Nazaré’, mas negava a relevância teológica de tal empreendimento” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 63).

mais de dois mil anos de vida cristã que já sofreu muitas alterações e “atualizações”. Trata-se da busca pela base histórica que em certa medida foi esquecida pelas Igrejas cristãs no decurso dos tempos.

Se perguntamos pelo Jesus histórico, é naturalmente porque não podemos ignorar dois mil anos de vida cristã: o contexto da questão é o cristianismo das Igrejas atuais. Perguntamos, no fundo, pela base histórica, pela origem do que chamávamos “movimento cristão”, que até hoje forma propriamente a realidade das Igrejas. E o fazemos porque, no decurso dos tempos, houve alguma ruptura na relação entre as Igrejas cristãs e sua própria origem. Por causa desse rompimento, uma interpretação histórico-crítica sobre Jesus há de causar inicialmente estranheza, até inquietação. O que está em jogo é a nossa identidade cristã, historicamente formada, mas também deformada” (SCHILLEBEECKX, 2008, pp. 61-62).

O fato de atribuir a visibilização dessa investigação à modernidade, como acenado acima, não quer dizer que estruturalmente a tensão já não existia. Como afirma nosso teólogo, “a tensão entre Jesus e Cristo não é resultado da moderna aproximação histórico-crítica, mas constitui parte estrutural do Novo Testamento e de toda cristologia” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 143). À modernidade compete o papel de, por meio da busca pelo Jesus histórico, retornar ao essencial da fé.

A pesquisa moderna é essencial para o acesso da fé ao verdadeiro evangelho. O resultado do exame histórico é um material objetivamente observado, em que o crente vê algo mais, experimenta uma abertura. Um crente vê a ação salvífica de Deus realizada de fato na vida de Jesus, o que não seria possível sem o material historicamente verificado a respeito de Jesus. Aí está a importância do estudo histórico sobre Jesus para o conteúdo concreto da fé (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 67).

Papel relevante teve também a Exegese crítica<sup>30</sup> nessa questão:

O acontecimento da exegese científica moderna e livre aplicada aos textos do Novo Testamento revelou uma estrutura latente e irreduzível da cristologia: a tensão entre o caminho real da vida de Jesus, tal como se atesta nos quatro evangelhos, e os títulos de soberania de Jesus, tais como confessam os mesmos evangelhos (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 143).

As designações “Jesus histórico” e “Cristo da fé/Igreja”, embora tratem da mesma realidade, como já foi mencionado, “formam uma relação tensa, sem o que o cristianismo e o evangelho não seriam nenhum evangelho” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 141). Isso quer dizer que se, de um lado, “o fato de Jesus ter se tornado conhecido em nossa

---

<sup>30</sup> Ou Exegese Científica: estuda cientificamente a Escritura sem a tutela da Igreja. “É uma aquisição, tida por todos como evidente [...] que investiga a Bíblia como literatura acessível a todos que o quiserem. Nos seus inícios essa exegese crítica foi combatida veementemente pelas igrejas, porque apontava uma ‘ruptura’ entre o Jesus, tal como o pode reconstruir o método histórico-crítico, e o Jesus, tal como o confessam as igrejas” (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 143)

história depende, portanto, essencialmente também da confissão de fé cristã” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 142), por outro lado, não se pode esquecer os dados histórico-críticos, sem os quais a teologia e a cristologia, não levariam “a sério a base histórica do cristianismo e estaria considerando um querigma puramente formal como a força que dá sentido à vida” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 67).

Para Schillebeeckx não existe separação<sup>31</sup> entre o Jesus histórico e o Cristo da Igreja: “o Jesus crucificado é o Messias prometido, o ungido escatológico do Senhor” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 141). Porém, ele diz que “o significado de Jesus não se deve interpretar a partir desses títulos de soberania, mas a partir do caminho concreto de vida de Jesus, pelo que se ‘rompem’ todos os títulos de soberania disponível” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 143), afinal, “confessamos na fé acerca do homem histórico, Jesus de Nazaré, e não acerca de figura mítica, que ele é o Messias ou o Cristo” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 142).

Schillebeeckx quer salvaguardar o dado que a salvação da parte de Deus se realiza concretamente na pessoa histórica de Jesus de Nazaré e esse não pode ser pensado de modo abstrato e ideológico. Se assim não for, “o cristianismo perde o seu sentido universal e não tem mais direito de falar de uma ação salvífica definitiva de Deus na história: o mundo ficaria entregue ao domínio de uma história de ideias” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 68). A busca pelo Jesus histórico, portanto, revela que “o Jesus que os evangelhos apresentam corresponde, não literalmente, porém substancialmente, a realidade histórica, apesar de todas as atualizações feitas pela Igreja” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 63).

### **2.1.3 Reino de Deus: centro da mensagem de Jesus**

Que o conhecimento que temos sobre Jesus é consequência do testemunho das comunidades com quem as pessoas fizeram, pelo Espírito, uma experiência de mudança de vida e lhes atribuíram títulos religiosos à luz das suas expectativas de salvação, isso até o momento já nos parece claro. No último ponto apresentamos que a investigação histórico-crítica do Jesus de Nazaré que sustém a confissão de fé da comunidade cristã levou a grandes embates, sobretudo na modernidade. Mas o resultado dessa investigação, segundo Schillebeeckx, fortalece o argumento que a salvação de Deus dirigida aos homes é realizada concretamente na história e não está fundada em mera abstração ou ideologia.

---

<sup>31</sup> “Nenhum evangelho sem Jesus, mas também nenhum evangelho sem o Cristo que vem, como o confessamos nas igrejas” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 188).

Essa discussão é desenvolvida à luz do questionamento sobre quem é Jesus de Nazaré, enquanto normativo da fé cristã e por quem se pode falar de uma identidade cristã. Em se tratando disso, o que se pode dizer sobre a identidade do homem de Nazaré não deve prescindir daquilo que constitui o centro da sua vida e que o levou às últimas consequências: o Reino de Deus. É sobre esse tema que esse tópico pretende abordar.

Como já brevemente acenamos, “Jesus, como ser humano, se encontrava em meio a acontecimentos inconstantes de seu tempo” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 43). Eram várias expectativas e vários grupos interpretativos (apocalíptica, escatológica, ética, política-zelótica, farisaica, etc.), mas “dentro dessa diversidade, Jesus tomou posição muito especial” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 43). Ele assume para si “a causa de Deus” que é, essencialmente, “a causa do ser humano” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 55). Em outros termos, ele assume para si como núcleo de sua vida a mensagem o Reino de Deus, acentuando sempre sua vinda e proximidade (Cf. SCHILLEBEECKX, 2008, p. 134).

#### O termo Reino de Deus

não indica um território acima ou fora desse mundo, onde Deus morasse e reinasse. Para Jesus, o termo significa um *acontecimento*, pelo qual Deus começa a reinar e agir como rei ou Senhor; é uma ação, portanto, pela qual Deus manifesta seu ser-Deus no mundo dos humanos [...] mas é *também* o estado final escatológico, pondo fim ao mundo mau, dominado por poderes nefastos, e iniciando o novo mundo onde Deus dominará plenamente (SCHILLEBEECKX, 2008, pp. 134-135).

Faz parte da mesma realidade do Reino de Deus, entendido como “estado definitivo de felicidade”, a designação “soberania divina” que “lembra o caráter dinâmico, referente ao hoje, do reinar divino” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 135). É o hoje de Deus (soberania) que outorga a salvação/futuro (o Reino) aos homens.

#### O senhorio de Deus que é o Seu reinado é

o espaço inteiro do mundo: a ecumene ou mundo habitado pelos homens, onde o ‘reinar de Deus’, criador deste universo, significa paz, justiça e amor que vigoram entre os homens, paz também com todo o ambiente ecológico da natureza, ... quando homens entram livremente no reino de Deus (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 150).

Reino Deus se trata, portanto, da “expressão bíblica para designar o ser de Deus: amor soberano incondicional e libertador, na medida que ele se faz valer na vida dos homens, que fazem a vontade de Deus, e nela se revela” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 150).

Deus reina significa, portanto, que ele executa a sua função divina como Criador soberano, como “Rei”. Ele dá salvação, felicidade, aos seres que ele criou para a vida. Que esse reino vem, significa que Deus olha os seres

humanos, a fim de tornar operacional o seu “reinar” em nosso mundo (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 135).

Jesus abraça o Reino de Deus em sua vida com todas as suas forças. Para Schillebeeckx o “Reino de Deus [é] a palavra-chave da mensagem de Jesus” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 150). Na verdade, ele mesmo é esse Reino em ação na história dos homens. Jesus interpreta o Reino como sendo a benevolência incondicional da majestade divina para com os humanos, como supremo amor pelo ser humano. Mas essa benevolência divina exige que o ser humano faça sua vontade (Cf. SCHILLEBEECKX, 2008, p. 135). A autêntica recepção da parte dos homens da salvação e felicidade procedentes da benevolência divina é a *metanóia* ou conversão e renovação de vida. É pela mudança radical de vida dos homens que se noticia que o Reino de Deus chegou. Para a fé cristã, essa mudança acontece mediante a experiência com Jesus de Nazaré que é o Reino de Deus próximo dos homens.

Jesus entende o Reino de Deus como

uma realidade experienciada, tanto teológica quanto antropologicamente. De fato, uma realidade, porque para o próprio Jesus o reino de Deus não é apenas um conceito ou doutrina, mas em primeiríssimo lugar uma realidade da experiência. Sua própria vida está decisivamente formada pela sua expectativa do reino de Deus, entregando-se à soberania de Deus. Jesus está entregue ao poder do reino de Deus, fascinado por ele, de sorte que toda a sua vida foi de um lado uma celebração desse reinado, e do outro lado um exemplo de como se deve viver neste reino de Deus. Para isso ele viveu; para isso ele morreu: pela causa de Deus como causa do ser humano (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 136).

O óbvio não precisa muitas vezes ser dito. Por isso que Jesus não fala às claras o que é, objetivamente, o Reino de Deus. Ele não o descreve, não esclarece em nenhum lugar o que o conceito quer dizer. Jesus supõe que seus contemporâneos saibam do que se trata esse reinar divino. Embora ele não diga às claras, o conteúdo concreto se esclarece por sua atuação, pelas suas parábolas e pela sua *práxis* de vida. “Reino de Deus tem a ver essencialmente com a própria pessoa de Jesus de Nazaré. O Novo Testamento expressou esse aspecto, ao fixar sua lembrança mais antiga, dizendo que com Jesus o Reino de Deus, o próprio Deus, vem para muito perto de nós” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 152).

Pode-se perguntar: como é possível afirmar que Jesus é o Reino de Deus em exercício? Schillebeeckx sistematiza uma resposta com o material que nos sinóticos é recorrente: pode-se afirmar que Jesus é o Reino de Deus em atuação

a partir do fato de que onde doentes surgiram junto a Jesus, eram curados; a partir de encontros com “doentes de espírito demoníacos” que ficavam sãos

ao depararem Jesus; a partir de sua comunhão de mesa e seu trato com “publicanos e pecadores” que na época eram pessoas marginalizadas, discriminadas e até excomungadas; a partir da bem-aventurança dos pobres e, finalmente, a partir do povo oprimido em seu conjunto (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 152).

É por essa razão que as pessoas que viviam em sofrimento viram em Jesus a Salvação da parte de Deus. Mas nosso autor adverte para uma questão:

O fato de que a prédica e a prática do reino de Deus da parte de Jesus era boa notícia para os pobres e repudiados não significa, porém, que “o reino de Deus e sua justiça” (Mt 6,33) seja diretamente para esses pobres libertação da pobreza, da falta de meios e da opressão. Significa que Jesus arranca os pobres do autodesprezo por serem marginalizados. Restitui-lhes a dignidade de homens e filhos de Deus. Aquele que numa sociedade, em que é deixado à margem como leproso, depare alguém como Jesus que lhe vem ao encontro com boas intenções e lhe oferece comunhão de mesa, é arrancado do autodesprezo em consequência da marginalização social. A pessoa humilhada, desprezada e repudiada, que recebe de alguém as boas vindas, por ele é acolhida e toma com ele um copo de vinho, sente-se animada em sua humanidade e definitivamente aceita, e ousa voltar a sorrir. Assim os pobres e desprezados são redimidos e libertados por Jesus (SCHILLEBEECKX, 1994a, pp. 152-153).

A atitude de Jesus é de total valorização da vida dos últimos da sociedade. Jesus coloca as pessoas em nova situação de vida, isso significa “um início possível de autolibertação social” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 153). Essa realidade se constata naquilo que o teólogo belga apresenta em primeira pessoa:

O fato, como ouvi várias vezes de teólogos da libertação latino-americanos, de que mais se ri, se dança e se festeja entre pessoas pobres e oprimidas, situa-se claramente na linha da bem-aventurança de Jesus: o reino de Deus pertence já agora aos pobres! Essa bem-aventurança dos pobres não é consolo bíblico visando mantê-los calmos e pacíficos, mas constitui, ao invés, a permissão divina, concedida por Jesus, de se alçarem altivamente contra uma sociedade violenta como filhos especialmente amados de Deus (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 153).

O Reino de Deus é, sem mais, oferta de salvação aos homens e sobremaneira aos pobres<sup>32</sup>. Essa opção preferencial de Jesus pelos últimos<sup>33</sup> diz respeito a imagem do Deus que ele acreditava<sup>34</sup> e sobre quem ele fala por meio de parábolas. O Deus de Jesus

<sup>32</sup> Temos de considerar que a recuperação da centralidade do Reino de Deus na cristologia não só shillebeeckxiana teve um impacto grandioso na América Latina ainda que no contexto europeu a dimensão sócioestrutural não fosse tão fortemente assumida e desenvolvida, uma vez que a dimensão existencial era muito mais impactante.

<sup>33</sup> Jesus prega a espiritualidade da confiança em Deus. É “por causa dessa confiança em Deus, precisamente, Jesus volta-se especialmente aos pobres. ‘Aos pobres é anunciada a salvação’”. (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 156).

<sup>34</sup> Que não se afasta, em substância da imagem e do conceito de Deus do Antigo Testamento (Cf. SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 154).

é Deus que não se permite monopolizar por uma casta de piedosos e virtuosos<sup>35</sup>, que pensam de si mesmos que “não são como aquele publicano e pecador” e estão seguros da recompensa correspondente à sua fiel observância da Lei. Ora, todas as parábolas contradizem esse modo de ver a Deus: Jesus mostra, ao invés, que Deus coloca-se ao lado dos que foram marginalizados pela “comunidade honesta”, do lado dos pobres, oprimidos, rejeitados e até pecadores” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 154).

Essa causa, Jesus leva até o fim de sua vida. Sua identificação com o Reino de Deus é radical. “Da mesma forma que Deus, também Jesus se identifica sobretudo com marginalizados e repudiados, com o impuro, tornando-se finalmente ele próprio rejeitado e repudiado” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 166).

O ato expiatório da morte<sup>36</sup> e da ressurreição de Jesus só encontra sentido se consideradas em relação à sua causa de vida. Afinal, em sua vida, Jesus que não anuncia a si mesmo, mas vive em função do Reino de Deus, age com firme decisão de recusar os privilégios da ideia de messias triunfante (Cf. SCHILLEBEECKX, 1994a, pp. 165-167), apesar de o terem assim identificado, e age com inteira confiança na força de Deus que era presente em sua vida e que impõe sua força sobre o mal (Cf. SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 169). Quanto à sua condenação e sua morte, essas foram consequências das suas escolhas de vida e de sua firme decisão em Deus que o tornaram um transgressor da lei, um subversivo porque, “de um lado, liberta os oprimidos e, de outro, condena impiedosamente todos os opressores” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 166). Deve-se, portanto, olhar para a fé em Jesus não prescindindo da sua vida terrena, afinal, a cruz e a ressurreição dele só têm sentido porque na vida terrena de Jesus já há antecipação da ressurreição. Se assim não fosse, a fé na ressurreição de Jesus seria pura ideologia.

O testemunho que as comunidades deixaram de Jesus, portanto, não encontra seu fim em si mesmo. Ele deve permanecer vivo e atuante naqueles que no hoje da nossa história continuam fazendo novas e atualizadas experiências com Jesus, dando-lhe “novos títulos” e levando em conta a causa a que se dedicou, aplicando-a a suas vidas, isto é, agindo à luz do Reino de Deus, como fez Jesus. É sobre essa atualização da fé em Jesus que vamos tratar a seguir.

---

<sup>35</sup> Schillebeeckx, sobretudo em *Jesus, a história de um vivente* apresenta que no tempo de Jesus os Fariseus e Essênios se consideravam resto escolhido e já se consideravam salvos (Cf. SCHILLEBEECKX, 2008, p. 138).

<sup>36</sup> Para Schillebeeckx não existe razão para ver a morte de Jesus como acontecimento intradivino, isso seria, para ele uma sacralização da violência, além de que, roubaria de Jesus a força subversiva da sua prédica e sua prática (Cf. SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 166).

### 2.1.4 O testemunho cristão hoje da experiência com Jesus

A comunidade cristã encontra sua razão de ser na pessoa concreta de Jesus de Nazaré com quem ela faz uma experiência transformadora de vida. Essa experiência não é feita numa supra realidade, mas no contexto real da vida hodierna e profana (Cf. SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 139) com suas próprias expectativas de salvação. É aí que as pessoas identificam Jesus como o Cristo, Senhor e Salvador de suas vidas e fazem isso mediante aquilo que Jesus foi, falou e fez, isto é, pela sua opção e causa de vida que é o Reino de Deus em atividade.

Como brevemente acenamos na primeira parte desse capítulo, as experiências que as pessoas tiveram com Jesus no passado não são as mesmas que as pessoas em nossos dias fazem com ele. O que se preserva em ambas situações são os dados anamnético e pneumático, isto é, a “lembrança vida da história transmitida pela Igreja assim como do comportamento e do caminho de vida de Jesus de Nazaré, e presença ativa do Espírito de Cristo” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 205) que servem como baliza para que não formemos imagens de Jesus a partir dos nossos interesses e corramos o risco de levar à cruéis atrocidades<sup>37</sup>, como se constatou ao longo da história. A preocupação é que as novas imagens que se formam sobre Jesus sejam autênticas, à luz da sua prédica e *práxis* centradas no Reino de Deus. Sobre isso Schillebeeckx diz:

Cada época, na base de seu amor cristão, sabe encontrar também um nome especial para o seu Jesus querido, embora ao mesmo tempo e continuamente seu nome é ofendido de maneira horrível: em seu nome cometeram-se fratricídios, e navios com o nome de “Jesus” na bandeira carregaram escravos negros, como gado, para os territórios dos brancos. “Imagens de Jesus” realmente precisam de crítica, embora sejam indispensáveis na nossa opção decisiva por Jesus. Aliás, o mesmo vale também para quem não crê nele: não apenas a fé, também a descrença tem a sua própria imagem dogmática de Jesus. A autoridade judaica e Pilatos condenaram Jesus porque formaram dele, para si, uma determinada imagem. Desde antes da Páscoa, existiram “imagens de Jesus”, em sentido positivo ou negativo. Somente enquanto interpretado é que alguém pertence à história. Mas, ao fazermos essa rápida revisão das imagens de Jesus, a questão é se todos esses projetos cristológicos são meras projeções da maneira como nós entendemos a realidade - entendimento esse que teria apenas valor momentâneo, sempre em mutação. A partir do momento em que alguém encontrou salvação decisiva em Jesus, é natural (e também legítimo) que ele projete sobre Jesus as suas próprias esperanças de salvação e visões a respeito do que é verdadeiramente humano. De outro lado, porém, significa que pelo menos algum aspecto real na vida de Jesus deve apontar nessa determinada direção,

<sup>37</sup> “Se a religião, como as pessoas que creem em Deus a experimentam a partir da compreensão que elas têm de si próprias [...], então todo abuso teórico ou prático da religião leva às mais cruéis desumanidades” (SCHILLEBEECKX, 1997, p. 170).

caso não se queira fazer de Jesus um “sinal” qualquer, manipulado por nós, ou um formulário a ser preenchido de acordo com os nossos próprios desejos; em tal caso, o próprio Jesus não faria falta nenhuma. Só se torna indispensável, se o sentido e o destino realmente decisivos da nossa existência humana são de fato determinados pela aparição histórica do verdadeiro Jesus de Nazaré, e se as nossas próprias projeções humanas do verdadeiro “ser humano” são por ele corrigidas (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 57).

Como se vê, para Schillebeeckx, é possível “cada época ter sua própria imagem de Jesus” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 56), contanto que essa não viole aquilo que, de verdade, Jesus representa. Mas, para que se tenha uma imagem acerca de Jesus é imprescindível uma experiência com ele. Por isso a pergunta fundamental a ser feita é: “o que significa para nós, agora, a salvação de Deus em Jesus?” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 16). Não se trata aqui de enxergar, a partir da reflexão histórico-crítica, Jesus como “determinado pedaço de cultura religiosa” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 16). Para qualquer cristão, de qualquer época, “o critério decisivo é naturalmente Jesus, experimentado como salvação decisiva” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 16), afinal, “quem não vê essa distinção, não coloca Jesus Cristo como norma da fé cristã” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 17; SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 47).

Cristão é quem tem a convicção de que a salvação definitiva provém de Deus e nos é oferecida na pessoa de Jesus, e que essa convicção fundamental cria comunhão, na graça de Deus, embora os que admitem isso ainda possam assumir diferentes posições quanto ao conteúdo da plenitude de Jesus Cristo, isto é, quanto ao sentido pleno desta profissão de fé: “Eu creio em Jesus (de Nazaré), o Cristo, o Filho unigênito, nosso Senhor”. Profissão que de fato significa: “Eu creio em Jesus como realidade definitiva de salvação, que determina o sentido da minha vida” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 24).

É por meio dessa convicção de fé na pessoa de Jesus que os cristãos de hoje devem orientar suas vidas. Conforme fala Schillebeeckx no prefácio do terceiro volume de sua trilogia, é o núcleo da mensagem cristã que deve medir a pertença à comunidade de fé (Cf. SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 7). E como já dissemos, o núcleo da mensagem cristã remete a Jesus de Nazaré, confessado como o Cristo que, por sua vez, dedicou sua vida à pregação e à prática do Reino de Deus. Desta feita, é o esforço por tornar presente o querer de Deus no mundo que deve determinar a vida dos cristãos hoje. E nesse sentido, compete a atual comunidade de fé atualizar, no agora da história, a mensagem do Reino de Deus.

Para realizar a experiência de atualização, portanto, é imprescindível um contexto determinado<sup>38</sup>, uma comunidade concreta, sem a qual é impossível vivenciá-la e/ou descrevê-la. Nas palavras de Schillebeeckx, vê-se que o desafio se encontra nessa mediação sociocultural, pois é inviável, mediante as “modificações no padrão cultural da sociedade e nas categorias vivas de experiências e pensamento presente nela” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 55), vivenciar a mesma experiência que as primeiras comunidades cristãs realizaram.

Nesse esforço por tornar atual a experiência com Jesus, residem dificuldades, mas também a grande oportunidade de dar as respostas atuais necessárias aos apelos dos tempos, à luz do Reino de Deus. Quanto às dificuldades, Schillebeeckx diz que “é preciso, portanto, achar remédios, se de fato se quer que a fé ainda seja reconhecível pelos homens de hoje precisamente como fé cristã no Evangelho” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 55), apesar de que, “uma ruptura histórica com formas culturais da fé pode então ser muitas vezes a única forma possível de apresentar a tradição de fé cristã de maneira mais fiel ao evangelho atual” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 55). A fé atual “sempre se reporta a dois pólos: a tradição cristã da revelação (a tradição de fé de experiência e de interpretação da religião judaico-cristã) e a situação em que os crentes vivem aqui e agora” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 55).

Mantendo-se fiel aquilo que toca ao *pneuma* e *anamnese* na experiência cristã, a comunidade que crê em Jesus deve se livrar das unilateralidades dos tempos do passado que, diga-se, levaram a grandes atrocidades. É a isso que Schillebeeckx se refere quando fala de atualização. Essa atitude só será possível, porém, se, colocando à frente o testemunho de Jesus de Nazaré – que não teve como causa de vida uma autopromoção de si –, a comunidade dos seus seguidores reconhecer que ela não existe para si, nem em função de si mesma (Cf. SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 13). Sendo assim, ela é direcionada para a solidariedade com os oprimidos e solitários pela prática do “amor preferencial para com os pobres” (SCHILLEBEECKX, 1994a, pp. 24-25), embora muitas vezes essa mesma comunidade se ache “praticamente do lado dos poderosos e opressores” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 24).

Por isso, o questionamento a ser feito aos cristãos de hoje é: “de que modo seguem a Jesus ou talvez se afastem do seu caminho de vida? No agir concreto dos crentes já

---

<sup>38</sup> “A cultura concreta em que vivem os crentes é o elemento segundo o qual é modelada a fé cristã real, e também o elemento pelo qual esta fé é assimilada vitalmente e enfim o elemento no qual a fé é praticada concretamente por homens em sua situação” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 55).

está dada a identidade (ou talvez o afastamento) referente à tradição da fé cristã” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 57).

Em decorrência dessa discussão outra relevante surge que é, por vezes, esquecida: para que se possa testemunhar/atualizar a experiência da revelação de Deus em Jesus é necessário primeiro realizá-la de verdade e a prova que a experiência da salvação da parte de Deus foi verdadeira é quando, por parte de quem a realizou, há uma metanóia, isto é, conversão, mudança de vida, há uma experiência de páscoa. Para Schillebeeckx, “toda ‘experiência de revelação’ implica conversão: renovação de vida; nova orientação” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 42). É o que se pode constatar com as primeiras comunidades cristãs que mudaram de vida pela experiência que tiveram com Jesus de Nazaré, acolhido como dom do Espírito.

Essa mudança de vida, como consequência da experiência profunda com Jesus mediante a fé, desenvolve-se “não só no orar, na liturgia ou no ritual, mas também no etos humano” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 52)<sup>39</sup> que, do ponto de vista bom e correto, “manifesta-se somente na práxis de libertação e reconciliação” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 50) com um diferencial: que essa práxis seja realizada em conformidade com o Reino de Deus<sup>40</sup>.

Em outras palavras, a experiência com Jesus de Nazaré leva a uma mudança de atitude radical de vida e não se trata de uma simples adesão à moral autônoma que, embora se preocupe com a dignidade do homem e se indigne com as situações de sofrimento e marginalidade que lhe alcançam, pode cair numa “utopia desesperada” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 50). Mas a mudança de vida acolhe tudo isso tendo como critério o Reino de Deus,

---

<sup>39</sup> Schillebeeckx diz que o Etos “é uma forma de auto obrigação: homens impõem-se a si próprios autonomamente uma norma” (Cf. SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 52), mas não se trata simplesmente de manutenção da ordem que não deve ser perturbada (como versa a ética que parte da lei natural onde é impensável a violação da ordem que já é dada antecipadamente). Para o teólogo belga, “o ponto de partida concreto do etos [...] é] nossa indignação dirigida ao homem histórico-concreto já ferido em toda parte. [...]. A real ameaça e violação do ‘humanum’, desejado, mas jamais definível positivamente, da dignidade humana, leva à indignação e conseqüentemente é convite ético concreto e imperativo ético” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 50). Para Schillebeeckx, “o que é eticamente bom e correto manifesta-se somente na *práxis* da libertação e reconciliação. Tanto os crentes como os não crentes fazem essa experiência de contraste que leva ao protesto” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 50.). Porém, “o religioso, ou a fé, não é o ético”, (Cf. SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 52) ou seja, nenhuma tradição religiosa pode reduzir-se à sua ética, mas “existe, todavia, conexão interna entre fé e ética” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 51). Para o nosso autor, mesmo sendo possível ao etos ser anterior a toda confissão religiosa de fé, “a competência ética pressupõe a graça de Deus e, sendo assim, a vida teologal como reação vital a essa graça” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 53).

