



Thales Maciel Pereira

Jesus-Cristo-Logos
A cristologia espiritual de Joseph Ratzinger como unidade
cristológica

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teologia do Departamento de Teologia da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Teologia.

Orientador: Prof. Antonio Luiz Catelan Ferreira

Rio de Janeiro
Março de 2021



Thales Maciel Pereira

Jesus-Cristo-Logos
A cristologia espiritual de Joseph Ratzinger como unidade
cristológica

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo.

Prof. Antonio Luiz Catelan Ferreira

Orientador

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof.^a Maria de Lourdes Corrêa Lima

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Benedicto Beni dos Santos

PFTNSA – PUC-SP

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem a autorização da universidade, do autor e do orientador.

Thales Maciel Pereira

Possui licenciatura em Filosofia pelo Centro Universitário Salesiano de São Paulo (campus São Joaquim – Lorena/SP). Graduou-se em Teologia pela Faculdade Dehoniana (Taubaté/SP). É membro do grupo de pesquisa A teologia de Joseph Ratzinger e o Magistério de Bento XVI.

Ficha Catalográfica

Pereira, Thales Maciel

Jesus-Cristo-Logos : a cristologia espiritual de Joseph Ratzinger como unidade cristológica / Thales Maciel Pereira ; orientador: Antonio Luiz Catelan Ferreira. – 2021.

129 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2021.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Jesus histórico. 3. Cristo da fé. 4. Logos. 5. Joseph Ratzinger. 6. Relacionalidade. I. Ferreira, Antonio Luiz Catelan. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

Para minha mãe, Silvana; para meu pai, José
Cláudio; para minha irmã, Gabriela; para
minha madrinha de Batismo, Maria Goretti.

Agradecimentos

A Deus que, em meio ao sofrimento do mundo neste tempo de pandemia, nunca me faltou – nem sequer quando eu próprio fui afetado pelo vírus Sars-CoV-2.

Ao meu orientador Prof. Dr. Mons. Antonio Luiz Catelan Ferreira, que solicitamente acolheu o meu projeto e se dispôs a orientar esta pesquisa. Desde o primeiro contato que tivemos me senti muito amparado e incentivado por ele.

Aos meus familiares, cuja presença e afeto me incentivam a avançar em meus sonhos e projetos. Nomeio especialmente os meus pais, Silvana e José Cláudio; a minha irmã, Gabriela Maria; e minha madrinha de Batismo, Maria Goretti. Obrigado por sonharem e projetarem comigo.

Ao Dr. D. Benedicto Beni dos Santos, membro da banca avaliadora desta dissertação. Há muitos motivos para agradecê-lo, dentre os quais elenco dois: a autorização para o meu ingresso no Mestrado em Teologia na PUC-Rio; e a participação na banca avaliadora desta dissertação.

Ao meu pároco, Mons. Luiz Carlos, porque compreende que o estudo é um trabalho árduo cujos bons resultados são frutos de muitas horas de intensa dedicação.

À Professora Dra. Maria de Lourdes Corrêa Lima que integra a banca avaliadora desta dissertação.

À Professora Dra. Maria Teresa de Freitas Cardoso, coordenadora do PPG em Teologia da PUC-Rio, e ao Prof. Dr. Pe. Waldecir Gonzaga, diretor do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Por meio deles, estendo os meus agradecimentos a todos os professores, funcionários e colaboradores da PUC-Rio.

Resumo

PEREIRA, Thales Maciel; FERREIRA, Antonio Luiz Catelan. (Orientador). **Jesus-Cristo-Logos: A cristologia espiritual de Joseph Ratzinger como unidade cristológica**. Rio de Janeiro, 2021. 129p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta dissertação expõe as principais teses cristológicas de Joseph Ratzinger, considerando-as em sua unidade e totalidade internas conferidas pelo conceito de “cristologia espiritual”. Para tanto, efetua-se um caminho analítico que oferece uma visão unificada dos diversos âmbitos da cristologia ratzingeriana. A dimensão analítica consiste na abordagem de cada momento da fórmula cristológica “Jesus-Cristo-Logos”. O primeiro momento diz respeito ao caráter histórico da cristologia, o qual é abordado diacronicamente pelo levantamento do *status quaestionis* da pesquisa crítica em busca do “Jesus histórico”, e sincronicamente mediante a teologia da encarnação que, em J. Ratzinger, não se desvincula da teologia da cruz. O segundo momento da fórmula concerne à profissão de fé bíblica no homem Jesus a partir da categoria “Cristo”, cujo contexto mais amplo é analisado mediante os seguintes títulos: profeta, Filho de Deus e Senhor. Por fim, o terceiro momento considera a cristologia do *Logos* no amplo arcabouço fornecido pela cristologia dogmática, tal como se desenvolveu até o século VII no terceiro Concílio de Constantinopla. A análise da cristologia dogmática tem como preâmbulo a discussão a respeito da legitimidade da linguagem do dogma, justificando a abordagem formal dos primeiros concílios que delinearam o dogma cristológico. A exposição analítica da cristologia de J. Ratzinger conduz à junção das teses – *synthesis* –, fazendo emergir a dimensão sintética como o corolário desta pesquisa. A hipótese levantada como ensejo conclusivo consiste no entendimento de que a unidade da “cristologia espiritual” ratzingeriana, conquanto seja fruto de um preciso enfoque metodológico, pode ser reduzida ao mínimo denominador comum pertencente aos três momentos da fórmula cristológica: a relacionalidade. A total relatividade, manifestada historicamente pelo fato da oração, pertence ao homem Jesus, ao Cristo professado e ao *Logos* da dogmática.

Palavras-chave

Jesus histórico; Cristo da fé; Logos; Joseph Ratzinger; Relacionalidade.

Abstract

PEREIRA, Thales Maciel; FERREIRA, Antonio Luiz Catelan. (Advisor). **Jesus-Christ-Logos: Joseph Ratzinger's spiritual Christology as a Christological unit.** Rio de Janeiro, 2021. 129p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This essay exposes the main Christological theses of Joseph Ratzinger, considering them in their internal unity and totality conferred by the concept of "spiritual Christology". To this end, an analytical path is taken offering a unified view of the various areas of Ratzingerian Christology. The analytical dimension consists of approaching each moment of the Christological formula "Jesus-Christ-Logos". The first moment concerns the historical character of Christology, which is dealt with diachronically by raising the 'status quaestionis' of critical research in search of the "historical Jesus", and synchronously through the theology of the incarnation, which, in J. Ratzinger, does not separate from the theology of the cross. The second part of the formula concerns the profession of biblical faith in the man Jesus from the category "Christ", whose broader context is analyzed through the following titles: prophet, Son of God and Lord. Finally, the third moment considers the Christology of the Logos in the broad framework provided by dogmatic Christology, as it developed until the 7th century in the third Council of Constantinople. The analysis of dogmatic Christology has as its preamble the discussion about the legitimacy of dogma's language, justifying the formal approach of the first councils that outlined Christological dogma. The analytical exposition of J. Ratzinger's Christology leads to the junction of theses - synthesis - , making the synthetic dimension emerge as the corollary of this research. The hypothesis raised as a conclusive opportunity consists in the understanding that the unity of the Ratzingerian "spiritual Christology", although it is the result of a precise methodological approach, can be reduced to the minimum common denominator belonging to the three moments of the Christological formula: the relationality. Total relativity, historically manifested by the fact of prayer, belongs to the man Jesus, the professed Christ and the Logos of dogmatics.

Keywords

Historical Jesus; Christ of faith; Logos; Joseph Ratzinger; Relationality.

Sumário

1. Introdução	12
1.1. Objetos material e formal, objetivo e metodologia	12
1.2. A eclesialidade da Teologia	14
1.3. A hermenêutica bíblica a partir da comunicação entre Escritura e Tradição	15
1.4. O contexto filosófico do método histórico-crítico	17
2. Jesus de Nazaré e a história	19
2.1. Posição do problema: <i>status quaestionis</i> do conceito “Jesus histórico”	20
2.1.1. Raízes remotas da crítica histórica	20
2.1.2. Contexto filosófico do conceito “Jesus histórico”	23
2.1.3. <i>Old Quest</i> : Os primeiros passos da busca pelo “Jesus histórico”	26
2.1.4. <i>New Quest</i> : Do colapso à reconfiguração da pergunta	28
2.1.5. <i>Third Quest</i> : A redescoberta do contexto judaico de Jesus	29
2.2. A dimensão histórica da fé cristológica	32
2.2.1. A relação do Deus cristão com o mundo espiritual e o mundo material	32
2.2.2. A posição cristã a partir da Teologia da Encarnação	34
2.2.3. A transposição das dificuldades impostas pela ciência moderna	37
2.3. A relação entre o Jesus histórico e o Cristo da fé	43
2.3.1. A avaliação de J. Ratzinger na obra <i>Introdução ao Cristianismo</i>	44
2.3.2. A formulação da metodologia ratzingeriana na obra <i>Guardare al crocifisso</i>	46
2.3.3. A posição de J. Ratzinger na trilogia <i>Jesus de Nazaré</i>	49
3. Jesus acolhido como o Cristo: Da relação entre ser e agir	54
3.1. Jesus, o Profeta: A novidade mosaica de Jesus	54
3.1.1. A promessa veterotestamentária de um profeta singularizado e sua aplicabilidade teológica em Jesus de Nazaré	54
3.1.2. Continuidade descontínua: A promessa realizada em Jesus Cristo	58
3.1.2.1. O aspecto cristológico das <i>Bem-Aventuranças</i>	58
3.1.2.2. O núcleo cristológico da <i>Torá</i> do Messias: O “acrécimo” de Jesus	60
3.1.2.3. A cristologia do Filho no <i>Pai-Nosso</i> : A oração como expressão da relatividade do Filho ao Pai	61
3.2. Jesus, o Messias: A inseparabilidade entre cristologia e soteriologia	64
3.2.1. Sobre a natureza do messianismo de Jesus de Nazaré	64

3.2.2. A verdade como categoria constitutiva do messianismo de Jesus	73
3.3. Jesus, o Filho: A profissão de fé em Jesus como o Filho de Deus	75
3.3.1. “Filho de Deus”: Gênese, apropriação e sentido bíblico do conceito	75
3.3.2. A relação filial de Jesus com Deus como balizadora do seu ser	80
3.3.3. Jesus Cristo, o Filho de Deus, confessado como <i>Kyrios</i>	82
4. A cristologia espiritual como a cristologia da fórmula completa	84
4.1. A interpenetração entre cultura hebraica e cultura grega	85
4.1.1. A opção do cristianismo pelo <i>Logos</i>	85
4.1.2. As correções cristãs à visão filosófica de Deus	87
4.1.3. Cristianismo impuro: Sobre a suposta contaminação cristã pelo helenismo	90
4.1.4. O <i>Logos</i> na cristologia de J. Ratzinger	92
4.2. Cristo e o <i>Logos</i> : o liame estabelecido pela teologia neo-calcedônica	97
4.2.1. Uma leitura dogmática da cristologia do Novo Testamento	97
4.2.2. A influência da teologia neo-calcedônica na cristologia de J. Ratzinger	99
4.2.3. A noção de relacionalidade no conceito de pessoa e sua aplicação a Jesus Cristo	103
4.3. Desdobramentos existenciais do dogma cristológico	108
4.3.1. Jesus, o <i>deuteros anthropos</i>	108
4.3.2. Os seis princípios estruturantes da existência cristã	110
4.3.3. As sete teses cristológicas de J. Ratzinger como síntese de sua cristologia espiritual	112
5. Conclusão	117
6. Referências bibliográficas	121

Lista de Siglas e Abreviaturas

CEC	<i>Catechismus Catholicae Ecclesiae</i>
CV	Carta encíclica <i>Caritas in Veritate</i>
DCE	Carta Encíclica <i>Deus caritas est</i>
DH	Denzinger-Hünemann
DV	Constituição dogmática <i>Dei Verbum</i>
FR	Carta encíclica <i>Fides et ratio</i>
GS	Constituição pastoral <i>Gaudium et spes</i>
LF	Carta encíclica <i>Lumen fidei</i>
SS	Carta encíclica <i>Spes salvi</i>
ST	Suma Teológica
VD	Exortação Apostólica pós-sinodal <i>Verbum Domini</i>

[...] Em que consiste a substância dessa fé [fé católica]?

Consiste em considerarmos Cristo como Filho vivo de Deus, que se fez carne, que se fez Homem; que a partir d'Ele acreditemos em Deus, no Deus trino, Criador do céu e da terra; que acreditemos que esse Deus se debruça, por assim dizer, de tal forma, que pode fazer-se tão pequeno, que se preocupa com o Homem e fez História com o Homem, e que o receptáculo dessa História, o lugar de expressão privilegiado, é a Igreja.

Joseph Ratzinger

1 Introdução

1.1 Objetos material e formal, objetivo e metodologia

Joseph Ratzinger, teólogo alemão com produção intelectual nos séculos XX e XXI, e Papa emérito da Igreja Católica, defrontou-se com o moderno debate cristológico que enfeixava a reflexão sobre Jesus de Nazaré a partir da predominância da ciência histórica. Tal debate cunhou o conceito “Jesus histórico” e engendrou questionamentos a respeito das formulações dogmáticas, além de considerar criticamente as profissões bíblicas de fé. Com isso, consolidaram-se três abordagens sobre a pessoa de Jesus: o Jesus histórico (acessado pela ciência histórica), o Cristo da fé (acessado pela teologia da fé eclesial) e o *Logos* (acessado pelas formulações dogmáticas).

A partir de então, vários teólogos e escolas teológicas têm refletido sobre as relações dessas categorias entre si e sua apreensão ao objeto estudado. Eis, *exempli gratia*, alguns teólogos: para H. S. Reimarus o Cristo era uma projeção fictícia e o *Logos*, uma imposição teológica da Igreja; já para M. Kähler há uma relação de inseparabilidade entre o “Jesus histórico” e o “Cristo da fé”; para R. Bultmann a relação se situa no plano da ruptura, dada a inacessibilidade à dimensão histórica de Jesus; E. Käsemann entende que a fé exige uma identidade entre o Jesus da história e o Senhor glorioso.¹ É notório que, conforme a corrente teológica – seus pressupostos e métodos – as relações entre o “Jesus histórico”, o “Cristo da fé” e o *Logos* se perfazem de maneiras distintas, obtendo resultados diversos.

E para J. Ratzinger? Qual a relação que o teólogo bávaro estabelece entre o “Jesus histórico”, o Cristo da profissão de fé bíblico-eclesial e o *Logos* divino das formulações dogmáticas? O caminho de resposta para a pergunta sobre a unidade da cristologia de J. Ratzinger é trilhado no enalço do conceito de “cristologia espiritual”, cujos estudos recentes apontam no sentido de ser uma unidade integradora de toda a reflexão cristológica de J. Ratzinger.² Compreende-se, assim, que a “cristologia espiritual” perpassa todo o âmbito das reflexões

¹ BROWN, R. E., *Introducción al Nuevo Testamento*, v. 2, p. 1046-1048.

² BLANCO, P., *Quaerite faciem eius semper*; BLANCO, P., *Joseph Ratzinger – Bento XVI*, p. 43; URIBARRI, G., *La oración de Jesús según J. Ratzinger, teólogo y papa*.

cristológicas de J. Ratzinger, constituindo o centro temático que confere unidade a todo o seu pensamento cristológico.

O nosso objetivo nesta dissertação é expor cada um dos termos da fórmula cristológica a partir do pensamento de J. Ratzinger e investigar a sua unidade. O referido teólogo postula a necessidade de se considerar a cristologia desde sua unidade e totalidade internas, argumentando que Jesus de Nazaré somente é compreensível se considerado na totalidade de seu ser e de seu agir. Esse tipo de pesquisa se mostra relevante porque uma cristologia mal postada é, nas palavras do próprio J. Ratzinger,³ dramática para a fé cristã, pois ela se refere à unidade de uma pessoa e não a ideias fragmentadas ou a um conjunto de hipóteses.

O percurso que entendemos ser o mais adequado para expor o argumento de J. Ratzinger a respeito da unidade interna da cristologia deve iniciar pela reflexão sobre o fundamento histórico da fé cristológica, passar pela cristologia bíblica e redundar na formulação do dogma cristológico. A partir daqui se vê justificados os três capítulos e as suas respectivas disposições: o primeiro aborda a relação da cristologia com a história, desde a gênese da busca pelo “Jesus histórico” até a teologia da encarnação; o segundo considera a profissão de fé em Jesus como o Cristo, estudando a unidade básica entre cristologia e soteriologia a partir de alguns títulos aplicados a Jesus: profeta, Cristo, Filho de Deus e Senhor; o terceiro apresenta o contexto da cristologia dogmática, analisa o problema da linguagem do dogma e considera aspectos fundamentais do dogma cristológico desenvolvido pela teologia neo-calcedônica, extraindo as suas consequências existenciais para a vida cristã.

Poder-se-ia criticar esse caminho, indicando ser mais conformável à teologia de J. Ratzinger uma abordagem cristológica que se inicie pela cristologia do *Logos* e só então desça à consideração sobre a humanidade de Jesus. Para tal crítica, o presente trabalho pode parecer estruturado às avessas. A compreensão da cristologia ratzingeriana aqui apresentada, entretanto, não entende que a cristologia de J. Ratzinger seja essencialmente “de cima”, isto é, construída desde as alturas do Senhor glorioso para daí deduzir o seu existir histórico na pessoa de Jesus de Nazaré. Não se pode inferir da ênfase dada à teologia da encarnação uma cristologia “do alto”, pois ela é o corretivo para que a perspectiva cristológica “de baixo” não recaia na rejeição nestoriana do realismo da encarnação. O próprio J. Ratzinger, quando confrontado com essa crítica, respondeu que a sua busca pela

³ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: Do batismo no Jordão à transfiguração, p. 10.

figura e mensagem de Jesus outra coisa não intentava senão encontrar o Jesus real, “[...] o único a partir do qual se torna possível algo como uma ‘cristologia a partir de baixo’”.⁴

De maneira bastante direta, o objeto material da pesquisa que ora se apresenta é a cristologia – isto é, a pessoa de Jesus de Nazaré, crido como o Cristo e professado como o *Logos* –, tendo como objetos formais a correspondência entre cristologia histórica, cristologia bíblica e cristologia dogmática, que J. Ratzinger denomina cristologia espiritual. A metodologia condiciona-se ao objeto formal, lançando mão de dados da historiografia, da exegese, da filosofia e da teologia sistemática. Esta pesquisa procura se valer de bibliografia especializada em cada âmbito da teologia, concentrando-se nas obras de J. Ratzinger e de autores que lhe exerceram determinada influência ou que são citados por ele em seus livros. Para a construção do argumento central deste trabalho, acerca da unidade interna da “cristologia espiritual” de J. Ratzinger entendida na esfera da relacionalidade, o texto de maior relevância é aquele no qual o teólogo bávaro apresenta as suas sete teses cristológicas.⁵

É necessário ter presente, ainda em âmbito introdutório, três princípios fundamentais mediante os quais se pode balizar a hermenêutica da cristologia de J. Ratzinger nos distintos momentos da fórmula cristológica, a saber: a eclesialidade da teologia; a hermenêutica bíblica a partir da comunicação entre Escritura e Tradição; o contexto filosófico do método histórico-crítico.

1.2

A eclesialidade da Teologia

J. Ratzinger considera com gravidade a missão eclesial do teólogo. É-lhe extremamente relevante esclarecer a íntima relação entre teologia e Igreja, já que nutre a convicção de que “[...] uma Igreja sem teologia se empobrece e perde a visão; mas uma teologia sem Igreja dissolve-se na arbitrariedade”.⁶ A eclesialidade da teologia, portanto, é o âmbito no qual J. Ratzinger se entende como teólogo e, por conseguinte, a sua cristologia não está dissociada de tal fundamento. Isso, para o referido teólogo, é de uma indicação metodológica assaz importante: só é possível conhecer Jesus Cristo – portanto, só é possível uma

⁴ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: Da entrada em Jerusalém até a ressurreição, p. 14.

⁵ RATZINGER, J., Gesù di Nazaret: Scritti di cristologia, p. 73-105; RATZINGER, J., Guardare al crocifisso, p. 13-41; RATZINGER, J., A cristologia nasce da oração, p. 52-65.

⁶ RATZINGER, J., Natureza e missão da teologia, p. 41.

cristologia – a partir da inserção do sujeito cognoscente no ser de Cristo, fazendo-se um com ele. Ressalva-se, contudo, que o teólogo alemão não pretende com isso suprimir a elaboração racional teológica nem a capacidade crítica da razão, dado que “[...] a eclesialidade da teologia [...] não é nem coletivismo teórico-cognoscitivo nem ideologia que violenta a razão, mas um espaço hermenêutico do qual a razão tem necessidade para poder operar”.⁷

É conhecimento consolidado que a *episteme* teológica exige a fé como o seu pressuposto.⁸ Dever-se-ia assumir como consequência lógica que esta fé, sendo essencialmente um dado comunitário conjugado a uma adesão pessoal, é caracterizada pela conversão e pela eclesialidade. Por conseguinte, não está no pressuposto da razoabilidade teológica uma fé considerada de maneira subjetiva,⁹ mas fundamentalmente eclesial. A desvinculação entre ensino e anúncio, teologia e pastoral, é vista por J. Ratzinger como uma nova forma da antiga divisão entre pneumáticos e gnósticos.¹⁰

1.3

A hermenêutica bíblica a partir da comunicação entre Escritura e Tradição

Em sua hermenêutica bíblica, J. Ratzinger assume Jesus Cristo como a regra da Sagrada Escritura, princípio já presente no Novo Testamento e desenvolvido pelos Padres da Igreja. Exemplar neste sentido, o texto de Hebreus é inaugurado com a centralidade cristológica da Revelação: “muitas vezes e de modos diversos falou Deus, outrora, aos Pais pelos profetas; agora, nestes dias que são os últimos, falou-nos por meio do Filho, a quem constituiu herdeiro de todas as coisas, e pelo qual fez os séculos” (Hb 1,1-2).¹¹ Já no primeiro versículo, tendo os judeu-cristãos como interlocutores, a epístola assegura a continuidade, a diferença e a excelência da revelação em Jesus Cristo. Ele é o revelador eminente porque comunica a

⁷ RATZINGER, J., *Gesù di Nazaret: Scritti di cristologia*, p. 91-92, tradução nossa.

⁸ BOFF, C., *Teoria do método teológico: versão didática*, p. 28-38; LIBANIO, J. B.; MURAD, A., *Introdução à Teologia*, p. 67-70.

⁹ Segundo Clodovis Boff, essa forneceria base não para uma “teo-logia”, mas apenas uma “pisteo-logia”: BOFF, C., *Teoria do método teológico*, p. 46, nota 9.

¹⁰ RATZINGER, J., *Natureza e missão da teologia*, p. 53. Sobre a trajetória biográfica, acadêmica e pastoral de J. Ratzinger: RATZINGER, J., *Lembranças da minha vida*; BLANCO, P., *Joseph Ratzinger*; BLANCO, P., *Bento XVI*, v. 1; BLANCO, P., *Bento XVI*, v. 2; BLANCO, P., *De Ratzinger a Benedicto XVI*; BLANCO, P., *El pensamiento teológico de Joseph Ratzinger*; BLANCO, P., *La teología de Joseph Ratzinger. Temas centrales*; BLANCO, P., *La teología de Joseph Ratzinger. Una introducción*.

¹¹ Todas as citações diretas da Bíblia são extraídas da seguinte tradução: *BÍBLIA de Jerusalém*, 2002.

própria salvação e não meras palavras.¹² Fiel a esse critério hermenêutico, J. Ratzinger não endossa o princípio da “suficiência da Escritura”, *in stricto sensu*, sustentando que “[...] nenhum dogma católico é provado ‘sola Scriptura’”.¹³ De fato, os dogmas são reconhecidos e declarados em contextos extra-bíblicos e em linguagem extra-bíblica – conforme se aborda no último capítulo desta pesquisa –, de maneira que nem as primitivas nem as recentes formulações dogmáticas são sustentáveis *sola Scriptura*. J. Ratzinger, a propósito, é claro: “a realidade que se dá como um acontecimento na Revelação cristã não é nada menos do que o próprio Cristo. Cristo é a Revelação em sentido próprio”.¹⁴ Do que se conclui que, no cristianismo, a noção de “suficiência” só pode ser aplicada ao Cristo-evento.¹⁵

A Revelação, da qual o Cristo-evento é mediador e plenitude,¹⁶ em sua bi-presença – fé e Igreja – é transmitida (*paradosis – tradere*) ao povo de Deus pela pregação, que é “ex-posição” do Antigo Testamento à luz do e para o Cristo-evento.¹⁷ J. Ratzinger entende que a consideração do Antigo e do Novo Testamentos não é teologicamente unívoca, e acena para quatro teologias que podem balizar a leitura dos textos sagrados: 1) há uma teologia veterotestamentária do Antigo Testamento a ser extraída de seu conteúdo interno, considerando as várias camadas superpostas; 2) há uma teologia neotestamentária do Antigo Testamento que opera pela *analogia fidei*; 3) há uma teologia neotestamentária do Novo Testamento; 4) por fim, há uma teologia eclesial do Novo Testamento chamada de Dogmática, que se desdobra em teologias particulares.¹⁸

A Tradição é por ele compreendida de maneira orgânica, “[...] ela não é simples transmissão material de quanto foi doado no início aos Apóstolos, mas a presença eficaz do Senhor Jesus, Crucificado e Ressuscitado, que acompanha e

¹² LATOURELLE, R., Teologia da Revelação, p. 72.

¹³ RATZINGER, J., Exame do Problema do Conceito de Tradição, p. 22.

¹⁴ RATZINGER, J., Exame do Problema do Conceito de Tradição, p. 29.

¹⁵ “Para Ratzinger, a Revelação não é uma coleção de declarações: a Revelação é o próprio Cristo. Ele é o *logos*, a Palavra que abrange tudo, e nela Deus manifesta a si mesmo.” (ROWLAND, T., A Fé de Ratzinger, p. 80).

¹⁶ DV 4.

¹⁷ J. Ratzinger faz uso do termo “bi-presença” para referir-se à íntima relação entre fé e Igreja, as quais tornam presente a Revelação, o Cristo-evento: “tomadas juntas [fé e Igreja], estas duas realidades significam o seguinte: a fé é a adesão íntima à presença de Cristo, realidade de Cristo presente, da qual a Escritura nos dá testemunho, sem, contudo, se *identificar* de modo nenhum com ela. Daí resulta que a presença da Revelação se relaciona essencialmente com a ‘fé’ e com a ‘Igreja’, realidades estas que, como vimos, estão estreitamente ligadas entre si.” (RATZINGER, J., Exame do Problema do Conceito de Tradição, p. 30).

¹⁸ RATZINGER, J., Exame do Problema do Conceito de Tradição, p. 32-34.

guia no Espírito a comunidade por ele reunida”.¹⁹ Assim, a tradição eclesial se configura como um sujeito transcendental em cuja memória o passado se faz presente.²⁰ Finalmente, retroagindo à fonte, J. Ratzinger fundamenta a noção de Tradição na *paradosis* original trinitária: o Pai envia o Filho como sinal aos povos e sua presença é prolongada na Igreja pelo Espírito Santo. A Tradição está à serviço da presença de Cristo no mundo. Essa harmonização que há entre Tradição e Escritura encontra expressão adequadamente articulada na *Dei Verbum*, quando afirma que “a Sagrada Tradição, portanto, e a Sagrada Escritura estão estreitamente relacionadas entre si. Derivando ambas da mesma fonte divina, formam como que uma coisa só e tendem ao mesmo fim”.²¹

Com o sobredito, entende-se que o Cristo-evento é a Revelação propriamente dita; entende-se também que o acesso a essa Revelação, isto é, a essa Pessoa, dá-se de maneira multifacetada. A cristologia de J. Ratzinger não considera nenhuma das múltiplas fontes, ou dos múltiplos acessos, absoluta e unilateralmente, mas desenvolve-se no âmbito de uma conjunção das diversas vias, fazendo-as confluir para o mistério de Jesus de Nazaré, acolhido como o Cristo e crido como o Filho de Deus.

1.4

O contexto filosófico do método histórico-crítico

Um dos modos de acessar o homem Jesus através do testemunho neotestamentário é o método histórico-crítico. Opor-se a ele seria cair no unilateralismo da fé, da mesma forma que rechaçar a hermenêutica da fé implicaria o acolhimento da supremacia de uma razão isolada. J. Ratzinger considera ambas as dimensões, pois “[...] uma fé sem razão não seria realmente humana; uma razão sem fé permanece incerta e privada de luz”.²² O teólogo bávaro assume o método histórico-crítico como irrenunciável para a teologia, mas a sua utilidade é dependente dos pressupostos hermenêuticos e filosóficos latentes em sua aplicação. Ademais, tal aplicabilidade, para evitar resultados fragmentados, deve situar-se na esfera da hermenêutica da fé, já que esta é a única capaz de exercer uma força unificadora, porque: a) realiza uma síntese superior que abarca o testemunho das fontes, preservando a sua unidade a partir da

¹⁹ BENTO XVI, *Oração e Santidade*, v. 1, p. 192.

²⁰ RATZINGER, J., *Gesù di Nazaret: Scritti di cristologia*, p. 91.

²¹ DV 9.

²² RATZINGER, J., *Gesù di Nazaret: Scritti di cristologia*, p. 102, tradução nossa.

doutrina das duas naturezas na unidade da pessoa; b) transcende as variedades culturais e as diversidades temporais, conservando-se acessível a todos em todos os tempos e lugares.²³

A metodologia teológica de J. Ratzinger, tal como se verifica em sua cristologia, inclui o que ele denomina exegese canônica, como a lê na *Dei Verbum*, que postula o Antigo Testamento como antecipação providencial do Novo Testamento e a unidade de toda a Escritura, sem descurar das particularidades literárias de cada livro.²⁴ Com essa posição metodológica, J. Ratzinger insere-se na esteira dos documentos eclesiais sobre a Sagrada Escritura que vão desde a Encíclica *Providentissimus Deus* (1893) com a qual Leão XIII pretendeu preservar a interpretação católica da Bíblia dos ataques da ciência racionalista, passando pela *Divino afflante Spiritu* (1943) em que Pio XII concedeu o aval à crítica histórica, até culminar na *Dei Verbum* (1965), cujos elementos ressoaram nos documentos da Pontifícia Comissão Bíblica, sobre os quais J. Ratzinger trabalhou: *A interpretação da Bíblia na Igreja* (1993) e *O povo judeu e as suas Sagradas Escrituras na Bíblia cristã* (2001). Todo esse patrimônio reflexivo fez-se presente na *Verbum Domini* (2010), em que Bento XVI delineia a hermenêutica eclesial da Escritura a partir da concepção dialógica de Deus, redundando na relação da Palavra na Igreja e com o mundo.

²³ RATZINGER, J., *Gesù di Nazaret: Scritti di cristologia*, p. 104-105.

²⁴ DV 12. Com relação à unidade da Escritura, J. Ratzinger exclama: “mas como a exegese torna-se excitante quando ousa ler a Bíblia como totalidade e como unidade!” (RATZINGER, J., *Natureza e missão da teologia*, p. 55).

2

Jesus de Nazaré e a história

“A história do cristianismo é a história de uma intervenção divina na história”.²⁵ Assim o historiador Christopher Dawson principia sua reflexão sobre a relação entre cristianismo, história e cultura. Este primeiro capítulo tratará, *mutatis mutandis*, dessas mesmas relações. Na verdade, inquiriremos sobre a relação entre Jesus de Nazaré, a história e Deus. Para tanto, será seguido um ordenamento cujo ponto de partida é o recenseamento das pesquisas históricas a respeito de Jesus, posicionando a relação entre o evento Jesus e a história com o escopo de indicar a posição de J. Ratzinger perante a conhecida discussão a respeito das relações e implicações entre Jesus e Cristo, entre história e fé.

Buscaremos, de antemão, definir o significado básico do conceito “Jesus histórico”. Somente depois desse passo será possível traçar linearmente a gênese e a evolução do conceito até o momento em que J. Ratzinger surge na cena teológica e começa a refletir a respeito da cristologia.²⁶

No segundo momento, após haver posicionado o problema cristológico concernente à relação entre Jesus de Nazaré e a pesquisa histórico-crítica a seu respeito, será apresentada de maneira circular e concêntrica a fundamentação histórica da fé cristológica desenvolvida por J. Ratzinger a partir da teologia da encarnação. Com isso, estará aberta a via em cujo percurso se desenvolve a sua cristologia bíblica e dogmática.

Finalmente, a relação entre o “Jesus histórico” e o “Cristo da fé” na perspectiva ratzingeriana é abordada sumariamente em três momentos de seu pensamento, correspondentes a três obras: *Introdução ao cristianismo*; *Guardare al crocifisso: Fondazione teologica di una cristologia spirituale*; e *Jesus de Nazaré*.

²⁵ DAWSON, C., A formação da cristandade, p. 101.

²⁶ É ao todo evidente que, dado aos limites inerentes à presente pesquisa, o estudo do *status quaestionis* não será exauriente, mas delineará sumariamente as balizas referenciais a partir das quais Ratzinger pôde posicionar-se ante o problema do “Jesus histórico”.

2.1

Posição do problema: *status quaestionis* do conceito “Jesus histórico”

“[...] ficou a impressão de que sabemos com segurança pouco sobre Jesus [...]. Uma tal situação é dramática para a fé, porque se torna inseguro o seu ponto de referência mais autêntico: a íntima amizade com Jesus, da qual tudo depende, ameaça cair no vazio.”²⁷

2.1.1

Raízes remotas da crítica histórica

A tese segundo a qual o conceito “Jesus histórico” surge a partir do século XVIII pertence a um relativo consenso. Assumiremos este ponto de partida consensual para apresentar o contexto filosófico de surgimento do referido conceito. No decurso desta pesquisa, atentamos para alguns estudos que nos auxiliaram a identificar raízes remotas da crítica histórica, sem a qual dificilmente se viabilizaria uma cristologia enquadrada unicamente por um historicismo desarticulado – às vezes até em oposição – do conjunto da reflexão dogmática que constitui propriamente a teologia eclesial do Novo Testamento, a que chamamos Dogmática.²⁸

Permitimo-nos este breve excuro a fim de pré-contextualizar o debate sobre o “Jesus histórico” e obter uma pré-história deste conceito. O próprio J. Ratzinger considera indispensável e decisivo identificar os pressupostos filosóficos do método histórico-crítico.²⁹

Teólogos como Scott Hahn³⁰ e Benjamin Wiker contribuem de maneira significativa, embora o escopo de sua obra em conjunto seja diverso de nosso objetivo. Além deles, Henning Graf Reventlow – considerado um pioneiro na questão –, John Sandys-Wunsch, Pierre Gibert, Roy Harrisville, Walter Sundberg, Jon Levenson, Edgar Krentz e Ernst Troeltsch, estão implicados no debate sobre as raízes de um modo crítico e histórico de se considerar as fontes teológicas, mais precisamente: a Bíblia.³¹

S. Hahn e B. Wiker, após relatarem a história das raízes da crítica histórica – começando no séc. XIV e terminando no séc. XVIII (onde muitos começam) –

²⁷ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: Do batismo no Jordão à transfiguração, p. 10.

²⁸ RATZINGER, J., Exame do Problema do Conceito de Tradição, p. 33-34.

²⁹ RATZINGER, J., Guardare al crocifisso, p. 38-41.

³⁰ S. Hahn demonstra familiaridade com a teologia de J. Ratzinger e a endossa em sua hermenêutica bíblica. Isto é verificável no seguinte estudo: HAHN, S., The Authority of Mystery: The Biblical Theology of Benedict XVI.

³¹ HAHN, S.; WIKER, B., Politização da Bíblia, p. 7-27.

sustentam que o método histórico-crítico, em suas muitas configurações, possui compromissos filosóficos prévios, os quais precisam ser explicitados para que seus resultados tornem-se inteligíveis e seus pressupostos debatidos – como o preconceito contra o sobrenatural e a concepção moralista do cristianismo –, sem demérito para as ferramentas importantes utilizadas pelo método.³²

Outro autor relevante para a história da crítica bíblica é o supramencionado P. Gilbert. Segundo ele, muito pavor e alucinação circundaram o pensamento dos que rejeitaram radicalmente a aplicação da ciência histórica na leitura dos textos sagrados, como, de igual modo, ocorreu com os que se entusiasmaram em desmistificar a Bíblia para reduzir as dificuldades:

Estar face a face com Adão e Eva, reencontrar Abraão e Moisés, compreender a passagem do mar Vermelho e sobretudo se assegurar da exatidão dos feitos e gestos de Cristo, levavam também a uma surda inquietude: nada mais parecia certo; tudo parecia flutuar na incerteza.³³

P. Gilbert, partindo de Spinoza e Richard Simon, demonstra que não havia à época a explicitação de um “método” *in stricto sensu*, mas “[...] uma nova percepção e [...] uma nova sensibilidade desembocando numa exigência histórico-crítica”.³⁴ Essa sensibilidade, no entanto, desenvolveu-se de modo que ao texto foi-lhe devolvida a sua história. Assim, um conjunto de métodos pululou e a consciência do labor teológico contemporâneo se posta no sentido de afirmar que “[...] nenhum método deve excluir a percepção da dimensão histórica de um texto. Como toda realidade humana, um texto é essencialmente histórico”.³⁵ Essa condição histórica é irrenunciável ao homem, como o é para o Deus que se fez homem.

A assunção da metodologia histórico-crítica na investigação da vida de Jesus de Nazaré tem como escopo, em tese, “[...] interrogar-nos pela ligação entre Jesus e o testemunho de fé do Novo Testamento, entre sua pregação e a pregação da comunidade pós-pascal, assim como é apresentada especialmente nos evangelhos”.³⁶ Tal empreendimento gerou movimentos teológicos que foram agrupados por grande parte da história da teologia moderna em três momentos, ou três buscas: a primeira busca (*Old Quest*, 1778-1906), marcada pelo racionalismo e pelo ceticismo histórico, foi iniciada no século XVIII por Reimarus, assumida pela Teologia Liberal e radicalizada no século XX por Bultmann; a segunda busca

³² HAHN, S.; WIKER, B., *Politização da Bíblia*, p. 22.

³³ GILBERT, P., *Pequena história da exegese bíblica*, p. 53.

³⁴ GILBERT, P., *Pequena história da exegese bíblica*, p. 55.

³⁵ GILBERT, P., *Pequena história da exegese bíblica*, p. 59.

³⁶ GNILKA, J., *Jesus de Nazaré*, p. 22.

(*New Quest*, 1920-1980), é configurada como uma reação ao ceticismo de R. Bultmann, tem E. Käsemann como principal representante e estende-se na escola da Nova Hermenêutica; a terceira busca (*Third Quest*, a partir de 1985) caracteriza-se por se concentrar no contexto judaico de Jesus, é evidenciada pelo *Jesus Seminar*³⁷ e tem diversos representantes, dentre os quais J. D. Crossan, E. P. Sanders e J. P. Meier, para citar alguns nomes.

Essa organização é genérica e sumária, por conseguinte, não atinge os meandros do movimento de inter-relação entre os autores e as escolas teológicas. É possível adotar outras divisões, como o fazem G. Theissen e A. Merz ao organizarem a história da pesquisa sobre a vida de Jesus em cinco fases: 1) os impulsos críticos na pesquisa do “Jesus histórico” realizados por Reimarus e D. F. Strauss; 2) o otimismo da pesquisa liberal com Holtzmann, K. A. Hase e Beyschlag; 3) o colapso da pesquisa sobre a vida de Jesus identificado por A. Schweitzer e radicalizado por R. Bultmann; 4) a nova pergunta pelo “Jesus histórico” oriunda do círculo dos discípulos de R. Bultmann, cujo representante proeminente é Käsemann; 5) a *Third Quest* do “Jesus histórico”, correspondente à terceira busca da divisão apresentada acima.³⁸

Do ponto de vista da capacidade de síntese, Mauro Pesce expressou com clareza os limites de tais divisões, especialmente no que se refere à consagrada organização em três buscas. Segundo ele, “[...] convém desconfiar das simplificações que falam de três a cinco fases, uma sucessiva à outra, como se houvesse um sentido lógico nessa evolução que conduziria a sempre mais convincentes resultados”.³⁹ Entre seus argumentos, demonstra que a pesquisa sobre Jesus se vincula à sua judaicidade, sendo este elemento religioso-cultural constitutivo da redescoberta do Jesus histórico desde o séc. XVI, e não uma especificidade da *Third Quest*.⁴⁰

O argumento de M. Pesce acena para a ocorrência de um distanciamento entre o Jesus da história e as representações propostas pelas Igrejas já nos séculos XII e XIII; cita fatores e autores que empreitaram os primórdios da pesquisa crítica a respeito de Jesus: 1) o Humanismo com a exigência de se ler os textos

³⁷ O *Jesus Seminar*, apesar de situar-se na época da *Thir Quest*, “[...] se insere exatamente no paradigma iluminista da primeira pesquisa.” (SEGALLA, G., A pesquisa do Jesus histórico, p. 100). Eis aqui um claro exemplo do quão complexo é falar em três buscas de maneira estanque, pois não considerar a intercomunicação que há entre elas gerará sempre conclusões simplistas.