<sup>40</sup> Vale a distinção: a moral autônoma volta-se ao homem e à sua dignidade. A espiritualidade da ética dos cristãos, por sua vez, nada acrescenta eticamente a essa moral autônoma, mas sua base está na vida teologal, ou seja, “no acordo com Deus; numa vida de fé, esperança e caridade, que se celebra na liturgia, se medita criticamente na fé na contemplação e se pratica na vida diária do cristão” (Cf. SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 51).

isto é, uma conversão que se manifesta, além das práticas litúrgicas e rituais, no “etos humano enquanto o lado libertador e felicitante de homens da vida teologal e ao mesmo tempo enquanto pedra-de-toque da credibilidade de fé, oração e celebração que, separada deste etos humano, podem levar vida própria em atitude sem compromissos, sem implicações éticas pessoais e políticas” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 52).

No hoje da nossa história, os cristãos dão prova da sua experiência com Jesus quando vivem uma vida de conversão e, a partir disso, se sentem exigidos a serem misericordiosos e tomarem um caminho diferente daqueles que na nossa história agem como os publicanos e pagãos (Mt 5, 46-47) e pecadores (Lc 6,36) do tempo de Jesus. O critério será sempre o amor radical ao próximo, distante de qualquer discriminação.

Deste modo,

os que lograrem experimentar em Jesus a salvação procedente de Deus, são convidados a imitar a Jesus fazendo o mesmo, e inclusive em medida maior (Jo 14,12), animados de amor incondicional para com os seus companheiros de humanidade. A motivação do caminho de vida dos discípulos de Jesus é procurada no caminho de vida que o próprio Jesus palmilhou em sua existência térrea (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 159).

Essa conversão que os cristãos fazem trata-se da libertação para “novas possibilidades de vida verdadeiramente humanas” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 174). É o que Schillebeeckx chama de “Redenção cristã”, que significa, de fato, libertação do pecado também que possui contexto cultural.

Sobre o pecado, nosso autor diz que “em nossa época, a compreensão cristã do pecado envolve também reconhecer as perturbações sistemáticas de comunicação, tais como sexismo, racismo e fascismo, antissemitismo, ódio e rancor contra estrangeiros, sentimentos de superioridade culturais e religiosos ocidentais” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 174).

O testemunho cristão hoje diz respeito àquilo que não deveria ser surpresa para a comunidade de fé, isto é, ao esforço por tornar concreto o Reino de Deus que, de modo objetivo, é a salvação e a felicidade do homem. É na realização dessa salvação que a comunidade cristã é fundada e é por meio dela, de modo atualizado, que ela vigora. Isso requer participação de todos, sobretudo dos que realizaram suas experiências com Jesus. Com as palavras de Schillebeeckx: “o amor que funda a comunidade cristã abarca, portanto, o reconhecimento de participar de coração da obra hodierna de emancipação política, cultural e social” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 174).

## 2.2 Pluralidade religiosa: “Há muitos caminhos de Deus e para Deus”

O fato de os cristãos terem Jesus de Nazaré, a quem testemunham como o Cristo, como o único caminho de vida e em quem se faz a experiência da salvação da parte de Deus, não significa dizer que Deus encerre em Jesus as possibilidades de experimentá-lo. Afinal, “Deus deixa abertos a outros outros caminhos” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 67) e, por isso, “todo homem pode se encontrar com Deus também fora de Jesus, a saber, em nossa história mundana e nas muitas religiões que nela surgem” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 214). É basicamente sobre esse argumento que nesse segundo tópico vamos trabalhar.

No contexto da modernidade onde são oferecidas novas possibilidades de sentido e de escolhas, Schillebeeckx argumenta, com otimismo ao mundo<sup>41</sup>, que é possível, no contexto plural, as pessoas realizarem experiências sérias e autênticas com Deus. Para desenvolver essa argumentação, vamos percorrer três momentos: No primeiro, apresentaremos a modernidade como espaço privilegiado da pluralidade. Depois, falaremos das múltiplas experiências que se pode fazer com Deus. Por fim, apresentaremos que a causa de Deus é a causa da felicidade e da salvação de todos os homens.

### 2.2.1 A pluralidade enquanto fenômeno da modernidade

“Os homens de hoje vivem em tempo inteiramente diverso, com outro modo de sentir a vida, com outras imagens de homem e de mundo” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 12). O “hoje” a que se refere Schillebeeckx diz respeito à modernidade que, com seu advento, coloca em crise, pelo abalo das “estruturas de plausibilidade” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 77; BERGER, 1971, p. 68), a compreensão de homem e de mundo, outrora regidos por uma única orientação e compreensão.

No início da modernidade se pensou que o homem tomaria pela ciência e pela técnica a própria sorte em suas mãos, que o homem tornar-se-ia “sujeito ativo de todo acontecer no mundo, cosmicamente construído, mas cósmico-religiosamente ‘desencantado’” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 17).

Em si, ciência e técnica são ganhos, são benefícios. “Podem fazer prodígios, quando postas a serviço da liberdade de outros e, por fim, a serviço de toda a solidariedade humana” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 19). Mas o fracasso encontra-se no homem e no modo como ele tratou a ciência e a técnica. Pois, quando o homem absolutiza e

---

<sup>41</sup> O mundo é lugar indispensável para a experiência da revelação de Deus.

instrumentaliza esses meios ao invés de gerar libertação, cria mais ameaças à sua espécie e à sociedade.

O homem usou a expressão de Francis Bacon (1561-1626) “saber é poder” em proveito próprio. Instrumentalizou as ciências pelo poder humano de dominação sobre a natureza, sobre a sociedade, sobre homens e mulheres (Cf. SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 19).

Nesse cenário, as religiões foram taxadas descuidadamente como “ignorância infantil na história humana” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 19). Porém, depois de certo tempo, foi preciso “retornar à prudência”, pois as promessas de autolibertação do homem pelo homem tornaram-se a maior ameaça à humanização. “Ciência e técnica, outrora celebradas como libertadoras da humanidade sujeitaram o homem a novo tipo de fatalidade escravizadora social e historicamente” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 20). O homem torna-se refém de sua própria criatividade.

No alvorecer do século XXI são as próprias ciências que se questionam sobre seus fundamentos e o encontram muitas vezes fora ou além delas mesmas. Diante dessa traição da própria criatividade humana, Schillebeeckx lança o questionamento se não é preciso reconhecer que o Transcendente é o fundamento não-investigável da criatividade humana e da animação mais profunda e elevada do humanismo. Nesse sentido, compete à teologia, como uma de suas tarefas elementares, assegurar a fé e a esperança nesse Transcendente como força salvífica que ama e quer libertar o homem pela superação do mal. É papel da teologia voltar-se contra a catástrofe criada pelo próprio homem.

Compete à religião, pois, quando fala nesse contexto, referir-se ao mundo, ou seja, aos homens e sua humanidade em contexto determinado a partir da fé num Deus que é liberdade. Mas, para que elas sejam críveis na sua fala, as religiões deverão, fiéis a mensagem de um “Deus que se preocupa com a humanidade” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 20), “reconhecer primeiro que muitas vezes ocultaram, cuspiram e até mesmo desfiguraram a face da humanidade de Deus e sua solicitude para com todas as criaturas até a que menos conta” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 20). Pois, “onde se põe, não o próprio Deus, mas a religião, a ciência ou qualquer outra força mundana, profana-se juntamente com o homem a ‘imagem de Deus’” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 20).

Enquanto marca da cultura moderna ocidental, o homem pode ser compreendido de modo dualista com um lado interior e outro exterior. São as filosofias ocidentais predominantes da subjetividade e também a maioria das sociologias modernas que acentuam essa divisão entre o homem e a sociedade. Elas entendem, de uma parte, o “eu individual [...]

como algo que está fora da sociedade” vivendo num “espaço interior”, numa espécie de clausura enquanto, de outra parte, “a sociedade, muitas vezes inimiga, é colocada fora dos indivíduos: como duas grandezas autônomas, que, todavia, têm algum contato entre si” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 72). Nesse caso, uma das partes teria mais peso que a outra que se torna, em decorrência disso, secundária. Em tom pessoal, diante desse dualismo presente no ocidente moderno, nosso autor toma uma posição:

De minha parte não quero de maneira alguma reduzir o indivíduo a uma soma de relações sociais e tampouco a sociedade à soma de ações individuais. A questão crítica, porém, é se essa linha nítida de separação de um lado interior e um lado exterior daquilo que se diz ser o homem é justificada e se não se nos impõe uma imagem enviesada do homem (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 72).

A posição de Schillebeeckx é que se faz mister “libertar-nos de unilateralidades da filosofia ocidental da subjetividade” sem renunciar “às modernas aquisições ‘liberais’ do sujeito humano em defesa de um mundo sem sujeito” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 73).

Essa reflexão sobre a compreensão do homem na modernidade é fundamental porque ela incide no modo como se deve compreender o fenômeno da pluralidade do qual o homem não independe, mas que é também tocado por ela. Para Schillebeeckx, “o próprio ego humano é processo sociocultural, e a própria assim chamada vida interior é parte viva de processo cultural” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 73)<sup>42</sup>. Para o dominicano de Antuérpia,

não existe dualismo, mas dialética de dois pólos: nenhum dos dois pólos pode determinar-se sem o outro, embora contraponhamos, em nossa experiência espontânea pré-crítica, simplesmente pessoa a comunidade. Mas tudo no homem, também seu interior, é social, o que, de outro lado, não significa que o social seria o aspecto único e o tudo no homem; são duas afirmações diversas. Inclusive a nossa estrutura pessoal mais profunda é social. O homem é socializado desde a infância, antes mesmo da consciência pessoal (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 73).

Desta feita, embora nos tempos modernos se fale de lado interior do homem e de lado superficial do ser-homem (Cf. SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 71), Schillebeeckx diz que “não há necessidade de proposição dualística do problema” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 71). Sendo assim, não existe mudança social que não dialogue com a interioridade humana, nas suas convicções e decisões, no seu comportamento e também na sua forma de se relacionar com as religiões e com Deus.

Fator presente também, enquanto consequência da modernidade, é a “transição de uma vida relativamente pré-programada a uma vida de decisões” (SCHILLEBEECKX,

---

<sup>42</sup> Essa discussão é importante para dizer que o sujeito se modifica com as mudanças da sociedade. E que, diante das ofertas e possibilidades de sentido, ele acompanha esse processo de decisão.

1994a, p. 75). Enquanto em épocas pré-modernas a vida seguia uma ordem pré-programada – e quem da regra fugisse era considerado perigoso –, na modernidade as formas são pluralizadas e isso alcança também as instituições.

A modernidade trouxe consigo pluralidade de cosmovisões e instituições e não existe uma só, ou seja, a cosmovisão cristã, encontra confirmação social, o mundo tornou-se uma espécie de mercado em que se oferecem à venda várias e diferentes cosmovisões e concepções do homem, dentre as quais se faculta ao homem escolher (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 75)<sup>43</sup>.

Esse fenômeno da pluralidade de ofertas não está desvinculado da estrutura do homem, mas remete à sua própria interioridade. As múltiplas possibilidades oferecidas na modernidade supõem escolha da parte do homem, mas também passa a ser constitutivo seu. Esse é um dado que segundo nosso autor é esquecido. Para ele, frente à pluralidade da sociedade que exige tomada de posição,

o homem sente-se solitário na sua escolha. Sente-se penosamente agravado ou, pelo contrário, despreocupado e à vontade num mundo presumidamente livre [...]. Mas esquece que essa pluralidade de opções possíveis tornou-se também qualificação interna de sua própria convicção de vida. Essa pluralidade não reside no ‘lado exterior’ do homem como em mercado aberto, mas está internalizada na consciência humana inteira. O agravamento maior ou a naturalidade superficial vêm não apenas de fora, mas também da estrutura moderna da própria personalidade (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 76).

Não é que deixe de existir uma convicção interior da pessoa. Essa convicção, enquanto confirmação, permanece tão forte quanto antes, porém, ela passa a ser mais reservada, modesta e, de certa forma, relativizada (Cf. SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 76). Com a modernidade, “a pessoa experimenta-se como ser de diversas possibilidades. [...] O homem pré-moderno desconhecia inteiramente essa situação” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 76).

Modificando-se a sociedade, modifica-se a personalidade do homem e isso envolve também sua estrutura de fé. Com a mudança interior social do homem, modifica-se também a estrutura social do crente. “O crente moderno sabe que existe verdade também em outras convicções de vida. As possibilidades de opções não residem fora dos crentes; a moderna estrutura religiosa da personalidade tornou-se, ela própria, diferente de outrora” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 76).

---

<sup>43</sup> Sobre esse aspecto que é afirmado por muitos sociólogos, Schillebeeckx diz também pode-se cair no perigo de referência ao, segundo ele, “velho dualismo” pois supõe que o homem tenha uma vida interna autônoma que pode ser protegida ou enfraquecida mediante os fatores externos.

A resposta à pergunta: “O que posso saber? Em que posso crer e esperar?” não só não mais existe “objetivisticamente”, como que lançada à mesa por uma sociedade que como antes só tolerava a cosmovisão cristã, (ou o que se considerava como tal). A resposta também não mais existe subjetivamente, uma vez que a estrutura moderna da personalidade tem maior abertura e também ela se tornou mais pluralística: a outra coisa parece ser possível para mim (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 76).

Mas pode acontecer de existir grupos que se protegeram das mudanças ocorridas com o passar dos tempos. A pergunta que Schillebeeckx faz, porém, é por quanto tempo pode durar um grupo protegido, numa sociedade plural, sem se tornar um gueto. Pois segundo ele, “para qualquer homem que participa (ainda que criticamente) de uma sociedade moderna e nela vive realmente, a outra possibilidade de vida é peça da própria estrutura da personalidade: não existe mais aí segurança imperturbada de permanecer na verdade enquanto outros erram” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 76). Nesse sentido, Schillebeeckx diz que “existe, portanto, não só o pluralismo institucional, mas o pluralismo habita em nós como realidade cognitiva” (SCHILLEBEECKX, 1994a, pp. 76-77):

O fato de homens modernos, inclusive crentes, rejeitarem como que espontaneamente a teoria de que “fora da Igreja não se pode encontrar salvação”, já indica tomada de posição espontânea e pré-teórica como parte da própria estrutura da personalidade. Eles mesmos pensam pluralisticamente e sabem que ninguém arrendou a verdade – embora se corra o risco aí do que se chamou de indiferentismo, cada qual ter sua própria verdade (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 77).

Com a modernidade surge, portanto, uma mudança na estrutura de personalidade do homem. Em casos em que a cultura externa exerça pressão sobre o homem, este homem já deve possuir uma estrutura plural sem ter se dado conta.

Schillebeeckx concorda com o que Peter Berger fala em termos de “existir relação sociologicamente analisável entre a secularidade, hoje geralmente dominante, e o desvanecimento da consciência religiosa” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 77). Em outros termos, com a mudança estrutural do homem em sua dialética com o processo de mudança da sociedade, há uma modificação no modo como esse homem crê em Deus. O critério na modernidade já não são as determinações religiosas, mas o critério empírico.

É fruto disso a afirmação de Schillebeeckx que “a naturalidade com que homens acreditam em Deus agora desapareceu, ao menos no mundo ocidental e nas religiões de outras partes do mundo por ele influenciadas” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 71). Mas, embora a crença em Deus deixe de ser natural, ele não concorda que a crença em si deixe de existir.

Vale dizer que, embora por algum tempo se tenha pensado que a secularização trazida pela modernidade fosse acabar com a religiosidade e a fé em Deus<sup>44</sup>, continuar com esse pensamento seria, segundo Schillebeeckx, fazer “uma identificação acrítica do presente ou da própria época com o ponto alto de toda a história” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 78). Isso pode ser relacionado com o fato de que a modernidade, apensar de ser fator relativizante para o homem, porque põe em cheque as formas pré-determinadas, fazendo surgir os desafios para a fé em Deus (Cf. SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 78), ela em si, enquanto tal, é fenômeno histórico e por isso relativo e transitório. Desta feita, ela não pode determinar o que pode acontecer no futuro em termos da fé das pessoas ou noutras questões em geral.

A pluralidade enquanto característico da modernidade<sup>45</sup> não diz respeito, portanto, apenas a fatores externos, mas tem a ver dialeticamente com o interior do homem e com a forma com que ele crê, por ele mesmo ser fruto do processo sociocultural. Deste modo, sabendo que a modernidade exige do homem escolhas pelas múltiplas ofertas que ela dispõe, compete-nos agora apresentar sobre as várias experiências que o homem faz com Deus. É o que veremos a seguir.

### **2.2.2 As múltiplas experiências de Deus**

O que dissemos acima sobre a relação modernidade e pluralidade possui tom de contextualização para o que pretendemos desenvolver aqui, ou seja, que no cenário moderno, sobretudo ocidental, a cosmovisão cristã passa a ser questionada se, de fato, nela está o protótipo da experiência com Deus ou se outras formas de experimentar Deus existem também no mundo.

---

<sup>44</sup> Falar da pluralidade como característico da modernidade é reconsiderar essa noção como diferente de teoria da secularização. Segundo Peter Berger no prefácio da obra *Os múltiplos altares da modernidade: rumo ao paradigma da religião numa época pluralista*, publicado pela Vozes em 2017 – A teoria da secularização era “baseada na ideia de que a modernidade acarreta necessariamente um declínio da religião” (Ver também BERGER, 2004, p. 47). Seria “o processo pelo qual se suprime o domínio das instituições e os processos religiosos de alguns setores da sociedade e da cultura” (Cf. BERGER, 1971, p. 134). Do contrário, falar de modernidade como favorecimento da consciência da pluralidade como consequência dos processos de comunicação do mundo, segue um horizonte completamente diverso. Vinculado a isso surge o elemento empírico que atesta que com o desenvolvimento da modernidade as religiões não desaparecem, elas não são abolidas como conspirava a teoria da secularização. O que acontece é o monopólio de um modelo de estrutura de sentido como o Cristianismo, por exemplo, frente a multiplicidade religiosa que requer do homem-crente a decisão de escolher aquilo que melhor lhe satisfaça ou optar por não escolher nenhuma. Sobre a religião, “ainda que não tenha a abolido de todo, a modernização tornou ao menos mais difícil a manutenção numa sociedade de sistemas localizados de sentido de verdade” (BERGER, 2004, p. 43) porque a tônica da verdade não é mais única e óbvia, ela depende da decisão humana de escolher o que mais lhe satisfaz. Nesse sentido, “o pluralismo moderno minou o monopólio das instituições religiosas” (BERGER, 2004, p. 61), mas elas não deixam de existir.

<sup>45</sup> E a questão do falar de Deus no ambiente secularizado? (Ver SCHILLEBEECKX, 1994a, pp. 93-95).

Sobre o tema da experiência enquanto tal, ninguém pode prescindir nem de que todos os homens as realizam, sejam eles crentes ou não crentes, nem do mundo como local onde ela se dá. É, pois, na realidade mundana, cheia de contradições, que os homens realizam suas experiências, inclusive aquelas que designamos como salvação da parte de Deus. Esse mundo, ainda que possua coisas boas e belas, é uma realidade cheia de contradições e que inspira cuidados.

Sem dúvida, existe neste mundo muita coisa boa e bela, muita coisa agradável. Parece haver até mesmo mais alegria e cântico entre os oprimidos<sup>46</sup> do que entre os opressores. Mas todos esses fragmentos de bem, beleza e sentido sempre se deparam com a contradição e estorvo vindo da maldade e do ódio, do sofrimento evidente e sem remédio, do abuso do poder e do terror. Essa contradição, tão característica de nosso mundo, parece bagatelizar reciprocamente tanto o mal como o bem. Também os cínicos veem assim. Mas para os que não são cínicos, este tipo de atitude é sinal de decadência que não vê mais valor no esforço por viver ou morrer. Não obstante toda sua miséria, o homem é bastante ativo para conceder ao mal direitos iguais ao do bem (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 20).

Nas experiências humanas, que Schillebeeckx chama de básicas ou fundamentais e que são acessíveis a todos, os homens, mediante as contradições do mundo tal como ele é (bem e mal, sentido e não-sentido), opõem um veto radical<sup>47</sup> às situações de sofrimento e do mal, de opressão e de infelicidade.

Nesse mundo contraditório o homem faz a experiência fundamental da indignação contra as situações de desumanidade. Mas é dessa oposição que surge uma perspectiva iluminadora, isto é, emerge uma abertura para aquilo que alguns chamam de “o desconhecido”, não-determinável, mas que suscita um “sim aberto” às possibilidades de uma humanidade diferente e melhor. Esse “sim em aberto” se funda na possibilidade à resistência do “não radical” (Cf. SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 23). Com nossas palavras, Schillebeeckx pondera que, frente às contraditórias situações de sofrimento e desesperança que atingem a vida, no homem surge uma esperança fundamental de dias melhores e mais felizes e “nessa experiência [de “não radical” e “sim aberto”] se encontram crentes e agnósticos” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 23).

Da parte dos que creem em Deus, as pessoas preenchem de conteúdo religioso essa experiência fundamental de dois lados. “Para os cristãos, a queixa básica da humanidade passa por uma esperança fundada. Como que um gemido de misericórdia e compaixão acha-

---

<sup>46</sup> Ver também SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 153.

<sup>47</sup> Também dito por Schillebeeckx de outro modo como: indignação, não radical, veto profundo (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 22), queixa profunda (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 23).

se metido no mais fundo da realidade, ... e os que creem ouvem nele o nome de Deus” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 23).

Podemos inferir que o “sim aberto” à libertação na história dos homens, que os cristãos chamam de salvação da parte de Deus (Cf. SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 27), existe por conta das situações de sofrimento que o homem recusa e se indigna. O homem não quer viver de modo infeliz e Deus não quer o homem infeliz e por isso o salva. E salva em contexto determinado. Essa constatação soma-se aos fatores que levam nosso autor a afirmar que “fora do mundo não há salvação”<sup>48</sup>. Mas também existe radicalmente nessa afirmação uma forte contraposição à pretensão de exclusividade eclesial propagada unilateralmente ao longo dos anos que, de um lado, aprisionou o homem a esquemas fechados e, de outro lado, condenou a outros pela não adesão aos esquemas exclusivistas.

Isso nos vincula a afirmação que Schillebeeckx faz quando diz que “somente história libertadora humana pode se experimentar como história da salvação” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 27). Nesse sentido, quando há qualquer instrumentalização da salvação em benefício próprio, essa atitude acaba por aprisionar e fazer sofrer o homem ao invés de libertá-lo.

Schillebeeckx distingue que “história da salvação ainda não é, em sentido estrito, história da revelação” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 27). Pois a libertação para uma vida melhor que Deus faz, ele a realiza ainda que o homem e o mundo não tenham consciência dessa libertação divina (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 27).

Essa presença ativa e salvífica de Deus não a podemos reduzir à nossa consciência ou à nossa experiência desta presença que nos desafia a dar-lhe sentido. Não podemos, pois, restringir salvação-vinda-de-Deus aos lugares especiais de salvação, que chamamos religiões. História da salvação não se permite reduzir à história das religiões ou à história do judaísmo e do cristianismo. Pois a própria história profana inteira, acha-se sob o direcionamento do Deus libertador da criação (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 29).

Mas essa afirmação não quer dizer que o homem é salvo contra sua própria vontade, pois Deus não obriga ninguém a aceitar a sua presença salvadora, que é oferta e dom.

O que Schillebeeckx quer chamar atenção é para o fato de que “não se pode identificar salvação com a consciência dessa salvação” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 29). Em outros termos, “as religiões são o lugar onde as pessoas tornam-se expressamente

---

<sup>48</sup> Em contraposição a velha sentença “fora da igreja não há salvação” (Cf. SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 11) que não atribuía valor salvífico a qualquer outra experiência fora da Igreja, Schillebeeckx contrapõe com o axioma *Extra mundum nulla salus*. (Cf. SCHILLEBEECKX, 1994a, pp. 12, 13, 21).

conscientes do agir salvífico de Deus na história” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 30), mas a “salvação-vinda-de-Deus realiza-se em primeiro lugar na realidade mundana e não primariamente na consciência dos crentes que sabe dela” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 30). Isso não quer dizer que ter a consciência dessa salvação seja sem importância<sup>49</sup>. Porém, vale distinguir, com Schillebeeckx, que não existiria salvação sem a iniciativa de Deus e sem a realidade do mundo. Pois, embora Deus e sua iniciativa salvífica sejam realidades independentes da consciência e da linguagem com que os expressamos, “nossa linguagem sobre Deus e sua iniciativa salvífica são dependentes tanto dessa iniciativa como também do contexto histórico em que os homens falam dele” (SCHILLEBEECKX, 1994a, pp. 30-31). Nesse sentido, “nossas imagens de Deus e nossas ideias de salvação estão, pois, inseridas em contexto que muda sócio historicamente. Situam-se, como ideias e imagens, inteiramente numa história sempre movimentada” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 31). Por isso, se a libertação ou salvação do homem por parte de Deus independe da consciência dessa salvação, e Deus não está sequer limitado a essa ação de salvar, tampouco ele estará limitado a qualquer consciência dessa salvação – ou seja, a qualquer religião.

Deus é Deus e não parte integrante do mundo, e assim sendo, não parte de nossa construção do mundo, não se pode implica-lo em qualquer movimento de libertação humana ou limitá-lo a tal. Ele é, com efeito, a fonte e alma de todos os movimentos de libertação e salvação, mas não se identifica com nenhum movimento de libertação e salvação, sequer com o evento libertador do êxodo do povo judeu ou do surgimento redentor de Jesus, que abriu espaço aos homens e os libertou (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 28).

Dado o exposto, apesar de o cristianismo ser uma consciência dessa experiência de Salvação da parte de Deus aos homens, ela não é a única e, nesse sentido, em contexto plural, é pertinente reconhecer que também existem outras consciências legítimas dessa salvação em contexto determinado que reclamam por serem reconhecidas. Podemos inferir isso a partir das religiões mesmas que, como “sacramentos da salvação de Deus” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 31), devem ter consciência de porque são históricas são contingentes e, por isso, limitadas. À essa relativização soma-se a consciência que nenhuma religião abarca a verdade absoluta de Deus – liberdade absoluta – que, apesar de se dar no mundo e se deixar reconhecer pela consciência da sua revelação de diferentes modos, não se deixa aprisionar por nenhuma estrutura religiosa.

---

<sup>49</sup> A consciência da salvação depende primeiramente de Deus que toma a iniciativa de salvar no contexto histórico determinado do homem. Deste modo, a realidade mundana é determinante para se ter a consciência da Salvação de Deus.

Mesmo deixando-se conhecer por nós pela sua revelação no mundo, “Deus permanece livre ao partilhar seus dons e manifestar seus favores” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 154). Mesmo os que praticam a bondade não podem dizer que tem o monopólio de Deus a ponto de impedi-lo de manifestar sua bondade aos que não exercem boas obras ou aos que possuem méritos inferiores. Ao oferecer no mundo a sua salvação Deus se deixa conhecer onde quer, mas não se identifica com nenhuma dessas experiências de revelação. É fruto dessa consciência que “o crente moderno sabe que existe verdade também em outras convicções de vida” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 76).