³⁸ MERZ, A.; THEISSEN, G., O Jesus histórico, p. 19-30.

³⁹ PESCE, M., De Jesus ao cristianismo, p. 24.

⁴⁰ PESCE, M., De Jesus ao cristianismo, p. 23.

nos originais; 2) a Reforma Protestante com a crítica às instituições cristãs como deletérias à Palavra de Deus; 3) a descoberta, no sec. XVI, de novas culturas e religiões; 4) a redescoberta arqueológica da Roma antiga no sec. XVIII; 5) a crise da consciência europeia na passagem do sec. XVII para o sec. XVIII salientada por Paul Hazard; 6) a valorização da literatura apócrifa no sec. XVIII; 7) vários autores figuram em sua análise, dentre os quais citamos: Giordano Bruno, Thomas Hobbes, Baruc Spinoza, J. Locke, Thomas Chubb, J.-J. Rousseau, Thomas Jefferson e Joseph Salvador.⁴¹

Com esse rol de fatores histórico-culturais e de autores, M. Pesce demonstra que a pesquisa sobre o Jesus histórico antecedeu a Reimarus e não se restringiu ao âmbito da intelectualidade alemã. Também Giuseppe Segalla, ao investigar a pesquisa do “Jesus histórico”, leva em consideração as críticas à periodização da pesquisa, mas entende que, de modo geral, permanece

[...] sólida e criticamente fundamentada a periodização da pesquisa do Jesus histórico em três paradigmas sucessivos. Embora sabendo que é um instrumento relativo e passivo de ajustes, é válido pela sua utilidade e pelo seu uso já consolidado na pesquisa contemporânea.⁴²

Na esteira de G. Segalla, compreendemos as três fases da pesquisa sobre o “Jesus histórico” a partir destes paradigmas que correspondem respectivamente a cada uma das buscas: iluminista, querigmático e pós-moderno.⁴³ Assim, embora consideremos a complexidade dos movimentos do pensamento humano em períodos diferentes e em situações geográfico-culturais diversas, adotamos na exposição que se segue a divisão clássica de três buscas do “Jesus histórico” a partir das quais analisaremos a posição teológica de J. Ratzinger.

2.1.2

Contexto filosófico do conceito “Jesus histórico”

A expressão “Jesus histórico”, que se cristalizou no jargão especializado, quer indicar o homem Jesus, sua vida, sua mensagem e sua história.⁴⁴ Na verdade, entende-se que à consideração a respeito da vida, mensagem e história de Jesus de Nazaré corresponde o “Jesus terreno”, na linguagem de E. Schillebeeckx, ou o

⁴¹ PESCE, M., De Jesus ao cristianismo, p. 20-23.

⁴² SEGALLA, G., A pesquisa do Jesus histórico, p. 42.

⁴³ SEGALLA, G., A pesquisa do Jesus histórico, p. 39.

⁴⁴ GNILKA, J., Jesus de Nazaré, p. 11.

registro razoavelmente completo de Jesus, como prefere J. P. Meier,⁴⁵ e à problemática a respeito da *Leben-Jesu-Forschung* corresponde o “Jesus histórico”. Conforme salienta Schillebeeckx,

[...] há uma diferença real entre o ‘Jesus histórico’ e o ‘Jesus terreno’; aquele que pode ser reconstruído historicamente (‘Jesus histórico’) naturalmente não coincide com a plena realidade do homem Jesus que viveu quando o início do século I ainda era chamado de ‘hoje’.⁴⁶

James D. G. Dunn é enfático ao indicar que o “Jesus histórico” é o que as pesquisas históricas foram capazes de construir: “[...] ‘o Jesus histórico’ não é o homem que perambulou pelas veredas e colinas da Galileia; não, ‘o Jesus histórico’ é o que sabemos daquele Jesus, o que podemos reconstruir daquele Jesus por meios históricos”.⁴⁷ G. Uríbarri acena para o conceito técnico de “Jesus histórico” e afirma referir-se “[...] às características e à figura de Jesus que se pode recompor recorrendo aos métodos científicos de aproximação histórica. Portanto, o *Jesus histórico* não abrange todo o *Jesus terreno*”.⁴⁸

Ora, a realidade da pessoa de Jesus em sua totalidade é designada por J. P. Meier como sendo o “Jesus real”, o qual é inacessível à pesquisa histórica pelo simples fato de a realidade total de uma pessoa ser incognoscível. Também J. P. Meier designa o Jesus da moderna pesquisa histórico-crítica como sendo o “Jesus histórico” ou o “Jesus da história”, indistintamente.⁴⁹

A pesquisa a respeito do “Jesus histórico”, enquanto movimento sistematizado, inicia-se no século XVIII, época em que o Iluminismo prepondera como eixo espiritual do pensamento no Ocidente, tendo como coluna vertebral a razão crítica que assume o impulso científico da filosofia moderna. O ambiente intelectual iluminista estava plasmado pelo otimismo com relação ao poder da razão humana, o qual fora desenvolvido pelo racionalismo do século XVII. Mas o Iluminismo, diferentemente do racionalismo que o precedeu, considerou a razão humana mais como um *poder* que um *princípio*. O poder da razão seria capaz de estruturar a sociedade humana, além de perscrutar criticamente a história. Dessa maneira, a história passa a ser entendida desde um ponto de vista crítico e não como uma forma da evolução humana como a concebeu o Romantismo. Na ótica

⁴⁵ J. P. Meier considera ambígua a expressão “Jesus terreno” ou “Jesus em sua vida na terra”, e explica que “a ambigüidade desta expressão, ‘Jesus terreno’, está no fato de poder também ser usada, com diferentes gradações, para o Jesus real e para o Jesus histórico, estas igualmente relativas a Jesus na terra.” (MEIER, J. P., *Um judeu marginal*, v. 1, p. 36).

⁴⁶ SCHILLEBEECKX, E., *Jesus, a história de um vivente*, p. 60.

⁴⁷ DUNN, J. D. G., *Jesus em nova perspectiva*, p. 35.

⁴⁸ URÍBARRI, G., *Mirar al Jesus real*, p. 131, tradução nossa.

⁴⁹ MEIER, J. P., *Um judeu marginal*, v. 1, p. 31-41.

iluminista, a história humana é observada como um conjunto de erros justificáveis pelo uso insuficiente do poder da razão, e a religião é abordada a partir da aspiração de ser iluminada pela razão – a qual identifica as origens dos dogmas a fim de alcançar uma “religião natural”.⁵⁰

É plausível que uma cultura assim circunscrita exercesse decisivo impacto na teologia. Se durante mil e oitocentos anos os cristãos em geral e os teólogos em específico assentiram sem grandes problemas à imagem cristológica apresentada sob a linguagem do dogma e sob a consideração unitária dos textos sagrados, dado que a exegese até o século XVIII foi notadamente acrítica ao postular a transparência dos textos dos Evangelhos e ao não se interessar pelo problema de sua autenticidade histórica,⁵¹ a partir do século XVIII a situação resultou efetivamente alterada pelo fato de que, entre outras coisas, “os mesmos princípios históricos usados para o estudo de outras obras antigas começaram a ser aplicados ao NT [...]”.⁵²

Mas não é só pelo fato de situar-se no século XVIII que fez a pesquisa sobre o “Jesus histórico” – sobretudo em sua vertente liberal – relacionar-se intimamente com o Iluminismo, antes, ambos se configuraram como um esforço intelectual tipicamente alemão. Um olhar de relance sobre os primeiros autores que empreenderam tal pesquisa não deixa dúvidas: Reimarus, F. V. Reinhard, J. G. Herder (polonês formado na Alemanha), K. F. Bahrtdt, K. H. Venturini, H. E. G. Paulus e vários outros, são todos alemães. O próprio A. Schweitzer, também ele alemão, cuja obra *A busca do Jesus histórico: um estudo crítico de seu progresso* é referência ainda hoje, manifesta que “a maior conquista da teologia alemã é a investigação crítica acerca da vida de Jesus”⁵³ e que o valor desse empreendimento alemão é difícil de ser avaliado em toda a sua grandeza, pois trata-se de “[...] um dos acontecimentos mais significativos em toda a vida mental e espiritual da humanidade”.⁵⁴

Os impulsos que desenvolveram a investigação histórica a respeito da vida de Jesus não foram motivados unicamente por interesses intelectuais e históricos. A. Schweitzer menciona a ocorrência de um *pathos* nas investigações, isto é, muito do que se tentou desenvolver como uma vida de Jesus em bases históricas e

⁵⁰ MORA, J. F., Ilustración, p. 911.

⁵¹ LATOURELLE, R., Jesus existiu?, p. 17.

⁵² BROWN, R. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 1057.

⁵³ SCHWEITZER, A., A busca do Jesus histórico, p. 11.

⁵⁴ SCHWEITZER, A., A busca do Jesus histórico, p. 440.

naturais, buscando explicar tudo pelo mais razoável e assumindo pressupostos *a priori*, como o da impossibilidade de intervenção sobrenatural do Deus transcendente na vida natural dos homens, foi motivado pelo amor, de um lado, e pelo ódio, de outro. A natureza do ódio que muitas vezes transparece nas reconstruções históricas da vida de Jesus é descrita por A. Schweitzer da seguinte maneira:

não era tanto ódio à Pessoa de Jesus quanto ao nimbus sobrenatural com que era tão fácil envolvê-Lo, e com o qual Ele foi de fato envolto. Eles estavam ávidos de retratá-Lo como verdadeira e puramente humano, de despi-Lo das vestes de esplendor com que Ele foi paramentado, e revesti-Lo com as grosseiras vestimentas com as quais Ele caminhava pela Galiléia.⁵⁵

Os esforços da pesquisa histórico-crítica sobre a vida de Jesus concorreram para tal empreitada.

2.1.3

Old Quest: Os primeiros passos da busca pelo “Jesus histórico”

A primeira busca eclodiu em 1778 quando G. Lessing publica os fragmentos póstumos de Reimarus. A pesquisa biográfica de Jesus iniciada por Reimarus traz para o âmbito teológico a questão da historicidade das narrativas evangélicas e tem como principal característica “[...] a explicação racionalista das ocorrências milagrosas e sobrenaturais narradas nos evangelhos”.⁵⁶ Reimarus posta-se como o defensor da “religião da razão”, distinguindo o Jesus tal qual teria existido do Jesus anunciado pela pregação apostólica e apresentado pelos Evangelhos. As teses – como a da fraude objetiva – e os questionamentos levantados por ele suscitaram respostas que se situaram no âmbito da Teologia Liberal.

A corrente teológica liberal tem as seguintes características: “a) assunção rigorosa do método histórico-crítico e de seus resultados; b) relativização da tradição dogmática da Igreja, e particularmente da cristologia; c) leitura predominantemente ética do cristianismo”.⁵⁷ Suas raízes encontram-se no interior de três momentos desta primeira busca, a saber: 1) o racionalismo primitivo, 2) as elaborações das vidas fictícias de Jesus e 3) o racionalismo plenamente desenvolvido; mas sua culminância se efetiva no limiar do século XX quando A. Harnack ministra uma série de aulas, publicada em livro com o título *A essência*

⁵⁵ SCHWEITZER, A., A busca do Jesus histórico, p. 14-15.

⁵⁶ GNILKA, J., Jesus de Nazaré, p. 14.

⁵⁷ GIBELLINI, R., A teologia do século XX, p. 19.

do cristianismo, na qual o teólogo e historiador alemão introduz uma tendência historicizante na teologia, compreendendo a essência a partir da história.

O racionalismo primitivo, que comparece nas obras de J. J. Hess, Reinhard, E. A. Opitz, J. A. Jakobi e Herder, nutre certa relação com o sobrenaturalismo ingênuo; configura-se como uma pesquisa de pouca incidência histórica; estratifica a ortodoxia com o racionalismo, de modo que, neste momento, “[...] o racionalismo cerca a religião sem tocá-la, e como um lago cercando algum antigo castelo, reflete sua imagem com curiosas refrações”.⁵⁸ Surge nesse contexto o primeiro impulso para se escrever a vida de Jesus, biograficamente considerada.

No segundo momento, o das vidas fictícias de Jesus, tentou-se, baseando a religião na razão, traçar um retrato de Jesus e “[...] aplicar, com consistência lógica, uma interpretação não sobrenatural às histórias dos milagres do Evangelho”.⁵⁹ Tal foi o empreendimento de Bahrtdt e Venturini. Essas “biografias” de Jesus, ao não encontrarem nexos suficientes nos Evangelhos, precisaram lançar mão da criatividade e do improviso de modo que muitas hipóteses levantadas – como a da sociedade secreta – justificam o aspecto ficcional de tais empreendimentos biográficos.

Essa busca por razoabilidade culminou no racionalismo plenamente desenvolvido, o qual se dispõe a aceitar “[...] apenas o tanto de religião que consegue justificar-se por si mesma nos tribunais da razão [...]”.⁶⁰ Seu principal representante é Paulus, racionalista que desconfiava de tudo o que não estivesse circunscrito aos “[...] limites do pensamento lógico”.⁶¹ Autores como Hase, F. E. D. Schleiermacher e D. F. Strauss, situam-se nesta última fase do racionalismo. Os dois primeiros contribuem com o argumento da construção literária e o terceiro aplica aos Evangelhos o conceito de mito.⁶²

O impulso de se reconstituir a vida de Jesus, inclusive em sua dimensão psicológica, fracassou. No início do século XX, após refazer o itinerário da primeira busca e desenvolver a teoria da escatologia coerente, A. Schweitzer constatou que “não é dado à história separar aquilo que é permanente e eterno no ser de Jesus das formas históricas nas quais esgotou-se, e introduzi-lo em nosso mundo como uma influência viva. Ela labutou em vão neste empreendimento”.⁶³

⁵⁸ SCHWEITZER, A., A busca do Jesus histórico, p. 42.

⁵⁹ SCHWEITZER, A., A busca do Jesus histórico, p. 53.

⁶⁰ SCHWEITZER, A., A busca do Jesus histórico, p. 41.

⁶¹ SCHWEITZER, A., A busca do Jesus histórico, p. 65.

⁶² MERZ, A.; THEISSEN, G., O Jesus histórico, p. 22.

⁶³ SCHWEITZER, A., A busca do Jesus histórico, p. 442.

Tal diagnóstico fora preparado pela reflexão de M. Kähler ao estabelecer a distinção entre o Jesus da história e o Cristo do querigma. Mas o ponto final ficou a encargo de W. Wrede que, estudando o Evangelho de Marcos, manifestou com clareza o fato de os Evangelhos se configurarem como documentos de fé, tornando-se mais explícita a ordem teológica das narrativas, o que até então havia passado ao largo da ótica racionalista.

2.1.4

New Quest: Do colapso à reconfiguração da pergunta

Após esse árduo itinerário, surge no cenário teológico o pensamento de R. Bultmann. Sua teologia herda e radicaliza ao menos cinco elementos da primeira busca do “Jesus histórico”, a saber:

[...] a) a impossibilidade de atingir o Jesus da história e de conhecer sua vida e sua personalidade (Strauss, Kähler); b) a categoria do mito para explicar boa parte do material evangélico (Strauss); c) a distinção entre o Jesus da história e o Cristo do querigma (Kähler); d) a importância do papel criador da comunidade primitiva (Reimarus, Wrede); e) a depreciação do elemento histórico como fundamento da fé cristã (Kähler).⁶⁴

Após a teologia dialética ter contraposto Deus e o mundo, iniciando um discurso teológico fundado na Palavra de Deus, o pensamento existencialista ter postulado a autenticidade humana a partir do ato de decisão, e considerando o estabelecimento do método da história das formas (*Formgeschichte*) e da história da redação (*Redaktionsgeschichte*), R. Bultmann afirma que o cristianismo começa com o querigma da Igreja primitiva e, embora suponha o fato da existência histórica de Jesus, entende que o conteúdo dessa existência não tem relevância para a fé. Isso é devido ao fato de se carecer de fontes históricas para se proceder com uma biografia de Jesus, já que os textos dos Evangelhos são documentos de fé. Por conseguinte, R. Bultmann assume que a fé se justifica a si mesma – *sola fidei* –, e que só o anúncio de Cristo pode ser relevante para a existência do ser humano no hoje e no futuro de sua vida. Sua teologia se configura a partir da primazia do querigma, considerando que o Novo Testamento é plasmado por um mundo mitológico, o qual precisa ser demitizado.

A teologia querigmática demandou um novo posicionamento: a segunda busca (*New Quest*), que se caracteriza como uma reação ao projeto de R. Bultmann – configurando-se como uma fase “pós-bultmanniana” –, tendo em E.

⁶⁴ LATOURELLE, R., Jesus existiu?, p. 33.

Käsemann o seu principal representante. Este novo impulso da busca do Jesus de Nazaré em sua história situa-se no seguinte contexto:

se a velha via da pesquisa liberal deixou de ser viável, entretanto sempre se impõe como legítimo o problema, que a teologia de Bultmann simplesmente suprime, da continuidade entre a mensagem de Jesus e o querigma da Igreja; nesse sentido, deve-se retomar com novos instrumentos e sobre novas bases a questão do Jesus histórico.⁶⁵

R. Gibellini identifica três resultados e posições básicas da *New Quest*: 1) R. Bultmann não se demoveu de sua teologia existencialista que afirmava a continuidade histórica entre Jesus de Nazaré e o querigma mas negava qualquer possibilidade de concordância objetiva entre ambos; 2) com isso, os seus discípulos, E. Käsemann, E. Fuchs, H. Conzelmann, G. Ebeling, G. Bornkamm, entre outros, reagiram e construíram uma ponte entre o Jesus da história e o querigma da Igreja primitiva, afirmando a continuidade e a unidade objetiva entre ambos; 3) entretanto, este debate exorbitou os limites do círculo bultmanniano e, nos não-bultmannianos, como J. Jeremias e P. Althaus, orientou-se no sentido de uma confiança na pesquisa histórica e na consolidação de uma unidade objetiva entre o “Jesus histórico” e o Cristo do Novo Testamento.⁶⁶

2.1.5

***Third Quest*: A redescoberta do contexto judaico de Jesus**

Após a reação à escola bultmanniana, a pesquisa sobre o “Jesus histórico” prosseguiu na assim denominada terceira busca (*Third Quest*). Empreendida no fim do século XX, a terceira busca abriga duas tendências, uma mais conservadora que visa “[...] atribuir cristologia explícita ao tempo da vida de Jesus”,⁶⁷ e uma tendência mais radical condensada no *Jesus Seminar*, criado por R. Funk em 1985, que, embora assuma critérios pós-bultmannianos, funda-se no seguinte tripé: assunção de princípios *a priori* com forte tendência anti-sobrenaturalista; ceticismo; e apelo midiático.⁶⁸ Tal orientação fez com que o *Jesus Seminar* se tornasse alvo de inúmeras considerações críticas por parte de estudiosos do Novo Testamento. Após essa fase, já na contiguidade do século XXI, apareceram opiniões diversas a respeito da vida de Jesus e sobre a constituição dos textos do Novo Testamento, destacam-se: J. D. Crossan, E. P. Sanders e J. P. Meier. Fundamentalmente, esta última busca do “Jesus histórico”

⁶⁵ GIBELLINI, R., A teologia do século XX, p. 50.

⁶⁶ GIBELLINI, R., A teologia do século XX, p. 50-56.

⁶⁷ BROWN, R. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 1060.

⁶⁸ BROWN, R. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 1062.

se caracteriza menos pela dimensão teológica que pelo enfoque histórico-social, situando Jesus no contexto do judaísmo de sua época e considerando em grande parte as fontes não-canônicas. Comparece, ademais, uma diferenciação do ponto de vista escatológico: há correntes que retomam uma imagem não-escatológica de Jesus e correntes que, para compreender o horizonte de Jesus, fundam-se na escatologia judaica.⁶⁹

As avaliações a respeito de projetos tão plurais e heterogêneos são, igualmente, plurais e heterogêneas. A. Schweitzer entende que a pesquisa histórica sobre a vida de Jesus fracassou, pois, a partir da *intuição e imaginação* histórica,⁷⁰ houve muita projeção das ideias subjetivas dos mais variados autores. R. Brown elenca cinco observações críticas, a saber: 1) as imagens do “Jesus histórico” são díspares e não há concordância a respeito dos critérios para o seu discernimento; 2) a reconstrução moderna do “Jesus histórico” corresponde parcamente ao “Jesus verdadeiro”; 3) tais observações impedem de se fazer do “Jesus histórico” a norma do cristianismo, evitando, contudo, o extremo de se desconsiderar a importância da história para a fé; 4) muitas imagens do “Jesus histórico” jamais poderiam se tornar objeto do anúncio cristão; 5) as pesquisas radicais sobre o “Jesus histórico” consideram os textos apócrifos mais confiáveis que os canônicos, o que se mostrou equivocado ao se verificar a dependência de textos apócrifos aos Evangelhos canônicos.⁷¹

Acrescente-se ainda o interessante balanço elaborado por J. P. Meier a respeito da importância da busca do Jesus histórico. Em *Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico*, ele questiona sobre a relevância de se prosseguir com uma pesquisa deveras laboriosa e que, em contrapartida, oferece resultados frágeis, nebulosos, atingindo tão somente um Jesus hipotético.

A fim de satisfazer a esse questionamento, J. P. Meier migra de uma estrutura mental histórico-crítica para pensar desde um contexto teológico explícito. Afirma que “[...] o Jesus da história não é nem pode ser o objeto da fé cristã”⁷² e explicita o motivo: “*qual Jesus histórico seria o objeto da fé?*”⁷³ Assim, entende que, em referência direta ao objeto da fé cristã, o “Jesus histórico” não possui relevância. Entretanto, para uma fé em busca de compreensão – *fides*

⁶⁹ MERZ, A.; THEISSEN, G., O Jesus histórico, p. 29.

⁷⁰ SCHWEITZER, A., A busca do Jesus histórico, p. 16.

⁷¹ BROWN, R. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 1070-1073.

⁷² MEIER, J. P., Um judeu marginal, v. 1, p. 198.

⁷³ MEIER, J. P., Um judeu marginal, v. 1, p. 199.

quaerens intellectum – e para uma teologia enquanto produto cultural destinado ao diálogo com o seu contexto contemporâneo, desenvolver a busca do “Jesus histórico” não é só relevante como necessária, se se quer falar em credibilidade da teologia para o mundo atual. Ademais, segundo J. P. Meier, a busca do “Jesus histórico” não só colabora extrinsecamente com a teologia como também atende aos interesses próprios da fé, pois: 1) auxilia a fundamentar que a fé cristã se refere a um conteúdo temporal e espacial específico, e não a uma cifra sem conteúdo; 2) ajuda a afirmar a identidade entre o Jesus ressuscitado e o Jesus que viveu e morreu na Palestina do séc. I; 3) enfatiza as tensões e os embaraços de Jesus com o seu meio sociocultural; 4) mostra que o “Jesus histórico” não é passível de cooptação ideológico-política, pois não se deixa reduzir aos esquemas mentais subjetivos.⁷⁴

J. Ratzinger observa que o esforço de investigação histórica, desde o Iluminismo, opôs o “Jesus histórico” ao “Cristo da fé” e, em grande medida, resultou em várias reconstruções que nos fornecem sempre a imagem do próprio construtor com um pressuposto comum: “todas essas construções tiveram como base uma ideia fundamental: o Deus-homem é impossível. Por conseguinte, os acontecimentos que o pressupõem não podem ser históricos”.⁷⁵ Priva-se, assim, o acontecimento de sua força interna; por meio de um pressuposto, retira-se da cristologia toda a sua pretensão de fundamentação histórica.

Após estas linhas gerais do *status quaestionis* e tendo apontado para algumas considerações críticas a respeito do percurso da pesquisa histórico-crítica sobre Jesus de Nazaré, cabe indagar a respeito do posicionamento de J. Ratzinger ante o problema do “Jesus histórico”. Ademais, cabe perguntar sobre qual é o lugar da história na cristologia ratzingeriana, isto é, qual a importância do dado histórico para a constituição do cristianismo segundo o teólogo ora estudado. Precisamente estas são as questões a serem desenvolvidas no próximo tópico.

⁷⁴ MEIER, J. P., Um judeu marginal, v. 1, p. 197-201.

⁷⁵ RATZINGER, J., Deus e o mundo, p. 228.

2.2

A dimensão histórica da fé cristológica

“É próprio do mistério de Deus agir desse modo suave. Só pouco a pouco é que Ele constrói na grande história da humanidade a *sua* história.”⁷⁶

2.2.1

A relação do Deus cristão com o mundo espiritual e o mundo material

J. Ratzinger abre o seu *Jesus de Nazaré* com uma asserção que visa principiar as orientações metodológicas balizadoras de sua cristologia e que, além disso, revela uma das questões fundamentais com a qual ele reiteradamente se defrontou.⁷⁷ Trata-se de um problema tão antigo quanto o despertar da consciência de Israel enquanto povo referido a um Deus e quanto a própria filosofia grega.

No que se refere à consciência de Israel, importante é a observação do biblista irlandês M. P. Hogan que, ao interpretar o estudo de E. Voegelin, nota haver em Israel a partir de um dado momento o reconhecimento “[...] de sua existência sob um Deus transcendente e a avaliação das suas ações como de acordo com a vontade divina ou em desobediência a ela”.⁷⁸ De fato, E. Voegelin entende que “[...] Israel pôde dar um salto em direção a uma sintonia mais perfeita com o ser transcendente”,⁷⁹ o que, por si mesmo, é suficiente para colocar o problema da relação entre a esfera imanente e a esfera transcendente.

Neste mesmo sentido, J. Ratzinger entende que há no Antigo Testamento um vislumbre ainda irrefletido sobre o *ser* de Deus, dado que Israel escuta Deus “[...] como aquele que está diante do mundo, que é independente do mundo, que não está envolvido no seu devir e nas suas más ações, e que, no entanto, o tem inteiramente nas mãos [...]”.⁸⁰ Já no que concerne à tradição filosófica, o problema é clássico, pois ambientou toda sorte de dualismos: substância espiritual e substância material; alma e corpo; transcendência e imanência; bem e mal; forma e matéria; necessidade e liberdade; *et cetera*.⁸¹

⁷⁶ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré: Da entrada em Jerusalém até a ressurreição*, p. 246.

⁷⁷ Deve-se notar que J. Ratzinger não entende, em sentido estrito, a sua obra *Jesus de Nazaré* como uma cristologia, mas como uma espécie de “tratado teológico sobre os mistérios da vida de Jesus” com o objetivo de encontrar o Jesus real. (RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré: Da entrada em Jerusalém até a ressurreição*, p. 13-14).

⁷⁸ HOGAN, M. P., Introdução do editor, p. 13.

⁷⁹ VOEGELIN, E., *Ordem e História*, v. 1, p. 167.

⁸⁰ RATZINGER, J., *Gesù di Nazaret: Scritti di cristologia*, p. 235, tradução nossa.

⁸¹ MORA, J. F., *Dualismo*, p. 484-485.

Esta problemática é de cunho religioso-existencial, mas também é uma questão filosófica básica: como, na realidade, relacionam-se a esfera material e a esfera eidética? Isso, transposto para o horizonte teológico, significa: qual a relação entre a imanência material e a transcendência divina? E, para maior especificação, no âmbito da cristologia a pergunta se impõe: como o eterno e o histórico, o divino e o humano, o espiritual e o material se relacionam com o objeto da cristologia, isto é, com Jesus de Nazaré?

J. Ratzinger – para citar *ipsis litteris* a já mencionada asserção –, partindo de sua teologia bíblica e tendo como pano de fundo o objeto da fé cristã, afirma que:

[...] é essencial para a fé bíblica que ela se refira a um acontecimento realmente histórico. Ela não narra a história como símbolo que se situa acima de verdades históricas, mas fundamenta-se sobre a história, que tem de acontecer sobre o chão desta terra. O *factum historicum* não é para ela uma cifra simbólica que se possa trocar, mas sim base constitutiva: *Et incarnatus est*; professamos com estas palavras a nossa fé na efetiva entrada de Deus na história real.⁸²

Tal posicionamento foi nutrido pelo teólogo alemão durante todo o percurso construtivo de sua teologia. Não se trata, portanto, de uma inflexão de seu pensamento para um historicismo, materialismo, empirismo ou positivismo. A questão de fundo é muito clara para J. Ratzinger: o que pertence a Deus, o mundo espiritual ou o mundo material? Ou ambos? Em qual esfera da realidade é concedido a Deus agir?

Elaborando essas questões e ensejando respostas, J. Ratzinger identifica certa tendência teológica que “[...] não crê mais em um Deus que pode entrar nas profundezas da matéria”,⁸³ e a associa a uma espécie de gnose avessa à matéria. Ademais, colocando-se na esteira de Karl Barth na interpretação do sentido da ressurreição de Jesus e do seu nascimento da Virgem Maria, expressa que a concepção de um Deus vivente, isto é, de um Deus que age na história e na matéria, é um verdadeiro escândalo para o espírito moderno que concede a Deus “[...] agir sobre as ideais e os pensamentos, na esfera espiritual, mas não sobre a matéria”.⁸⁴ Entretanto, J. Ratzinger não vincula de maneira imediata essa mentalidade ao labor propriamente teológico, mas ao tipo de cientificidade

⁸² RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: Do batismo no Jordão à transfiguração, p. 12.

⁸³ RATZINGER, J.; MESSORI, V., A fé em crise?, p. 54.

⁸⁴ RATZINGER, J., A infância de Jesus, p. 52. Postular a ação divina na história e na matéria não significa aderir à visão voluntarista emergente na Baixa Idade Média, impulsionada pela reação de Duns Escoto ao intelectualismo agostiniano e tomista, que entendia ser possível conhecer de Deus unicamente a sua *voluntas ordinata*, ficando toda a realidade à mercê da liberdade divina, cuja amplitude de ação poderia contradizer toda a ordem natural da Criação. Essa imagem de um Deus-Arbítrio, sem compromisso com a verdade e o bem, não corresponde à visão cristã. (RATZINGER, J., O discurso de Ratisbona, p. 234).

moderna, cuja metodologia não raras vezes é transposta para o âmbito da teologia. Assim, entende que “[...] o nosso tipo de cientificidade proíbe o ingresso de Deus no mundo”,⁸⁵ excluindo “[...] qualquer possibilidade de um agir divino na história”.⁸⁶

Tal percepção é partilhada por outros teólogos como, por exemplo, K. Rahner, que atenta ao fato de que para o humanismo avesso à Igreja, o ateísmo e o materialismo modernos, o escândalo não se situa no entendimento comum do *Deus absconditus* mas na compreensão cristã de que há uma história categorial da Revelação, a qual conjuga as vicissitudes e as particularidades da história com a graça da Fé que vincula à transcendência.⁸⁷ Nesse contexto, K. Rahner entende que o postulado fundamental do cristianismo consiste na afirmação de que há “[...] uma *história* da Revelação na qual o próprio Deus indica o único caminho entre os muitos apontados pelas demais religiões históricas, e o percorre Ele próprio aparecendo encarnado entre os homens”.⁸⁸

2.2.2

A posição cristã a partir da Teologia da Encarnação

Com o que foi visto, torna-se plausível inferir que, se quisermos compreender o lugar da história na cristologia de J. Ratzinger, é preciso partir da teologia da encarnação, pois é nela que a íntima relação até então vislumbrada entre a eternidade e o tempo, a transcendência e a imanência, o divino e o humano, atinge o seu paroxismo.⁸⁹ De fato, Deus dá início a uma história contraindo uma aliança até o ponto de tornar-se ele mesmo um homem, de modo que a relação entre Deus e a história configura-se como base constitutiva da fé cristã. Entretanto, para se apreciar o alcance e o sentido da encarnação na perspectiva ratzingeriana, é preciso contrapor-se a certo tipo de aristotelismo cristão que identifica Deus no conceito de motor imóvel ao ponto de definir a sua essência a partir da noção de “atemporalidade”, compreendendo a esfera divina

⁸⁵ RATZINGER, J., *Gesù di Nazaret: Scritti di cristologia*, p. 430, tradução nossa.

⁸⁶ RATZINGER, J., *Gesù di Nazaret: Scritti di cristologia*, p. 430, tradução nossa.

⁸⁷ Quisemos acenar para uma percepção comum aos dois teólogos. Embora haja pontos de contato entre a teologia de J. Ratzinger e K. Rahner, não negligenciamos as discordâncias entre ambos. (RATZINGER, J., *Lembranças da minha vida*, p. 106).

⁸⁸ RAHNER, K., *Observações sobre o conceito de revelação*, p. 3.

⁸⁹ Como afirma P. Blanco, “[...] na encarnação é levantado e, ao mesmo tempo, resolvido o problema das relações entre ser e tempo, verdade e história; e, no nível teológico, a relação entre metafísica e história da salvação. Esta velha e moderna questão encontra sua solução no *Logos-Cristo*: nele se unem o ontológico, o histórico e o escatológico.” (BLANCO, P., *Logos*, p. 78, tradução nossa).

como sendo o âmbito da eternidade e, portanto, da imobilidade, enquanto a esfera da temporalidade estaria situada no âmbito do movimento, isto é, no fato de “ser movida”. J. Ratzinger entende que esse tipo de pensamento afirma um dualismo de mundos não coerente com a fé cristã, e assegura: “aquilo que no sistema cósmico de Aristóteles é perfeitamente lógico e correto torna-se contraditório se colocado em relação com a concepção cristã de Deus [...]”.⁹⁰ Ora, se, conforme a concepção cristã, Deus está vinculado à história, como se pode pensar em duas esferas estanques de realidade?

A questão é árdua e requer aprofundamentos. Preliminarmente, pode-se dizer que J. Ratzinger não compreende a relação de Deus com a história na chave aristotélica, mas também não a entende como O. Cullmann que exacerba o vínculo de Deus com o tempo e a história. J. Ratzinger inclina-se para a perspectiva do teólogo suíço E. Brunner, o qual pensa a eternidade de Deus “[...] não como atemporalidade, mas como domínio do tempo”.⁹¹ Na tentativa de ilustrar o vínculo dessas dimensões tensionais da realidade, o teólogo alemão resgata a imagem das mãos que abraçam o tempo e se tornam a ele contemporâneas.

À luz dessas considerações, pode-se retornar mais diretamente à reflexão sobre a encarnação. Entendido que Deus inicia uma história e que essa mesma história atinge a sua plenitude – *pléroma* (Gl 4,4) – na encarnação, resta a questão: que compreensão a respeito de Deus há na teologia cristã? Como se pode conceber que Deus – o suposto motor imóvel do aristotelismo cristão – não só “age” como também “sofre” uma ação: *et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine*?

J. Ratzinger detém-se na própria gramática da profissão de fé na encarnação para perceber que, embora a teologia da encarnação deva o seu desenvolvimento formal ao modo grego de pensar, a frase “[...] não formula uma afirmação sobre o ser eterno de Deus, mas uma afirmação de ação; trata-se de uma afirmação que diz respeito a um agir, que se revela até mesmo a um mais atento exame como uma afirmação de ‘paixão’ – como um passivo”.⁹²

Nesse contexto, J. Ratzinger recorre à noção de *Deus vivente* para expressar que na raiz da fé cristã não há a construção de um conceito de Deus, o que levaria a entendê-lo como um produto do pensamento humano, mas sim a constatação de

⁹⁰ RATZINGER, J., Ser cristão na era neopagã, v. 1, p. 199.

⁹¹ RATZINGER, J., Ser cristão na era neopagã, v. 1, p. 200.

⁹² RATZINGER, J., Gesù di Nazaret: Scritti di cristologia, p. 286-287, tradução nossa.

que “[...] esse Deus se mostra a nós, ele olha da eternidade no tempo e estabelece uma relação conosco”.⁹³ Com isso, J. Ratzinger entende que a história de Deus está inserida e situada no coração da história dos homens, dado que em Maria ocorre uma nova criação pois “[...] o Deus que chamou o ser do nada estabelece em meio à humanidade um novo começo; a sua Palavra se faz carne”.⁹⁴ Retornamos, aqui, ao escândalo da fé cristã que reside na profissão de fé segundo a qual

[...] o homem Jesus, um indivíduo que foi executado por volta do ano 30 na Palestina é o “Cristo” (ungido, escolhido) de Deus, e mais, é o próprio Filho de Deus, o centro e o momento decisivo de toda a história humana. Parece ser um ato simultaneamente de pretensão e insensatez declarar uma figura isolada, que com o distanciamento crescente deve desaparecer cada vez mais nas névoas do passado, como o centro decisivo de toda a história. Se a fé no “logos”, na razoabilidade do ser, corresponde perfeitamente a uma tendência da razão humana, vemo-nos confrontados [...] com uma associação verdadeiramente exorbitante entre *logos* e *sarx*, ou seja, entre a razão e uma figura isolada na história. A razão que sustenta todo o ser se fez carne, isto é, entrou na história e se individualizou nela; aquele que cinge a história e a carrega em suas mãos passou a ser um ponto dentro dela mesma. A razão suprema de todo o ser já não se encontraria, a partir desse momento, na visão do espírito que se eleva por sobre o individual e o limitado para alcançar o geral; ela já não estaria simplesmente dada no mundo das ideias que ultrapassa o individual e apenas se reflete fragmentariamente dentro dela; ela poderia ser encontrada em meio ao tempo, no rosto de um ser humano.⁹⁵

As dificuldades polarizadas em dualismos às quais nos referimos no início deste tópico são desfeitas na pessoa de Jesus, pois nele se unem a universalidade do eterno de Deus, expressa pela noção de *logos*, e a singularidade histórica de um homem concreto, expressa pela noção de *sarx*. Ora, poderíamos nos questionar se essa compreensão não seria uma forma extremada de positivismo. Acaso é razoável aferrar-se a uma tábua de salvação tão frágil quanto um fato histórico isolado que, em sua historicidade, afasta-se cada vez mais de nós?

De fato, tal vínculo fora rejeitado tanto pela antiguidade clássica quanto pelo pensamento asiático. Outrossim, uma tese desse teor – mais que uma tese: uma afirmação na ordem dos fatos – é difícil de ser aceita diante dos pressupostos do cientificismo moderno. Considerando a configuração complexa do pensamento moderno, J. Ratzinger tende a ver como decisivamente problemáticos ao menos dois pressupostos, os quais, em si mesmos, têm a sua validade incontestável, mas que, quando transpostos imediata e acriticamente para o âmbito teológico, redundam em insolúveis incongruências com o edifício da fé cristã. Ei-los: 1) o método físico e a forma científica de investigar a natureza; 2) o método histórico-crítico. Vejamos brevemente as repercussões desses métodos na cristologia

⁹³ RATZINGER, J., *Gesù di Nazaret: Scritti di cristologia*, p. 285, tradução nossa.

⁹⁴ RATZINGER, J., *Introdução ao cristianismo*, p. 202.