Esse ser livre de Deus<sup>50</sup> está condenado ao amor incondicional e sem reservas aos homens porque ele está preocupado com a vida do homem, seja ele crente ou não. Deus “não quer a morte, mas a vida para os seus e para todos” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 130) e ainda que o homem opte por não aceitar o querer de Deus para si, “Deus não quer abandonar o ser humano, e continua a ‘visitá-lo’ por caminhos que não podemos traçar de antemão” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 22). O fato é que Deus jamais abandona o ser humano!

Diante dessa insistência de Deus em querer salvar os homens das situações que o fazem sofrer, Schillebeeckx diz que são também muitos os caminhos para Deus e, apesar de não ser o único, “o caminho mais indicado e moderno para Deus é o seguinte: acolher os companheiros de humanidade no meio deste nosso mundo mau, quer no nível interpessoal, quer no nível de mudanças de estruturas que escravizam seres humanos” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 131).

Desta feita, cada homem em seu contexto determinado pode fazer experiência de Deus e, nesse sentido, “todos os homens, inclusive os cristãos, podem dizer muita coisa sobre Deus e, em decorrência, sobre a salvação e o bem dos homens, certamente em conexão com Deus” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 139). Mas é de ressaltar que Deus não se adequa aos esquemas pessoais ou religiosos de ninguém ou de nenhuma revelação. Ele “não é acessível fora de uma práxis de justiça e amor”<sup>51</sup> (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 132). Somente a partir dessa lógica o homem pode experimentá-lo de verdade: quando ele coloca como critério de relação a felicidade e a libertação do homem e do todo criado, pois “até o pecado magoa Deus em suas criaturas: nos homens e no seu mundo criatural, no animal e na planta, em seu e

---

<sup>50</sup> “No amor preferencial para com os pobres está uma confirmação implícita daquilo que cristãos chamam ser livre de Deus” (SCHILLEBEECKX, 1994a, pp. 24-25).

<sup>51</sup> Embora tratando da ética como desafio religioso de acesso a Deus, nessa afirmação, Schillebeeckx revela o caráter confessional de sua (e toda e qualquer) teologia. Ele parte de uma perspectiva cristã para tratar as múltiplas experiências de Deus.

nosso entorno natural, em nossa sociedade, em nosso coração, em nosso interior e em nossa sociedade solidária dos companheiros de humanidade” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 14).

Fazer experiência com Deus, seja em que contexto for, supõe respeito, cuidado e zelo pelo/no mundo, pois “precisamente quem ofende e profana o mundo, comete, considerado teologicamente, pecado contra o Criador do céu e da terra – contra aquele que muitos homens, não importando sob que natureza, chamam de Deus” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 14).

### 2.2.3 A causa de Deus é a causa dos homens

No prefácio da terceira obra de sua trilogia cristológica, Schillebeeckx apresenta que falar de Deus por meio dos homens é o propósito com que ele escreve sua obra: “os homens são as palavras com as quais Deus conta a sua história” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 7). Nosso intento, porém, é aprofundar que nesse homem, palavra de Deus, que ele reconhece que se tornou visível sobremaneira na pessoa concreta de Jesus de Nazaré, deve coincidir o seu querer para a humanidade. Quem faz a experiência com Deus deve estar inteiramente comprometido com o homem, como quem reconhece que, se o homem quer para si a felicidade, para Deus essa vontade é superlativada.

Schillebeeckx diz que “durante toda a vida nada mais fez senão buscar, às apalpadelas e aos balbucios, o sentido que Deus pode ter para os homens” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 9). Para esse intento, é necessário se “acamaradar com os homens e pôr-se a seu lado: em sua vida, pois que eles próprios são a história de Deus em nosso meio” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 10). Sempre foi por meio dos homens que Deus se deu a conhecer na história da humanidade e isso não modifica-se na história dos homens de hoje para que se tenha notícia de Deus tanto no presente como no futuro<sup>52</sup>. O fato é que, segundo nosso autor, existe um “mistério de mútua relação entre o Deus vivo e o homem que vive por ele e nele – história de Deus na história dos homens” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 10).

Para Schillebeeckx, “Deus [... e] os homens jamais podem ser colocados em relação recíproca antagônica e concorrente” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 13), pois, como já sinalizamos no final do ponto anterior, quem fere e ofende ao homem e as criaturas, fere a Deus, o seu Criador. Essa admoestação sobre homens dirige-se à própria humanidade no desejo de vê-la reconciliada e corresponsável por si própria, não como um humanismo ético,

---

<sup>52</sup> Deus é o futuro do homem.

mas como quem faz por uma causa maior que é o querer de Deus aos homens. E esse querer de Deus é, pois, um verdadeiro humanismo onde Ele vê, reluzido nos homens, a preocupação deles pelos próprios homens como reflexo do amor do próprio Deus aos homens (Cf. SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 20). Essa advertência dirige-se especialmente aos homens religiosos, ou seja, àqueles que têm a consciência da salvação da parte de Deus que, por sua vez, quer ser plenamente na história mundana dos homens. E isso passa pelo reconhecimento que elas “muitas vezes ocultaram, cuspiram e até mesmo desfiguraram a face da humanidade de Deus e sua solicitude para com todas as criaturas até a que menos conta” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 20).

O querer de Deus é tão querer dos homens que “Deus trouxe salvação em e através de homens. O evento profano torna-se o material para a ‘palavra de Deus’” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 24). Embora seja “decisivo o agir libertador de Deus” sem o qual não se poderia ter uma consciência da libertação divina, a salvação que Deus oferece aos homens, no entanto, não tem outro destinatário senão os próprios homens, pois “história da salvação é acontecimento libertador humano” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 24). “Só numa história humana, na qual homens são libertos para a verdadeira humanidade, é que Deus pode revelar o seu ser” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 24). Do ponto de vista religioso, “homens crentes contemplam na história da libertação humana o rosto de Deus”. Mas do ponto de vista cristão, “a fé em Deus ainda não faz os cristãos mais humanos que os outros” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 24)<sup>53</sup>.

O fato é que o mundo e a história dos homens são a base para a realidade salvífica, como local primordial onde Deus quer realizar a salvação do homem, embora ele não se limite a essa atitude salvadora. Mas sendo a salvação oferta, compete ao homem aceitá-la e por meio do compromisso testemunhá-la ou, recusá-la e, portanto, fazer realizar a não-salvação (Cf. SCHILLEBEECKX, 1994a, pp. 29-30).

Quando o homem acolhe a vontade de Deus, que no fundo é também sua vontade mais íntima, ele se compromete com as muitas ações que são sinais da libertação do seu gênero e que se evidenciam na justiça e equidade dos bens, na dignificação do homem, sobretudo os mais carentes e necessitados, no respeito e cultivo da natureza onde os homens vivem em fraternidade sem lhes faltar o direito e a paz. Nesse caso, é possível ver refletido no agir concreto dos homens entre si a virtude divina da amizade para com os homens de Deus,

---

<sup>53</sup> Schillebeeckx coloca a expressão “mais humanos” em destaque possivelmente para expressar o fato de os cristãos por terem fé em Deus, não significa dizer que estão mais perto da salvação ou mais perto de Deus pelo cumprimento de sua vontade que é também a vontade livre e feliz do homem.

pois “se alguém disser: ‘Amo a Deus’, mas odeia o seu irmão, é um mentiroso: pois quem não ama seu irmão, a quem vê, a Deus a quem não vê, não poderá amar” (1Jo 4,20). “O amor a Deus e o amor aos homens são um só e o mesmo, atitude básica ou virtude indivisível” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 52).

Quando o homem recusa a oferta da salvação torna-se impossível ela acontecer, embora Deus não desista de oferta-la de diferentes e criativos modos. A recusa à vontade salvífica de Deus se apresenta no mundo e na história dos homens como sinais de morte e destruição, como violação do direito e da dignidade do outro e do todo criado, pela violência e opressão. Quando o homem coloca à sua frente os “ídolos ou deuses de própria fabricação” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 53), Deus se apresenta ao homem como “‘Deus ciumento’, ele se evidencia como o ‘Deus dos homens’: como o nosso Deus, cuja honra e glória jamais entram em conflito com nossa dignidade humana, mas, ao invés, salvaguarda e promove essa nossa honra” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 53).

Ao fazer esse paralelo entre aceitação ou não da oferta salvadora de Deus, quer-se dizer que agir para a felicidade e a salvação do gênero humano é opção que o homem faz para Deus, pois “a causa de Deus é a um só e mesmo tempo a causa também de todos os homens” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 163).

Que os homens são criaturas de Deus isso não é novidade, mas que quando Deus cria o homem o destina à felicidade, esse dado muitas vezes é esquecido. A necessidade da salvação ou retorno à meta da felicidade surge, pois, quando, na vida, essa finalidade é subvertida por infelicidade e sofrimento.

A criação é ação divina que incondicionalmente nos coloca em nossa particularidade humana finita e não-divina, tendo em mira a verdadeira humanização, manifestando-se aí, com amor desinteressado, como o nosso Deus: nossa salvação e felicidade – como o mais alto conteúdo da humanização verdadeira e genuína. Deus cria livremente o homem para a salvação dos próprios homens, mas no mesmo ato, também de modo soberano e livre, quer ser ele mesmo o sentido mais profundo e a mais alta salvação e felicidade da vida dos homens (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 163).

Ao criar o homem e o mundo “Deus toma partido por todos os seres criados” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 163). Mas essa ação criadora também responsabiliza o homem, mediante a salvação da parte de Deus, para que ele seja “mediador da história da salvação” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 115). Isso se dá, em termos teológicos, quando ele aceita na sua vida Deus como “a mais alta salvação e felicidade de vida”.

Em termos cristãos, é no humano Jesus de Nazaré que Deus apresenta sua mais alta expressão salvadora e modelo de humanidade, deste modo, o Reino de Deus deve estar em um “liame positivo” com o “reino da liberdade humana” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 120).

Considerando ainda que para Schillebeeckx a causa do homem é a causa de Deus, vale um acréscimo para dizer que as ações humanas não podem ser mantenedoras de injustiça, seja ela explícita ou travestida (Cf. SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 157) e de outros atos desumanos em geral, pois “em despotismo e luta desumanos não pode estar nenhuma verdade vinculante” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 12). Se assim fosse, Deus seria uma farsa. Mas a causa que é de Deus e também é dos homens diz respeito à busca pela autêntica e solidária felicidade e, nesse sentido, mais carece de salvação e felicidade quem mais padece de sofrimento e tristeza, ou seja, os pobres e últimos de todos os tempos. Não basta ser os homens a causa de Deus, é fundamental que a causa de Deus seja a dos homens e que ela seja assumida com o propósito de tornar concreto o desejo de felicidade da parte de Deus para a humanidade.

### **2.3 Otimismo cristão frente às religiões: “O pluralismo religioso não é um mal que deva ser abolido”**

Nos dois primeiros pontos desse capítulo tentamos situar o que Schillebeeckx apresenta como identidade cristã e pluralidade como fruto dos tempos modernos. Vimos que ambos temas possuem estreita relação com o elemento da experiência, diga-se de passagem, tema muito recorrente no pensamento do teólogo belga. Agora chegamos ao ponto alto dessa empreitada. Queremos, nesse momento, tratar do tema do otimismo cristãos com as outras religiões à luz da identidade cristã em contexto plural determinado.

Para isso, desenvolveremos essa abordagem em três momentos: Primeiro, faremos um resgate de como a religião cristã, sobretudo em termos da instituição eclesial católica pretendeu ao longo dos anos instaurar um imperialismo cultural e religioso. No segundo momento, queremos apresentar as razões porque Jesus, senhor e salvador dos homens cristãos, embora sendo plenitude da revelação divina não põe termo à história da religião e não esgota o mistério de Deus. No terceiro e último momento, apresentaremos os argumentos porque o cristianismo pode e deve ser otimista com as outras religiões.

### 2.3.1 A pretensão de exclusividade cristã

Para tratar desse tema, impossível não recordar do axioma do concílio cristão de 1442, realizado em Florença-Ferrara, que declarou o alcance da salvação exclusivamente por meio da Igreja Católica: *Extra ecclesiam nulla salus*. Expressão, “compreensível de certa forma para o seu tempo, mas que hoje nos sobressalta”<sup>54</sup> (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 11).

Esse axioma foi digerido e assumido por muitos ao longo dos anos de tal modo que em seu nome até às armas se recorreu. Séculos de tragédia humana foram de-formados por afirmações como essas. Mas essa sentença ainda é acreditada por muitos nos dias atuais e continua sendo empecilho severo à atualização da fé.

Na história do cristianismo até tempos recentes, admitia-se geralmente que o cristianismo seria portador da verdade absoluta. As igrejas cristãs também se comportaram de acordo no decorrer dos tempos. Uma correta pretensão de universalidade libertadora foi imperialisticamente retorcida numa pretensão eclesial de absoluto (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 207).

Do ponto de vista das afirmações oficiais da Igreja, a mudança de postura vem muito tempo depois, sobretudo no recente Concílio Vaticano II (1962-1965), conforme se pode ver na Constituição Dogmática *Lumen Gentium*:

o desígnio da salvação estende-se também àqueles que reconhecem o Criador [...] aqueles que, ignorando sem culpa o Evangelho de Cristo, e a Sua Igreja, procuram, contudo, a Deus com coração sincero, e se esforçam, sob o influxo da graça, por cumprir a Sua vontade, manifestada pelo ditame da consciência, também eles podem alcançar a salvação eterna. Nem a divina Providência nega os auxílios necessários à salvação àqueles que, sem culpa, não chegaram ainda ao conhecimento explícito de Deus e se esforçam, não sem o auxílio da graça, por levar uma vida reta (CONCÍLIO VATICANO II, 1969, n. 16).

Embora essas afirmações possuam caráter histórico, nosso autor diz que não tem intenção de tratar sobre a história de como se desdobrou aquela sentença exclusivista, pois sobre isso já existe uma vasta literatura. Ele diz, portanto, que a justaposição entre o que declarou Florença-Ferrara e o que declara o Vaticano II dirige-se preferencialmente aos que desqualificam os companheiros de fé cristãos e católicos mas “se declaram intencionalmente dispostos a serem ‘crentes fiéis à autoridade’” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 12)<sup>55</sup>. Em relação a essa autoridade, porém, os fatos históricos devem ser considerados para prevenir de

<sup>54</sup> Sobre o tema do Exclusivismo ver TEIXEIRA, Faustino. **Teologia das religiões**: uma visão panorâmica. São Paulo: Paulinas. 1995a. p. 37-44; USARSKI, Fran. **A construção do diálogo**: O Concílio Vaticano II e as religiões. São Paulo: Paulinas, 2018, p. 104ss.

<sup>55</sup> Schillebeeckx não desconsidera o papel diretor do Magistério da Igreja, antes crê que a igreja tem uma direção de ensino e que necessite dela e que os crentes o levem em conta (Cf. SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 12).

“cair na idolatria por absolutização do que simplesmente é relativo” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 12).

Diante dessa cautela, compete à religião, que não é a salvação, mas o “sacramento da salvação que Deus realiza no mundo” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 31), ser sensível à mudança do mundo e dos homens que “vivem em tempo inteiramente diverso, com outro modo de sentir a vida” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 12). É preciso dar fim a “mania de sempre querer ter razão” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 12).

Schillebeeckx diz na introdução de “História humana: revelação de Deus”, que é um livro eclesiológico, que pretende com ele, “com base no passado e no presente, levar a Igreja ‘para o lugar certo’ e ao mesmo tempo ‘dar-lhe o posto que lhe cabe’. A Igreja nunca existe por causa de si mesma, ainda que ela (como muitas religiões) o tenha com frequência esquecido” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 13).

O posto que cabe à religião é, portanto, salvaguardar a memória das experiências de salvação que Deus realiza na história dos homens, sendo ela mesmo sinal dessa salvação, não como quem se coloca como mensagem, mas dando esse lugar a quem é de direito, isto é, a Deus e sua livre vontade de salvar o homem na sua realidade mundana. Mas isso é um desafio, pois,

se religiões e igrejas ainda querem proclamar credivelmente esta “utopia escatológica” [i.é. a libertação dos homens por Deus], deverão, elas próprias reconhecer primeiro que muitas vezes ocultaram, cuspiram e até mesmo desfiguraram a face da humanidade de Deus e sua solicitude para com todas as criaturas até a que menos conta. [Pois,] onde se põe, não o próprio Deus, mas a religião, a ciência ou qualquer outra força mundana, profana-se juntamente com o homem a “imagem de Deus” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 20).

Ainda que a religião seja o local onde se expressa conscientemente a fé no movimento de salvação que tem como coração o próprio Deus, essa “fé em Deus ainda não faz os cristãos mais humanos que os outros” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 24). Ademais, se o cristianismo, como vimos num primeiro momento, tem como norma a Boa Notícia que Jesus anuncia e vive, “desde o Evangelho não se pode falar de um imperialismo religioso-cristão” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 26) e, se assim se faz, desfigura-se a imagem de Jesus que não viveu um “fanatismo religioso” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 51).

Quando a religião se auto anuncia ela faz uso abusivo do nome de Deus, pois instrumentaliza o Seu nome em benefício próprio. Essa característica não é, todavia, libertadora, mas escravizadora do homem.

Crentes de muitas religiões abusaram muitas vezes, em sua ética e sobretudo no seu etos concreto, do nome e da vontade de Deus, pondo a perder a honra e a dignidade do homem e a felicidade humana, escravizando o homem, impondo ao homem e principalmente à mulher cargas que nada têm a ver com a vontade de Deus. Sendo assim, é melhor negar a “Deus” do que afirmar um Deus desumano e escravizador de homens apelando ao “radicalismo” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 54).

As imagens e conceitos de Deus que são construídas, seja por parte das igrejas cristãs, seja por qualquer outra religião, para se livrar do perigo ideológico devem se referir à imagens concretas ou consequências visíveis do agir de Deus no nível da nossa história do ponto de vista da libertação do homem. É relevante esse elemento porque “o abuso social do poder feito com o nome de Deus é um dos mais importantes fatores que hoje dificultam sumamente a fé (com toda lembrança do que aconteceu em nome de Deus e em nome da Igreja)” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 85).

Enquanto “tradição de sentido” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 56), a tradição cristã caiu muitas vezes nesse equívoco ideológico. Mas nos últimos tempos ela tem se esforçado (ao menos uma parte dos crentes e das autoridades eclesiais, sob os quais está o peso dos acertos e erros na história da religião) por meio do reconhecimento que é transmissora de verdade e sentido, por dar respostas renovadas e libertadoras no mundo.

Esse esforço requer, portanto, sensibilidade à “singularidade concreta” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 56) dos homens, pois somente aí “o Evangelho pode ser a revelação da universalidade da salvação vinda de Deus” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 59), longe de qualquer “palavra autoritária” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 59).

Esse esforço de atualização da mensagem cristã, que deveria ser sempre presente na trajetória eclesial, surge com força como exigência da modernidade. A velha tolerância à cosmovisão cristã traduz-se em “desconcentração da Igreja para proveito da salvação que Deus quer realizar em nossa história em favor dos homens: salvação a partir de Deus em e através de agir libertador de homens, em áreas de toda sorte” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 79). Em outros termos, o homem moderno tem consciência que Deus o salva também fora da Igreja. Essa atualização da mensagem cristã deverá favorecer ao cristianismo a libertação da pretensa universalidade absoluta (Cf. SCHILLEBEECKX, 1994a, pp. 209, 211) e imperialista de único caminho da salvação que já não responde aos tempos atuais.

Mas quando a Igreja se vê situada na arena das muitas religiões no contexto de uma sociedade pluralista, ela deverá – mas não só ela –, como necessidade de subsistência,

realizar a fundamentação<sup>56</sup> da fé, não para se sobrepor, mas exercitar o apelo do Vaticano II, que em tom de advertência, chama a Igreja para a constante purificação das suas pretensões: *Ecclesia semper purificanda* (Cf. SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 9). Fundamentação no sentido de dar respostas atuais e necessárias aos tempos modernos à luz das suas bases essenciais, inclusive como forma de levar a diante seu lugar no mundo. Com as palavras de Schillebeeckx: “a melhor fundamentação da fé é descobrir a “inteligibilidade” ou compreensibilidade da própria fé [...]. Fundamentar a fé não quer dizer buscar provas racionais para a fé, mas tornar compreensível a crentes e não-crentes o discurso quando fala de ‘Deus’” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 114). Não existe caminho mais seguro que revelando o quanto Deus ama a humanidade em todos os tempos.

Tornar Deus compreensível, não quer dizer “ter a posse de Deus” a ponto de ter a autoridade de torná-lo conhecido. Afinal, ninguém tem o controle d’Ele.

Falar de Deus como onipotente não é um termo bem aceito por Schillebeeckx. Para ele, essa categoria é dita por homens normalmente a partir de sua compreensão de poder, ou seja, enquanto relação unilateral e de superioridade. “Valendo-se do poder ocidental, o cristianismo fez Deus desempenhar papel opressor; transferiu para Deus o imperialismo cultural, econômico e político, esquecendo-se da figura subversiva de Jesus de Nazaré” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 119). Desta feita, se se fosse atribuir a Deus essa categoria de poder, seria enquanto “onipotência libertadora e propícia” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 118), pois “o Deus de Jesus [...] é o Deus que partilha da história da luta contra todas as forças e potências opressivas” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 119).

Quando o cristianismo incita e cultiva qualquer forma de abuso de Deus gerando qualquer forma de violação do direito e da dignidade do homem ele insiste na “grave pecaminosidade no nosso mundo” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 123), pois, como já dissemos em outro momento, “quem ofende e profana este mundo comete [...] pecado contra o Criador” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 14).

Retomando o aspecto do cristianismo em contexto plural, dele é exigido encontrar-se com as outras religiões, não em esfera de igualdade, mas de singularidade. E, como diz Schillebeeckx, que recorre a teoria da alteridade de Emanuel Levinas:

o surgimento ou a epifania do “outro” esfacela minha pretensão de totalidade e da minha referência a meu eu: o outro é realmente outro, diferente e transcendente. “Ao encontrar-me receptivamente com o outro, minha liberdade é posta em questão”. Sendo assim, existe prioridade da exigência ética com respeito ao apelo religioso. Uma religião que escraviza e abate

---

<sup>56</sup> Diferente de fundamentalismo.

peças humanas é por sua natureza uma fé falsa em Deus ou, pelo menos, uma religião que se interpreta falsamente tendo perdido o contato com suas verdadeiras raízes (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 125).

A consciência da moderna experiência que legitima os vários caminhos para Deus, o critério e a prioridade para uma autêntica religião é o humano ou a dignidade humana, é o acolhimento aos “companheiros de humanidade no meio deste mundo mau, quer no nível interpessoal, quer no nível de mudanças de estruturas que escravizam seres humanos” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 131).

É tarefa do Cristianismo, portanto, se purificar da pretensa exclusividade de se sentir num pedestal de “religião superior, para não falar ‘imperialista’, como a verdadeira religião que exclua todas as outras (que na verdade são com frequência aniquiladas) ou abrangendo-as por anexação (budistas, maometanos e outros designam-se então de ‘cristãos implícitos anônimos’, sem serem interrogados e sem o desejarem)” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 139).

Embora no primeiro momento sinalizamos que a Igreja foi/é a mediadora necessária para que tivéssemos conhecimento de Jesus de Nazaré, o Cristo, isso “não significa, porém, de forma alguma, defender o eclesiocentrismo ou a posição central exclusiva do magistério (infalível ou não infalível) da Igreja” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 148). Afinal, “existe, de mais a mais, distinção bastante forte entre a situação única das comunidades cristãs das origens e a situação da Igreja pós-bíblica” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 148). E, apesar de serem, em ambos os tempos, “seguimento de Jesus”, a Igreja pós-bíblica não produz mais nenhum Evangelho e é muitas vezes infiel a ele (Cf. SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 149), pois muitas vezes “esconde-se em certa virtuosidade e perfeição algo de sutil que mata as pessoas” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 157).

O fato é que se faz necessário deixar atrás

a Igreja “supranaturalista” alheia ao mundo, a Igreja tridentina e dos tempos anteriores ao Vaticano II [...], Igreja triunfalista, jurisdicista e clerical, que pretende até ao pormenor ser mediadora, intolerante de contradições, da vontade de Deus, mas que desfigura a verdade, que está nessa pretensão, pela negação (calda) de todas – muitas vezes ambivalentes – as mediações históricas em seu falar e agir eclesiais: como se a Igreja fosse, fora de sua situação no mundo, presente imaculado do céu que não pudesse ser criticada por ninguém (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 11).

Ao cristianismo é, pois, necessário se redimir da mácula histórica que carrega de “religião sob a qual padeceram muitas outras culturas e outras religiões não-cristãs” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 212). Isso será possível se ele se centrar no seu “caráter

especial, próprio e singular” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 214), isto é, na sua razão essencial de ser, ou seja, na pessoa de Jesus de Nazaré que, sendo confessado como Cristo, não perde sua característica de ser-homem historicamente determinado e por consequência disso, contingente e limitado, em quem se realiza aos cristãos a Salvação da parte de Deus aos homens no mundo.

É sobre esse ser contingente de Jesus que trataremos no tópico seguinte e sob o qual se ancora a razão fundamental para um otimismo cristão com as demais religiões não cristãs.

### **2.3.2 “Jesus não limita Deus”**

No primeiro momento dissemos que não existiria conhecimento de Jesus se não fosse pelo testemunho da comunidade/Igreja. Por essa mediação, na busca por compreender quem é Jesus, o encontramos entrelaçado às categorias cristológicas que as pessoas ao seu tempo lhes atribuíam. Esse Jesus de Nazaré, “este homem e nenhum outro e também nenhum mito qualquer” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 142), reconhecido como salvação da parte de Deus é a norma da vida cristã e, portanto, o fenômeno mais especial, próprio e singular que o cristianismo tem. É nessa singularidade cristã que se encontra a chave que nos abre a reflexão para falar de um otimismo cristão às religiões. É sobre isso que vamos agora tratar.

Jesus ser singular ao cristianismo diz, precisamente, ao fato de Deus se dar nele enquanto homem histórico e de os cristãos encontrar na sua pessoa a vida e o ser Deus, embora de modo contingente e limitado (Cf. SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 214). Essa referência, segundo Schillebeeckx, é um dado que não deve ser desconsiderado.

Quem negligenciar esse fato do ser-homem concreto e individual de Jesus, precisamente em sua propriedade de “homem” geograficamente determinado e socioculturalmente reconhecível e em decorrência limitado, converterá o homem Jesus numa encarnação divina “necessária”, pela qual todas as outras religiões de fato desaparecem do nada, o que manifestadamente está em contraposição essencial com o sentido mais profundo de todos os concílios e confissões cristológicas e em última instância com o ser de Deus como liberdade absoluta. A humanidade de Jesus é desvalorizada nessa concepção, tornando-se humanamente aparente (docética), minimalizando-se, por outro lado, a identidade de todas as outras religiões não cristãs. Não obstante, no decorrer dos tempos houve cristãos que absolutizaram justamente a particularidade histórica e limitada do cristianismo. Introduziu-se assim a mesquinhez histórica do cristianismo empírico ao contrário da autenticidade evangélica originária (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 214).