⁹⁵ RATZINGER, J., *Introdução ao cristianismo*, p. 145.

quando assumidos como instrumental teológico sem adequada contextualização hermenêutica.⁹⁶

2.2.3

A transposição das dificuldades impostas pela ciência moderna

J. Ratzinger entende que o método físico e a forma científica de investigar a natureza excluem a descoberta do ser e se contentam com o positivo, isto é, com o que pode ser comprovado. Desfeita a relação entre ser e verdade, como ocorre em Giambattista Vico, a ontologia tem de retirar-se para ceder lugar à exclusividade da fenomenologia. Ademais, no âmbito das ciências naturais, Jacques Monod consolidou como pedra angular do método científico o postulado da objetividade da Natureza que nada mais é senão a “[...] recusa *sistemática* em considerar como capaz de conduzir a um conhecimento ‘verdadeiro’ toda interpretação dos fenômenos dada em termos de causas finais, ou melhor, de ‘projeto’”.⁹⁷ A partir desse postulado, “para sempre indemonstrável”,⁹⁸ nega-se a existência de um projeto, de uma causa final e, por conseguinte, do próprio Deus. Quando levantada a questão do caráter teleonômico dos seres vivos, J. Monod alega tratar-se de uma contradição epistemológica a ser inquirida.

A contradição da abordagem científica tal como é proposta por J. Monod salta aos olhos: no fundamento da ciência moderna está um postulado “para sempre indemonstrável”.⁹⁹ J. Ratzinger observa que no âmbito da ciência histórica a contradição é menos facilmente identificável. Entretanto, reconhece haver uma transposição do postulado da objetividade para o âmbito da ciência histórica quando se exclui qualquer possibilidade de um efetivo agir divino na história. Nesse sentido, argumenta que “as contrastantes imagens do Jesus histórico demonstram, no quadro da história, a não-objetividade de um princípio de

⁹⁶ J. Ratzinger expõe as linhas gerais de sua análise sobre o tema na obra *Introdução ao cristianismo*, embora desenvolva pormenores em outros trabalhos teológicos. No contexto da presente pesquisa, não nos cabe exaurir a temática, mas apenas situá-la na cristologia ratzingeriana a fim de apresentar o fundamento metodológico para a exposição de sua cristologia bíblica e dogmática a serem desenvolvidas nos próximos capítulos desta dissertação.

⁹⁷ MONOD, J., O acaso e a necessidade, p. 32.

⁹⁸ MONOD, J., O acaso e a necessidade, p. 32.

⁹⁹ “[...] a publicação de *O acaso e a necessidade* conferiu novos impulsos à corrente científica do neodarwinismo: na obra de Jacques Monod o desenvolvimento da vida humana foi apresentado à margem de qualquer projeto teleológico pré-estabelecido, unicamente sobre a base do acaso, da matéria e da seleção natural. Por esse motivo, a partir dos escritos do período de Regensburg, Ratzinger parece privilegiar a reflexão sobre a criação [...]” (CRISTAUDO, A., *Lo sviluppo della categoria di Logos nella teologia di Joseph Ratzinger*, p. 149-150, tradução nossa).

objetividade conduzido para além dos seus limites”.¹⁰⁰ Curiosa consequência: Deus não pode agir efetivamente na história. Passa-se assim do *a priori* postulado da objetividade ao *a priori* da não interferência de Deus no mundo humano, pois, como afirma J. Ratzinger, “baseado nesse pressuposto, de fato, não há nenhuma real intervenção de Deus no mundo e, por conseguinte, nenhuma real comunicação de Deus, nenhuma ‘revelação’ em sentido próprio”.¹⁰¹

Como tivemos ocasião de mencionar quando expusemos a gênese e o desenvolvimento da pesquisa histórica a respeito de Jesus de Nazaré, a noção de razão foi vinculada à sua capacidade crítica. Assim, iniciou-se uma abordagem crítica da história, a qual redundou no conhecido método histórico-crítico, cujos aprofundamentos manifestam-se na crítica literária, na crítica das fontes, na crítica das formas e na crítica redacional. Esse processo só foi possível graças ao pano de fundo filosófico que havia erigido um altar para a ciência histórica: nos séculos XVII e XVIII, Vico inovou ao vincular a “verdade” à “facticidade”, alterando a antiga relação havida entre “verdade” e “ser”; com isso, o alcance do conhecimento humano restringiu-se ao processo histórico, pois entendia-se que o homem só conhece o que ele mesmo produz, o que ele faz – o *factum*; a culminância desse pensamento encontra lugar em G. W. F. Hegel e A. Comte para os quais a filosofia é “[...] uma questão da história em que o próprio ser é visto como um processo histórico [...]”,¹⁰² a teologia, como vimos no primeiro tópico, também é historicizada, isto é, “[...] também se torna história e o caminho a ser seguido por ela passa a ser o da pesquisa histórica rigorosa que se concentra nos acontecimentos do passado esperando chegar assim ao âmago das questões”.¹⁰³

As ciências naturais têm como objeto os fenômenos naturais e o método histórico-crítico refere-se a documentos a partir dos quais se pode reconstruir processos históricos. J. Ratzinger aponta para o fato de que na ciência histórica não é possível atingir a comprovação através da repetibilidade exigida pelas ciências modernas; acena para o caráter casual dos documentos usados como fontes e para a sua insuficiência ante a profundidade da existência humana; por fim, sustenta que a compreensão desses documentos depende em grande medida

¹⁰⁰ RATZINGER, J., *Gesù di Nazaret: Scritti di cristologia*, p. 430, tradução nossa.

¹⁰¹ RATZINGER, J., *Gesù di Nazaret: Scritti di cristologia*, p. 431, tradução nossa.

¹⁰² RATZINGER, J., *Introdução ao cristianismo*, p. 47.

¹⁰³ RATZINGER, J., *Introdução ao cristianismo*, p. 47.

de quem os está interpretando e dos pressupostos de seu pensamento.¹⁰⁴ A partir disso, conclui:

[...] a ciência histórica no sentido estrito do termo tanto descobre quanto encobre a história. É óbvio, portanto, que ela possa ver o ser humano Jesus, mas que será difícil para ela descobrir o seu ser como Cristo, porque essa realidade, como verdade da história, não se deixa enquadrar nos procedimentos comprobatórios daquilo que é apenas certo.¹⁰⁵

Em outras palavras, o método – como a própria etimologia o indica: associação de *meta* e *hodos*, “pelo caminho” – é um caminho cujo ponto de chegada já está delimitado no ponto de partida.

Iniciamos o presente tópico incumbidos de uma dupla tarefa: apresentar a posição de J. Ratzinger ante o problema do “Jesus histórico” e abordar o lugar da história em sua cristologia. Talvez a segunda tarefa tenha sido satisfeita, dado que procuramos demonstrar a partir da teologia da encarnação o vínculo entre *logos* e *sarx* na pessoa de Jesus e, portanto, entre o eterno e o histórico, manifestando que, precisamente por referir-se ao *factum historicum* e não a uma cifra simbólica, a fé cristã deve lançar mão do método histórico-crítico, pois, se se abstrair da dimensão histórica, ela “[...] será como tal abolida e transformada em outra forma de religião”.¹⁰⁶ Entretanto, a fé cristológica não se reduz à história e deve se abrir ao eterno de Deus que toca a história e interpela o homem de todos os tempos: “[...] trata-se de uma história fundamentada no divino e precisamente na aceitação do histórico se faz presente o supra-histórico, o eterno”.¹⁰⁷

A primeira tarefa consiste em identificar o modo como J. Ratzinger interpreta e se posiciona perante o percurso da busca a respeito do “Jesus histórico”.

O teólogo alemão descarta a tentativa de construção histórica da fé nos moldes da *Old Quest*, de modo que não pretende reconstruir uma vida de Jesus,¹⁰⁸ mas entende ser possível afirmar a legitimidade histórica da fé, situando a questão no âmbito da credibilidade e, por conseguinte, inclinando-se para o horizonte de uma teologia fundamental. Ademais, na época da elaboração das aulas que se tornaram livro, em 1968, o famoso livro *Introdução ao cristianismo*, estava-se no

¹⁰⁴ Apoiados em J. P. Meier, demonstramos no início deste capítulo que um conjunto de registros documentais jamais será capaz de transmitir a totalidade do ser de uma pessoa humana.

¹⁰⁵ RATZINGER, J., *Introdução ao cristianismo*, p. 147.

¹⁰⁶ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré: Do batismo no Jordão à transfiguração*, p. 12.

¹⁰⁷ RATZINGER, J., *Teoría de los principios teológicos*, p. 182, tradução nossa.

¹⁰⁸ A esse respeito, enfatiza: “não é necessário, creio eu, dizer expressamente que não quis escrever uma Vida de Jesus.” (RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré: Do batismo no Jordão à transfiguração*, p. 13).

centro das discussões levantadas pela *New Quest*.¹⁰⁹ Naquele contexto, J. Ratzinger percebeu o ziguezague que a teologia realizava na circunscrição do dilema da simultaneidade de fé e história. Três grupos evidenciavam-se: o grupo em torno de W. Pannenberg que pretendia comprovar a cristologia pela história; o grupo condensado na Teologia Liberal, sobretudo em Harnack, que reduzia a cristologia ao que pode ser comprovado; e, diante de inúmeros fracassos do ponto de vista histórico, a tendência de se abandonar a história que já era verificável em Hegel e que se prolongou, à sua maneira, em Bultmann.

Todas as três tendências são, para J. Ratzinger, inviáveis. Ao primeiro grupo responde alegando que, ao assumir enfaticamente o elemento histórico, fecha-se no fenomênico e não consegue conduzir à fé; o segundo movimento não reúne uma unidade comprobatória, perdendo-se em visões de mundo particulares de cada investigador; por fim, diante da tentativa de se abandonar a história para se refugiar na ideia (Hegel) ou no querigma (Bultmann), J. Ratzinger pergunta: “[...] será que um fato histórico vazio é mais fácil de suportar o que [sic] um fato cheio de conteúdo?”¹¹⁰ Ou seja, a renúncia à pesquisa histórica sob o pretexto de que a fé não pode flertar com hipóteses inseguras é, por sua própria natureza, nocivo à fé, porque também a fé cristológica precisa de legitimação.

Os três movimentos, a saber, a *Old Quest*, a *No Quest* (reação bultmanniana)¹¹¹ e a *New Quest*, criaram uma situação irreversível:

[...] já não existe um caminho de volta ao mero Jesus. A tentativa de contornar o cristianismo histórico para construir um puro Jesus a partir da proveta do historiador é intrinsecamente absurda. A simples história não cria presença, ela apenas constata o que foi. Por isso, o romantismo em torno de Jesus é, no fundo, tão desprovido de futuro e de presente quanto o foi a fuga para o mero fato da palavra.¹¹²

Entende-se, assim, que a direção da primeira busca do Jesus histórico em seu conjunto acabou por encerrar Jesus no passado e fazer de sua imagem uma realidade opaca para o mundo hodierno, pois através das inúmeras reconstruções desenvolvidas se pôde

[...] verificar que elas são muito mais fotografias dos autores e dos seus ideais do que reposição de um ícone, entretanto tornado confuso. Por isso foi crescendo a desconfiança a

¹⁰⁹ SEEWALD, P., O último testamento, p. 187.

¹¹⁰ RATZINGER, J., Introdução ao cristianismo, p. 150.

¹¹¹ G. Segalla considera injusta a qualificação negativa de “*No Quest*” para o período aproximado de 1900 a 1950. Segundo ele, apesar de neste período não ser proposto nenhum novo paradigma na pesquisa sobre o “Jesus histórico”, a teologia querigmática de R. Bultmann não logrou obstaculizar completamente os empreendimentos que ainda se configuravam em sua vertente liberal enriquecida pela perspectiva escatológica e pela tematização da noção de “Filho do homem”. (SEGALLA, G., A pesquisa do Jesus histórico, p. 75-84).

¹¹² RATZINGER, J., Introdução ao cristianismo, p. 151.

respeito destas imagens de Jesus; mas a sua figura foi progressivamente se afastando cada vez mais de nós.¹¹³

O resultado dessa dificuldade atinge o âmago da dimensão histórica da cristologia desenvolvida a partir da teologia da encarnação. Poder-se-ia pensar que o cristianismo perdeu o seu fundamento histórico após tantas reconstruções pretensamente históricas. Entretanto, se regressamos à pesquisa de A. Schweitzer entenderemos que:

O fundamento histórico do cristianismo construído pela teologia moderna, liberal e racionalista, não existe mais; contudo, isto não significa que o cristianismo tenha perdido seu fundamento histórico. A obra que a teologia histórica pensou em si mesma limitar para realizar, e que caiu aos pedaços quando estava a ponto de acabar, era apenas parte do tipo do fundamento histórico real e imóvel o qual é independente de qualquer confirmação ou justificação histórica.

Jesus significa algo para nosso mundo porque uma poderosa força espiritual jorra dele e flui também através de nosso tempo. Este fato não pode ser abalado nem confirmado por nenhuma descoberta histórica. Isto é o sólido fundamento do cristianismo.¹¹⁴

Por outro lado, a atitude de fuga da história mediante as dificuldades engendradas pela pesquisa histórica não é satisfatória, pois faz do evento Jesus uma realidade vazia de conteúdo, projetando-a sempre mais a um utópico futuro. Diante dos dois movimentos – busca histórica e fuga da história –, insinua-se a relação entre o presente-passado e o presente-futuro. A pesquisa histórica opera uma relação entre o pesquisador que assume categorias do presente e as insere no passado, de maneira que não consegue transpor senão artificialmente a imagem de Jesus para o presente. A renúncia à pesquisa histórica, ao revés, sugere uma des-historicização de Jesus e uma des-mundanização de Deus, relegando o seu agir para a escatologia, de modo a postar-se em um futuro sem incidência no presente.¹¹⁵

Diante disso, resta um dilema: a cristologia diz respeito ao passado ou ao futuro? J. Ratzinger, tendo como pano de fundo o percurso da busca do “Jesus histórico”, elabora a questão da seguinte maneira:

o dilema dos dois caminhos – por um lado, transpor ou reduzir a cristologia à história, por outro, fugir de vez da história deixando-a para trás como algo inútil para a fé – poderia ser condensado precisamente na alternativa que move a teologia moderna: Jesus ou Cristo?¹¹⁶

Partir da teologia da encarnação para fundamentar a dimensão histórica da fé cristológica pode contribuir não só para conjugar as relações até então consideradas de maneira dualistas, como tivemos oportunidade de observar

¹¹³ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré: Do batismo no Jordão à transfiguração*, 2007, p. 10.

¹¹⁴ SCHWEITZER, A., *A busca do Jesus histórico*, p. 440.

¹¹⁵ RATZINGER, J., *Gesù di Nazaret: Scritti di cristologia*, p. 427.

¹¹⁶ RATZINGER, J., *Introdução ao cristianismo*, p. 149.

anteriormente, mas também para conciliar as relações entre o passado, o presente e o futuro.

Objeta-se a essa tentativa alegando que para se falar da dimensão histórica da fé é preciso partir da história da salvação e, por conseguinte, da teologia da cruz. Assim, privilegiar-se-ia a dimensão horizontal que é mais condizente com o processo histórico, e não a dimensão vertical da teologia da encarnação em sua abordagem ontológica. A objeção prossegue alegando que a Bíblia assume enunciados da história da esperança de Israel, compreendendo-os como “eventos”, e não enunciados ontológicos que comportam um entendimento na ordem das propriedades do ser.

De fato, J. Ratzinger reconhece que a Bíblia não apresenta termos ontológicos, mas históricos. Precisamente aqui, imerso em uma reflexão que remonta a Agostinho, o teólogo alemão insere uma interpretação fundamental a respeito da noção de história segundo a Bíblia:

[...] ela não pratica a história no sentido do historicismo, que busca o passado enquanto passado, nem no sentido da utopia, que vê o futuro como sempre inalcançável e o considera somente como estímulo para o presente. A Bíblia realmente pratica a história como presente, presente aliás visto não como pontual atualidade mas, no poder atualizador da anamnese: como “*praesens*” de *praeterito*, “*praesens*” de *futuro* e somente assim, no ponto de interseção dos dois, como “*praesens*” de *praesenti*.¹¹⁷

A novidade que a figura de Jesus introduz na história reside no fato de ele mesmo ser o agir histórico de Deus em meio aos homens e, ao mesmo tempo, assumir a história humana no presente de Deus.¹¹⁸ Nessa perspectiva, as oposições entre eternidade e temporalidade, divino e humano, supra-histórico e histórico, e até mesmo a oposição entre Jesus e Cristo, são harmonizadas no presente de Deus que se desdobra na experiência humana como “presente do passado”, “presente do futuro” e “presente do presente”. Isso repercutiu inclusive na vida dos primeiros cristãos: a comunidade situada no presente faz memória da vida de Jesus, espera e lança sobre ele as suas expectativas salvíficas. Tal movimento não é outro senão a apropriação existencial da noção cristã de tempo possibilitada pela encarnação do *Logos*.

Alcançado este ponto de nossa reflexão, insinuam-se temas de ordem bíblica e dogmática. É preciso a partir de agora perguntar pelo “Cristo da fé”, isto é, pelo reconhecimento que Jesus de Nazaré obteve daqueles que o seguiram e produziram os documentos fontais a partir dos quais se pôde desenvolver a

¹¹⁷ RATZINGER, J., *Gesù di Nazaret: Scritti di cristologia*, p. 237, tradução nossa.

¹¹⁸ RATZINGER, J., *Gesù di Nazaret: Scritti di cristologia*, p. 438.

pesquisa histórico-crítica a seu respeito. O homem Jesus que viveu, agiu e pregou na Galileia do século I foi acolhido no ambiente judaico a partir do referencial messiânico candente à época. Em outros termos, o Jesus real foi objeto de fé ou, ao menos, suscitou fé nos seus ouvintes.

2.3

A relação entre o Jesus histórico e o Cristo da fé

No final da década de 1960 encontramos o primeiro desenvolvimento mais sistemático da cristologia do então professor J. Ratzinger. Na segunda parte da obra *Introdução ao Cristianismo* (1968), dedicada a Jesus Cristo, J. Ratzinger enfrentou as mais espinhosas questões cristológicas surgidas a partir da *Leben-Iesu-Forschung*. O teólogo bávaro, argumentando a favor da identidade entre o Jesus da história e o Cristo professado pela Igreja, desenvolve uma reflexão sobre a legitimidade do dogma cristológico e demonstra a simultaneidade entre fé e história.

A obra *Guardare al crocifisso*, que apareceu em alemão no ano 1984, agrupa alguns escritos cristológicos de J. Ratzinger. Na mesma década, no ano 1989, a conferência proferida pelo teólogo bávaro, que em português seria *Jesus Cristo hoje*,¹¹⁹ é de relevância para compreender o enfoque de sua cristologia no período em que fora prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé. A atenção de J. Ratzinger nesta época centra-se no desenvolvimento de uma metodologia cristológica cuja aplicação delineia o núcleo de sua cristologia espiritual.

A trilogia *Jesus de Nazaré* fornece a visão mais desenvolvida da cristologia de J. Ratzinger, pois aplica a metodologia que ele desenvolvera anteriormente.¹²⁰ Neste período, o Papa teólogo apresenta o resultado de uma cristologia relacional cujos indicativos metodológicos já estavam traçados na década de 1980. Aqui, o termo “relacional” possui dupla referência: trata-se tanto da relação do sujeito cognoscente com o objeto da cristologia, quanto da relação entre Jesus, o Filho, e o seu Pai, sem a qual é impossível desenvolver uma cristologia enquanto tal.

¹¹⁹ RATZINGER, J., *Gesù di Nazaret: scritti di cristologia*, p. 397-421.

¹²⁰ O mesmo se verifica na série de dez catequeses sobre a oração de Jesus: BENTO XVI, PP., *Oração e Santidade*, v. 4, p. 157-241.

2.3.1

A avaliação de J. Ratzinger na obra *Introdução ao Cristianismo*

A obra *Introdução ao Cristianismo*¹²¹ situa-se no período de efervescência do método histórico-crítico e da diástase entre “[...] os resultados da exegese histórico-crítica e o conteúdo do dogma”.¹²² À época, podemos dizer, na teologia, o “Jesus histórico” estava nitidamente separado do “Cristo da fé” devido, sobretudo, a “[...] uma imposição unilateral do método histórico-crítico, com um consequente esquecimento da unidade da Bíblia e da importância da interpretação bíblica segundo a *regula fidei*”.¹²³ Neste contexto, J. Ratzinger afirma de maneira muito explícita a convergência que há entre o “Jesus histórico” e o “Cristo da fé”.

Comparece entre as preocupações do então professor J. Ratzinger a realidade de que a reconstrução histórica sobre a pessoa de Jesus – que resultou em uma fragmentação abissal – não consegue criar a presença de Jesus no hoje, relegando a sua significação para o passado. Segundo o teólogo bávaro, a perspectiva de uma relação presente com Jesus, de um encontro, é constitutiva para a cristologia.