Esse fator da humanidade de Jesus, se levado a sério, coloca o cristianismo em relação com as outras religiões, sem discriminá-las e sem cair no “indiferentismo religioso”. Se para os cristãos Deus se revelou de modo pleno e definitivo em Jesus, esse critério pode ser aplicado a todas as religiões histórias – se bem que não pode existir religião ou revelação de Deus se não for na história. Por isso, pensar em Jesus desse ponto de vista abre o horizonte para reconhecer que Deus é livre absolutamente para se limitar numa particularidade histórica.

O elemento da historicidade de Jesus é fundamental também para se reconhecer cristãmente que Deus quer os homens e o mundo salvos, pois

Jesus é [...] evento humano histórico que libertou homens, que os levou a si próprios e os abriu aos seus companheiros de humanidade. Pois, justamente tudo isso constitui o meio pelo qual crentes reconhecem o rosto de Deus. Sem o caminho da vida de Jesus toda cristologia torna-se superestrutura ideológica (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 28).

Sendo nessa humanidade que Deus revela seu amor aos homens, nenhuma religião “consegue fechar ou negar outros caminhos para Deus, não podendo, então, anexar a ética exclusivamente para si” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 27), mas também apesar de Deus ser a “fonte e alma de todos os movimentos de libertação e salvação” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 28) ele não pode ser limitado a nenhum deles<sup>57</sup>, ainda que esse movimento seja o de Jesus de Nazaré, confessado com Cristo.

Para os cristãos, Jesus, de modo singular, deu, com palavra e ação, um rosto humanamente perceptível a Deus (Cf. SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 33) e “ele é o lugar em que Deus se revelou da maneira mais decisiva como salvação dos homens e para os homens”, mas nem ele nem qualquer “lugar especial de salvação” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 29) pode restringir a ação salvadora vinda da livre e absoluta vontade de Deus.

Jesus proporciona aos que nele creem um olhar sobre o rosto de Deus, mas o faz “não inteiramente claro e completo, uma vez que este rosto é visto no limite humano” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 135) da sua pessoa histórica. Nesse sentido, “a face humana de Jesus não só revela a face divina em contornos muito marcantes, mas também ao mesmo tempo vela essa face” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 135) em decorrência da sua singularidade contingente e limitada. Desta feita, Jesus não pode ser considerado o único caminho da vida para Deus, pois ele “não só revela Deus, mas também o esconde, uma vez que surge da humanidade criada e não-divina” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 26).

---

<sup>57</sup> “Não se pode implica-lo em qualquer movimento de libertação humana ou limitá-lo a tal” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 28.).

O fato de se dizer que Jesus é revelação limitada de Deus, não significa dizer que ele não foi completamente voltado a Deus. São movimentos distintos. Afinal, “Deus se revelou em Jesus, conforme a concepção cristã, valendo-se do não divino do seu ser-homem” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 166) e “é óbvio que Jesus está determinado no seu ser-homem por sua relação com Deus. Em outras palavras: o ser mais profundo de Jesus reside em sua vinculação pessoal muito especial com Deus” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 162). Isso para afirmar que, se de um lado, Deus se torna conhecido pelo caminho de vida de Jesus, por outro lado, a humanidade de Jesus só pode ser entendida em relação com Deus e os homens. Essa relação não limita Deus que “é maior inclusive que sua auto revelação mais plena, decisiva e definitiva no homem Jesus – ‘o Pai é maior do que eu’ (Jo 13, 28)” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 162). A Jesus importa o querer de Deus para o mundo e para os homens.

O ser-homem de Jesus reporta-se, pois essencialmente a Deus e à vinda do Reino de Deus, reino pelo qual ele entregou e consumiu a vida, ou seja, em favor de pessoas consideradas de pouco valor. Para Jesus, a causa de Deus – o reino de Deus enquanto salvação de homens e para homens – era maior que a importância de sua própria vida. Nesse referir-se abnegado a Deus, que Jesus chamava de seu Criador e Pai, residem a definição e a importância verdadeiras de Jesus (SCHILLEBEECKX, 1994a, pp. 162-163).

Jesus, que coloca no centro de sua vida a vontade do Pai, “não pode absolutamente representar toda riqueza de Deus... a não ser que se negue a realidade do seu ser-homem [...]. Por isso, desde o Evangelho não se pode falar de um imperialismo religioso-cristão” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 26).

Apesar de reconhecermos Jesus como revelação limitada da salvação de Deus, ele apresenta à humanidade também limitada, Deus com seu propósito de salvação. Aqui “coincidem indivisamente o mistério da criação e o mistério de Deus. Os limites – que certamente existem – residem apenas do nosso lado e não do lado de Deus” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 107).

Deste modo, por assim ser, humanamente contingente e limitado, Jesus “não consegue fechar ou negar outros caminhos para Deus” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 27). E na dinâmica de revelação e ocultação de Deus por Jesus aparecem as outras religiões como consciências dos modos diversos de Deus se dar no mundo e na história dos homens. Isto para dizer que “todos os homens, inclusive os cristãos, podem dizer muita coisa sobre Deus e, em decorrência, sobre a salvação e o bem dos homens certamente em conexão com Deus, mas fora de Jesus Cristo” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 139).

A revelação de Deus em Jesus, tal como no-la prega o evangelho, não significa absolutamente que Deus absolutize uma particularidade histórica

(ainda que seja a de Jesus de Nazaré). Sabemos por essa revelação de Deus em Jesus, que nenhuma singularidade histórica pode ser chamada de absoluta e, por isso, por causa da relatividade presente em Jesus, todo homem pode se encontrar com Deus também fora de Jesus, a saber, em nossa história mundana e nas muitas religiões que nela surgiram (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 214).

A certeza que não somente em Jesus e na religião ou igrejas cristãs se pode encontrar a salvação, é cada vez mais crescente desde a modernidade.

Que fora de Jesus Cristo haja em nossa vida numerosos fatores, que historicamente trazem de fato alguma salvação e efetivamente curam ou completam o ser humano, é uma convicção que em nosso tempo, mais do que nunca, se impôs como evidência. Esse fato coloca em contexto difícil e pouco transparente, pelo menos estranho e inacreditável, a expressão: “Toda verdadeira salvação vem somente de Jesus Cristo”. Expressão que até pouco tempo era candidamente usada em certos ambientes cristãos (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 18).

Os homens modernos, embora continuem a admirar Jesus, não olham mais para Jesus como a única alternativa de contato para Deus<sup>58</sup> como se vivesse no passado. Ademais, essa afirmação se tornaria irrelevante se considerássemos Jesus apenas como monopólio dos cristãos, o que é uma inverdade, pois ele “tem algo a dizer muito importante para todo ser humano, pois é significativo também para os não-cristãos” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 21). De qualquer forma, os homens cambiaram da compreensão unilateral cristã e colocaram em cheque aquele velho axioma que ainda traz resquícios para os dias atuais obrigando a fé cristã praticada nas igrejas a fazer uma revisão interna.

Assim afirma o dominicano de Antuérpia:

Que toda salvação deva ser esperada somente de Jesus Cristo, como muitas vezes tem sido afirmado por uma tradição cristã representativa, isso em todo caso é contestado por muitos fatos da experiência atual e tem confundido muitos cristãos. Em diversos pontos, eles têm de fazer uma revisão dos anteriores critérios históricos de sua fé (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 19).

Esse descentramento do cristocentrismo, fruto da mudança do mundo decorre, como se viu, da mudança de mentalidade das pessoas. Os cristãos se descobriram uma parte do todo, não o todo inteiro, como se pretendeu a afirmação cristã do passado. Mudou-se também a forma de absolver as orientações das “estruturas de sentido” (Cf. BERGER, 2004,

---

<sup>58</sup> A razão porque os homens não olham mais para a Igreja como único caminho de salvação não pode ser justificada pelo argumento da historicidade de Jesus, senão pela diversidade de opções que surge com a modernidade. Talvez a consciência desse Jesus histórico, que é o mesmo Cristo da fé, que por ser histórico é limitado se restrinja aos cristãos, e nem todos. Razão porque Schillebeeckx e tantos outros teólogos são importantes para a fé cristã e para o mundo, porque trazem esse elemento relativizante e possibilita uma abertura a olhar para as outras religiões sob a mesma ótica histórico-limitada, apesar de ser modos diferentes de Deus se revelar.

p. 49). O homem moderno não aceita mais comandos de opressão transvestidos de fidelidade cristã que foram provocados pelo equívoco cristocêntrico. Infelizmente essas posturas em muito deturpam o sentido legítimo e autêntico do ser de Jesus que foi descentrado de si e completamente voltado ao seu Pai e seu Reino.

Em nossa época, a sociedade ocidental já não se sente como sendo o mundo inteiro, mas como pequena parte, muitas vezes por demais pretenciosa, de um mundo humano bem maior. Além disso, este tem sofrido dolorosamente as pretensões e práticas ocidentais, como também a declaração do cristianismo: “Em nenhum outro há salvação”. Ideia esta que encontra resistência claramente perceptível: “Imperialismo cristão”! é a censura sempre ouvida, até mesmo e expressamente dos próprios ocidentais, que muitas vezes julgam só poderem encontrar uma identidade pessoal distanciando-se do seu próprio passado ocidental. Para alguns, a pretensão cristã evoca a suspeita de uma discriminação de outras religiões e culturas, não cristãs, ou mesmo de um colonialismo espiritual pedante, e de uma exploração egoísta, subjetivamente amenizada pela consciência de ter recebido uma missão de expansão mundial! Também essa conscientização fez sentir algum remorso, enfraquecendo a confissão, anteriormente considerada evidente, de que Cristo é o “Salvador do mundo”. Uma reflexão cristã atual não pode deixar de refletir criticamente sobre o problema da universalidade de Jesus, se não quiser, de antemão, tornar-se suspeita de ser ideologia. Por outro lado, essa reflexão não pode desviar-se da questão da verdade, nem fugir em adaptações à exigência moderna de pluralismo, se é que isso nos levaria a não termos mais a coragem de sermos nós mesmos, e de sermos diferentes dos que de fato são outros. E se isso fosse a consequência do evangelho? (SCHILLEBEECKX, 2008, pp. 19-20).

Reafirma-se, com essa fala de Schillebeeckx, a necessidade de as Igrejas cristãs, que confessam Jesus como Cristo e Senhor se esforçarem por levar o Jesus verdadeiro ao mundo para que outros possam conhecê-lo não como imposição, mas como proposição. A proposta de vida cristã não pode mais em nossos dias ferir ou violar o direito de outras pessoas e religiões. Muito sangue já foi derramado, muita vida já foi ceifada como consequência da divinização da humanidade de Jesus.

O Deus que Jesus apresenta é o “Deus dos homens, companheiro de aliança em nosso sofrer e em nossa absurdidade, e companheiro de aliança também no que realizamos de bem. Ele é em seu próprio ser um Deus por nós” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 168) e não um Deus contra nós ou em exclusivo favor de um grupo. Ele é Deus de todos.

Está no cerne da fé em Jesus a recusa a toda relação equivocada de Deus com ofensas e escravidões ao homem. Apesar de não representar toda riqueza da parte de Deus, Jesus é uma revelação dele, a mais plena e definitiva. No entanto, qualquer pretensão de superioridade por parte daqueles que administram o testemunho cristão no mundo ou que

coloque aos homens fardos de infelicidade e exclusão, viola não só o nome do próprio Jesus, mas também o nome de Deus.

Do ponto de vista das religiões, se o nome de Jesus continua sendo usado para instaurar um imperialismo cultural e religioso que viola o direito de outros crentes agregados à sua religião professarem uma fé livre, então o nome de Jesus continua sendo chagado e lacerado na cruz de modo injusto, pois sua vontade mais essencial é ver os homens bem e felizes consigo e com o próprio Deus.

### **2.3.3 Abertura cristã às religiões**

Para Schillebeeckx, o questionamento a ser feito não é se o cristianismo é a única religião verdadeira ou se seria melhor que as outras. Mas, a partir da própria identidade cristã, “como pode o cristianismo conservar sua identidade e singularidade reconhecendo ao mesmo tempo valor positivo à diversidade das religiões em sentido não discriminante?” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 141).

Como indicativo de resposta, nosso autor diz que “em contraste com a anterior pretensão absoluta do cristianismo [...], a aceitação das religiões está [...] implicada na essência do cristianismo” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 213) e “esse fundamento está [...] na prédica e na prática do reino de Deus por Jesus com todas as consequências que daí seguem” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 213).

Tendo presente isso, apresentaremos, à luz da identidade cristã, alguns argumentos que em Schillebeeckx nos ajudam a compreender como é possível responder à questão que ele mesmo apresenta. Os argumentos tocam o tema da singularidade de Jesus, do descentramento de Jesus de um auto anúncio de si mesmo e da sua centralidade no Reino de Deus e também o argumento que o Deus de Jesus é símbolo de abertura e não de fechamento.

No tópico anterior, o tema da singularidade de Jesus já foi de certo modo apresentado e diz respeito, necessariamente ao fato que

o cristianismo está ligado, em sua singularidade própria como religião, essencialmente a uma ‘particularidade histórica’ insuperável, e, em consequência, a regionalidade e limite. Por isso, o cristianismo (como todas as religiões) também é limitado: limitado na forma de expressão, e também limitado em visão e práxis concreta. Amiúde cristãos têm dificuldade de se confrontarem sobriamente com essa realidade. Esse limite, todavia, forma parte da essência do cristianismo (SCHILLEBEECKX, 1994a, pp. 213-214).

Schillebeeckx diz: “a singularidade de Jesus, pela qual se determinam a origem, a peculiaridade e a singularidade do cristianismo, envolve, portanto, que se deixem existir as

diferenças das religiões particulares e não que sejam eliminadas” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 215). Considerar Jesus com essa singularidade é reconhecer, sem mais que “a manifestação de Deus em Jesus não põe termo ‘à história da religião’ [...] e nenhuma, sequer o islã<sup>59</sup>, pode negar que depois dela ainda possa surgir e surgirão outras religiões mundiais” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 215).

Embora o mundo, e com ele as religiões, seja necessário ao conhecimento da sua revelação, “Deus é tão rico e tão acima de determinações, para poder ser esgotado na sua plenitude por determinada tradição de experiência religiosa, que por ser determinada é limitada” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 215).

Do ponto de vista bíblico cristão,

a plenitude de Deus habita corporalmente em Jesus [...] mas essa ‘corporalidade’ – ou ‘esse habitar’ (da plenitude de Deus) na humanidade de Jesus – caracteriza precisamente a forma contingente e limitada do surgimento de Jesus em nossa história (Do contrário, estaria sendo cultivado o docetismo condenado por todas as igrejas cristãs, ou seja, a ideia de que o divino teria aparecido só na humanidade aparente de Jesus) (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 215).

É em decorrência dessa consideração sobre a forma singular limitada da revelação de Deus em Jesus que, segundo Schillebeeckx

podemos e devemos dizer que há mais verdade (religiosa) em todas as religiões no seu conjunto do que numa única religião, o que também vale para o cristianismo. Existem, pois, aspectos, “verdadeiros”, “bons”, “belos” – surpreendentes – nas múltiplas formas (presentes na humanidade) de pacto e entendimento com Deus, formas que não encontraram nem encontram lugar na experiência específica do cristianismo (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 215).

Esse otimismo em relação às religiões a partir do reconhecimento da singularidade não só de Jesus também presente em outras religiões não anula o fato de elas possuírem suas diferenças fundamentais. O que Schillebeeckx nos propõe é que vale mais ao cristianismo não o que é comum entre as religiões, mas especificamente a recíproca diversidade que constitui singularidade e identidade próprias. Desse modo, “existem – é fato evidente – entre todas as religiões convergências e divergências. As diferenças não deveriam *per se* ser julgadas como desvios a serem eliminados ecumenicamente; devem ser consideradas positivas” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 215).

São diferenças na vivência da relação para com Deus, diferenças que não se permitem eliminar apesar de todas as semelhanças inerentes. Existem diferentes experiências religiosas autênticas que o cristianismo, justamente

---

<sup>59</sup> “Como religião mundial pós-cristã” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 215)

por causa de sua particularidade histórica, jamais tematizou e praticou e talvez [...], por causa das acentuações específicas próprias que Jesus colocou, também não possam ser tematizadas, sem privar essas acentuações próprias de sua ênfase jesuana e em última análise de sua cristidade específica (SCHILLEBEECKX, 1994a, pp. 215-216).

Sob esse critério das singularidades específicas se pode olhar, inclusive pela auto compreensão cristã, que a pluralidade das religiões não deve ser eliminada historicamente por princípio porque ela é

internamente nutrida e portada por uma unidade não mais tematizável nem praticável dentro de nossa história: ou seja, pela unidade de Deus (pelos cristãos confessado como unitrino), enquanto essa unidade transcendente se espelha nas iminentes semelhanças de família entre essas religiões, permitindo-nos dar o nome unitário de “religiões” a todos esses fenômenos religiosos diferentes (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 216).

Compreendida a importância da singularidade de Jesus como elemento que abre o cristianismo às demais singularidades das outras religiões, outro fator que coloca Jesus em relação e convoca o cristianismo ao otimismo religioso diz respeito ao teocentrismo de Jesus de Nazaré, muitas vezes colocado em emulação com o perfil cristocêntrico do Novo Testamento.

Em outras palavras, Jesus não viveu em função de si mesmo e esse é um convite muito especial ao cristianismo a se descentrar da antiga, mas ainda presente, pretensão de superioridade e exclusividade religiosa em detrimento as outras religiões do mundo. Nas palavras de Schillebeeckx, “Jesus não se anunciava a si mesmo, embora se possa e se deva dizer, naturalmente, que cada ser humano, naquilo a que se dedica, também se faz conhecer em sua própria identidade” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 141).

Aqui precisamos recordar nossa explanação no tópico da identidade cristã que dizia que o caminho de vida de Jesus esteve a serviço da justiça e do amor e isso o levou até a morte. O fato é que esse caminho de vida de Jesus aponta para Deus, felicidade do homem, e não para si mesmo. Pela sua vida, Jesus de Nazaré tornou-se um crítico à ideologização do cristocentrismo pela decisão livre “que rechaça toda ideologia do poder, rejeitando resolutamente toda atribuição do título judaico de ‘messias’” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 166).

Na sua vida,

Jesus tem a consciência de agir da mesma forma como o próprio Deus agiria. Em e por meio do seu caminho de vida, ele porta o agir de Deus rumo aos homens [...], quer deixar claro pelo seu modo de agir que o próprio Deus se volta para pessoas perdidas e feridas: Jesus age da mesma forma como Deus

age. Sendo assim, reside nele a pretensão de que o próprio Deus está presente no seu agir e falar (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 158).

Mas a certeza que ele faz as coisas que agrada a Deus não significa dizer que Jesus passa a assumir o Seu lugar (Cf. SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 164). Com Jesus, o Reino de Deus simplesmente fica realmente perto de nós, porque o que ele disse e fez leva as pessoas a verem nele a salvação decisiva vinda de Deus (Cf. SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 162). O descentramento de Jesus se percebe a partir da sua pregação do Reino que ocupava o centro da sua vida. Para Schillebeeckx, “ele não quis de maneira alguma fornecer-nos uma cristologia” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 164). Sua convicção de vida era que ele “desempenhava papel peculiar e singular na vinda e realização do Reino de Deus” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 165).

Esse ponto nos ajuda a compreender que os cristãos correm o sério risco “de se esquecerem da focalização teocêntrica original do procedimento de Jesus, caindo numa jesulogia que pouco diz ou de reduzir Deus de tal sorte que seja absolvido em Cristo” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 165). Aos cristãos é necessário recordar que Jesus é tão centrado em Deus e no cumprimento da sua vontade “que se desvanece o cuidado pela própria sobrevivência” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 170). Sua vida é ceifada com o seu assassinato na cruz<sup>60</sup>.

Já antes da sua morte, é claro o desejo de Jesus: fazer seus seguidores continuarem a missão que foi o essencial de sua vida, ou seja, a pregação e a prática do Reino de Deus. Essa é a finalidade da comunidade cristã, dar continuidade à missão de Jesus, pois se ela pretende ser o corpo místico de Cristo (Cf. 1Cor 12,12-30), então sua finalidade é testemunhar e ser como Jesus: descentrado de si e direcionado a Deus e a sua vontade. Afinal, não é a cabeça quem rege os movimentos do corpo?, então “agir da mesma forma que Jesus constitui a práxis do reino de Deus” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 158).

É tarefa da igreja ser sinal da salvação de Deus. É tarefa dos seguidores de Jesus levar a diante a singularidade da “redenção operada por Jesus” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 217). No seguimento a Jesus não basta só crer que ele é o Senhor, é necessário “fazer a vontade do meu Pai” (Mt 7,21). Sob essa ótica, ou seja, na práxis concreta do Reino de Deus a cristologia ganha sua autenticidade porque devolve ao próprio Jesus a originalidade da sua vida, morte e ressurreição.

---

<sup>60</sup> Cruz essa que só encontra sentido se tiver relação com sua vida e não na morte em si mesmo, transvestida de redenção, que, em si, foi injusta. Para Schillebeeckx, “a cruz foi, com efeito, o selo da prepotência do homem sobre Deus” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 170) e em si, não tem razão para ser entendida primeiramente como redenção se ela não tiver relação com a vida concreta de Jesus.

Esse tópico, portanto, nos ajuda a compreender que “Jesus [...] aponta para além de si rumo ao próprio Deus. Poder-se-ia dizer: Deus aponta passando por Jesus Cristo no Espírito a si mesmo como criador e Redentor: como um Deus dos homens, de todos os homens. Deus é absoluto, mas nenhuma religião particular é absoluta” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 214). Compete, pois, à religião se esforçar para, no mundo, ser fiel a Jesus. E essa fidelidade a vida, palavras e obras de Jesus de Nazaré provoca uma sensibilidade ao mundo para o qual se dirige a oferta de salvação e onde acontece impreterivelmente a libertação humana. É um convite aberto à história a fim de querer salvaguardar o testemunho da experiência de salvação de Deus em Jesus. “Trata-se antes do processo de ‘inculturação’ sempre nova do Evangelho, que não se liga a uma só cultura e que tampouco é dada na Bíblia fora de uma forma cultural particular e limitada” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 66).

Essa discussão nos coloca no coração desse trabalho e da finalidade porquê se pode falar de Jesus e da pluralidade religiosa: o Reino de Deus. Embora esse tenha sido o motivo essencial da vida de Jesus, a práxis concreta do Reino de Deus que se dá, sem mais, na vida dos homens, não está restrita ao cristianismo ou às igrejas cristãs. Afinal, “não há possibilidade de afirmação de uma teologia aberta das religiões quando se restringe o horizonte do Reino de Deus aos limites da Igreja Católica Romana” (TEIXEIRA, 1998, p. 237).

Se dissemos que o próprio Jesus, naquilo de mais singular que ele representa, não pode ser entendido como monopólio dos cristãos, quanto mais o Reino de Deus<sup>61</sup> que a um só tempo significa salvação para todos os homens e não a um grupo restrito (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 158).

Schillebeeckx sobre esse assunto nos diz que “o conceito de Reino de Deus, central na mensagem de Jesus, é de maior abrangência e riqueza que o cristianismo e as igrejas de Cristo” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 139) e, desta feita, “o significado concreto do Reino de Deus ultrapassa a nossa capacidade humana de imaginação” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 151).

O que sabemos é que a práxis do Reino de Deus é o critério decisivo para o cristianismo, seja do ponto de vista da singularidade, porque foi central na vida de Jesus, seja pela sua finalidade, isto é, “a solidariedade com todos os homens e, precisamente [...] em opção partidária por pobres e oprimidos, contra a opressão praticada por homens poderosos e por estruturas que lesam os homens” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 52).

---

<sup>61</sup> Em certa altura de “História humana: revelação de Deus”, Schillebeeckx fala de Reino de Deus como um símbolo da transcendência considerado “religiosamente neutro” (Cf. SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 39).

Nem tanto pelo primeiro critério que é especificamente cristão, mas pela sua finalidade, o Reino de Deus é responsabilidade de todos, levando em conta o “não radical” humano a toda realidade que fere a dignidade da vida. Preocupações com a felicidade dos homens não é restrito a cristãos, mas é tarefa de todos os homens, o que inclui os não-cristãos.

O Reino de Deus não é exclusivo para os cristãos, é “Reino da liberdade humana” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 120). Os homens crentes, em geral, creem no direito da justiça, em especial aos seus companheiros de humanidade mais sofredores e marginalizados. Nesse sentido, vale recordar o já dito: é na práxis da justiça e amor que Deus é Acesso, embora não somente aí.

Falar desse Reino é, portanto, falar do mundo querido por Deus. “Reino de Deus é assim o espaço inteiro do mundo: a ecumene ou mundo habitado pelos homens, onde o ‘reinar de Deus’, criador deste universo, significa paz, justiça e amor que vigoram entre os homens, paz também com todo o ambiente ecológico da natureza” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 150).

É verdade que para os cristãos esse Reino em atividade é a própria pessoa de Jesus, conforme já vimos no ponto sobre a identidade cristã. Do ponto de vista das outras religiões, a expressão “Reino de Deus” pode não ser adequada para falar desse compromisso de homens na busca por fazer a vontade de Deus, embora todas elas possuam no seu cerne o desejo de uma humanidade feliz e liberta de todas as formas e opressão. Desta feita, cada uma colabora na instauração daquilo que os cristãos chamam de Reino, pelo seu “potencial libertador” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 237).

O Reino de Deus vai sendo edificado quando existe o esforço de homens, crentes e não-crentes, em prol de um mundo cheio de verdade, bondade e beleza. Isso requer abertura e disposição da parte dos homens dentro e fora das religiões. Para os cristãos, por sua vez, “o fundamento desta abertura [encontra-se] nos desdobramentos da própria prática reinocêntrica de Jesus, de uma prática que aponta sempre ‘para além de si rumo ao próprio Deus’” (TEIXEIRA, 2015, p. 1744).

A prática de Jesus mostra a abundante bondade de Deus em favor de todos os homens, sem acepção.

É certamente claro aí que (com base nas parábolas de Jesus e na sua práxis do Reino de Deus) o Deus de Jesus é símbolo de abertura e não de fechamento. Dá-se com isso relação positiva do cristianismo para com outras religiões e ao mesmo tempo se salvaguarda a singularidade do cristianismo e enfim também corresponde à afirmação leal da positividade das outras religiões do mundo (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 216).

No amor incondicional de Deus se revela Seu ser aberto além das nossas capacidades de compreensão. Essa abertura de Deus que Jesus apresenta ajuda o cristianismo a ver as outras religiões com otimismo. Nesse sentido, nós que nos dizemos cristãos,

na qualidade de discípulos de Jesus, devemos imitar a Deus “que faz seu sol brilhar sobre bons e maus” (Mt 5,45) [...]. Dos cristãos se exige, portanto: “Sede misericordiosos como o vosso Pai é misericordioso” (Lc 6,36); também vós, que sois pecadores, não rejeiteis, pois, vossos irmãos e vossas irmãs [...]. O preceito “Amai vossos inimigos” (Mt 5,44-45; Lc 6,35) está na linha do amor radical ao próximo, pregado e vivido por Jesus. Quem observar este preceito será chamado “filho de Deus” (Mt 5,9) (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 155).

Os discípulos de Jesus devem se comprometer em anunciar pelas palavras e pela vida a bondade infinita de Deus aos homens nas suas realidades determinadas, sem sentimentos de superioridades, pois o fato dos homens cristãos serem herdeiros de tamanha responsabilidade não os torna melhores que outros. Pelo contrário, a lógica é completamente inversa: “quem quiser ser o mais importante que seja o servo, e quem quiser ser o primeiro, que seja o último” (Mt 20,26-27).

Deus tem uma “onipotência desarmada” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 131) e por isso se deixa conhecer, razão porque não justifica qualquer religião, sobretudo o cristianismo, se pretender asfixiar Deus nas suas mesquinhas entranhas exclusivistas, e também inclusivistas, achando que Deus é propriedade sua. Deus se revela, mas ele também se oculta para que os homens o busquem incessantemente. Por isso nenhum homem e nenhuma religião, pela singularidade do sinal da salvação que representa de Deus, pode dizer: Deus é monopólio meu ou se acha absolutamente aqui ou ali.

Todas as religiões necessitam de Deus para existirem, ou seja, sem a salvação que Deus realiza no mundo as religiões perdem seu fundamento, o que não justifica contendas em nome de uma detenção de Deus em si e para si mesmo. Essa abertura de Deus a todos e também seu velamento deve abrir os cristãos a enxergar os outros não como ameaças, mas como outros depositários da salvação que Deus realiza no mundo. Por essa razão Schillebeeckx diz que há mais verdade religiosa em todas as religiões juntas que numa única religião. Razão porque a pluralidade das religiões não é um mau que deva necessariamente eliminado, mas sim as contendas e guerras em nome da Religião.

## Conclusão

Considerando o que foi apresentado sobre o pensamento de Schillebeeckx nesse segundo capítulo, podemos apresentar como conclusão que:

1. É possível falar de identidade cristã não pela pessoa de Jesus em si mesma, mas pela experiência que as primeiras comunidades cristãs tiveram com ele e o testemunho que deixaram para as gerações futuras. Esse testemunho, ao mesmo tempo que fala de Jesus, razão da esperança daqueles que o experimentaram, diz também da vida das pessoas, carentes de esperança e que viviam sob expectativas de salvação. De tal modo que a identidade cristã se delineia não falando de Jesus em si, mas a partir da experiência que se tinha/tem com ele naquilo que ele dizia/diz e fazia/faz, isto é, centrado no Reino de Deus que significa a ação salvadora de Deus operando paz, justiça e amor entre os homens e no mundo. Sendo assim, considerado “o Reino em atividade”, Jesus recebeu atribuições cristológicas das pessoas que fizeram com ele suas experiências. Os títulos faziam parte das suas expectativas de libertação. Jesus deixa a seus discípulos e seguidores o testemunho de suas palavras e ações para que façam no mundo a mesma coisa, de tal modo que identificado com Jesus Cristo é aquele que no mundo age fazendo a vontade de Deus.

2. A vida nas suas mais variadas expressões sempre foi plural, mas isso nem sempre foi do conhecimento de todos. Com o advento da modernidade, que trouxe consigo a eficácia da comunicação e dos intercâmbios culturais, as formas plurais e não mais uniformes da vida tornaram-se visíveis e conhecidas. O mundo, o homem e a religião “se percebem” diferentes. Frente à pluralidade, o homem é levado a escolher em qual fé crer ou não crer, ou que religião frequentar ou não etc. Não só a vida externa é plural, mas o homem interior também se torna plural. É nesse horizonte que ele percebe as múltiplas faces de Deus que também podem ser experimentadas de modos diversos. Nesse sentido, importante é a distinção que Schillebeeckx faz sobre salvação e revelação. Enquanto a primeira é pensada na proporção universal, apesar das contradições presentes no mundo, a segunda é pensada em proporção particular por se tratar de *uma* consciência peculiar da salvação que Deus opera no mundo, isto é, revelação é um modo de Deus salvar. A primeira é aberta, a segunda é restrita. Salvação é maior que revelação.

3. A relação entre esses dois temas pode ser entendida a partir do desafio que bate à porta do cristianismo. Ele, que outrora se considerava “detentor” da verdade e da salvação, com a visibilização da pluralidade favorecida pela modernidade, se vê na obrigação de considerar o valor das demais religiões a partir do seu núcleo essencial vinculado à pessoa de

Jesus Cristo. Como resposta a essa problemática, Schillebeeckx considera alguns elementos, dentre os quais se pode destacar: o da singularidade da revelação de Deus em Jesus, isto é, que Jesus enquanto histórico não representa toda riqueza de Deus; o fato que Jesus foi descentrado de si e voltado para o Reino de Deus; e, ainda, o dado que é Deus a razão da unidade das religiões, pois é por sua causa que elas são assim chamadas.

Tendo apresentando nesse segundo capítulo as razões teológicas de Schillebeeckx para que o cristianismo seja otimista com as demais religiões, no capítulo seguinte serão apresentadas as contribuições desse autor para a teologia das religiões, bem como possíveis limites na reflexão sobre o tema em questão.

### 3 CONTRIBUIÇÃO PARA UMA TEOLOGIA DAS RELIGIÕES

Depois de termos conhecido as influências que marcam a elaboração do pensamento do teólogo antuerpiano e de como isso incidiu na sua reflexão sobre o otimismo cristão para com as religiões não cristãs, apresentaremos de que modo o pensamento de Schillebeeckx serve de contributo para uma teologia cristã das religiões.

Importante trazer presente desde já a consideração do próprio autor que diz não fazer uma teologia das religiões, mesmo que haja uma relação próxima ou “coincidências pontuais” (SILVA, 2004, p. 115). Sua intenção é, como fruto do seu otimismo secular, discorrer de modo consequente sobre a identidade do cristianismo e o seu mais honesto modo de se relacionar com as demais religiões.

O desenvolvimento desse capítulo se dará em dois momentos: Primeiro, identificaremos quais pistas Schillebeeckx oferece para uma teologia das religiões, sendo precedido por uma compreensão do que é essa teologia. Segundo, faremos uma apreciação crítica, onde indicaremos limites e apostas na sua reflexão sobre a relação do cristianismo com as outras religiões.

#### **3.1 Pistas para uma teologia das religiões: “Em busca de uma correta autodesignação do cristianismo para com outras religiões”**

Quando destaca a singularidade do cristianismo, que reside no fato de a revelação de Deus se dar de modo pleno e definitivo na pessoa histórica de Jesus de Nazaré e que tem como centro o anúncio do Reino de Deus, Schillebeeckx não valoriza o particular do cristianismo, mas também reconhece a legitimidade das demais religiões por meio das quais Deus em sua liberdade absoluta revela-se sem se esgotar, tal qual acontece em Jesus.

Tendo presente isso, nesse tópico pretendemos falar das pistas para uma teologia das religiões oferecidas pelo nosso autor. Seguiremos a seguinte ordem: primeiro, delimitaremos as religiões como tema da teologia. Segundo, trataremos a teologia das religiões sob a ótica da fé cristã. Terceiro, apresentaremos quais as contribuições que conseguimos perceber na reflexão de Schillebeeckx que podem contribuir para uma teologia cristã das religiões.

### 3.1.1 A religião como tema da teologia

Para Schillebeeckx, religião é “a *anamnese*, ou seja, a lembrança viva em nosso meio desta vontade salvífica universal, ‘silente’ mas eficaz, e da absoluta presença salvífica de Deus em nossa história mundana” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 31).

Considerando que as religiões sempre existiram de modos diversos ao longo do tempo e “são o lugar onde as pessoas tornam-se expressamente conscientes do agir salvífico de Deus na história” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 30), elas podem ser consideradas os espaços privilegiados onde se sistematizam as teologias.

Enquanto tais, as religiões só passaram a ser objeto de estudo da teologia recentemente (Cf. TEIXEIRA, 1995a, p. 11; DUPUIS, 1999, p. 12), razão porque ela ainda peleja por definir uma base epistemológica, conforme se confirma no posicionamento da Comissão Teológica Internacional: “a teologia das religiões ainda não apresenta um estatuto epistemológico bem definido” (COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, 1997, n. 4). Em outras palavras, sua existência é tão recente que falar dos fundamentos que lhe sustentam ainda é discutível e impreciso. Foi e é em busca dessa delimitação que nos últimos anos muitos teólogos têm trabalhado e contribuído.

Quando se trata das religiões como tema da teologia, várias questões carecem de esclarecimentos: Porque fazer teologia das religiões? Existe diferença entre teologia “da religião” e “das religiões”? Quais os fundamentos para uma teologia das religiões? Ela pode ser considerada uma área isolada na teologia? etc.

São diversos os fatores que contribuíram e contribuem para a “emergência” da elaboração de uma teologia das religiões. “O encontro das culturas e das religiões que, cada vez mais, vem se tornando um fato concreto” (DUPUIS, 1999, p. 11) talvez seja a porta de acesso a esse interesse, mas também “o crescente dinamismo de certas tradições religiosas e seu poder de atração e inspiração no Ocidente; a nova consciência e sensibilidade em face dos valores espirituais e humanos das outras tradições religiosas e a abertura de novos canais de conhecimento sobre elas; uma nova compreensão da atividade missionária” (TEIXEIRA, 1995a, p. 11) se somam a esses contributos.

O desenvolvimento das ciências da religião (história, fenomenologia, filosofia, sociologia e psicologia da religião), surgida anteriormente, “atuou como potente incentivo” e prestaram um “serviço insubstituível” (DUPUIS, 1999, p. 16) no oferecimento de dados indispensáveis para a teologia das religiões não ceder ao risco de se tornar uma abstração desassociada da concretude das tradições religiosas.

No dizer de Teixeira, a ciência da religião, “favoreceu preciosos elementos para uma análise mais objetiva das religiões”. Com isso, “a teologia cristã pôde defrontar-se de maneira mais positiva com a realidade do pluralismo religioso” (TEIXEIRA, 1995a, p. 12).

Ao passo que a teologia das religiões vai Tateando na sua edificação e busca de definição do seu estatuto epistemológico, várias resistências vão surgindo, de tal modo que o esboço dessa teologia só começou a ser pensado no final do século XX “quando então a teologia cristã assume a perspectiva de uma singular relação com as outras religiões” (TEIXEIRA, 1995a, p. 12).

Dupuis, por exemplo, tratando da sua gênese, diz que “a teologia das religiões teve seu nascimento na época do Concílio, ou seja, nos anos que lançaram suas premissas mais imediatas e nos [anos] que se seguiram” (DUPUIS, 1999, p. 13). Quando o Concílio Vaticano II abriu a Igreja à possibilidade de responder os apelos do mundo que, por sua vez, vivenciava a força da modernidade, a diversidade religiosa não poderia passar despercebida. Nesse sentido, a teologia das religiões é consequência da modernidade plural que, segundo Berger, rompe com os esquemas fechados e abre-se a “sistemas abertos de conhecimento” (BERGER, 1973, p. 35)

A década de 60, portanto, favoreceu um espaço de otimismo às religiões e isso despertou em vários pensadores interesse por essa temática. H. U. von Balthasar, H. de Lubac, K. Rahner e muitos outros. Mas as produções desse período ainda portavam um caráter bastante limitado que não favorecia a construção de uma teologia das religiões.

Já os anos 70 marcam o período de uma nova pesquisa como consequência da interação crescente entre pessoas de diferentes tradições religiosas. O primeiro estudo de maior relevância sobre esse tema foi, por exemplo, o tratado sintético de V. Boublik que foi publicado em 1973 intitulado “Teologia das religiões”. Trata-se de uma obra que compreende não só uma teologia *das religiões*, mas também uma teologia *da religião* que, embora distintas, são correlatas, onde esta conduz àquela.

Enquanto a teologia *da religião*<sup>62</sup> ocupa-se da experiência do imanente com o transcendente, a partir duma auto revelação desse na realidade daquele, a teologia *das religiões* está preocupada com o ambiente plural das religiões a fim de estabelecer uma correta designação sobre as demais religiões, reconhecendo os valores de verdade presente nelas, isto é, percebendo a presença do transcendente nas demais tradições religiosas.

---

<sup>62</sup> “A teologia da religião estuda, à luz da fé cristã, a experiência comum a toda humanidade como uma ‘espera anônima’ do mistério de Cristo: a experiência religiosa, composta duplamente de transcendência e imanência, representa na história da humanidade, a manifestação mais elevada da ‘criaturalidade’ humana em relação a um Absoluto que atua sobre ela” (DUPUIS, 1999, p. 14)

A teologia da religião, portanto, converge para a teologia das religiões, isto é, a autêntica experiência da revelação numa determinada religião leva à compreensão que a “absoluta liberdade e absoluta iniciativa” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 231) de Deus extrapola os próprios limites institucionais e se permite encontrar em outras religiões e espaços do mundo. Para essa noção converge o que Schillebeeckx diz quando afirma que Deus é maior que sua autodesignação na pessoa de Jesus de Nazaré e que a história da revelação não põe termo à história da salvação (Cf. SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 215).

O importante disso é que não é necessário abdicar de uma particular experiência religiosa para poder reconhecer qualquer outra. Esse esforço de reconhecimento da legitimidade das religiões as vincula mutuamente, ou ao menos poderia vinculá-las, a fim de que a Verdade em que acreditam fosse enriquecida e embelezada de diferentes modos.

Dando ainda um passo atrás naquilo que vínhamos apresentando, é importante ter presente que “o interesse teológico pelas religiões surgiu, sobretudo, através da missiologia, e motivado particularmente por preocupações pastorais relacionadas à conversão dos pagãos” (TEIXEIRA, 1995a, p. 14). Esse primeiro esboço de teologia das religiões estava exclusivamente centrado na problemática da possibilidade de salvação para os adeptos às outras religiões, que não a cristã.

Com o tempo, outros passos importantes foram dados sobre essa possibilidade de salvação. Mais adiante traçaremos um esquema com algumas perspectivas do atual debate sobre a teologia das religiões.

O fato é que no fazer teológico da teologia das religiões o horizonte soteriológico é imprescindível. A questão que se levantou ao longo dos anos foi se a salvação é restrita apenas aos indivíduos, apesar das religiões, ou se as religiões em si mesmas possuem valor salvífico. Sobre isso, é importante ponderar com Teixeira quando ele diz que “a especificidade de uma teologia das religiões não se reduz à questão da possibilidade de salvação dos ‘não-cristãos’ [...], mas particularmente o ‘significado humano e o valor salvífico das religiões enquanto religiões’” (TEIXEIRA, 1995a, p. 12).

Nesse debate, autores como Wilfred C. Smith<sup>63</sup>, Leonard Swidler<sup>64</sup>, Ninian Smart<sup>65</sup> e Keith Ward<sup>66</sup> defendem a possibilidade de uma teologia universal das religiões,

---

<sup>63</sup> SMITH, W. C. **Towards a World Theology**: Faith and the Comparative History of Religion. Maryknoll, NY: Orbis, 1981.

<sup>64</sup> SWIDLER, Leonard. **Toward a Universal Theology of Religion**. Maryknoll, NY: Orbis, 1987.

<sup>65</sup> SMART, Ninian. **The world's religions**. Cambridge: The Press of Syndicate of University of Cambridge, 1998.

onde seria preciso abdicar das identidades particulares de cada religião ao passo que uniria elementos das várias identidades. Seria uma espécie de teologia global ou universal onde haveria elementos de todas as religiões embora sem vínculo específico com uma ou outra.

Essa teoria global é caracterizada “pela perda da visão sistêmica da realidade religiosa” (AZEVEDO, 2015, p. 55). Mas isso criaria uma supra religião abstrata e sem fundamento. Ademais, é impossível fazer teologia sem uma experiência concreta de fé. Azevedo, sobre isso, pondera:

Não é possível fazer da Teologia das Religiões uma colcha de retalhos que reúna elementos de todas as religiosidades, pois o ponto de partida deverá ser sempre alguma religião, porque, embora interpretando os mesmos fenômenos: a vida, a existência, o sagrado, a relação com Deus, a salvação, as religiões sempre estão falando de coisas diferentes. Para fazer sentido, a interpretação de cada aspecto desta realidade multifária, por mais isolado que seja, tem que ter como referência um sistema como um todo (AZEVEDO, 2015, p. 54).

Tomando distância dessa perspectiva universalista, a teologia das religiões enquanto tal pretende ser “mais do que um novo tema para a reflexão teológica, a teologia das religiões deve ser vista como um novo modo de se fazer teologia em um contexto inter-religioso” (DUPUIS, 1999, p. 36)<sup>67</sup>. Essa nova maneira de pensar e elaborar a teologia pressupõe o distanciamento de fundamentos religiosos radicados num princípio de falsidade. Alguns deles são: a pretensão de ser a única religião verdadeira, a religião utilizada como garantia direta para o bem da comunidade humana e a ideia de aliança e eleição particular de Deus<sup>68</sup>. Tais fundamentos projetam determinada religião como superiora às outras e por isso gera violência, além de ser obstáculo para a convivência das diversas religiões num mesmo território, por exemplo.

Em resumo, as religiões só passam a ser objeto de estudo sistemático da teologia a partir da década de 60 e, enquanto tal, ainda peleja por definição de um estatuto epistemológico. Levando em conta as diversas razões que levam a teologia a se preocupar com esse tema, parece-nos mais apropriado afirmar que a teologia das religiões é uma maneira nova de fazer teologia que leva em conta o contexto da pluralidade religiosa sem

---

<sup>66</sup> WARD, Keith. **Religion and creation**. Oxford: Oxford University Press, 2002; \_\_\_\_\_. **Religion and community**. Oxford: Oxford University Press, 2000; \_\_\_\_\_. **Religion and human nature**. Oxford: Oxford University Press, 2002.

<sup>67</sup> Dupuis afirma isso a partir da compreensão que o método teológico é a soma do dado da fé e da experiência do diálogo inter-religioso, sendo que a práxis do diálogo inter-religioso precede a reflexão teológica. Esse autor claramente senguie o esquema metodológico da Teologia da Libertação desenvolvido por Gustavo Gutiérrez onde o ato primeiro é a práxis teológica e o ato segundo a elaboração teológica.

<sup>68</sup> Esses três fundamentos são apresentados por Schillebeeckx num contexto das religiões como propagadoras de violência. (Ver SCHILLEBEECKX, 1997, pp. 168-185).

desconsiderar os fundamentos próprios de cada uma das religiões e o seu significado para os homens.

O fazer teológico sempre é feito dentro de um horizonte específico, não existe teologia desprovida da realidade, embora partam de diversas realidades e horizontes. No tópico seguinte buscaremos apresentar porque não se pode fazer teologia das religiões prescindindo da fé, no nosso caso, da fé cristã.

### 3.1.2 Uma teologia cristã das religiões

Apesar de não se ter um estatuto epistemológico bem definido, a teologia das religiões, bem como qualquer modo de fazer teologia, só pode ser desenvolvida se não prescindir das realidades concretas da fé. Sendo dito de outro modo, só é possível uma teologia das religiões se ela estiver vinculada a uma matriz normativa, seja ela islâmica, budista, hindu, indígena etc. No nosso caso, não podemos fazer teologia das religiões prescindindo da revelação de Deus em Jesus de Nazaré, confessado como Cristo.

Quando se diz teologia cristã das religiões isso significa que o fazer teológico está alicerçado no que Schillebeeckx chama de oferta de salvação de Deus em Jesus Cristo. Esse horizonte, porém, é assumido de tal maneira pelos cristãos que não seja necessário menosprezar aqueles que professam outras fés.

Contrária à proposta universalista, que apesar de ter uma preocupação universal, rechaça as particularidades religiosas, a teologia cristã das religiões, sem desconsiderar sua singularidade, abre-se a um horizonte universal a fim de reconhecer a legitimidade das diversas tradições religiosas, evitando sempre qualquer pretensão exclusivista.

Para Schillebeeckx, universalidade “significa [...] que a fé cristã abre-se (criticamente) a todo povo e cultura. ‘Universal’ quer dizer: o que de certa forma vale para todos” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 218).

Ele faz um contraponto a partir da história:

Universalidade da fé cristã quer dizer que a comunidade cristã é aberta. Houve, infelizmente, na Igreja institucional a tendência de universalizar sua cultura não-universal, historicamente herdada e marcada por traços singulares vinculados a tempo e espaço, impondo-a a todo mundo católico: na catequese [...], na liturgia e organização eclesial, como também na teologia e inclusive até tempos recentes numa língua uniforme (o latim) (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 218).

Nosso autor diz que é com vistas a essa universalidade da fé cristã que a mensagem evangélica deve adquirir uma dimensão social inteiramente concreta: “trata-se de

“universalidade concreta” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 218) regida pela “crítica da dignidade humana” (SCHILLEBEECKX, 1997, p. 171). “Quando crentes cristãos assumem os interesses dos desamparados deste mundo e são solidários com pobres e sem voz em seu apelo por justiça” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 218), a fé cristã está exercendo sua universalidade concreta.

Essa universalidade cristã concreta além de “diaconia caritativa” é “diaconia política” porque visa eliminar as causas da injustiça estrutural e fomenta o fortalecimento dos direitos humanos e da dignidade humana. Ela também possui um caráter “não-discriminante” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 219). “Para os cristãos interessa testemunhar, através da *práxis* cristã – nas pegadas de Jesus –, o Deus que confessam ser o seu Deus: o Deus de Israel, o Pai de Jesus Cristo, chamado de advogado dos pobres e criador do céu e da terra, que nenhuma religião pode pretender só para si” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 219).

A especificidade cristã – que “o Deus de todos os homens manifestou em Jesus quem ele é, ou seja, amor universal aos homens” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 230) – que é o ponto de distinção com as demais religiões, está implicada na definição de um Deus que é “invisível e fugidio que se subtrai a todas as identificações” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 230).

É por conta dessa certeza acerca da imagem de Deus que

a pluralidade de religiões não é apenas fato histórico com que deveríamos nos haver, mas também fato de princípio. Em outras religiões existem genuínas experiências religiosas que no cristianismo jamais foram tematizadas nem postas em prática, e acrescento, talvez sequer seja possível, sem tirar a peculiaridade à identificação de Jesus com Deus (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 230).

Uma teologia cristã das religiões que “estuda as várias tradições, no contexto da história da salvação e na sua relação com o mistério de Jesus Cristo e com a Igreja Cristã” (DUPUIS, 1999, p. 21) deve-se purificar do que historicamente se configurou como imperialismo cultural e religioso que universaliza uma história da revelação e esquece da história da salvação que é absolutamente superior.

O que está no cerne da história da salvação é a livre vontade salvadora de Deus que alcança toda a humanidade de múltiplas maneiras, a tal ponto que a pessoa ou a religião que ofende a criação ou a priva de viver de modo digno e feliz, tenta frear os planos de Deus. Uma teologia cristã das religiões consciente reconhece que toda religião que luta em favor da vida humana é a favor de Deus e, ao contrário, “quem ofende aos homens, ofende a Deus” (SCHILLEBEECKX, 1997, p. 171).

Falando desse modo, pode parecer que essa certeza é uníssona desde muito tempo para o cristianismo, o que não é verdade. Ao longo da sua história, o cristianismo foi orientado por algumas perspectivas/atitudes fundamentais<sup>69</sup> que ocuparam predominância tanto na compreensão quanto no trato com as demais religiões. A classificação mais adotada entre os autores que trabalham sobre o tema divide essas perspectivas em três: exclusivista, inclusivista, e pluralista.

A perspectiva exclusivista é marcada pela “velha sentença doutrinal” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 13) “fora da Igreja não há salvação”. Trata-se de uma “atitude negativa” que faz uma “avaliação depreciativa das outras religiões” (DUPUIS, 1999, p. 48), onde a possibilidade da salvação é restrita àqueles que confessam o Cristo e pertencem à Igreja.

Essa perspectiva que encontra sua gênese “no concílio cristão ‘geral’ de 1442, reunido em Florença-Ferrara” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 11) se estende até o Concílio Vaticano II (1962-1965). Esse longo intervalo de tempo está repleto de tragédia e somente com as novas afirmações eclesiais feitas no Concílio é que ganha relevância uma nova perspectiva, ficando a exclusivista restrita a pequenos grupos.

A perspectiva inclusivista “tem como traço de sua singularidade a atribuição de um valor positivo para as outras religiões e o seu reconhecimento como mediações salvíficas para seus membros. As religiões do mundo são caminhos de salvação, mas enquanto implicam a salvação de Jesus Cristo” (TEIXEIRA, 1995a, p. 44).

Trata-se da compreensão acerca da presença de Cristo nas outras religiões, para além dos limites institucionais da Igreja. Reconhece que cada religião possui “lampejos de verdade” (CONCÍLIO VATICANO II, 1969a, n. 2) que conduz o homem à salvação, porém, sem autonomia salvífica. A salvação acontece pela participação no mistério de Cristo como consequência da unicidade e universalidade da sua salvação.

Trata-se de uma perspectiva muito bem aceita entre os teólogos, embora os posicionamentos a seu respeito se deem de modos diversos e até contrastantes: Jean Daniélou (1905-1974), Henri de Lubac (1896-1991) e Hans Urs von Baltasar (1905-1988) com a teoria

---

<sup>69</sup> Existe mais de uma forma de nomear tais perspectivas. Aqui elegemos como modelo principal aquele que é apresentado por Faustino Teixeira que, segundo sua obra “Teologia das Religiões: uma visão panorâmica”, é a classificação mais adotada. É possível que algumas vezes cedamos à tentação do modo como J. Dupuis designa.

do acabamento<sup>70</sup> e Karl Rahner (1904-1984) com a teoria da presença de Cristo nas religiões<sup>71</sup>. Sobretudo essa segunda teoria é bastante criticada por outros teólogos.

A perspectiva pluralista é caracterizada por uma abordagem mais positiva das religiões. Ela reage ao posicionamento do cristianismo como religião superior. Os adeptos dessa perspectiva reclamam uma mudança paradigmática que supere tanto o exclusivismo quanto o inclusivismo. São favoráveis à compreensão que todas as religiões são autênticos meios de salvação.

Nessa perspectiva não existe mais uma religião superior, todas margeiam Deus que é o centro absoluto e supremo. A unicidade de Cristo enquanto único mediador é posta em questão, dando lugar ao teocentrismo sob o qual provém o desígnio salvífico.

Tal perspectiva se desdobra em posições teológicas diferenciadas. John Hick (1922-2012), por exemplo, seguindo uma vertente mais extremada considera que “Jesus Cristo não é nem constitutivo nem normativo da salvação” (TEIXEIRA, 1995a, p. 61) e que a atribuição que lhe é dada como “Filho de Deus” não passa de um mito que foi dogmatizado. Paul Knitter (1939-), embora concordando que o viés teocêntrico é o mais apropriado, segue uma vertente mais moderada. Está preocupado com uma unicidade exclusiva ou inclusiva de Jesus. Para ele, a unicidade de Jesus é relacional, deve ser entendida como uma questão aberta sem sentimentos de superioridade. Outros teólogos também aderem ao modelo pluralista a exemplo de Raimundo Panikkar e Hans Küng.

Essa perspectiva gera vários questionamentos, sobretudo por parte dos inclusivistas por colocar em cheque algumas questões como a verdade, Deus e Cristo. Mas essa questão não é fácil de ser assimilada.