Entretanto, o processo de busca pelo “Jesus histórico” não foi desprovido de valor. De acordo com J. Ratzinger,

[...] essa experiência pode assumir uma função orientadora no sentido de mostrar que um lado (Jesus) não existe sem o outro (Cristo) e que um remete necessariamente ao outro porque, na verdade, Jesus só existe como o Cristo e o Cristo só existe em Jesus.¹²⁴

O horizonte da fé não fornece uma reconstrução de Jesus que possa ser enfileirada ao lado das demais reconstruções de corte histórico. A fé não apresenta uma teoria sobre Jesus, mas possibilita o contato com ele como uma realidade viva, que se oferece no hoje da existência humana.

A estrutura da obra *Introdução ao Cristianismo* segue a da Profissão de fé cristã. No Símbolo dos Apóstolos afirma-se a fé em Jesus como o Cristo – *creio em Jesus Cristo, seu único Filho, nosso Senhor*¹²⁵ –, o que indica a inseparabilidade entre “Jesus” e “Cristo”, entre a pessoa e sua missão. Disto se depreende a importância de considerar a doutrina e as ações de Jesus como abrangentes da realidade de sua própria pessoa:

¹²¹ A cristologia desenvolvida nesta obra será fartamente utilizada por nós no decurso desta pesquisa. Neste tópico interessa-nos tão somente apresentar o tipo de relação entre o “Jesus histórico” e o “Cristo da fé” afirmada pelo teólogo alemão.

¹²² URÍBARRI, G., La oración de Jesús según J. Ratzinger, teólogo y papa, p. 29, tradução nossa.

¹²³ ASSUNÇÃO, R. A., Os prefácios da *Introdução ao Cristianismo* de J. Ratzinger, p. 879.

¹²⁴ RATZINGER, J., *Introdução ao Cristianismo*, p. 151.

¹²⁵ CEC 184.

[...] não são a doutrina e as ações do Jesus histórico como tais que são importantes e sim que basta o simples fato deles, desde que se compreenda que esse fato abrange toda a realidade da pessoa que, como tal, é a sua doutrina, e que, como tal, se funde com a sua ação, encontrando nisso a sua peculiaridade e singularidade irrepetíveis.¹²⁶

É justamente por isso que a fé cristológica é “pessoal”, porque não se refere a uma doutrina, a ações isoladas, mas a uma pessoa que é a sua própria doutrina e se revela em suas ações. J. Ratzinger sintetiza da seguinte maneira a sua reflexão: “assim poderíamos resumir tudo na fórmula: a fé cristã não se refere a ideias e sim a uma pessoa, a um eu, e esse eu é definido como Palavra e Filho, ou seja, como abertura total”.¹²⁷

Na cisão aberta entre Jesus e Cristo, sobre a qual J. Ratzinger se debruçou, situa-se uma das mais profundas crises teológicas. Conforme interpreta P. Blanco, “a verdadeira crise encontra-se na cristologia, não na eclesiologia. Aparece, assim, um Jesus meramente antropológico e profundamente desmistificado”.¹²⁸ Como toda crise, esta também oferece uma grande oportunidade: ver Jesus a partir da unidade de sua pessoa, acessá-lo mediante a unidade de toda a Escritura Sagrada, e considerar a interpretação de sua identidade no âmbito eclesial. Precisamente por este caminho torna-se possível o reencontro com uma pessoa muito mais real que o amálgama de projeções fragmentadas não raras vezes propostas.

O encontro com Jesus Cristo, o discipulado, o caminho do seguimento, não são realidades extrínsecas à cristologia.¹²⁹ Pelo contrário, o fato de Jesus haver criado ao entorno de si um círculo de discípulos, que constituiu o núcleo do novo Israel, indica que “[...] somente nos discípulos atuais de Cristo se pode amadurecer não a cristologia definitiva, mas uma aproximação sapiencial, profunda [...]”.¹³⁰ A valorização decidida dessa cristologia *in fieri* é uma característica fundamental da teologia ratzingeriana: se o discipulado é constitutivo da cristologia, isso significa que o caminho de crescimento na intimidade, na vivência e no conhecimento é algo contínuo e sempre mais aprofundável. Como o discípulo se coloca a caminho, também a cristologia está aberta ao Caminho (At 22,4).

¹²⁶ RATZINGER, J., Introdução ao Cristianismo, p. 153-154.

¹²⁷ RATZINGER, J., Introdução ao Cristianismo, p. 157-158.

¹²⁸ BLANCO, P., *Quaerite faciem eius semper*, p. 333, tradução nossa.

¹²⁹ FONTES, D. A., A Cristologia Existencial de Ratzinger, p. 355.

¹³⁰ SOBALVARRO, J. J., Cristología de Joseph Ratzinger, p. 103, tradução nossa.

2.3.2

A formulação da metodologia ratzingeriana na obra *Guardare al crocifisso*

O texto *Pontos de orientação cristológica*, recolhido na obra *Guardare al crocifisso*, é fundamental para compreender a metodologia cristológica de J. Ratzinger. Sobre a importância desse texto, afirma G. Uríbarri: “[...] pode ser entendido em sua totalidade como a elaboração de uma metodologia cristológica e como a abordagem global da cristologia baseada na importância crucial da oração de Jesus”.¹³¹ A metodologia ratzingeriana é desenvolvida no sentido de responder à fragmentação da cristologia, pois, à época, J. Ratzinger entendia que o problema capital da cristologia era a sua perda de unidade e totalidade internas.

É no contexto da cisão entre o “Jesus histórico” e o “Cristo da fé” que J. Ratzinger articula em sete teses o dogma cristológico e o testemunho da Bíblia. Para ele, o termo neotestamentário que expressa com maior exatidão e integridade o ser de Jesus é a noção de “Filho”, isto é, a referência do ser de Jesus ao ser do “Pai”. Historicamente, essa relatividade do Filho ao Pai foi manifestada pela oração de Jesus. Já que a oração é o centro da personalidade de Jesus, para conhecê-lo e compreendê-lo é preciso participar de sua oração. Note-se: o problema da cisão entre o “Jesus histórico” e o “Cristo da fé” é um assunto próprio da metodologia teológica que estabelece diálogo com a teoria do conhecimento. Trata-se de inquirir: como é possível conhecer Jesus? Quais são as vias de acesso ao conhecimento de Jesus? Seria o conhecimento eclesial (Cristo da fé) resultado de um amálgama oriundo de uma compreensão mítica da realidade? Por outro lado, seria o conhecimento histórico (Jesus histórico) um *a priori* imanentista insuficiente?

Para a hermenêutica cristológica de J. Ratzinger não é possível um conhecimento satisfatório que se constitua a partir de uma posição neutra. Ao contrário, o conhecimento do objeto da cristologia supõe envolvimento entre o sujeito cognoscente e o objeto conhecido. Nesse sentido, G. Uríbarri afirma: “diante do que sustenta o método histórico-crítico e toda a investigação científica sobre o Jesus histórico, a fé ao invés de ser um empecilho é uma fonte não somente adequada como imprescindível de conhecimento”.¹³²

¹³¹ URÍBARRI, G., La oración de Jesús según J. Ratzinger, teólogo y papa, p. 34, tradução nossa.

¹³² URÍBARRI, G., La oración de Jesús según J. Ratzinger, teólogo y papa, p. 38, tradução nossa.

A hermenêutica da fé, portanto, não deve ser entendida como uma deturpação da história, mas como o horizonte de sentido dos acontecimentos históricos. Precisamente por isso, a Igreja, que participa da oração de Jesus, é o verdadeiro sujeito do conhecimento de Jesus. A teologia e a cristologia, segundo J. Ratzinger, possuem um caráter eminentemente eclesial.

A formulação da fé eclesial no Cristo se operou no sentido de interpretar a vida de Jesus em estreita relação com o Pai. Dessa forma, na visão de J. Ratzinger, a teologia dogmática e a exegese bíblica são confluentes e não antagônicas. Em suas próprias palavras:

[...] cristologia dogmática e cristologia bíblica não podem ser separadas e opostas uma à outra, tampouco podem separar-se cristologia e soteriologia. De igual modo, teologia da encarnação e teologia da cruz, cristologia do alto e cristologia de baixo formam uma unidade indivisível.¹³³

J. Ratzinger apresenta um caminho a fim de repropor uma unidade cristológica, cujo esfacelamento esteve presente em suas reflexões já na obra *Introdução ao cristianismo*. A tese do nosso autor é a de que Escritura e Dogma não se opõem, configurando-se como formas de linguagem diferentes que expressam o mesmo conteúdo. Desse modo, a figura histórica de Jesus e o Cristo confessado pela fé eclesial se identificam na unidade material da pessoa de Jesus conquanto tal unidade seja expressa no âmbito de uma pluralidade linguística. Um exemplo disso é o modo como o teólogo bávaro explica os dogmas cristológicos dos concílios dos primeiros séculos: a definição de Jesus como verdadeiro Filho de Deus, da mesma essência que o Pai, “[...] não é outra coisa senão uma interpretação da vida e da morte de Jesus, sempre caracterizadas pelo diálogo do Filho com o Pai”.¹³⁴

A constituição dialógica de Jesus Cristo – ser-em-relação – não se opõe à sua unidade indivisível. J. Ratzinger salienta a unidade da vontade humana de Jesus com a vontade divina e a unidade da Pessoa divina. A unidade (sinergia) das vontades sobressai especialmente na oração de Jesus no Jardim das Oliveiras,¹³⁵ donde se propõe novamente o tema da oração, tão característica da cristologia espiritual de J. Ratzinger. A oração prostrada de Jesus, conforme a tradição de Mateus e Marcos, indica a sua total submissão à vontade de Deus, de maneira que

¹³³ RATZINGER, J., Guardare al crocifisso, p. 30, tradução nossa.

¹³⁴ RATZINGER, J., Guardare al crocifisso, p. 30, tradução nossa.

¹³⁵ Mt 26, 36-46; Mc 14,32-42; Lc 22, 39-46; Jo 12,27-28; Hb 5,7-10.

[...] o contraste no íntimo da existência humana de Jesus é conduzido à unidade”.¹³⁶

Resta evidenciada que a hermenêutica da fé constitui a ótica de leitura da cristologia ratzingeriana. O teólogo bávaro conclui o escrito que aqui analisamos com a seguinte afirmação: “com isso retornamos ao nosso ponto de partida: a cristologia nasce da oração, e de nenhum outro modo”.¹³⁷ Nasce da oração, pois é mediante a oração que se manifesta a identidade mais íntima de Jesus, o seu ser Cristo e o seu ser Filho, o *Logos* eterno. Mas também a oração é o lugar teológico através do qual se dá o conhecimento de Jesus Cristo: uma vez que a oração é o centro da pessoa de Jesus, considerando que ele próprio associou a sua comunidade no âmbito de sua oração e de sua comunhão com o Pai, para conhecê-lo e compreendê-lo – isto é, para se fazer cristologia – é necessário participar de sua oração.

Na conferência pronunciada em 1989, que ficou conhecida com o título *Jesus Cristo hoje*, J. Ratzinger desdobra a seguinte afirmação da Carta aos Hebreus: “Jesus Cristo é o mesmo, ontem e hoje; ele o será para sempre” (Hb 13,8). Respondendo à teologia moderna, presa ao paradigma iluminista que se voltava para o Jesus de “ontem” (do passado), ele argumenta que o conhecimento adequado de Jesus somente é construído se o compreendermos em um paradigma de unidade: unidade entre o Jesus de “ontem”, o Jesus de “hoje” e o Jesus “eterno”; unidade entre Jesus e Cristo. Somente esta consideração abrangente pode perpassar a história, a fé bíblica e as formulações próprias ao desenvolvimento dos dogmas cristológicos. A hermenêutica da cristologia ratzingeriana justifica-se porque supõe que a cristologia refere-se a um “encontro” e que esse encontro é possibilitado pela confluência de fatores passados, presentes e futuros no eterno de Deus. É seguindo esse raciocínio que J. Ratzinger afirma:

Para o encontro com Cristo as três dimensões do tempo e a superação do próprio tempo devem ser sempre inseridas naquela que é, ao mesmo tempo, a sua proveniência e o seu futuro. Se nos colocamos na busca do verdadeiro Jesus, devemos estar prontos para esta ampla extensão temporal: o encontraremos frequentemente em primeiro lugar no hoje, em como Ele se mostra no presente, em como os homens o veem e o compreendem, em como eles vivem voltados para ele ou contrários a ele, no efeito que a sua palavra e a sua obra têm hoje.¹³⁸

Para G. Uríbarri é “[...] perfeitamente legítimo sustentar que: o programa de uma cristologia espiritual, esboçado em *Olhar para o crucificado*, desenvolve-se

¹³⁶ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré: da entrada em Jerusalém até a ressurreição*, p. 147.

¹³⁷ RATZINGER, J., *Guardare al crocifisso*, p. 41, tradução nossa.

¹³⁸ RATZINGER, J., *Gesù di Nazaret: scritti di cristologia*, p. 397, tradução nossa.

de modo coerente e é posto em prática na trilogia sobre Jesus de Nazaré”.¹³⁹ Sem pretensões exaustivas, mas com o intuito de mostrar a intencional continuidade do labor cristológico de J. Ratzinger em busca da constituição de uma cristologia espiritual, salientaremos no próximo tópico algumas afirmações pontuais da trilogia *Jesus de Nazaré* que explicitam o tipo de relação entre o “Jesus histórico” e o “Cristo da fé” que a cristologia ratzingeriana maturou, por assim dizer, em sua derradeira obra cristológica.

2.3.3

A posição de J. Ratzinger na trilogia *Jesus de Nazaré*

J. Ratzinger, já eleito Papa Bento XVI, mas atuando explicitamente como teólogo, no primeiro volume publicado de *Jesus de Nazaré*, recorda as imagens estimulantes de Jesus encontradas por ele em diversas obras no seu tempo de juventude. A característica comum dessas obras é definida da seguinte maneira:

[...] o retrato de Jesus era esboçado a partir dos Evangelhos, tal como ele como homem viveu sobre a terra, mas – sendo totalmente homem – tendo trazido ao mesmo tempo Deus ao homem, com o qual Ele, como Filho, era um só. Deste modo, por meio do homem Jesus tornava-se visível Deus, e, a partir de Deus, a imagem correta do homem.¹⁴⁰

Com esse modo de proceder – “a partir dos Evangelhos” – a figura de Jesus consegue portar o homem a Deus e revelar ao homem a sua identidade mais íntima. Essa capacidade é cada vez mais extenuada na medida em que se aprofunda a cisão entre o “Jesus histórico” e o “Cristo da fé”. A esse propósito, J. Ratzinger questiona: “mas o que é que pode significar a fé em Jesus Cristo, o Filho do Deus vivo, se o homem Jesus foi totalmente diferente daquele que os evangelistas representam e daquele que a Igreja, partindo dos Evangelhos, anuncia?”.¹⁴¹ Certamente, uma cisão radical que conduz à disjunção entre fé e história é danosa não somente para a fé cristã que, como vimos, é plasmada por um evento histórico irrenunciável, mas também para o próprio homem, pois “[...] quando a consciência histórica cambaleia assim, o próprio homem, histórico, entra em crise [...]”.¹⁴²

Para evitar embarcar na cisão entre o “Jesus histórico” e o “Cristo da fé”, J. Ratzinger aplica a sua metodologia que se constitui a partir de uma hermenêutica da fé – nunca descurando o horizonte e desenvolvimento históricos próprios da fé

¹³⁹ URÍBARRI, G., La oración de Jesús según J. Ratzinger, teólogo y papa, p. 44, tradução nossa.

¹⁴⁰ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: do batismo no Jordão à transfiguração, p. 9.

¹⁴¹ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: do batismo no Jordão à transfiguração, p. 9.

¹⁴² RATZINGER, J., Teología e historia, p. 15, tradução nossa.

cristã –, fazendo o devido recurso a uma hermenêutica cristológica a partir da exegese canônica.¹⁴³ Assim, o teólogo bávaro procura compreender Jesus a partir de sua comunhão com o Pai, considerando a oração de Jesus como uma epifania dessa comunhão-relação. G. Uríbarri sintetiza esse pensamento com clareza:

Creio totalmente justificável traduzir a afirmação de Bento XVI com esta outra: *a oração de Jesus é o seu ponto de construção, porque na oração se desvela a comunhão com o Pai*. Portanto, estamos, definitivamente, diante de uma *cristologia espiritual*. Em suma, o núcleo da nova hermenêutica radica em considerar central a oração de Jesus, o Filho.¹⁴⁴

É importante, no entanto, considerar a classificação que o próprio J. Ratzinger atribui à sua obra ao enquadrá-la no âmbito de uma teologia dos mistérios da vida de Jesus.¹⁴⁵ Com isso, esta sua última obra de teor cristológico – embora não seja cristologia *in stricto sensu* – desvincula-se “[...] das obras que têm como objeto o Jesus histórico ou uma aproximação histórica da figura de Jesus e das cristologias que têm como objeto oferecer uma reflexão sistemática sobre Jesus Cristo, o Filho de Deus”.¹⁴⁶ A vida de Jesus, desde seu fundamento histórico, é compreendida em sua estreita vinculação ao mistério de Deus, de maneira que os acontecimentos históricos de sua vida oferecem o acesso à fé no Cristo. A abordagem ratzingeriana, portanto, vincula a razão histórica com a interpretação teológica eclesialmente considerada.

Dois verbos constituem uma constante nos empreendimentos cristológicos do papa teólogo: “olhar” e “escutar”. A obra *Jesus de Nazaré* é, nas palavras do próprio J. Ratzinger, uma procura pessoal em busca de contemplar o rosto do Senhor (SI 27,8).¹⁴⁷ Os títulos das obras *Olhar para o crucificado* e *Olhar para Cristo*¹⁴⁸ são indicativos de uma intuição básica de J. Ratzinger: “o ver ocorre no

¹⁴³ LIMA, M. de L. C., A interpretação da Sagrada Escritura: eixo hermenêutico segundo J. Ratzinger – Papa Bento XVI, p. 168-172. A respeito da exegese canônica, J. Ratzinger afirma: “‘exegese canônica’ – ler os textos particulares da Bíblia na sua totalidade – é uma dimensão essencial da explicação, que não está em contradição com o método histórico-crítico, mas que de um modo orgânico o desenvolve e lhe permite tornar-se autêntica teologia.” (RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré: do batismo no Jordão à transfiguração*, p. 15).

¹⁴⁴ URÍBARRI, G., *La oración de Jesús según J. Ratzinger, teólogo y papa*, p. 49, tradução nossa.

¹⁴⁵ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré: da entrada em Jerusalém até a ressurreição*, p. 13. A teologia dos mistérios da vida de Jesus obteve a sua clássica formulação na *Suma Teológica* de Sto. Tomás de Aquino (ST III, q. 27-59).

¹⁴⁶ CORDOVILLA, A., *El Jesús de Nazaret del papa Ratzinger*, p. 151, tradução nossa.

¹⁴⁷ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré: do batismo no Jordão à transfiguração*, p. 19.

¹⁴⁸ J. Ratzinger compreende a fé em estrita consonância com a cristologia, pois a entende como relação pessoal, como encontro, como “eu” que se abre ao “tu” na abrangência do “nós” eclesial: “o ato de fé é um ato profundamente pessoal, ancorado nas profundezas mais íntimas do eu humano. E, precisamente por isso, é também um ato de comunicação. Em sua essência mais íntima, o eu sempre se refere ao tu, e vice-versa: a relação real, que se torna ‘comunhão’, só pode nascer no mais profundo da pessoa. *O ato de fé* – como dissemos – *é participação na visão de Jesus*, um apoiar-se em Jesus [...]” (RATZINGER, J., *Olhar para Cristo*, p. 43, grifo nosso).

seguimento”.¹⁴⁹ Precisamente por isso, não há cristologia capaz de encontrar o “Jesus real” se estiver totalmente desvinculada do discipulado. Conforme a interpretação de A. Cordovilla, “a fé, como uma escuta e um olhar para Jesus na comunhão diacrônica e sincrônica com os discípulos de Cristo de todos os tempos, é realmente princípio de conhecimento do Jesus real e histórico”.¹⁵⁰

Para A. Cordovilla, o decisivo no modo como J. Ratzinger relaciona o “Jesus histórico” e o “Cristo da fé” na obra *Jesus de Nazaré* situa-se na sua abordagem acerca da ressurreição de Jesus. Neste sentido, ele interpreta que

Toda a insistência de nosso autor em afirmar que o Jesus histórico é o Jesus real de que falam e dão testemunho as Sagradas Escrituras, e que diante dele a fé é possível como encontro e decisão de vida, tem na ressurreição de Jesus seu único fundamento.¹⁵¹

É precisamente do fato da ressurreição que depende o significado de Jesus para o homem hoje: “[...] a ressurreição é o ponto decisivo. Que Jesus *tenha existido* só no passado ou, pelo contrário, *exista* também no presente, depende da ressurreição”.¹⁵² Negligenciar em toda a sua profundidade a dimensão histórica da ressurreição, que se abre para além da própria história,¹⁵³ é o caminho para encerrar Jesus de Nazaré como história passada e desvinculá-lo do “Cristo da fé” ao qual aderem os homens de fé no tempo presente.