Foi sinalizado acima que o que orienta essa reflexão é a questão soteriológica. Nesse caso, vale um rápido balanço. A perspectiva exclusivista se fixa na órbita da salvação individual enquanto a inclusivista percebe valores positivos nas religiões e por meio dessa positividade podem conduzir a salvação dos seus membros. A pluralista, por sua vez, alarga esse horizonte e reconhece o significado e o valor das religiões em si mesmas. Justificando, temos: a perspectiva exclusivista (também chamada de eclesiocêntrica), limita-se à possibilidade de salvação somente àqueles que fazem parte do rebanho de Cristo. Nesse horizonte ainda há confusão entre os limites de Reino de Deus e Igreja. A inclusivista

---

<sup>70</sup> “Nesta posição, os valores positivos das religiões não-cristãs são explicitamente reconhecidos, mas destinados a encontrar o seu ‘acabamento’ (remate) no cristianismo” (TEIXEIRA, 1995a, p. 46).

<sup>71</sup> “De acordo com essa teoria, as diversas tradições religiosas da humanidade são portadoras de valores soteriológicos positivos para os seus membros, pois nelas e através delas manifesta-se a presença operativa de Jesus Cristo e de seu ministério salvífico” (TEIXEIRA, 1995a, p. 47)

(cristocêntrica) considera que as religiões não cristãs têm valores positivos, embora questione se tal positividade pode representar ou não garantia de salvação para o indivíduo. Essa salvação normalmente está vinculada à complementariedade em Jesus. A perspectiva pluralista (teocêntrica), portanto, considera todas as religiões “dentro do próprio desígnio de Deus que se desenvolve na história” (DUPUIS, 1999, p. 49). As religiões, nesse caso, são autênticas vias de salvação independentes do cristianismo.

Todas essas questões não são fáceis de serem lidadas. Há grupos, sejam maiores ou menores, que aderem às diferentes perspectivas a partir daquilo que acreditam. O fato é que isso torna a discussão sempre viva, embora nem todos sejam satisfeitos com esses modelos apresentados. Por isso, na busca por uma nova abordagem que seja otimista com o pluralismo, ainda que sem romper com o inclusivismo, alguns teólogos ensaiam novas maneiras de lidar com essa questão.

Dito de outro modo, além dessas três perspectivas acima apresentadas, há uma quarta posição que Teixeira chama de “em busca de um novo paradigma” (TEIXEIRA, 1995a, p. 78). Sobre essa vertente trataremos no tópico seguinte uma vez que Schillebeeckx é considerado parte integrante dela.

Mas antes de fechar esse tópico é importante perceber a longevidade do caminho em busca da estruturação de uma teologia cristã das religiões. Na busca pela delimitação do seu estatuto é necessário dedicar um pouco de tempo nessas perspectivas que remontam os passos dados até agora.

### **3.1.3 Contribuições para uma teologia das religiões**

Schillebeeckx, mesmo diante da convicção que não faz uma teologia das religiões, é lido por muitos como alguém que tem considerações pontuais a esse respeito. Ele apresenta uma particular colaboração sobre esse tema. Ou seja, apesar de nosso autor não sistematizar uma teologia das religiões como muitos outros fazem, isso não significa necessariamente que seu pensamento não represente um importante contributo para esse fazer teológico.

Na obra que se tornou o terceiro volume da sua trilogia cristológica ele afirma: “Não trato neste livro daquilo que desde alguns anos se chama de ‘teologia das religiões’ (ainda que minhas exposições em parte coincidam com essa teologia das religiões)” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 212). Essa afirmação, dependendo de como for utilizada, pode nos amarrar se pretendemos elaborar uma crítica: é possível apontar contribuições para a teologia das religiões de alguém que enfaticamente afirma não fazer esse tipo de teologia?

Mas, se chegamos até aqui, é porque já deve ter sido possível perceber contribuições, senão todo nosso esforço estaria comprometido.

Tendo em mente o que no tópico anterior foi apresentado, podemos inferir que Schillebeeckx não se enquadra numa perspectiva exclusivista porque em nenhuma parte de seu discurso ele coloca a Igreja Católica ou qualquer religião como sendo o centro da salvação. Antes, ele reconhece que os problemas eclesiais são de segundo plano e que precisam ser ajustados ao seu devido lugar:

Com base no passado e no presente [desejo] levar a igreja 'para o seu lugar certo e ao mesmo tempo 'dar-lhe o posto que lhe cabe'. *A igreja nunca existe por causa de si mesma*, ainda que ela (como muitas religiões) o tenha com frequência esquecido [...]. Precisamos de um pouco de eclesiologia negativa, de teologia de igreja em tom menor, a fim de chegarmos a um equilíbrio são, a fim de fazer não-acontecido o eclesiocentrismo secular do fenômeno empírico chamado 'religião cristã', e, com efeito: por causa de Deus, por causa de Jesus e por causa dos homens (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 13).

Distante de um exclusivismo eclesiocentrado, o teólogo flamengo acredita que embora Deus precise do mundo para se tornar conhecido, ele não se exaure em nenhuma particularidade mundana, tal como as igrejas e religiões que são estruturas sociais que resguardam a consciência da salvação de Deus no mundo. Por isso, religiões e igrejas são apenas os sinais da salvação de Deus no mundo, mas não são a salvação em si.

Teixeira atribui a Schillebeeckx o pertencimento ao grupo de teólogos “que buscam responder positivamente o desafio da diversidade das religiões para o cristianismo, sem romper com o inclusivismo, mas aceitando a interlocução fecundante do pluralismo” (TEIXEIRA, 1995a, p. 80). Neste grupo são incluídos também teólogos como Jacques Dupuis, Michael Amaladoss, Andrés Torres Queiruga.

Deste modo, “pode-se situar o teólogo belga [...] no mesmo horizonte de um inclusivismo aberto” (TEIXEIRA, 1995a, p. 104). Essa atribuição é plausível no sentido que quando Schillebeeckx trata do tema do otimismo às religiões ele não desvincula ou rechaça os elementos próprios e essenciais do cristianismo. Ao contrário, interessa-lhe “imediate e exclusivamente a identidade e em consequência a autodesignação correta do cristianismo, pela qual essa religião também entende sua situação correta para com outras religiões” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 213).

Sem pretender fechar a questão, mas tendo conhecido um pouco do pensamento de Schillebeeckx, é possível reunir alguns elementos apresentados por ele que se aliam às fileiras de uma teologia das religiões.

É importante considerar com Schillebeeckx que “enquanto fenômeno sociocultural e sistema de atribuição de sentido, também o cristianismo é uma religião ao lado das outras: uma entre muitas” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 208), mas isso não compromete a particularidade cristã, isto é, o fato que os cristãos “encontram salvação para si só em Jesus, que eles confessam como Cristo” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 208).

É importante ponderar sobre isso porque “se corre o risco de considerar o cristianismo como especificação histórica de um núcleo metafísico-religioso imutável e supra-histórico de que todas as religiões não passariam de revestimento casual” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 230). Por muito tempo, e até os dias atuais, essa verdade da salvação em Jesus, que é peculiar dos cristãos, foi utilizada contra “pagãos” e não-cristãos como uma arma, coisa que não poderia acontecer.

Para fortalecer isso, nosso autor pondera que *se* “já o Novo Testamento diz que Deus quer a salvação de ‘todos os homens’ (1Tm 2,4); *então* ele o quer de maneira eficaz, adequada à situação dos homens (ainda que não conheçam Cristo)” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 209). Desta feita, é fundamental reconhecer e encontrar valor na pluralidade religiosa enquanto situação concreta do homem no mundo. Os homens têm religiosidades diversas e isso não é impedimento para prescindir que a salvação da parte de Deus os alcance nas suas diferenças religiosas ou fora de Jesus. Deus apenas quer os homens salvos.

Além do problema da salvação, aparece a questão da verdade. “O resultado da questão da verdade referente à religião própria não deve ser necessariamente discriminante para com as outras religiões. Nenhuma religião em particular esgota a questão da verdade. Por isso, devemos *in religiosis* abandonar qualquer absolutismo, como também qualquer relativismo” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 211).

Quanto a essa questão, Schillebeeckx pondera que “o cristianismo interpretou a própria verdade e singularidade (que não se devem negar) amiúde como pretensão absoluta, pelo que todas as outras religiões foram consideradas de menor valor” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 211). Mas essa postura, também reproduzida por outras religiões, é considerada por muitos como algo de totalitário.

Essa reflexão leva Schillebeeckx a afirmar que a revelação de Deus em Jesus não põe termo à história da religião (Cf. SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 215) e, embora sendo revelação plena e definitiva de Deus para os cristãos, ele não pode representar toda Sua riqueza (Cf. SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 26; p. 216).

O imperialismo religioso e cultural que se pretendeu mantenedor da verdade absoluta proporcionou muitas atrocidades. A alternativa de Schillebeeckx é que o cristianismo deve

buscar certa direção em que se evitem, quanto ao que se chama “religião”, tanto absolutismo como relativismo. Propor a pergunta referente à verdade do cristianismo não é de maneira alguma, como amiúde se cria, identificar-se com a pergunta a cerca da superioridade do cristianismo. Trata-se da pergunta a cerca da identidade cristã, que respeitosamente reconhece a identidade de outras, que se permite desafiar por outras religiões e que, em virtude da própria identidade, também as desafia (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 212).

É preciso cuidar, no entanto, para não cair num extremo “trivial e fundamentalmente falso”, marca do espírito do tempo pós-moderno, que considera que todas as religiões são de igual valor. Isso seria o que Schillebeeckx chama de “forma banal de tolerância” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 211). Reconhecer o valor do outro não significa se desfazer dos seus valores. Para os cristãos, Jesus continua sendo o propósito e o sentido de suas vidas, continua valendo para estes que “salvação se encontra só no nome de ‘Jesus de Nazaré’” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 212).

Nesse sentido, Schillebeeckx considera que não é necessário enquadrar todas as religiões sob mesmo peso e medida. O necessário é conseguir alcançar uma “experiência comum”, pois só ela “pode levar a uma interpretação hermenêutica de sentido igual” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 212).

Nesse esforço de experiência comum, é fundamental a preservação da identidade, sem absolutismo ou relativismo, e sem discriminação ou sentimento de superioridade. E a identidade cristã reside no fato que Deus se revelou na particularidade histórica, e por isso contingente e limitada, do homem Jesus de Nazaré. Colocar esse fundamento em relação com as demais religiões não significa rebaixá-lo ou enaltece-lo sobre todas as outras, mas apenas considerar sua singularidade. E nesse movimento, todas as outras singularidades religiosas são respeitadas. Desta feita, “relevante para o cristianismo não é o comum em muitas religiões, mas justo sua diversidade recíproca que constitui sua singularidade e identidade própria” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 213).

Frente a essa situação, ou seja, diante desse repensar a relação do cristianismo com as outras religiões, o pensador belga encontra o fundamento para isso na “prédica e prática do Reino de Deus por Jesus, com todas as consequências que daí seguem” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 213).

Uma das consequências vai ao encontro do fato que Jesus, sendo histórico e por isso relativo, não esgota o ser absoluto de Deus e, na sua vida e na ressurreição, aponta para além de si rumo ao próprio Deus (Cf. SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 212). “A singularidade de Jesus [...] envolve, portanto, que se deixem de existir as diferenças das religiões particulares e não que sejam eliminadas” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 215). No “deixar de existir as diferenças”, a expressão *diferenças* significa as contendas, o espírito de emulação.

Essa situação está implicada nas múltiplas interpretações acerca do nome de Deus que as pessoas e religiões mitigam para si como sendo as mais fiéis, a fim de se sentirem maiores e mais importantes que as outras. Mas é um trabalho em vão que só gera contendas. “Deus é tão rico e tão acima de determinações, para poder ser esgotado na sua plenitude por determinada tradição de experiência religiosa, que por ser determinada, é limitada” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 215). Dito de outro modo, embora as religiões pretendam encontrar a Deus em si mesmo, “Deus [...] não se permite identificar [...], todavia, se experimenta concretamente” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 231)<sup>72</sup>.

A imagem que Jesus apresenta de Deus é que ele é sinônimo de abertura e não de fechamento (Cf. SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 216; p. 231). Por isso, um elemento indispensável que não pode deixar de ser considerado é que a unidade de Deus permite dar o nome unitário de “Religiões” a todos os fenômenos religiosos diferentes. Vinculadas, portanto, todas essas experiências à unidade de Deus, Schillebeeckx conclui que a pluralidade religiosa, que já não deve ser eliminada historicamente (de fato), também não deve ser desconsiderada por princípio (Cf. SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 216, p. 230).

Debruçando-nos ainda sobre o tema da descentralidade de Jesus, que não viveu em proveito próprio mas em favor do Reino de Deus, compete à comunidade dos seguidores de Jesus, que se autodenomina universal, abrir-se aos povos e culturas. Essa abertura deve ser concreta porque Igreja não é constituída só de fé. Os seguidores de Jesus devem portar-se como que em uma nova situação de vida: assumindo os interesses dos mais pobres e desesperados e lutando em seu favor. Foi assim que Jesus viveu e foi assim que ele quis que a sua comunidade vivesse.

A universalidade da fé cristã a torna aberta às necessidades (às expectativas de salvação do mundo) e por meio das diaconias caritativa e política serve o mundo e luta por

---

<sup>72</sup> Esse é um tema que se estende. O que se pode falar de Deus é pela via da experiência, de outro modo, fora da finitude ninguém pode falar nada a respeito de Deus. Quando se diz que Deus não se deixa encontrar, é para dizer que ele, apesar de se revelar nas diferentes religiões, não se identifica/fixa em nenhuma delas.

justiça, dignidade e paz. Reside aí, portanto, o sentido do encontro das religiões. Mais próxima de Deus é aquela que mais contribui com a felicidade do homem e do mundo.

Considerando o que até agora foi colocado como contributo da reflexão do teólogo flamengo à teologia das religiões, o fundamento para uma correta concepção cristã sobre outras religiões está, segundo o que ele próprio diz, restrito à sua argumentação sobre a singularidade e ao mesmo tempo contingência histórica e, em consequência, limitação de Jesus de Nazaré (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 318). Também o diferencial da sua compreensão sobre o pluralismo de princípio, sobre o qual lhe é atribuído o primeiro a mencionar essa expressão (Cf. SILVA, 2004, p. 115), ruma para a unidade implícita do próprio Deus que está entre e além das religiões.

### **3.2 Apreciação crítica: “Uma abordagem que ainda desafia o cristianismo”**

Depois de havermos feito uma rápida introdução sobre o que é a teologia das religiões e de que modo Schillebeeckx contribui para esse fazer teológico, tentaremos encontrar na reflexão do teólogo holandês pontos que possam se configurar como avanços e limites para uma teologia das religiões.

Para fazer isso, dividiremos esse tópico em três momentos: No primeiro, buscaremos elencar possíveis aportes do seu pensamento. No Segundo, tentaremos perceber possíveis limites. E por último, expressaremos a importância de Schillebeeckx para o debate teológico atual.

#### **3.2.1 Aportes**

Seria demasiado pretencioso atribuir a Schillebeeckx o mérito que exclusivamente o seu pensamento propicia a abertura do Cristianismo com as religiões. Porém, devemos considerar que a sua contribuição, sobretudo no tocante ao tema da relação Igreja/Mundo, favorece para uma correta autodesignação sobre diversos temas emergidos na modernidade onde, entre eles, se encontra a questão da pluralidade religiosa.

Sua sensibilidade e seu otimismo com a secularização contribuem para que Igreja e teologia tenham uma conexão com a vida no tempo presente e não se fixem nas estruturas do passado que já não comunicam muita coisa aos homens. Sua proposta de reinterpretação/atualização do Evangelho quer tornar a mensagem de Jesus consequente com a vida do homem em todos os tempos. Essa atualização tem presente que a salvação de Deus não ficou circunscrita em vivências passadas, mas está completamente envolvida na história

dos homens, isto é, no mundo, e longe disso não pode haver salvação, embora não se desconsidere que o passo inicial para esse feito salvador é a livre vontade de Deus.

De qualquer modo, perceber os apelos do mundo e saber que é somente nele que Deus salva, leva a Igreja a se avaliar com relação a sua postura na história dos homens. Ajuda-a a fazer uma crítica interna a ponto de ela reconhecer que não é o centro da vida nem da salvação, como se pretendeu por longos séculos e ainda se pretende em muitas realidades atuais.

É aí que a virada axiomática de Schillebeeckx tem sua importância: não é exclusivamente na Igreja que se encontra salvação. Porque se a religião já é a consciência da revelação de Deus e esta, por sua vez, é a experiência humana de que Deus salva, então revelação só pode se dar no mundo, onde é possível às pessoas experimentarem a manifestação de Deus. Por isso, fora do mundo não pode haver salvação (Cf. SCHILLEBEECKX, 1994a, pp. 12, 13, 21).

E quando falamos de manifestação de Deus não se quer dizer que ela seja uma única e exclusiva, afinal, “qualificações semelhantes [à unicidade de Jesus] são conhecidas pela maioria das religiões” (SCHILLEBEECKX, 1997, p. 178). Também “não se trata de negar nem de minimizar o caráter escatológico de Jesus, a quem professamos como o Cristo, mas sim de eliminar a pretensão cristã à verdade absoluta, tal como ela veio a condensar-se no correr do tempo numa teia de traços imperialistas, seja no sentido exclusivista seja inclusivista” (SCHILLEBEECKX, 1997, p. 177).

A unicidade de Jesus tem a ver com sua singularidade histórica, e isso, apesar de particularizar o cristianismo, não dá aos cristãos o direito de agirem com discriminação com as outras religiões a ponto de diminuí-las ou de julgá-las a partir da convicção que os cristãos têm de si.

Quanto a esse debate, Schillebeeckx ajuda na purificação do caráter exclusivista de eleição e aliança de Deus presentes no Cristianismo, mas também no Judaísmo e Islamismo. Ele, na verdade, alarga essa reflexão e pondera que o querer salvador de Deus para a humanidade passa, necessariamente, pela mediação humana distante de qualquer partidarismo que represente ameaça aos homens.

Se se considera esse caráter eletivo de Deus exclusivo de alguns, logo se poderia chegar à conclusão que Deus é excludente e não universal e, portanto, não se estaria falando do Deus de Jesus que “é símbolo de abertura e não de fechamento” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 216). “Eleição e aliança estão subordinados à intenção criadora de Deus, que quer a salvação de todos os homens” (SCHILLEBEECKX, 1997, p. 177). Por isso,

todas as formas históricas de fé numa eleição religiosa devem estar a serviço e subordinadas à crítica da eleição universal, do contrário a autocompreensão de eleição em indivíduos, povos ou comunidades de fé implica em ameaça, perigo e violência contra os que creem diferentemente ou contra os que não creem, o que pode levar a verdadeiros incêndios de violência (SCHILLEBEECKX, 1997, p. 177).

Mas é de se perguntar aos cristãos o porquê de eles considerarem, já desde as primeiras experiências, Jesus de Nazaré como sendo o eleito de Deus. Schillebeeckx nos ajuda a entender que “a eleição de Jesus é considerada como mediação para a universalidade, ela está a serviço de todos os homens sem exceção e por isso não constitui nenhuma ameaça às pessoas, mas é também libertadora para os ‘não privilegiados’” (SCHILLEBEECKX, 1997, p. 181). A eleição atribuída a Jesus significa um serviço a toda a humanidade e “não significa de forma alguma uma posição privilegiada, de que a gente possa vangloriar-se” (SCHILLEBEECKX, 1997, p. 181).

O teólogo belga expõe o perigo do caráter exclusivista de eleição. Ele propõe uma purificação da religião pela consciência da pertença a uma eleição universal que está vinculada diretamente a unidade de Deus que, por sua vez, quer a felicidade dos homens. Essa colocação de Schillebeeckx deveria ser uma importante contribuição para a postura ainda eclesiocentrada do cristianismo em muitas realidades do mundo.

Diante disso, é importante ponderar sobre o critério que legitima a proximidade de uma religião com Deus e do quanto ela é partidária da verdade.

O critério para que uma religião esteja mais próxima de Deus é que ela contribua com um mundo de justiça e de paz, sem discriminação e no respeito e aceitação das diferenças pela prática da dignificação do homem e do todo criado. É o critério da dignidade da vida que torna uma religião universal. Para Schillebeeckx, não é uma religião que é eleita por Deus, mas “é a humanidade inteira que é o povo eleito de Deus” (SCHILLEBEECKX, 1997, p. 177). O papel das religiões é ser sinal/testemunho dessa escolha de Deus aos homens que oferece a Sua salvação.

As religiões atuam de diversos modos nessa dignificação da vida a partir de suas particularidades. Não existe uma fórmula de favorecimento da justiça ou da paz, cada uma o faz do seu modo. É possível ponderar com Schillebeeckx que “existem diferentes práticas autenticamente religiosas que nunca foram objeto de reflexão ou de prática por parte dos cristãos” (SCHILLEBEECKX, 1997, p. 179). Por isso,

existem verdadeiros, bons e belos – e surpreendentes – aspectos positivos e irreduzíveis nas múltiplas formas de harmonia religiosa com Deus, também nas formas que não encontraram nem encontram lugar na vivência específica

do cristianismo. Existem diferenças no viver a relação com Deus que não obstante todas as semelhanças que possam conter não podem ser suprimidas (SCHILLEBEECKX, 1997, p. 179).

Essa é uma das razões que faz com que nosso autor afirme que

a multiplicidade das religiões não é um mal que deva necessariamente ser abolido. São um mal, sim, as mesquinhas contendas entre elas e as guerras de religião. Mas umas das outras as religiões só podem esperar enriquecimento, na medida em que este enriquecimento é compatível com os próprios enfoques religiosos autênticos (SCHILLEBEECKX, 1997, p. 180).

O caminho argumentativo do autor nos ajuda a visualizar que sua intenção é “levar a Igreja ‘para o seu lugar certo’ e ao mesmo tempo ‘dar-lhe o posto que lhe cabe’” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 13), isto é, que “a Igreja nunca vive por causa de si mesma”, assim como Jesus não viveu por causa de si mesmo, mas voltado para o Reino de Deus. É na fidelidade a esse reino, vivido e anunciado por Jesus, que a Igreja que se pretende ser o corpo místico de Cristo, deve se fixar.

É importante ponderar que a eclesiologia negativa utilizada por Schillebeeckx não o torna avesso à fé cristã e a própria Igreja. Ele é otimista com as demais expressões religiosas sem prescindir do núcleo essencial da fé, critério sob o qual, afirma o teólogo holandês, “se deve medir toda eclesiologia” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 07): o Reino de Deus. Sem a fidelidade a esse núcleo “a teologia e a crítica inter-eclesial leal permanecem sem produzir frutos” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 08).

A razão que sustenta a correta autodesignação cristã com as demais religiões é, portanto, esse Reino, sob o qual os ditos e feitos de Jesus se ancoram. Mas não se trata de uma razão abstrata. O Reino, justificativa da aceitação da pluralidade religiosa, é prático e universal porque é direcionado aos últimos do mundo que vivem sob constantes expectativas de salvação e que sonham acontecer nas suas vidas a mudança profunda que as primeiras comunidades cristãs realizaram pela experiência que tiveram com o Jesus de Nazaré, a ponto de o professar como o Cristo, Senhor e Salvador de suas vidas.

Essa profissão de fé em Jesus “rompe com todo pensamento de eleição partidária para desvantagem de outros” (SCHILLEBEECKX, 1997, p. 181). “No acontecimento da cruz torna-se manifesto que até a encarnação (como suprema forma de eleição) do Filho de Deus como aparição histórica (Jesus de Nazaré) faz com que toda eleição e toda aliança seja subordinada ao propósito de universalidade da criação – à salvação de todos os homens” (SCHILLEBEECKX, 1997, p. 183).

Importante considerar, chegando ao final desse tópico, que Schillebeeckx se coloca sobre esse tema sem prescindir da singularidade do cristianismo, ou seja, que Deus salva na pessoa concreta de Jesus de Nazaré que por ser histórico é contingente e, portanto, limitado. Para chegar a essa afirmação, ele usa o método histórico-crítico, método visto pela Igreja por certo tempo com bastante receio porque sua aplicação tornava vulnerável as bases da fé, isto é, “muitas vezes era determinado por uma intenção antidogmática ou antieclesiástica” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 59).

Apesar do perigo de ser mal-entendido, nosso autor considera que é fundamental à fé conhecer suas bases históricas, sem as quais o cristianismo seria uma fantasia. Ele tem consciência que “um estudo histórico de Jesus é extremamente importante; dá também conteúdo concreto à fé; [embora] nunca poderá ser uma prova da verdade da fé” (SCHILLEBEECKX, 2008, pp. 65-66).

Com essa ousadia, ele abre à fé eclesial uma história concreta, num homem concreto que, porém, não pode ser considerado independente da confissão de fé das pessoas. Mas isso nem sempre é simples de ser aceito,

os cristãos podem encontrar dificuldades para assimilar estes pensamentos, esta visão de fé. Muitos acham que isso vai longe demais. Outros, pelo contrário, acham que esta visão não é bastante avançada e desvinculam (quase sempre tacitamente) a figura histórica de Jesus do conteúdo da profissão bíblica que o acompanha: o Cristo. Mas do ponto de vista da história da fé, Jesus não tem nenhum sentido sem o “Cristo”, e por outro lado também o professar Cristo não tem sentido nenhum sem o “Jesus” histórico (SCHILLEBEECKX, 1997, p. 180).

O argumento acerca da historicidade de Jesus é utilizado pelo autor como um dos pontos fortes para o Cristianismo abrir-se à pluralidade religiosa. Aliado a ele está o Espírito de Deus sob o qual Jesus é considerado o Messias. É ele a lembrança da profecia e do caminhar de Jesus.

Este Espírito que se faz presente onde quer, não está fixado a ninguém, pois não está encarnado na história terrena e contingente. Ele livra a religião e a Igreja de qualquer atitude pretenciosa, distante de qualquer violência. Quem segue Jesus não pode esquecer do Espírito que dele procede. “Na força deste dom do Espírito, que não está ligado ‘à Igreja de Cristo’ [...], os homens também podem perdoar-se uns aos outros e encontrar-se um com ‘o outro’ afirmando-o no seu ser-outro” (SCHILLEBEECKX, 1997, p. 184). Esse dom, porém, é “dado a todos quantos estão abertos para recebê-lo” (SCHILLEBEECKX, 1997, p. 184). Estaria a Igreja aberta a esse dom?

### 3.2.2 Limites

Após conhecermos de que modo o pensamento de Schillebeeckx se configura como inovador para uma teologia das religiões, apresentaremos de acordo com aquilo que nossa compreensão alcança, o que nele julgamos limitado em relação ao tema em questão. Faremos isso sob dois primas: O primeiro, apresentando de que modo o pensamento de Schillebeeckx se configura como limite (no sentido de desafio) à Igreja e ao cristianismo. O segundo, ponderando acerca dos limites (lacunas) que podem estar presentes na sua argumentação teológica.

#### 3.2.2.1 O pensamento de Schillebeeckx como desafio ao cristianismo

Sobre como o pensamento de Schillebeeckx se configura como limite à religião cristã, é pertinente considerar o que foi dito no tópico anterior, isto é, ao passo que a produção do teólogo flamengo se configura como aposta à renovação da fé cristã e eclesial, ela também representa desafio ou limite à religião.

Considerando o que se viveu na Igreja até a primeira metade do século XX, o pensamento de Schillebeeckx, bem como de outros autores que compunham o que se chamou na Europa de Nova Teologia, pode-se dizer que tudo o que implicasse abertura para o mundo e colocasse em questão as bases sólidas – muitas vezes pretenciosas e exclusivas – da fé eclesial, era tido como limite, no sentido de desafio. Sob esse novo modo de pensar a teologia e a pastoral da Igreja se construíram grandes entraves.

Deste modo, o otimismo com a secularização e com a pluralidade religiosa desafiava e ainda desafia a Igreja a fim de que ela se reconheça na história, como sendo *uma* consciência no mundo da salvação de Deus por meio da singularidade de Jesus, mas não a *única* consciência. É desafio porque o cristianismo precisa se desvencilhar da pretensão de ser a proprietária da administração de Deus no mundo.

Ela é desafiada a superar a pretenciosa exclusividade difundida por um imperialismo cultural e religioso que levou a inúmeras atrocidades ao longo da história. Precisa se reconhecer como *Ecclesia semper purificanda*, onde a salvação *subsiste nela*, mediante fidelidade ao projeto de Deus em Jesus, mas que *não é* restrita e limitada a ela.

O cristianismo precisa também se purificar do imaginário de eleição e predileção da parte de Deus, bem como da imagem que se constrói d'Ele. É indispensável reconhecer que Deus é aberto, não limitado e quer para todos os homens a felicidade. O desejo de Deus é

uma humanidade salva, por isso sua preocupação é universal. Nesse sentido, a comunidade que segue Jesus deve aprender que sua unicidade e universalidade estão em relação ao seu serviço à humanidade e não é intimista.

Sob essa perspectiva, se a Igreja quer ser o corpo místico da cabeça que é Cristo, então ela deve aprender dele que não se anunciou a si mesmo, mas foi completamente voltado ao Reino de Deus.

Para que a Igreja se harmonize com o Cristo é fundamental que ela não esqueça da vida terrena de Jesus de Nazaré. Os feitos e palavras de Jesus devem despertar na Igreja a fundamental missão na história para que ela não corra o risco de viver sob uma ideologia, distante do mundo. Isso significaria a negação da vida de Jesus e se faria dele uma “emanação divina” que levaria também ao desaparecimento das outras religiões.

O caráter definitivo do que aconteceu com Jesus não pode ser esquecido porque isso é o que sustenta o ser-cristão. As “outras doutrinas ou leis da Igreja, quaisquer que sejam, inclusivas ou não inclusivas” (SCHILLEBEECKX, 1997, p. 178) são, nesse sentido, secundárias em relação ao essencial. Portanto, é fundamental à Igreja não esquecer de Jesus (*anamnese*) e viver uma vida nova segundo o seu Espírito (*pneuma*). Tal vida nova leva ao serviço, diálogo e perdão, a exemplo de Jesus, para quem o Espírito aponta.

Tendo presente esses elementos que são limites à Igreja, resta-nos apresentar possíveis limites que podem estar presentes na elaboração de Schillebeeckx sobre o tema em questão.

Ainda que não tenha sido possível contato com todo o acervo de sua produção, aqueles que tivemos acesso nos permitem inferir que pela seriedade com que Schillebeeckx aborda a diversidade de temas ele é bastante consequente com o seu método e com o que se pretende. Mas, considerando o todo da sua teologia, ele não escapa às críticas.

Por ser otimista com a história secular, Schillebeeckx é criticado por alguns pensadores por “demasiada cedência ao contexto cultural” (GONÇALVES, 2014, p. 210). Muitos atribuem essa abertura ao contexto arriscado da Holanda que confrontou Roma (Cf. GIJSEN, 1974. pp. 25-36) em busca da renovação eclesial e que tem Schillebeeckx como o meu maior expoente (MONDIN, 1987, p. 237), por ser um teólogo ligado ao povo e que trabalhou em prol da Igreja holandesa (Cf. JOSSUA, 1974, p. 56).

O otimismo com o mundo – postura comum em maior ou menor medida a teologia europeia conciliar – que Schillebeeckx assume é tido como excessivo e ingênuo, marcado por pouca crítica e otimismo temperamental, chamado por alguns de “entusiasmo

como princípio de conhecimento” (Cf. SCHEFFCZYCK, 1974. p. 318; RENKENS, 1974. p. 48; SCHAFFNER, 1974. pp. 277ss).

O fato de Schillebeeckx olhar para a secularização como vantajosa à fé, por ajudá-la a se atualizar, é julgado como um grande limite no seu pensamento. Foi essa, inclusive, a razão que o levou ao primeiro processo. Mas, talvez isso represente o incomodo de alguns que por problema de rigor, confunde secularização com secularismo, como se as mudanças do mundo fossem avessa às verdades da fé. O mesmo se aplica ao seu otimismo com as crises de fé que, pelo nosso autor, são julgadas como saudáveis porque incitam a atualização.

Não são poucas as críticas. Sua contribuição na urgência da renovação eclesial faz com que alguns o julguem haver cometido excesso de praticidade e carência na reflexão: “o caráter prático reforça estas atitudes de urgência e leva à simpatia pela ‘ortopraxis’ em vez da ‘ortodoxia’” (GONÇALVES, 2014, p. 211). Diz-se que sua “sensibilidade pelo atual e a pressa em fazer algo, como numa atividade pragmática” (GONÇALVES, 2014, p. 211), leva o teólogo a uma “deformação profissional” (LESCRAUWAET, 1974, p. 10), como quem queima etapas. Esse queimar de etapas diz diretamente ao fato de Schillebeeckx não recorrer sempre à Tradição da Igreja antes de chegar às suas conclusões.

Ele é tido como um teólogo que não dá um lugar de importância nos seus critérios hermenêuticos à Tradição eclesial, saltando da Experiência fundante à Experiência atual para ler e atualizar a história da salvação. Desse modo ele desconsidera o *Sensus Ecclesiasticus*, orientado pela Tradição e o Magistério, no esclarecimento da Escritura. Tarefa que ele atribui à ciência exegética. Por ser considerado como alheio à Tradição e ao Magistério ou considerar mais o caráter pastoral que doutrinal, ele chega a ser julgado como alguém que parece falar aos protestantes.

Também sua compreensão pastoral sofre crítica. É como se ele limitasse a pastoral a um viés estritamente funcional, dando “a impressão de que tudo começa com o homem, como se o destinatário tivesse usurpado o posto de protagonista” (GONÇALVES, 2014, p. 211; Cf. SCHMAUS, 1974. pp. 117-144). Deste modo, ele é taxado por esquecer das implicações doutrinárias implicadas na pastoral.

O fato é que são várias as críticas que alcançam o fazer teológico de Schillebeeckx: desde a cobrança por uma correta distinção entre o que é teologia e fé, à crítica frente à falta de rigor na linguagem para tratar de alguns temas e também aquela que diz que ele eleva a funcionalidade e a eficácia em detrimento à profundidade e verdade das coisas.

Todas essas críticas devem ser consideradas no horizonte total da sua teologia que, por conseguinte, alcança o tema da pluralidade religiosa.

### 3.2.2.2 Possíveis limites na argumentação teológica de Schillebeeckx

Sobre os limites quanto à abordagem do tema da nossa pesquisa, mesmo sendo um tema segundo no seu pensando, ao tratar do otimismo cristão com as demais religiões, ele não abandona os elementos próprios do cristianismo referentes ao núcleo da mensagem cristã, embora sejamos cientes que o desenvolvimento do seu pensamento é marcado por uma vertente progressista que desagradou a muitos.

Quando nosso autor diz não tratar de uma teologia das religiões por estar preocupado com a identidade do cristianismo, uma questão fundamental daí sobressai: É possível fazer teologia prescindindo da importância e do papel das religiões na vida dos homens e nos dias atuais? Afinal, o que é teologia cristã senão a capacidade de colocar as condicionantes da vida e da história dos homens no mundo em relação com as palavras e os feitos de Jesus?

Cabe-nos ainda perguntar: Será que a forma como Schillebeeckx justifica o otimismo cristão com as demais religiões é satisfatória para que o cristianismo se reconheça dentro de uma missão que, segundo nosso autor, está implicada na essência do cristianismo? Ou será que existem lacunas na sua abordagem?

Ele “esquiva-se” de fazer uma teologia das religiões, mas o modo como apresenta o problema em torno da salvação dos não-cristãos (Cf. SCHILLEBEECKX, 1994a, pp. 209s.) o coloca no núcleo dessa reflexão, se consideramos, sobretudo, o terceiro volume de sua trilogia cristológica.

Para situar a problemática da salvação das religiões o teólogo belga cita autores como K. Rahner, P. Knitter, Max Scheler, J. Daniélou etc., sendo simpático à abordagem de alguns e criticando as fragilidades de outros. Com isso, é possível sentir que ele é um teólogo que conhece a problemática em torno desse tema e, portanto, não é alheio a ela.

É verdade que não podemos tecer comentários sobre algo que não foi dito. Talvez, com certa cautela podemos dizer que na reflexão de Schillebeeckx encontram-se ausentes alguns elementos que parecem indispensáveis para tratar do tema em questão. Primeiro, um método que favoreça o cristianismo na sua autodesignação correta sobre as demais religiões a partir de um encontro efetivo entre elas. Segundo, a carência de considerações sobre temas importantes que se configuram como empecilhos ao otimismo religioso, como é o caso do fundamentalismo religioso. Terceiro, uma consideração acerca da relação modernidade, secularização e pluralismo.

1. Embora ele justifique que a pluralidade religiosa se ancora tanto na unidade de Deus quanto na historicidade de Jesus com seu direcionamento para o Reino (que não é pouca coisa, talvez o mais essencial) etc., sua reflexão carece de um aceno que inclua o encontro do cristianismo com as demais religiões antes que se diga que a pluralidade das religiões não é um mau que necessariamente precisa ser abolido por princípio.

As afirmações que Schillebeeckx faz ao responder à questão que nos parece central no desenvolvimento desse trabalho – “como pode o cristianismo conservar sua identidade e singularidade reconhecendo ao mesmo tempo valor positivo à diversidade das religiões em sentido não discriminante?” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 141) – *segue uma metodologia de ordem dedutiva (método apriorístico)*, no sentido de dizer quais concessões a fé cristã pode fazer às outras tradições religiosas à luz do significado claro e indiscutível do Novo Testamento. Ou seja, os argumentos são regidos a partir de uma experiência pessoal sem considerar a experiência do outro ou o conhecimento sobre o outro, fruto da convivência travada com ele.

É de se admirar que os elementos da história e da experiência, tão centrais no pensamento de Schillebeeckx, não encontrem lugar nessa abordagem. Quando ele trata do aspecto do otimismo cristão com as demais religiões, há a carência de um aceno sobre a importância de uma experiência de encontro entre o cristianismo e as demais religiões com a finalidade de reparar as faltas cometidas e encontrar caminhos que podem ser edificados juntos. Talvez isso seja indispensável para não parecer superficial e teórico o respeito às singularidades das religiões.

O encontrar-se, no sentido de experimentar, conhecer as diferenças, parece fundamental antes de qualquer consideração geral acerca das outras religiões. Afinal, “no profundo diálogo com o outro somos capazes de “descobrir com maior profundidade” traços do mistério de Deus que escapam de nossa alçada, na perspectiva que nos inserimos” (TEIXEIRA, 2012, n.p.).

Em outras palavras, o seu pensamento parece carecer de um *elemento indutivo*, isto é, onde antes de qualquer dedução que adeque o Novo Testamento às demais tradições religiosas, preexista uma prática de encontro e diálogo entre as religiões e, nesse sentido, somente posterior ser possível uma reflexão teológica sobre essa relação entre as tradições. Trata-se de um movimento de proximidade, já que na história o cristianismo se colocou em uma altura quase inalcançável, esquecendo das realidades do mundo e distanciando-se das demais religiões.

Sem desconsiderar o aspecto legítimo de uma abordagem apriorística, o risco de uma abordagem puramente dedutiva é que ela pode levar a uma abstração, no sentido de se basear unicamente em princípios e não alcançar as realidades concretas das tradições religiosas.

Quando dizemos que seu pensamento carece de um elemento indutivo, no sentido que esse complementa o aspecto apriorístico, não se trata de uma substituição de método, afinal, se a elaboração teológica da teologia das religiões fosse exclusivamente indutiva ela também apresentaria limitações, ou seja, ela seria ineficaz porque careceria do dado da fé cristã.

Deste modo, a partir da fé, e não apesar da fé, são indispensáveis iniciativas concretas que sinalizam os esforços de conhecer as outras religiões e descobrir os valores que elas representam antes de qualquer dedução a seu respeito. Alguns eventos do século XX em que Schillebeeckx viveu poderiam ser considerados para exemplificar concretamente a partir de quais experiências do cristianismo com as outras religiões é possível sistematizar algo acerca da positividade das religiões. Aqui elencaremos dois exemplos que, sem dúvida, foram do conhecimento desse autor, a Jornada Mundial de Oração pela Paz realizada em Assis, na Itália, no dia 27 de outubro de 1986, por iniciativa do então Papa João Paulo II que reuniu líderes religiosos de diferentes tradições e “significou uma experiência no campo da experiência inter-religiosa” (TEIXEIRA, 2017, p. 2), ou mesmo a Conferência Mundial das Religiões em favor da paz que aconteceu em Kyoto em outubro de 1970 que gerou uma declaração onde se considerou a importância da paz e da união das religiões em defesa da terra e dos excluídos.

Havemos de reconhecer que a apreciação sobre um encontro das religiões parece pressuposta na reflexão do teólogo holandês. Podemos encontrar ao menos dois momentos subtendidos a esse respeito: quando ele diz que não são as semelhanças que são relevantes entre as religiões, mas as diferenças (Cf. SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 213) e quando diz que no encontro das religiões elas se ajudam e se desafiam (Cf. SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 212). O que ressaltamos, porém, é a falta de destaque quanto à importância das experiências (encontros, diálogos e iniciativas) do cristianismo com as demais religiões antes de qualquer inferência ou teorização sobre a positividade ou os limites das outras religiões. Desde modo, um movimento recíproco de indução e dedução favoreceria a proximidade entre o dado da fé e a pluralidade religiosa. Itinerário que é previsto no método de Schillebeeckx, embora não justaposto a esse tema.

2. Schillebeeckx deixa entrever que o poderio cristão ao longo dos séculos<sup>73</sup> se desenvolveu numa postura imperialista cultural e religiosa que desembocou em inúmeras atrocidades. Apesar dessa lucidez acerca da imposição cristã sobre culturas e religiões que, no seu tempo e ainda hoje, insiste em permanecer, parece fugir do seu horizonte que uma das graves razões que levam à violência cristã é o fundamentalismo religioso crido e praticado por muitos que se diziam e se dizem cristãos.

Não se pode dizer com certeza que Schillebeeckx “viu nascer” a expressão “fundamentalismo”, mas é de se imaginar que isso proceda já que esse termo é originário do ocidente cristão no contexto que chamamos de modernidade e surge como ofensiva aos processos emancipatórios e plurais, entendidos como “ameaças”, na busca por “restaurar a certeza ameaçada” (BERGER, 2017, p. 34). Tal ofensiva é feita sob justificativas baseadas em argumentos que responderam a questões no passado que, porém, já não comunica muito aos tempos futuros.

Enquanto do ponto de vista religioso “o fundamentalista não pretende a modernização da religião” (DREHER, 2005, p. 560), do ponto de vista teológico, o fundamentalismo “entendia-se como contraofensiva a uma Teologia orientada em método, que estava interpretando os conteúdos da fé, especialmente os textos bíblicos, a partir de uma perspectiva histórico-crítica” (DREHER, 2005, p. 559).

É certo que Schillebeeckx não teria a obrigação de tratar desse ou de outro tema em sua teologia, mas, a partir do que foi dito até agora, duas razões podem ser consideradas a cerca dessa lacuna. Uma, que é de se estranhar que um teólogo que é tão afeiçoado com a modernidade e preocupado com a atualização da mensagem evangélica nos séculos não considere essa questão. Outra é que, já que o fundamentalismo é contrário ao método que prevê a leitura histórico-crítica dos conteúdos da fé, e considerando que o teólogo belga lança mão desse método para elaborar sua teologia, seria pertinente qualquer consideração sobre isso.

Em teor negativo<sup>74</sup>, fundamentalistas são sempre os “outros” como se “nós” fôssemos sempre os bons e corretos. Por trás dessa noção, subjaz a compreensão do mundo dividido em bem e mal onde o “bem” precisa de uma “ofensiva” para deter o “mal”. O problema reside exatamente nessa atitude. A partir da minha compreensão da vida, do mundo

---

<sup>73</sup> Certamente a partir do vínculo do Cristianismo com o Império Romano.

<sup>74</sup> O destaque é necessário devido a ambiguidade e amplitude da expressão, inclusive porque é um tema escorregadio e porque a expressão dependendo do contexto pode ter várias aplicações. Nesse momento entendemos fundamentalismo no sentido da apropriação dos instrumentos da fé de modo radicalista onde a crença do outro é o posto da minha em sentido negativo e por isso deve ser aniquilada. Fundamentalismo enquanto ofensiva e atitude de total indiferença e intolerância a outras formas de ser e crer.

e de Deus, eu me sinto no direito de violar o outro que pensa, que se veste, que crê diferente de mim e o que é mais grave, em nome de uma autoridade instrumentalizada. No fundamentalismo vigora a postura que os maus são os outros e não nós. “Muitas vezes (na maioria das vezes?), quando procuramos argumentos para definir nossos fundamentos, procuramos por inimigos” (DREHER, 2005, 556).

Há uma estreita relação no que Schillebeeckx considera imperialismo cultural e religioso e fundamentalismo religioso: ambos “desprezam vidas humanas. O trágico é que, enquanto desprezam vidas humanas, o fazem em nome da Única Verdade” (DREHER, 2005, 557). Será que na sua consideração sobre a postura imperialista do cristianismo estava implícita sua compreensão sobre o fundamentalismo? Difícil afirmar.

Esse desprezo de vidas é consequência da cegueira da ignorância que transforma letras de libertação em armas que ferem a vida e aprisionam os homens como consequência de uma leitura estritamente unilateral e “dogmática” da bíblia e dos conteúdos da fé. “Não foi Deus quem encomendou aos nazistas o holocausto judeu; não foi Deus quem encomendou a expulsão dos palestinos de suas terras” (DREHER, 2005, 557).

Exemplos como esses que foram contemporâneos de Schillebeeckx poderiam também servir ao autor para que ele tratasse de um dos maiores empecilhos para o encontro das religiões ou, como vimos figurando, do otimismo cristão com as outras religiões. Fundamentalismos levam a morte, separam pessoas e distam do querer feliz de Deus para o mundo dos homens.

Um remédio ao fundamentalismo poderíamos citar “a liberdade religiosa, sem a qual não há pluralismo” (BERGER, 2017, n.p.). O tema da liberdade religiosa e de culto poderíamos elencar como outra lacuna na reflexão de Schillebeeckx, haja vista sua importância para o respeito e a consideração acerca das religiões. Mas no momento o deixemos como remédio para o fundamentalismo religioso.

Vale considerar que, embora não tratando do tema do fundamentalismo diretamente, ao apresentar a pretensão cristã de “universalizar sua cultura não-universal” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 218), está subentendida a imposição da bíblia, por exemplo, como o único livro onde contêm a verdade e o itinerário da salvação universal, seguida por muitos cristãos como um livro de receitas prontas. Coisa que Schillebeeckx jamais aceitaria por considerar que a revelação de Deus deve ser atualizada no presente à luz da vida de Jesus.

Do ponto de vista do otimismo cristão, Schillebeeckx parece buscar um equilíbrio. Se o fundamentalismo surge como tentativa de restauração da ordem perdida, talvez seja porque a modernidade se lhe pareceu “relativa” demais. Seria por isso sua afirmação que o

cristianismo devesse se comportar “sem absolutismo, nem relativismo” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 213)?

3. Considerando o aspecto do otimismo secular que é marca do pensamento de Schillebeeckx, vale uma ressalva acerca da problemática em torno das expressões modernidade, secularização e pluralismo.

Embora o autor prefira falar de modernidade e pós-modernidade para se referir ao momento em que se presenciou um abalo das estruturas de sentido, ele não deixa de considerar que se trata de termos inflados e ambivalentes. O que nos parece bastante consequente.

Em diálogo com sociólogos da religião como Peter Berger, por exemplo, Schillebeeckx acompanha a perspectiva idealista da modernidade em torno da qual se constituiu a teoria da secularização que dizia ser a modernidade o decreto do fim das religiões. Atribuem também à modernidade o advento da pluralidade. Sobre esses dois elementos, as considerações a serem feitas dizem respeito, no primeiro caso, ao fato de que na prática, a modernidade não representou o fim das religiões e, no segundo caso, o fato de que a modernidade não é a responsável para que surtam formas diversas de ser e crer, no sentido de considerar que foi somente na modernidade que surgiu a diversidade, na verdade ela sempre existiu. À modernidade deve ser dado o mérito de que ela possibilita a visibilização e conhecimento das outras formas de vida, de costumes, de religião como consequência do “singular processo de comunicação” onde “todos são provocados a entrar numa ‘conversa permanente’, numa interlocução criativa” (TEIXEIRA, 2017, n.p.).

Não que Schillebeeckx não se dê conta dessa realidade. Do seu interlocutor Peter Berger ele mesmo afirma que este “já faz algumas matizações” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 71). De fato, Berger, “por volta de 1999 [...] como ele mesmo assinala” (TEIXEIRA, 2017, n.p.), reconheceu que a modernidade não põe fim à religião, mas, “em razão de constatações empíricas, foi aos poucos se dando conta da fragilidade de tal posicionamento” (TEIXEIRA, 2017, n.p.). “Ficou cada vez mais evidente que os dados empíricos contradizem a teoria. Com algumas exceções, particularmente a Europa e uma determinada intelectualidade internacional, o nosso mundo não é nada secular; ele é tão religioso como outrora, e em alguns lugares mais ainda” (BERGER, 2017, p. 11; BERGER, 2001, p. 24-27).

Certamente se Schillebeeckx fosse fazer uma revisão crítica da sua obra tempos depois, algumas ênfases sobre esse tema seriam bem diferentes. Mas, até o momento, vale a nota sobre a vastidão que apreende a noção de modernidade em sua relação com a pluralidade.

Quando trata dos efeitos da modernidade enquanto porta de acesso à pluralidade, Schillebeeckx faz uma aplicação antropológica, no sentido de que não somente o exterior do homem passa a ser plural, mas também sua estrutura interior.

Não somente por isso, mas por considerar a modernidade como possibilidade de atualização dos conteúdos da fé, o teólogo flamengo se situa para além da Igreja do seu tempo que era regida pela suspeita e aversão a modernidade e tudo o que dela provinha, atitude compreensível do ponto de vista do contexto agrário e pré-moderno que suas bases foram estruturadas, embora não justificável do ponto de vista do anúncio evangélico já que a mensagem se tornaria incompreensível pela utilização de categorias que nada comunicariam na modernidade.

A forma como Schillebeeckx apresenta as razões para que o cristianismo se abra às demais religiões parecem satisfatórias, levando em conta que sua preocupação está justificada na vida de Jesus de Nazaré, que é o que a religião cristã tem de mais concreto e que foi resguardado por aqueles que fizeram sua experiência fundamental. Compete, porém, aos cristãos, sem os quais não pode haver a religião cristã, reinterpretar suas histórias com Jesus à luz dos acontecimentos das suas vidas no tempo presente por meio do respeito às diferenças culturais e religiosas que se adquirem, sobretudo, na convivência e na reverência à face de Deus presente em cada lugar e/ou religião.

### **3.2.3 Um teólogo para além do seu tempo**

Conta-se mais de 10 anos que a Ordem dos Pregadores e a Igreja perderam um dos seus mais notáveis teólogos do século XX. Mas, até então, muitas provocações, de cunhos diversos, elaboradas por Edward Schillebeeckx não conseguiram reverberação em muitos segmentos e posicionamentos oficiais da Igreja por diagnosticarem pontos paralelos e em desacordo com o magistério e a tradição. Não é preciso reapresentar o quanto a sua produção foi e continua sendo indispensável à teologia e à Igreja (ver cap. 01).

A renovação teológica elaborada por ele para a teologia da Holanda, que proporcionou “uma nova expressão à Revelação cristã” por meio da denúncia do “atraso, a incompreensibilidade, a ineficácia e a inatualidade das estruturas teológicas tradicionais” (MONDIN, 1987. p. 237), podem servir ainda hoje para a teologia cristã nas múltiplas realidades onde ela encontra lugar.

Schillebeeckx “foi uma das testemunhas privilegiadas das expectativas da Igreja pré-conciliar, um especialista influente da obra do Vaticano II, um artesão incansável da

acolhida do Concílio ao longo de todo o último terço do século XX”. Pode ser considerado “um pioneiro na busca de um novo paradigma em teologia, um paradigma hermenêutico que fosse adequado ao nosso estilo de modernidade e pós-modernidade” (GEFFRÉ, 2010, n.p.).

Privilegiando o aspecto da crítica histórica (hermenêutica), sem seguir o modelo da dogmática tradicional, ele desenvolve sua teologia sem “renunciar por nada o depósito da Revelação”, interpretando-o “por meio das categorias existenciais e personalistas próprias do pensamento moderno” (MONDIN, 1987, p. 237). Ao fazer isso, o teólogo de Nimega se projeta para o futuro que, diga-se, é um tema caro no seu pensamento. Sua visão teológica não se fixa no tempo e espaço.

Ao reconhecer que faltava na Igreja católica um modelo que possibilitasse a reinterpretação da fé à luz dos tempos atuais, seu pensamento suplanta o conceitualismo, embora não facilmente, por considerá-lo insuficiente e por se utilizar de expressões que não tocam o entendimento das pessoas modernas.

“Para que a mensagem cristã seja inteligível para o nosso tempo, Schillebeeckx crê necessária uma reinterpretação, e não apenas a solução ‘núcleo-revestimento’, pois a forma de falar do texto nos é estranha e não se pode atualizar existencialmente” (GONÇALVES, 2014, p. 179). Deste modo, “a interpretação é algo essencial para atualizar a nossa fé e mantê-la sempre viva e inteligível” (GONÇALVES, 2014, p. 173).

Schillebeeckx “ao falar de reinterpretação ou nova reformulação da fé, não trata apenas de fórmulas ou de linguagem, mas [...] do caráter dinâmico do conteúdo da fé, ou do ‘dinamismo objetivo da realidade da salvação’” (GONÇALVES, 2014, p. 173). As formulações da fé do passado já não comunicam eficazmente no presente que, por sua vez, também não comunicarão no futuro. São realidades que se dinamizam.

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 (SCHILLEBEECKX, 1973. pp. 41-42).

Esse tema da reinterpretação da fé na modernidade e tantos outros temas, como foi visto anteriormente, são criticados pela ala da Igreja avessa ao mundo moderno. Mas Schillebeeckx preocupa-se com o presente, onde Deus continua se revelando na história dos homens, com uma preocupação especial para o futuro que tem Deus como finalidade.

Sabendo, portanto, das críticas ao seu pensamento e do lugar que o tema do futuro (Cf. GONÇALVES, 2014, p. 236) ocupa na produção do nosso autor, dizemos que ele é um

teólogo para além do seu tempo porque ele é pioneiro em temas que favoreceram e ainda podem favorecer a Teologia Cristã.

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 pioneiro (GONÇALVES, 2014, p. 236).

### O professor de Nimega

procurou apaixonadamente manifestar a pertinência da mensagem evangélica no contexto do hiperssecularismo e da morte de Deus [...] parecia-lhe urgente – para além de todos os fundamentalismos – reinterpretar o sentido da Revelação em função de um novo momento da história do pensamento. Tornou-se, assim, o autor de uma teologia no rastro de uma correlação crítica recíproca entre a experiência fundamental da primeira comunidade cristã e a experiência histórica dos homens do nosso tempo (GEFRÉ, 2010, n.p.).