A aproximação da figura de Jesus pode realizar-se em três níveis: o histórico, o filosófico e o teológico. Do ponto de vista histórico, inquire-se sobre a verificabilidade de determinados fatos através do instrumental fornecido pelas ciências humanas. Já a perspectiva filosófica lança luz sobre o sentido e o significado que o homem Jesus representa para toda a humanidade. Por fim, a aproximação teológica é responsável por compreender as palavras, ditos e ações de Jesus desde o âmbito da revelação divina. É esta última aproximação a responsável não somente por nos possibilitar afirmar que Jesus existiu enquanto homem histórico, que ele tenha dado mero sentido à vida dos homens, que tenha falado bem a respeito de Deus, ademais, permite-nos asseverar que Jesus é, ele próprio, Deus. Embora legítimas, as duas primeiras aproximações desvinculadas da perspectiva teológica são incapazes de responder ao fato de que Jesus foi objeto de fé.¹⁵⁴

¹⁴⁹ RATZINGER, J., *Gesù di Nazaret: scritti di cristologia*, p. 159, tradução nossa.

¹⁵⁰ CORDOVILLA, A., *El Jesús de Nazaret del papa Ratzinger*, p. 153, tradução nossa.

¹⁵¹ CORDOVILLA, A., *El Jesús de Nazaret del papa Ratzinger*, p. 156, tradução nossa.

¹⁵² RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré: da entrada em Jerusalém até a ressurreição*, p. 218.

¹⁵³ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré: da entrada em Jerusalém até a ressurreição*, p. 244.

¹⁵⁴ CORDOVILLA, A., *Siete tesis sobre el libro Jesús de Nazaret de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI*, p. 129-134.

De maneira bastante direta, R. Deines questionou se o “Jesus real” buscado por J. Ratzinger poderia ser identificado com o “Jesus histórico”. Para ele, o alvo fundamental da crítica ratzingeriana em *Jesus de Nazaré* é o dogma secularista antirreligioso, tendo por escopo reconciliar fé e história.¹⁵⁵ Como resultado desse esforço, segundo a interpretação do teólogo R. Deines, o Papa Ratzinger entende que “[...] o Cristo da fé e o Jesus histórico são inseparavelmente um, não apenas na perspectiva da fé, mas também por razões históricas”.¹⁵⁶ De fato, o Jesus historicamente isolado e o Cristo de uma fé sem fundamento histórico são incompreensíveis e pouco convincentes.

J. Ratzinger empreende um esforço para superar a dicotomia entre o conteúdo da fé bíblica e a história modernamente considerada. Como fruto desse esforço, propõe a identidade entre o Jesus real e o “Jesus histórico” – desde que entendido como o Jesus humano que viveu sobre o solo desta terra e não meramente como um conceito construído pelas modernas buscas histórico-críticas. O próprio R. Deines responde à pergunta de seu estudo que acabamos de esboçar:

Portanto, para responder à pergunta [...] [pode o Jesus “Real” ser identificado com o Jesus Histórico?], é preciso dizer não apenas um claro ‘sim’, mas um necessário ‘sim’: o Jesus histórico é o Filho de Deus encarnado ‘real’ desde seu início. Houve, por assim dizer, não apenas um Jesus puramente humano, humano como todos nós, que foi retrospectivamente entendido, descrito e proclamado como o Cristo preexistente.¹⁵⁷

A perspectiva ratzingeriana entende ser mais racional e histórica a figura de Jesus tal como os Evangelhos transmitem, de modo que o seu labor tem como objetivo “[...] representar o Jesus dos Evangelhos como o Jesus real, como o ‘Jesus histórico’ no sentido autêntico”.¹⁵⁸ Assim, J. Ratzinger busca reunir os diversos acessos ao Jesus real¹⁵⁹ na sua busca pessoal pelo rosto do Senhor. O pressuposto básico da relação entre o “Jesus histórico” e o “Cristo da fé” na perspectiva ratzingeriana é aquela abertura ao agir de Deus na história diversas vezes negado por preconceitos pretensamente científicos. Referindo-se ao nascimento e à ressurreição de Jesus Cristo, J. Ratzinger declara:

¹⁵⁵ DEINES, R., Can the ‘Real’ Jesus be Identified with the Historical Jesus?, p. 15.

¹⁵⁶ DEINES, R., Can the ‘Real’ Jesus be Identified with the Historical Jesus?, p. 17, tradução nossa.

¹⁵⁷ DEINES, R., Can the ‘Real’ Jesus be Identified with the Historical Jesus?, p. 30-31, tradução nossa.

¹⁵⁸ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: do batismo no Jordão à transfiguração, p. 17.

¹⁵⁹ A expressão “Jesus real” abrange uma significação ampla. G. Uríbarri elenca algumas noções implicadas na compreensão acerca do “Jesus real”: Jesus real completo (sem a fragmentação do unilateralismo historicista); Jesus verdadeiro; Jesus confessado na fé; Jesus com quem o crente se relaciona na liturgia e na leitura direta dos Evangelhos. (URÍBARRI, G., *Mirar al Jesus real*, p. 134).

Esses dois pontos são um escândalo para o espírito moderno. A Deus é concedido agir sobre as ideias e os pensamentos, na esfera espiritual, mas não sobre a matéria. Isso incomoda; ali não é o seu lugar.

[...] Se Deus não tem poder também sobre a matéria, então Ele não é Deus.¹⁶⁰

Este agir, por sua magnitude expressa na singeleza, era algo insuspeito para as expectativas humanas. De tal maneira que não é plausível supor tratar-se de um fruto da criatividade das primeiras comunidades cristãs: “ao longo de seu livro [primeiro volume do *Jesus de Nazaré*], Bento XVI manifesta em repetidas ocasiões sua convicção de que a Igreja não teria sido capaz de desenvolver por si mesma a confissão de fé cristológica [...]”.¹⁶¹ De fato, J. Ratzinger questiona se comunidades anônimas poderiam ser tão criativas ao ponto de se impor. A sua conclusão, em forma de pergunta, é assaz persuasiva: “não é então, mesmo historicamente, muito mais lógico que o grandioso se encontre no princípio e que a figura de Jesus na realidade acabe com todas as categorias disponíveis e que apenas a partir do mistério de Deus se deixe entender?”.¹⁶²

O caminho desta fé eclesial em Cristo está testemunhado no Novo Testamento. Caberá ao próximo capítulo expor a cristologia bíblica de J. Ratzinger, considerando a cristologia do Filho (de Deus) como sendo o seu núcleo, a fim de mostrar que, ante a disjunção entre o “Jesus histórico” e o “Cristo da fé” gestada e propagada no decurso da *Old Quest* e da *New Quest*, pode-se pensar em uma convergência assintótica entre essas duas categorias no Jesus real como uma proposta ao interno da *Third Quest*.¹⁶³

¹⁶⁰ RATZINGER, J., A infância de Jesus, p. 52.

¹⁶¹ URÍBARRI, G., Mirar al Jesus real, p. 135, tradução nossa.

¹⁶² RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: do batismo no Jordão à transfiguração, p. 18.

¹⁶³ Remetemos aqui para a dissertação de F. V. Barbosa que sustenta haver na cristologia de J. Ratzinger dupla posição concernente ao problema da relação entre o “Jesus histórico” e o “Cristo da fé”: no contexto da primeira e segunda buscas, J. Ratzinger teria proposto uma relação de *convergência* entre as duas categorias e, no contexto da terceira busca, teria o teólogo apresentado uma relação *assintótica* entre o Jesus Cristo e o Jesus real: BARBOSA, F. V., A relação entre o Jesus histórico e o Cristo da fé no pensamento de Joseph Ratzinger.

3

Jesus acolhido como o Cristo: Da relação entre ser e agir

Ingressamos na cristologia propriamente bíblica de J. Ratzinger. Como pano de fundo hermenêutico, leve-se em conta as considerações metodológicas expostas na introdução a esta pesquisa, as quais conduzem à compreensão de que o nosso autor aborda a imagem de Jesus transmitida pelos Evangelhos a partir da exegese canônica. Ademais, no que concerne às mesclas de cristologias presentes no Novo Testamento – o que, em tese, poderia ser um impeditivo para uma visão unitária da pessoa de Jesus –, J. Ratzinger assume, em parte, o caminho de R. Schnackenburg, o qual remonta à teoria do Evangelho tetrafacetado apresentada por Sto. Irineu de Lion, a fim de propor uma imagem unificada de Jesus no “espelho” dos quatro Evangelhos. Tal unificação pode ser apreendida a partir da cristalização de três títulos fundamentais aplicados a Jesus: Cristo – Senhor – Filho (de Deus). Entretanto, não será possível abordar esses títulos sem antes considerar que o juízo segundo o qual Jesus era um profeta legitima-se a partir da compreensão, adequadamente expressa por J. Jeremias, de que “[...] Jesus não é apenas um elo na série dos profetas, mas o último e definitivo mensageiro de Deus. Sua pregação é evento escatológico. Manifesta-se nela a aurora da consumação do mundo. Deus fala a sua última palavra”.¹⁶⁴

3.1

Jesus, o Profeta: A novidade mosaica de Jesus

“Ouvistes que foi dito [...]. Eu, porém, vos digo [...]”¹⁶⁵

3.1.1

A promessa veterotestamentária de um profeta singularizado e sua aplicabilidade teológica em Jesus de Nazaré

Os textos neotestamentários manifestam que o centro da vida de Jesus era a sua relação com Deus. Para J. Ratzinger, tal relação é capaz de colocar-nos no núcleo do mistério da pessoa de Jesus porque este só é verdadeiramente

¹⁶⁴ JEREMIAS, J., Teologia do Novo Testamento, p. 145.

¹⁶⁵ Mt 5,21-22.

compreendido “[...] a partir da sua comunhão com o Pai, a qual é o centro autêntico da sua personalidade [...]”.¹⁶⁶ Nesse ponto, o qual constitui o centro gravitacional de todo o esforço teológico-pastoral empreendido nos volumes da obra conhecida como *Jesus de Nazaré*, o teólogo alemão assume uma camada da tradição veterotestamentária que promete a emergência de um profeta surgido do meio do povo, compreendendo a partir dessa categoria a figura de Moisés cujo diferencial residia na sua singular relação com Deus.

Para A. Cordovilla, o principal objetivo de J. Ratzinger em *Jesus de Nazaré* é recompor a figura de Jesus como o novo Moisés, compreendendo-o em relação com a esperança messiânica do Antigo Testamento.¹⁶⁷ Para atingir tal objetivo, o teólogo bávaro considera a figura de Jesus em sua totalidade e não de maneira fragmentária. Precisamente por isso, desenvolve a sua busca pelo Jesus dos Evangelhos e não pela reconstrução de Jesus por detrás dos textos evangélicos.

A. Cordovilla salienta que a categoria “profeta” aplicada a Jesus não significa capacidade de previsão do futuro nem poder de operar feitos extraordinários, mas “[...] proximidade, intimidade e amizade com Deus [...]”.¹⁶⁸ Ao resgatar alguns excertos dos livros do Êxodo e do Deuteronômio, é possível formar a imagem de uma promessa divina indicativa de um profeta bastante singularizado, cuja configuração ultrapassa a mera instituição do profetismo em Israel: “Iahweh teu Deus suscitará um profeta como eu no meio de ti, dentre os teus irmãos, e vós o ouvireis” (Dt 18,15); “vou suscitar para eles um profeta como tu, do meio dos seus irmãos. Colocarei as minhas palavras em sua boca e ele lhes comunicará tudo o que eu lhe ordenar” (Dt 18,18). Textos como Dt 34,10 lamentam o fato de não mais ter havido em Israel profeta semelhante a Moisés, cujo distintivo consistia em falar “face a face” com o Senhor, como um amigo a outro amigo (Ex 33,11). Aqui residia a legitimação das obras e dos ensinamentos transmitidos por Moisés: o “decisivo é que ele tenha falado a Deus como um amigo [...]”.¹⁶⁹

Na interpretação de J. Ratzinger, Moisés cumpre um papel de transmissor da revelação cuja autoridade reside na imediatez de seu relacionamento com Deus. No entanto, essa imediatez de Moisés – mediador da revelação e da aliança – era

¹⁶⁶ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré: Do batismo no Jordão à transfiguração*, p. 11.

¹⁶⁷ CORDOVILLA, A., *Siete tesis sobre el libro Jesús de Nazaret* de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI, p. 126-129.

¹⁶⁸ CORDOVILLA, A., *Siete tesis sobre el libro Jesús de Nazaret* de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI, p. 128, tradução nossa.

¹⁶⁹ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré: Do batismo no Jordão à transfiguração*, p. 23.

plasmada por limites, os quais foram suficientemente condensados na expressão literária de Ex 33,23: “depois tirarei a palma da mão e me verás pelas costas. Minha face, porém, não se pode ver”. Tal expressão conserva a sua proximidade com Deus sem, contudo, descurar do fato inexorável de que lhe era vetado contemplar o seu rosto (Ex 33,20).

Com essas aglutinações textuais, considerando a relevância da consolidação da figura de Moisés na tradição veterotestamentária, torna-se claro que havia no horizonte judaico uma expectativa por um “novo Moisés”. De fato, no contexto da morte do profeta, o livro do Deuteronômio se encerra, como observamos anteriormente, com palavras de lamento, as quais remetem para a esperança da efetivação da promessa de um profeta *como* Moisés. Tal expectativa, na leitura de J. Ratzinger, implicou a esperança de uma realidade superior a essa primeira aliança, isto é, implicou a realização de uma aliança superior à que Deus estabelecera com o povo de Israel por intermédio de Moisés e, ademais, implicou a efetivação de uma tal nova aliança por meio de um profeta superior ao próprio Moisés. Pode-se ler, nesse sentido, Hb 9,11-24: Jesus Cristo é apresentado como o constituidor de uma aliança superior à que Moisés trouxera do monte Sinai.

O antigo Moisés tem a sua autoridade no modo de relacionar-se com Deus. O novo Moisés, identificado pela fé cristã em Jesus Cristo, também será indagado a respeito de sua autoridade (Mc 11,27-33; Lc 20,1-8; Mt 21,23-27). Cada sinótico enfatiza uma dimensão da ação de Jesus a partir da qual a sua autoridade passa a ser questionada: Marcos remete à purificação do Templo; Lucas, ao anúncio da Boa Nova; Mateus, a seu ensinamento. A resposta para tal indagação repousa, em última instância, na referência originária e originante de Jesus. O indicativo mais contundente dessa referência pode ser encontrado na conclusão do prólogo do Evangelho de João: “ninguém jamais viu a Deus: o Filho unigênito, que está no seio do Pai, este o deu a conhecer” (Jo 1,18). A partir disso, pode-se entender que “em Jesus cumpriu-se a promessa do novo Moisés. N’Ele se realiza agora plenamente o que em Moisés se encontrava apenas de um modo fraturado: Ele vive diante do rosto de Deus, não apenas como amigo, mas como Filho; ele vive na íntima unidade com o Pai”.¹⁷⁰ Desse modo, seguindo a percepção de G. Uríbarri, “[...] podemos resumir dizendo: o novo Moisés é o Filho que vê a Deus

¹⁷⁰ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré: Do batismo no Jordão à transfiguração*, p. 25. Aqui se arvora a reflexão ratzingeriana a respeito da cristologia do Filho. Seu desenvolvimento, no entanto, é incumbência do terceiro tópico deste capítulo.

face a face, que vive em permanente comunhão com Deus, o Pai, tal como transparece nitidamente em sua oração”.¹⁷¹

Não só o Evangelho de João nos coloca diante da relação originária de Jesus com Deus, mas também todos os sinóticos. Merece especial atenção, no contexto da presente reflexão, o Evangelho de Mateus no qual se delineiam, por assim dizer, duas genealogias de Jesus: uma que o insere na linhagem de Abraão e Davi (Mt 1,1-17), e outra que o remete à sua origem em Deus (Mt 1,18-25). J. Ratzinger, no âmbito da primeira genealogia, interpreta a menção a Abraão como um indicativo da missão universal de Jesus, pois “[...] através de Abraão deve vir uma bênção para todos”,¹⁷² de maneira que “[...] a universalidade da missão de Jesus está incluída neste ‘de onde’ é Ele”.¹⁷³ Com relação a Davi, cujo nome fornece o valor numérico a partir do qual se estrutura a genealogia mateana, J. Ratzinger entende tratar-se da apresentação de Cristo Rei, cujo reinado “[...] permanecerá para sempre, mas completamente diferente daquilo que se poderia imaginar com base no modelo de Davi”.¹⁷⁴ O fundamental reside no fato de que Mateus apresenta uma duplicidade da origem de Jesus, colocando-a em tensão paradoxal: “[...] a sua [de Jesus] origem é determinável e, todavia, permanece um mistério”.¹⁷⁵ O âmbito do mistério concernente à origem de Jesus é abarcada na apresentação dos Evangelhos pela dimensão pneumatológica: “o que nela foi gerado vem do Espírito Santo” (Mt 1,20).

O percurso até aqui apresentado visa demonstrar o modo como J. Ratzinger reflete teologicamente a respeito do que poderíamos chamar de *continuidade descontínua* na relação de Jesus com a tradição judaica. A explanação de Jesus como o novo Moisés, que ultrapassa o antigo e constitui uma aliança superior à antiga, ganha em J. Ratzinger maior evidência no contexto da interpretação que o teólogo realiza a respeito do Sermão da Montanha, tal como se lê nos capítulos cinco, seis e sete do Evangelho de Mateus, considerando que, nessa composição literária, Jesus é apresentado “[...] como o novo Moisés, e justamente no sentido

¹⁷¹ URÍBARRI, G., La oración de Jesús según J. Ratzinger, teólogo y papa, p. 50, tradução nossa.

¹⁷² RATZINGER, J., A infância de Jesus, p. 14.

¹⁷³ RATZINGER, J., A infância de Jesus, p. 14.

¹⁷⁴ RATZINGER, J., A infância de Jesus, p. 14. A relação de Jesus com a promessa de perpetuidade do reinado de Davi, a sua caracterização como o Cristo – o ungido – e o modo de seu reinado são questões abordadas de maneira mais pormenorizada no próximo tópico.

¹⁷⁵ RATZINGER, J., A infância de Jesus, p. 16. Essa realidade também se torna manifesta nas várias passagens dos Evangelhos em que se afirma a cognoscibilidade da origem de Jesus (Jo 1,45-46; 6,42) mesclada com a incognoscibilidade de sua mensagem e sinais (Jo 9,29) que conduzem ao espanto (Mc 6,2).

mais profundo, em que aparece em ligação com a promessa messiânica do Livro do Deuterônomo”.¹⁷⁶ Acompanhemos a reflexão ratzingeriana a esse respeito.