Sua teologia de fronteira é feita mediante o auxílio de várias ciências. No discernimento dos elementos fundamentais da experiência cristã fundante, Schillebeeckx recolhe os dados a partir da exegese moderna. E para ter um diagnóstico da experiência moderna do homem, ele considera a fenomenologia, as ciências humanas e sociais e outras. É um trabalho minucioso que motiva a teologia atual a não ter receio de recorrer ao auxílio das ciências a fim de proporcionar ao homem moderno uma experiência de encontro com o Jesus de Nazaré, confessado pelas primeiras comunidades como o Cristo, mas que não fecha a possibilidade de receber outros nomes à luz das expectativas de salvação dos homens de hoje.

Mesmo diante da confusão que ainda pode ser gerada na relação entre Jesus da história e Cristo da Fé, a cristologia narrativa pré-dogmática do teólogo flamengo ainda pode servir de contributo para se pensar na Igreja de agora os dogmas da tradição eclesial sobre o Cristo Senhor. Sobretudo num tempo em que, apesar de importantes reflorescimentos da vida eclesial, uma parte dela se resume a adoração ao *Pantocrator* (Cf. SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 121), tão distante, chegando a beirar uma ideologia de Jesus.

Apresentando um Jesus próximo dos homens, Schillebeeckx aponta para uma Igreja sacramento da salvação, não uma igreja privada, mas a universal, no sentido que toda história humana e mundana é destinatária da salvação. Nesse alargamento do horizonte salvador de Deus, ele deixa como herança para os tempos atuais, sob o fundamento do

essencial da fé cristã que é o Reino de Deus, o desafio da superação de qualquer pretensão exclusivista.

O teólogo dominicano é, assim, o representante de uma teologia da salvação em ruptura com o catolicismo intransigente, que dominou o pensamento teológico até às vésperas do último Concílio [...] a sua teologia da salvação é inseparável de uma teologia da criação, segundo a qual a história é uma teofania de Deus, toda vez que ela se move rumo á plenitude do homem autêntico (GEFRÉ, 2010, n.p.).

Sua eclesiologia volta-se para uma Igreja corpo místico de Cristo e se distancia de uma Igreja imperialista que se porta acima de tudo e de todos. Dessa substituição de identificação eclesial, onde a Igreja se identifica com aquilo que lhe é singular, isto é, a salvação de Deus em Jesus de Nazaré, Schillebeeckx tira daí todas as suas consequências para o que se chama de Teologia das Religiões.

Assim, Schillebeeckx deixa um grande legado para a Igreja e a Teologia Cristã com um largo acervo de temas diversos que vão da dogmática à hermenêutica. E apesar de passar por temas e fases tão diversas, sem desconsiderar as possíveis lacunas e falta de aprofundamento em alguns temas, ele nos parece consequente com aquilo que escreveu, mostrando seus interesses e aptidões sobretudo pela marca da experiência e da história, onde é possível conhecer a Deus e saber que ele é um Deus vivo e partidário dos homens.

## **Conclusão**

Sendo um teólogo que viveu no seu tempo, embora com uma reflexão que consideramos para além dele, Schillebeeckx foi alvo de muitas críticas pelo seu otimismo com o mundo secularizado. Nos anos em que viveu contribuiu em inúmeros aspectos para a Igreja e teologia cristã. No tocante ao tema das religiões, sua reflexão é bastante contundente quanto à revisão e à crítica ao próprio cristianismo. Ou seja, os elementos que apresenta servem de incentivo e provocação para o fazer teológico numa realidade onde a diversidade religiosa se evidencia.

O convite ao reconhecimento de que a religião cristã não possui a verdade última das coisas e da vida, o dado acerca da historicidade de Jesus e seu centramento na prédica e na prática do Reino de Deus, a imagem de um Deus aberto e não fechado que é apresentado por Jesus etc. são provocações ao cristianismo para que ele saia do seu pedestal imperialista cultural e religioso e se perceba como uma religião *entre* (e não *como*) as outras, sem

prescindir de sua singularidade. São alguns elementos na reflexão schillebeeckxiana que ajudam na fundamentação de uma teologia das religiões.

Sua reflexão, porém, deixa algumas lacunas e apresenta alguns limites. Sua abordagem, em certa medida, é elaborada sob uma perspectiva dedutiva, isto é, envolve as demais religiões a partir de uma justaposição dos elementos próprios do cristianismo, desmerecendo um elemento tão caro no seu pensamento que é a experiência e que poderia ser traduzida como contato ou convivência do cristianismo com as outras religiões antes de qualquer elaboração sistemática. Esse seria um aspecto indutivo que fundamentaria o dedutivo. Outro limite no seu pensamento está na ausência de uma reflexão sobre o fundamentalismo religioso que surge como ofensiva à atualização da fé na modernidade e que tem como um dos seus desdobramentos a intolerância com outras formas de crer e pensar. Como um terceiro elemento de crítica, uma atenção maior deveria ser dada pelo autor a ambiguidade que pode gerar as expressões modernidade, pluralismo e secularismo, presentes no decorrer de sua produção.

## CONCLUSÃO GERAL

É preciso considerar, ao final da pesquisa, que a forma como Schillebeeckx foi apresentado até agora está filtrado pelo horizonte específico de quem está escrevendo, ou seja, o pesquisador. O olhar sob o qual miramos para o teólogo belga foi direcionado a partir do objetivo da pesquisa. Fizemos uma espécie de garimpagem na sua trilogia cristológica visando encontrar arestas que favorecessem tal objetivo. É verdade que outros pesquisadores de Schillebeeckx, em certo sentido, tencionaram o nosso olhar. Além do mais, para tratar do assunto em questão, também foi preciso tocar em assuntos transversais do próprio autor a fim de melhor compreendermos o que estávamos escrevendo. Apesar de termos feito o que chamamos de garimpagem, sistematizar o que estava sendo pesquisado seria difícil prescindindo do conjunto tão amplo do pensamento do autor. Por isso, em muitos momentos foi dada atenção a assuntos do autor que punham base ao que seria tratado mais adiante, como é o caso da cristologia e da eclesiologia.

No exercício de leitura, compreensão e escrita é difícil o pesquisador não se envolver. Além do mais, acreditamos que dois movimentos empolgam nesse exercício tríptico: ou a completa aversão, que é alimentada pelo desejo de refutação, ou a paixão, por meio da qual quem pesquisa fica de tal modo fascinado que acaba deixando passar despercebido possíveis limites que, porventura, o objeto estudado possa ter. Aversão aqui pode não representar o oposto da paixão, no sentido de que quem é avesso é tão afixionado em discordar que acaba sendo um apaixonado ao contrário. Esse não foi o nosso caso. No momento do diálogo com o autor, demo-nos conta do quão difícil pode ser encontrar limites naquilo pelo que nos apaixonamos. Em certa medida, esse foi o nosso caso. Mas não só por isso foi difícil encontrar limites. Tendo em conta a constatação que Schillebeeckx é progressista, como dissemos ao final do capítulo anterior, “para além do seu tempo”, ele é progressista “no seu tempo”. Sendo assim, como nos dispomos nessa pesquisa a ler e tentar entender o pensamento de Schillebeeckx sobre um tema específico, não coube no desenvolvimento dos capítulos espaço para diálogo com tempos futuros, outros autores, lugares ou teologias. Esse não foi nosso enfoque.

Para ser fiel ao que nos propomos, entendemos que não só abordagem, mas também as críticas seriam melhor fundadas se fossem feitas em relação ao contexto que compreende a vida de Schillebeeckx. Como já se passaram alguns anos desde que seus escritos foram cunhados, a nós coube tentar entender um pouco daquilo que Schillebeeckx pretendeu escrever. Não se trata, no entanto, de uma recusa em olhar Schillebeeckx para além

dele ou de se esquivar de buscar pontos críticos ou lacunas na sua reflexão. Em certa medida isso foi feito no terceiro capítulo, porém, considerando ao máximo o contexto do autor.

Apesar de afirmarmos que Schillebeeckx deixa uma herança para os tempos futuros, sem sombra de dúvidas muito do que ele escreveu já foi superado. É possível falar para além de Schillebeeckx em muitos aspectos. Essa poderá ser uma preocupação posterior à pesquisa. Vale, no entanto, reafirmar que a preocupação do nosso trabalho foi olhar para Schillebeeckx no seu contexto, o que já é difícil uma vez que além de estarmos em contextos socialmente diversos, as preocupações e problemas eclesiais e teológicos são completamente diferentes. Havemos de concordar com Schillebeeckx que o homem é transformado como o meio é transformado. Sendo assim, impossível a nós pensar Schillebeeckx precisamente como ele foi. Deste modo, nosso trabalho é uma aproximação ao pensamento de Schillebeeckx.

Sobre a relação entre “Identidade Cristã e Pluralidade Religiosa” que foi o tema sob o qual o edifício dessa pesquisa foi construído, Schillebeeckx se ocupou de apresentar argumentos para justificar a correta autodesignação do cristianismo frente à pluralidade religiosa que seja, por um lado, sem absolutismo ou relativismo e, por outro lado, sem discriminação ou sentimento de superioridade. Sua preocupação está claramente centrada na identidade cristã. Poderíamos dizer que se trata de uma crítica interna ao cristianismo na busca por encontrar as razões pelas quais o próprio cristianismo, sem abdicar de sua própria identidade, pode e deve ser otimista com as demais religiões. Sobre isso, alguns argumentos podem ser recolhidos e elencados em forma de conclusão.

No desenvolvimento da pesquisa não tivemos a preocupação de dividir os argumentos do teólogo flamengo sobre o otimismo cristão com as religiões em categorias teocêntrica, cristocêntrica ou reinocêntrica, por exemplo. Essa também não parece ser uma preocupação de Schillebeeckx.

Para elencar os argumentos centrais que foram trabalhados ao longo dos capítulos precedentes, entretanto, o faremos sob essas categorias, embora não seja nossa intenção emitir juízos sobre quais são os argumentos mais importantes. Nem a categorização nem o elenco a partir de importância fazem parte da razão principal do autor. Acreditamos que o fato de nós optarmos por fazer tais distinções não representa ameaça à proposta do autor. Ademais, a justificativa que vincula os argumentos que serão elencados em categorias é a resposta à pergunta: como pode o cristianismo conservar sua identidade e singularidade reconhecendo ao mesmo tempo valor positivo à diversidade das religiões?

Antes de fazermos tal elenco, vale destacar a postura otimista de Schillebeeckx para com o mundo, sem o qual não se pode falar de salvação. O mundo, com suas

incoerências, mutações e pluralidades que lhe são próprias, é o palco onde Deus salva o homem e o faz de modos diversos como diversa é a vida que habita nele.

No mundo, as religiões são os sinais ou sacramentos da salvação que Deus realiza. Mas as religiões enquanto consciência da revelação de Deus são particularidades dos modos de compreensão dessa salvação que, por sua vez, é maior que qualquer revelação.

Do ponto de vista *teocêntrico*, portanto, o cristianismo deve ser otimista com a pluralidade religiosa porque:

- Deus, criador do homem e do mundo, quer a salvação de todos, cristão e não-cristãos, pertencentes a uma religião ou não. Aquele que viola o direito e a dignidade da obra da criação de Deus agride ao próprio Deus.
- Deus, embora precise do mundo para salvar, não se identifica com nada no mundo, no sentido de que embora esteja presente no mundo ele não se limita a essa realidade. Deste modo, as religiões que são os sinais visíveis da presença de Deus não representam toda Sua riqueza. “Deus é tão rico e tão acima de determinações, para poder ser esgotado na sua plenitude por determinada tradição de experiência religiosa, que por ser determinada é limitada” (SCHILLEBEECKX, 1994a, p. 215).
- Deus é aberto e não fechado. Qualquer consciência de eleição divina que faça distinção dos homens ou cultive um espírito violento representa negação de Deus que quer a felicidade de todos os homens. O mesmo serve para a instrumentalização do nome de Deus. Ele não é monopólio de ninguém, embora uns vivam de modo mais fiel a sua vontade que outros. Mas isso não deve ser motivo de vanglória ou imperialismo sobre os outros.
- Deus, por princípio, é a razão da unidade das religiões. É pelo nome de Deus que as religiões recebem esse nome. Deste modo, o pluralismo religioso que encontra em Deus a razão de ser não deve ser abolido. Eliminadas devem ser as contendas religiosas por vezes justificadas em nome de Deus mas que, na verdade, negam o Seu nome.

Dispostas as razões teocêntricas que levam à abertura do cristianismo, consideramos que não se pode falar de Deus abstratamente ou compreendendo-o como uma realidade que paria sobre o mundo dos homens ou das religiões. Os cristãos conhecem melhor a Deus em e por Jesus Cristo que o revela de modo pleno e definitivo. É nesse elemento normativo (Jesus Cristo) que revela Deus e o torna próximo dos homens, que os cristãos

devem encontrar as razões pelas quais devem ser otimistas com as demais religiões. Em outros termos, não é no pluralismo de fato, em si mesmo, que os cristãos justificam sua abertura e seu otimismo religiosos, mas no próprio Jesus.

Desta feita, a partir do horizonte *crístocêntrico e reinocêntrico*,

- Sendo para os cristãos a revelação plena e definitiva de Deus, do ponto de vista histórico, a singularidade Jesus de Nazaré não pode representar toda riqueza de Deus. E quem desconsidera o elemento da historicidade de Jesus não só nega o próprio cristianismo como também as demais religiões com suas particularidades históricas. Negar a historicidade de Jesus é cair numa ideologização e abstração religiosa.
- Jesus não põe termo à história das religiões. As religiões estão para a salvação de Deus e não para Jesus que, do ponto de vista histórico, representa *um* modo singular de Deus salvar, apesar de ser o modo decisivo para os cristãos. Ademais, continuam abertos os caminhos para Deus com possibilidade de surgimento de novas expressões religiosas ou ressignificação das já existentes. Quando se diz que em Jesus se deu *um* modo de revelação entre tantos outros, isso não quer dizer que o cristianismo seja igual às demais religiões. Cada religião possui sua singularidade. O esforço de reconhecimento da legitimidade das múltiplas experiências que se pode fazer de Deus, nesse caso, é a busca pela experiência comum que passa pelo respeito às diferenças.
- Jesus não pode ser desvinculado daquilo que representa o centro da sua vida enquanto prédica e prática: o Reino de Deus. Ele não se anunciou a si mesmo, mas foi completamente voltado ao Reino que significa a realeza de Deus no mundo dos homens lhes oferecendo a salvação nos termos da paz, da justiça, da felicidade. Deste modo, se os cristãos têm em Jesus o que é de mais normativo para suas vidas, então a religião cristã deveria estar voltada para a vivência e o anúncio do Reino de Deus no mundo.
- Em consideração a Jesus, longe de um auto anúncio, o cristianismo deve superar a postura imperialista cultural e religiosa cultivada ao longo dos anos que levou a inúmeras atrocidades e assimilar nas suas atitudes que a unicidade e universalidade de Jesus estão em relação ao serviço à humanidade e ao respeito às diferenças.

- Em chave reinocêntrica, o cristianismo deve se reconhecer não como o detentor da Verdade, mas deve lutar para tornar o desejo de Deus presente no mundo, provendo felicidade e liberdade à humanidade e à criação. Mais próximo de Deus está quem mais faz a sua vontade. E fazer a vontade de Deus deve ser a meta dos cristãos.
- Sob o horizonte do Reino, o cristianismo reconhece o valor das demais religiões, percebendo-se não como a única promotora da vontade divina. Ele abre-se ao reconhecimento de que quem colabora com a causa dos injustiçados de todos os tipos, colabora com o Reino de Deus, sejam pertencentes a uma religião ou outra ou a nenhuma religião.
- Há mais verdade religiosa em todas religiões juntas que em uma única religião. E, nesse sentido, o cristianismo é convidado a se desafiar frente ao potencial salvífico-libertador das demais religiões e, em virtude da sua própria identidade, também as desafiar. Afinal, há elementos verdadeiros, bons e belos nas demais religiões que não encontram lugar no modo cristão de vida. De igual modo, no cristianismo há elementos que podem enriquecer a experiência das demais religiões.

Ainda há muito o que fazer diante desse elenco de argumentos que provoca o cristianismo e o desafia a focar no essencial e também a se atualizar na medida em que a vida do homem sofre mutação. No entanto, muita coisa já foi feita e continua surtindo iniciativas e posturas que abrem o cristianismo ao respeito frente às demais religiões como é o caso do encontro do Papa Francisco com o Grande Imam Ahmad Al-Tayyib, Sheik de Al-Azhar no Egito no dia 4 de fevereiro de 2019 que firmou um documento sobre a fraternidade humana para a paz mundial e a coexistência comum; as celebrações que os Franciscanos realizaram em várias partes do mundo em 2019, tanto com os muçulmanos quanto com as demais religiões, para celebrar o encontro de São Francisco de Assis com o Sultão ocorrido em 1219 em Damietta, no Egito; os diversos grupos que alia pessoas de diferentes religiões para refletir e lutar em defesa da vida, independente da confissão religiosa a que pertença, como é o caso, no Brasil, da Rede Ecumênica da Juventude (REJU) e do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (CONIC); apoio e respeito aos espaços sagrados e de culto etc. como medidas positivas contrárias às várias formas de violência, fruto do fundamentalismo atual e da intolerância religiosa.

Apesar das resistências que sempre existiram e existem, atitudes como essas são possíveis graças ao esforço comum proveniente de diferentes lados e épocas por parte de

peças e movimentos que pensam e agem em prol da dignificação da pessoa humana e na busca por tornar o mundo o local onde Deus habita e Sua vontade vigora.

Schillebeeckx encontra-se, sem dúvida, na fileira dos que sonharam um mundo mais próximo e amado por Deus onde os homens comprometidos com o querer de Deus são os mediadores que transformam as realidades que carecem da Sua paz e Sua justiça.

## REFERÊNCIAS

AUWERDA. **Dossier Schillebeeckx**. Theoloog in de kerk der conflicten. Bilthoven: Nelissen, 1969.

AZEVEDO, Sílvio. **Teologia das Religiões**. Rumo a um inclusivismo bíblico. Joinville: Editora Clube de Autores, 2015.

BERGER, Peter. **Dossel Sagrado**. Buenos Aires: Amarratu Editores, 1971.

\_\_\_\_\_. **Le réenchantement du monde**. Paris: Bayard, 2001.

\_\_\_\_\_. **Os múltiplos altares da modernidade**: rumo ao paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis: Vozes, 2017.

\_\_\_\_\_. Pluralismo: para além da secularização. **Instituto Humanitas Unisinos/Adital**, 17 de março de 2017. Disponível em <<http://www.ihu.unisinos.br/565848-pluralismo-para-alem-da-secularizacao>>. Acesso em 22 de abril de 2020.

\_\_\_\_\_. **Um rumor de anjos**: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural. Petrópolis: Vozes, 1973.

\_\_\_\_\_; LUCKMAN, Thomas. **Modernidade, Pluralidade e Crise de Sentido**: A orientação do homem moderno. Petrópolis: Vozes, 2004.

BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2008

BOFF, Clodovis. Teologia da libertação e volta ao fundamento. In: **REVISTA ECLESIASTICA BRASILEIRA – REB**, 268, 2007, pp. 1001-1022.

BRAMBILLA, Franco Giulio. **Edward Schillebeeckx**. São Paulo: Loyola. Coleção Teólogos do Século XX, 2006.

\_\_\_\_\_. **La Cristologia di Schillebeeckx**. La singularità di Gesù come problema di ermeneutica teológica. Brescia: Morcellina, 1989.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **O cristianismo e as religiões**. 1997. Disponível em:

<[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_1997\\_cristianesimo-religioni\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1997_cristianesimo-religioni_po.html)>. Acesso em 03 de março de 2020.

CONCÍLIO VATICANO II. **Lumen gentium**. Constituição dogmática sobre a Igreja. Petrópolis: Vozes, 1969.

\_\_\_\_\_. **Nostra Aetate**. Declaração sobre a Igreja e as religiões não-cristãs. Petrópolis: Vozes, 1969a.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **Como normatizar trabalhos acadêmicos: projetos, monografias e artigos**. 2. edição. Recife: Fundação Antônio dos Santos Abranches, 2013.

CHENU, M.-D. **Le Saulchoir**. Uma scuola di teologia. Casale Monferrato: Marietti, 1937.

DREHER, Martin N. O fundamentalismo religioso<sup>[1]</sup> e sua importância na resolução ou agravamento do conflito palestino-israelense. **Revista Trimestral Unisinos**. Porto Alegre v. 35, nº 149, setembro de 2005, p. 553-567.

DUPUIS, Jacques. **Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso**. São Paulo: Paulinas, 1999.

GEFFRÉ, Claude. Edward Schillebeeckx, um teólogo para hoje. In: **Jornal Il Gallo**. n. 4, maio de 2010. <Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/570375-%20edward-schillebeeckx-um-teologo-para-hoje>>. Acesso em 21 de março de 2020.

GIBELLINI, Rosino. **A teologia do Século XX**. São Paulo: Loyola, 1998.

\_\_\_\_\_. Introducción: sinceros para con el mundo. La teología de frontera de Edward Schillebeeckx. In: SCHILLEBEECKX, Edward. **Soy um teólogo feliz**. Madrid: Sociedade de Educación Atenas, 1994. pp. 5-13.

GIJSEN, J. M., In: Vários, **La nueva teología holandesa**. Madrid, 1974.

GONÇALVES, Albertino. **A soteriologia cristã face ao desafio da experiência** - Um estudo sobre a teologia de E. Schillebeeckx. Tese Doutoral. Orientador Prof. Doutor Arnaldo de Pinho. Universidade Católica Portuguesa, 2014.

JOSSUA, J. Teologia, carisma del Espíritu? In: **Concilium**. Novembro de 1974.

KASPER, Walter. **Gesù il Cristo**. Brescia: Queriniana, 1975.

LESCRAUWAET, J. Fidelidad a la comunidade de fe. In: **Concilium**. Novembro de 1974.

MONDIN, Battista. **Os grandes teólogos do século vinte**. São Paulo: Paulinas, 1987.

PAPA FRANCISCO. **Laudato Si**: Sobre o cuidado da casa comum. Carta Encíclica. Disponível em <[http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html)>. Acesso em 12 de outubro de 2019

RENKENS, H. In: Vários. **Los católicos holandeses**. Madrid, 1974.

ROCHA, Aldo Fernandes da. **Anúncio e práxis do Reino de Deus: uma percepção escatológica no pensamento de Edward Schillebeeckx**. PUC-Rio. Dissertação de Mestrado. Orientador: Cesar Augusto Kuzma. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2015.

SCHILLEBEECKX, Edward. **Cristo y los cristianos: gracia y liberación**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982.

\_\_\_\_\_. **Dios, futuro del hombre**. 2 ed., Salamanca: Ediciones Sigueme, 1971.

\_\_\_\_\_. **Em torno al problema de Jesús:** Claves de uma Cristologia. Madrid: Ediciones Cristandad, 1983.

\_\_\_\_\_. **Il Cristo, la storia di una nuova prassi.** Brescia: Queriniana, 1980a.

\_\_\_\_\_. **Interpretación de la fe.** Salamanca: Sígueme, 1973.

\_\_\_\_\_. **La questione cristológica.** Um balanço. Brescia: Queriniana, 1980.

\_\_\_\_\_. **Soy um teólogo feliz.** Madrid: Sociedad de Educacion Atenas, 1994.

\_\_\_\_\_. **História humana, revelação de Deus.** São Paulo: Paulus, 1994a.

\_\_\_\_\_. **Jesus, a história de um vivente.** São Paulo: Paulus, 2008.

\_\_\_\_\_. **Los hombres relato de Dios.** Salamanca: Ediciones Sígueme, 1995.

\_\_\_\_\_. Religião e Violência. In: **Concilium/272.** Religião – Fonte de violência? Petrópolis: Vozes, 1997/4.

\_\_\_\_\_. A path through the book Jesus. In: SCHREITER, Robert (Ed.) **Edward Schillebeeckx:** The Schillebeeckx reader. Crossroad: New York, 1984.

SCHAFFNER, O. In: Vários. **La nueva teologia holandesa.** Madrid, 1974.

SCHEFFCZYCK, L. In: Vários. **La nueva teologia holandesa.** Madrid, 1974.

SCHMAUS, M. In: Vários. **La nueva teologia holandesa.** Madrid, 1974.

SCHOOOF, Ted Mark. **Verso una nuova teologia cattolica,** Brescia, 1971.

SCHREITER, R. (org.). **The Schillebeeckx Reader.** Nova York: Crossroad. 1984, pp. 297-321.

SILVA, José Maria da. **O Cristianismo e o pluralismo religioso: possibilidades dialogais com a pós-modernidade.** Tese de doutorado. Universidade de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2004.

SMART, Ninian. **The world's religions.** Cambridge: The Press of Syndicate of University of Cambridge, 1998.

SMITH, W. C. **Towards a World Theology:** Faith and the Comparative History of Religion. Maryknoll, NY: Orbis, 1981.

SWIDLER, Leonard. **Toward a Universal Theology of Religion.** Maryknoll, NY: Orbis, 1987.

TEIXEIRA, Faustino. **A teologia católica face ao pluralismo religioso.** Horizonte, Belo Horizonte, v. 13, n. 40, p. 1736-1754, out/dez 2015.

\_\_\_\_\_. Colloqui con Francesco Strazzari, por Edward Schillebeeckx. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1993. In: **REVISTA ECLESIASTICA BRASILEIRA – REB**, 218, *Apreciações*, 1995, p. 465-468.

\_\_\_\_\_. **Diálogo Inter-religioso, ontem e hoje**. Disponível em <<http://www.missiologia.org.br/wp-content/uploads/2017/11/53dialogointer.pdf>>. Acesso em 19 de abril de 2020.

\_\_\_\_\_. Para uma teologia cristã do pluralismo religioso a propósito de um livro (ii). **Perspectiva Teológica**, 1998, p. 211-250.

\_\_\_\_\_. **Teologia das Religiões: uma visão panorâmica**. São Paulo: Paulinas, 1995a.

\_\_\_\_\_. **O pluralismo religioso no coração da teologia**. 13 de agosto de 2012. Disponível em <<http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/4557-faustino-teixeira-13>>. Acesso em 22 de março de 2020.

\_\_\_\_\_. Os oitenta anos de Edward Schillebeeckx. In: **REB**, 54 (216), Dezembro de 1994. pp. 957-960.

\_\_\_\_\_. Peter Berger e o pluralismo religioso. **Instituto Humanitas Unisinos/Adital**. 21 de agosto de 2017. Disponível em <<http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/6973-peter-berger-e-o-pluralismo-religioso>>. Acesso em 22 de abril de 2020.

USARSKI, Fran. **A construção do diálogo: O Concílio Vaticano II e as religiões**. São Paulo: Paulinas, 2018.

VASCONCELOS, Aparecida Maria de. **Um Caminho Novo e Vivo: Uma leitura da Humanidade De Jesus na reflexão cristológica recente de Edward Schillebeeckx**. Dissertação de Mestrado. Orientador: Geraldo Luiz De Mori. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia FAJE – BH, 2009.

WARD, Keith. **Religion and creation**. Oxford: Oxford University Press, 2002.

\_\_\_\_\_. **Religion and community**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. **Religion and human nature**. Oxford: Oxford University Press, 2002.