3.1.2

Continuidade descontínua: A promessa realizada em Jesus Cristo

Jesus “sobe à montanha” e “senta-se” (Mt 5,1), “levanta os olhos” (Lc 6,20), “abre a boca” e “ensina” (Mt 5,2). Tais caracterizações remetem claramente à aliança que o Deus de Israel estabeleceu com seu povo por meio de Moisés no monte Sinai ao transmitir-lhe as tábuas da Lei (Ex 20-24; Ex 34). Jesus agora é apresentado como aquele que está na “cátedra” de Moisés e que se põe a ensinar não só para os membros da antiga aliança, mas, com os olhos elevados, dirige-se à vastidão de todos os povos. De todo o discurso, J. Ratzinger prende-se a três pontos fundamentais: as *Bem-aventuranças*; a *Torá* de Jesus Cristo; o *Pai-Nosso*. Com isso, pretende demonstrar que, na tessitura do discurso, “[...] o Sermão da Montanha é a nova *Tora* que Jesus traz”.¹⁷⁷ Para tanto, dialoga com a obra *Um rabino conversa com Jesus*, escrita pelo estudioso judeu Jacob Neusner, como um contraponto judaico à sua visão cristã. Consideremos os três pontos da apreciação de J. Ratzinger a respeito do Sermão da Montanha a fim de caracterizar a novidade mosaica de Jesus.

3.1.2.1

O aspecto cristológico das *Bem-Aventuranças*

O Antigo Testamento já conhecia algo das bem-aventuranças, sobretudo nas expressões mais contundentes da literatura sapiencial (Sl 1; Jr 17,7-8). Nesse sentido, os evangelistas querem deixar claro que “[...] Jesus não pensa em anular o Decálogo; pelo contrário: Ele o reforça”,¹⁷⁸ precisamente porque, na esteira do movimento profético, visa alicerçar a comunidade dos seus seguidores no espírito mais fundamental de onde a Antiga Aliança se originou.

Tal espírito se reconhece na piedade dos pobres que constituem o verdadeiro Israel, cuja fé mais madura configura o vínculo fundamental entre o Antigo e o

¹⁷⁶ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré: Do batismo no Jordão à transfiguração*, p. 72. Embora J. Ratzinger lance mão da exposição mateana do Sermão da Montanha, conserva os pontos de contato com Lc 6,20-49, dado que Mateus provavelmente usou de material semelhante ao de Lucas na junção das sentenças de Jesus a fim de formar um discurso inaugural.

¹⁷⁷ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré: Do batismo no Jordão à transfiguração*, p. 74.

¹⁷⁸ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré: Do batismo no Jordão à transfiguração*, p. 76.

Novo Testamentos.¹⁷⁹ Entretanto, J. Ratzinger explicita dois elementos característicos das *Bem-Aventuranças* neotestamentárias: 1) elas expressam a natureza do discipulado;¹⁸⁰ 2) possuem um caráter cristológico porque o “ser discípulo” está associado ao mistério de Jesus Cristo. Aqui reside a tese fundamental da apreciação ratzingeriana neste ponto do Sermão da Montanha: no contexto da última bem-aventurança – a que fala dos perseguidos *por causa* de Jesus – insere-se uma novidade porque

agora o seu Eu [o ‘Eu’ de Jesus] e a fidelidade à sua pessoa tornam-se critério de justiça e salvação. Se nas outras bem-aventuranças a cristologia está lá, por assim dizer, oculta, aqui a mensagem sobre Ele é claramente colocada em evidência como ponto central da história. Jesus atribui ao seu Eu uma qualidade de critério que nenhum mestre de Israel nem mestre algum da Igreja pode pretender para si.¹⁸¹

Segundo J. Ratzinger, para uma interpretação realista das *Bem-Aventuranças* é decisivo considerar a sua dimensão cristológica. Esta cristologia direta é constitutiva do Sermão da Montanha em sua totalidade: “o sujeito oculto do Sermão da Montanha é Jesus. Somente a partir desse sujeito poderemos descobrir todo o significado desse texto-chave para a fé e a vida cristã”.¹⁸² A cristologia, portanto, é a chave que abre o entendimento deste texto bíblico em especial.

Assim, é na base da cristologia mais ou menos explícita que J. Ratzinger tende a interpretar cada uma das oito *Bem-Aventuranças*, pois entende que a comunidade, ao olhar em retrospecto para a vida e a mensagem de Jesus, pôde constatar que em sua palavra “[...] já existe a mesma centralização em seu eu e que mesmo a sua mensagem, vista na retrospectiva, sempre leva a esse eu [...]”.¹⁸³ A referência ao “Eu” de Jesus torna-se decisivamente mais explícita na constituição da *Torá* do Messias.

¹⁷⁹ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré: Do batismo no Jordão à transfiguração*, p. 80.

¹⁸⁰ “O Sermão da Montanha é um convite à imitação de Jesus Cristo. [...] O moralismo do Sermão da Montanha, bastante árduo aos nossos olhos, se condensa e reconfigura quando da comunhão com Jesus, quando se é discípulo seu, quando se permanece na amizade com Ele, quando se lhe é fiel.” (RATZINGER, J., *Olhar para Cristo*, p. 69-70).

¹⁸¹ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré: Do batismo no Jordão à transfiguração*, p. 91.

¹⁸² RATZINGER, J., *Olhar para Cristo*, p. 68.

¹⁸³ RATZINGER, J., *Introdução ao cristianismo*, p. 155. Aqui se poderia abrir o debate para a confrontação dessa posição de J. Ratzinger com a conhecida tese de R. Bultmann segundo a qual o anunciador fora incluído no anúncio pela comunidade pós-pascal. (BULTMANN, R., *Teologia do Novo Testamento*, p. 74). O fato de J. Ratzinger observar que a pessoa de Jesus foi constatada em sua mensagem quando vista *em retrospectiva* parece indicar que não se tratava de uma identificação perceptível pela comunidade pré-pascal, sobretudo, antes do evento da cruz.

3.1.2.2

O núcleo cristológico da *Torá* do Messias: O “acréscimo” de Jesus

Se o antigo Moisés é portador de uma Lei, o “novo Moisés” traz uma Lei superior porque, conforme interpretação global da Carta aos Gálatas, está fundada na liberdade – “é para a liberdade que Cristo nos libertou” (Gl 5,1). A novidade dessa Lei e a sua relação com a antiga é sintetizada na expressão: *foi dito... eu, porém, vos digo* (Mt 5,21-48). J. Ratzinger enfatiza o núcleo cristológico:

o Eu de Jesus avança para uma dignidade que nenhum doutor da lei podia permitir-se. A multidão sente isso; S. Mateus diz-nos expressamente que o povo se ‘assustou’ por causa do modo como ensinava. [...] Com isto não visa naturalmente uma qualidade retórica do discurso de Jesus, mas sim à clara pretensão de se colocar ao nível do autor da lei – ao nível de Deus.¹⁸⁴

Essa realidade soa inadmissível para quem se situa no horizonte da fé judaica, para os que têm no eterno Israel o âmbito estrito da manifestação divina. Tal é a reação do judeu J. Neusner ante o relacionamento de Jesus com a Lei mosaica: Jesus não retira nada da antiga Lei, mas acrescenta algo – e é precisamente aqui que se situa a problemática. J. Neusner entende que Jesus acrescenta a *si mesmo*, colocando o seu Eu como critério e concedendo-lhe centralidade no conjunto de sua mensagem, de modo que “toda a revelação no Sinai está agora relagada [sic] a um ‘foi dito’”. E isto em oposição a um ‘eu’”.¹⁸⁵

Corresponde ao primado da pessoa de Jesus, que substitui todo o ordenamento institucional do eterno Israel, o fato de a comunidade dos seus discípulos assumir o lugar de Israel.¹⁸⁶ Tal equivalência – Deus (autor da Lei) e Jesus Cristo; Israel e comunidade dos discípulos – só se justifica, de acordo com J. Ratzinger,

[...] na pretensão de Jesus de ser, com a comunidade dos seus discípulos, a origem e o meio de um novo Israel: encontramos-nos de novo perante o Eu de Jesus, o qual fala à mesma altura que a *Tora*, à altura de Deus. Ambas as esferas – alteração da estrutura social, rebentar com o ‘eterno Israel’ para uma nova comunidade, e a pretensão divina de Jesus – estão intimamente ligadas uma à outra.¹⁸⁷

¹⁸⁴ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: Do batismo no Jordão à transfiguração, p. 101.

¹⁸⁵ NEUSNER, J., Um rabino conversa com Jesus, p. 33. A esse respeito, é curioso o diálogo interior que J. Neusner constrói ao ser interpelado pelas palavras de Jesus e como ele é indagado por um rabino: “‘Então é isto o que o sábio, Jesus, tinha a dizer?’”, pergunta o mestre. Eu: ‘não exatamente, mas quase isso.’ Ele: ‘o que ele deixou de fora?’ Eu: ‘Nada.’ Ele: ‘Então, o que ele acrescentou?’ Eu: ‘Ele próprio’”. (NEUSNER, J., Um rabino conversa com Jesus, p. 91).

¹⁸⁶ Os três mandamentos que J. Neusner entende serem subvertidos por Jesus – a saber: o quarto (sobre o amor aos pais); o terceiro (sobre a santificação do sábado) e o da santidade (sobre a vida justa e perfeita) – não se referem, na tradição judaica, ao “eu subjetivo” do crente em sua relação íntima com Deus, mas constituem o núcleo de um ordenamento social.

¹⁸⁷ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: Do batismo no Jordão à transfiguração, p. 110.

Assim, o fiel não se vê mais obrigado à antiga Lei, mas convidado a entrar em comunhão com Jesus a partir do seguimento à sua pessoa. Ocorre, entretanto, que o “Eu” de Jesus não é um “eu” isolado e autorreferente. Ele implica, necessariamente, relacionalidade: é o “Eu” do Filho que está eternamente referido ao “Eu” do Pai.

J. Ratzinger entende que “o Eu de Jesus corporiza a comunhão de vontade do Filho com o Pai. É um Eu que escuta e que obedece. A comunhão com Ele é a comunhão do Filho com o Pai [...]”.¹⁸⁸ Portanto, é a partir da cristologia do Filho que se tornam compreensíveis as palavras e as ações de Jesus com relação às instituições da antiga aliança, pois, caso se exclua esta cristologia, Jesus só poderá ser entendido como um rabino liberal reformador, de modo que a interpretação de J. Neusner segundo a qual o Novo Testamento apregoa a desobediência ao Antigo Testamento seria decisivamente plausível. Nesse contexto, J. Ratzinger é enfático: “se Jesus não fala com a autoridade do Filho, se a sua explicação não é o início de uma nova comunidade, de uma nova e livre obediência, então só resta isto: Jesus desencaminha para a desobediência contra o mandamento de Deus”.¹⁸⁹

Devemos, ainda, indagar sobre o modo historicamente perceptível da existência de Jesus *relativa* a Deus – o que pode ser apreendido a partir do último ponto do Sermão da Montanha analisado por J. Ratzinger.

3.1.2.3

A cristologia do Filho no *Pai-Nosso*: A oração como expressão da relatividade do Filho ao Pai

O terceiro ponto do Sermão da Montanha salientado por J. Ratzinger é, conforme aludimos anteriormente, o *Pai-Nosso*. Não cabe aqui retrair pontualmente a abordagem com a qual o teólogo alemão considera os pedidos inclusos nesta oração, mas convém enfatizar o próprio *fato da oração* como constitutivo da relação de Jesus com Deus. Em primeiro plano, J. Ratzinger mostra que o Sermão da Montanha esboça o modelo de “ser homem”, compreendendo que “[...] o homem só se entende a partir de Deus e só quando

¹⁸⁸ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: Do batismo no Jordão à transfiguração, p. 112.

¹⁸⁹ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: Do batismo no Jordão à transfiguração, p. 115. É da natureza da cristologia de J. Ratzinger certa circularidade temática porque ele supõe – e propõe – uma *unidade* na abordagem deste tratado. Assim, temas que serão desenvolvidos nos próximos tópicos desta dissertação já se enunciam aqui (como, por exemplo, a cristologia do Filho), pois não é possível abordar os momentos da fórmula cristológica de maneira estanque, isto é, sem considerar a inter-relação implicada entre eles.

vive na relação com Deus é que a sua vida é correta”.¹⁹⁰ Dessa forma, mediante a sua íntima relação com Deus, Jesus é apresentado como o homem integral.¹⁹¹ Tal realidade é corroborada pelo contexto no qual a oração do *Pai-Nosso* é ensinada: segundo o Evangelho de Lucas, os discípulos de Jesus pedem para serem ensinados a orar precisamente quando encontram-no orando (Lc 11,1). Nesse Evangelho, o “Jesus orante” é apresentado com tons bastante claros: sua ação surge da oração e é sustentada por ela.¹⁹²

J. Ratzinger considera profundamente significativo que a íntima relação de Jesus com Deus manifestada pela oração preceda, especialmente, três momentos decisivos: o chamamento dos doze que viriam a constituir a igreja nascente (Lc 6,12-16); a origem da confissão cristã por meio de Pedro (Lc 9,18-22); a transfiguração de Jesus “no monte” (Lc 9,28-36).¹⁹³ Esses três momentos são todos precedidos pela oração de Jesus, entendida como expressão de sua íntima relação com Deus – a quem chama “Pai”. Desses dados, J. Ratzinger extrai uma tese: “Lucas indica que todo o discurso sobre Cristo – a cristologia – não é outra coisa senão a interpretação da oração de Jesus: toda a pessoa de Jesus está contida em sua oração”.¹⁹⁴

A esta altura alcançamos, conforme procuraremos demonstrar, o núcleo da *unidade interna da cristologia* tal como J. Ratzinger a concebe. Este ponto nuclear reside precisamente na “oração de Jesus” enquanto expressão de sua singular relação com Deus. J. Ratzinger entende, inclusive, que “na oração de Jesus encontramos a chave que une cristologia e soteriologia, a pessoa de Jesus

¹⁹⁰ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré: Do batismo no Jordão à transfiguração*, p. 121.

¹⁹¹ Esta abordagem é assumida com profundidade na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* do Concílio Vaticano II. Ela entende que o ser humano só é verdadeiramente compreendido no âmbito do mistério do Verbo encarnado, dado que “[...] Cristo manifesta plenamente o homem ao próprio homem e lhe descobre a sua altíssima vocação. [...] ‘Imagem de Deus invisível’ (Col 1,15), Ele é o homem perfeito, que restitui aos filhos de Adão a semelhança divina, deformada desde o primeiro pecado.” (GS 22).

¹⁹² A esse propósito convém mencionar que R. Schnackenburg dedica uma seção ao “Jesus orante” tal como é apresentado pelo Evangelho de Lucas. Ele observa – observação compartilhada por J. Ratzinger – que Lucas descreve Jesus como o orante em momentos marcantes e de efetiva mutação em sua trajetória terrena, como nos eventos do batismo e da paixão. (SCHNACKENBURG, R., *Jesus Cristo nos quatro evangelhos*, p. 225-233).

¹⁹³ O fato de Jesus encontrar-se sobre o monte para orar é atestado no Evangelho de Marcos (Mc 1,35; 6,46; 14,35-39); no contexto do Evangelho de João é relevante a Oração Sacerdotal (Jo 17) e a menção de que Jesus subiu sozinho ao monte (Jo 6,15); no Evangelho de Mateus, a realidade da oração de Jesus fica mais evidente no contexto da iminência de sua paixão (Mt 26,36-46), mas o evangelista também retrata Jesus retirado a sós no monte para orar (Mt 14,23). Em Lucas, a imagem do “Jesus orante” em sua atividade terrena é fartamente documentada (Lc 3,21; 5,16; 6,12; 9,18s; 11,1; 22,32; 23,34; 23,46).

¹⁹⁴ RATZINGER, J., *Gesù di Nazaret: Scritti di cristologia*, p. 80, tradução nossa.

com o seu agir e a sua paixão”.¹⁹⁵ De fato, embora as tradições dos evangelistas difiram nos pormenores, todos atestam, no ato soteriológico culminante – a morte de Jesus na cruz –, a ocorrência da oração, pois narram que Jesus morreu rezando, isto é, morreu dirigindo-se a Deus (Mc 15,34; Mt 27,46; Lc 23,46).

O Evangelho de João entende a morte de Jesus como glorificação de Deus e glorificação do Filho (Jo 12,28; 17,1).¹⁹⁶ No contexto da Oração Sacerdotal, termo cunhado no século XVI pelo teólogo luterano David Chytraeus, Jesus faz da oração não só o mecanismo de expressão da sua especial relação com Deus, mas torna o próprio Deus acessível aos homens: é dito duas vezes que Jesus “manifestou” e “deu a conhecer” o nome de Deus aos homens (Jo 17,6.26). Ora, segundo o livro do Êxodo, Moisés foi o responsável por manifestar o nome de Deus aos israelitas (Ex 3,13-15), de sorte que, a partir do conhecimento de seu nome, Deus tornara-se apelável pelo povo. Desse modo, a concessão do “nome” de Deus não é simplesmente uma palavra transmitida com um conteúdo novo, mas indica a possibilidade de relacionamento entre Deus e os homens. Nesse contexto, J. Ratzinger afirma: “é óbvio que Jesus, com essas palavras, Se apresenta como o novo Moisés: leva ao fim aquilo que teve início com Moisés na sarça ardente”.¹⁹⁷ O teólogo alemão alude, ademais, para a ocorrência de uma “cristologia do nome” nas comunidades cristãs primitivas: Jesus é “o nome” de Deus porque é por meio de sua pessoa, a partir do evento da encarnação, que Deus se torna acessível aos homens.

Finalmente, podemos concluir que, segundo a leitura de J. Ratzinger, é constitutiva do Sermão da Montanha a ocorrência de uma *cristologia direta*. Jesus é apresentado como o novo Moisés que, entretanto, ultrapassa o antigo na constituição de uma Nova Aliança e na própria categorização de sua pessoa, a qual é situada à altura da *Torá*. Além disso, a identidade de Jesus só pode ser compreendida em sua relação com Deus, relação que é constantemente expressa nos Evangelhos pela imagem do “Jesus orante”. Considerando o sobredito, podemos sintetizar a reflexão ratzingeriana a respeito da identidade de Jesus e de sua vinculação com a antiga aliança em uma sucinta e precisa asserção: a identidade de Jesus está na sua origem, mas revela-se na sua missão. Desse modo, a cristologia de J. Ratzinger propõe uma íntima vinculação entre o *ser* de Jesus e o

¹⁹⁵ RATZINGER, J., *Gesù di Nazaret: Scritti di cristologia*, p. 82, tradução nossa.

¹⁹⁶ RATZINGER, J., *Gesù di Nazaret: Scritti di cristologia*, p. 85.

¹⁹⁷ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré: Da entrada em Jerusalém até a ressurreição*, p. 91.

seu *agir*, a sua missão. É precisamente sobre a natureza desse vínculo que discorreremos no próximo tópico.

3.2

Jesus, o Messias: A inseparabilidade entre cristologia e soteriologia

“Tu és o Cristo, o filho do Deus vivo.”¹⁹⁸

3.2.1

Sobre a natureza do messianismo de Jesus de Nazaré

As expectativas messiânicas judaicas eram díspares, de modo a exorbitar a suprarreferida esperança por um novo Moisés. De fato, como o reforça R. Guardini, “a figura do Messias tem um infinito alcance”,¹⁹⁹ de maneira que um estudo pormenorizado pode indicar não ser possível identificar uma esperança messiânica homogênea na tradição semita, mas um amálgama de tradições com caracterizações particulares. Ocorre, entretanto, que o conhecimento dessas tradições é prejudicado pela parcimônia das informações de que dispomos a respeito da relação entre a aristocracia judaica, os grupos letrados e o povo comum, sobretudo entre o ano 587 a.C. e o primeiro século d.C. Fato é que, com a consolidação do caráter sagrado da “lei e os profetas”, a expectativa do povo em sua memória religiosa considerou com relevância a esperança do reerguimento da casa de Davi a partir de um ungido que fosse o seu herdeiro. Nesse sentido, é importante salientar que “[...] após o seu declínio e queda, o povo relembrou o reinado de Davi como uma era áurea de realização e bênção divina”.²⁰⁰

Deve ser considerada a existência de diferentes partidos, grupos e movimentos de caráter religioso-político presentes na Palestina do tempo de Jesus: dos fariseus, com a interpretação rigorista e separatista da lei, aos essênios, com sua forma piedosa de vida interpretada em chave escatológica e apocalíptica; dos saduceus, com sua fidelidade ao Antigo Testamento, mas abertos ao helenismo, aos escribas, com seu legalismo jurídico; dos samaritanos, com sua defesa da religião das origens e nutridos pela esperança do advento do Messias, aos zelotes, com seu extremismo religioso e ativismo revolucionário; por fim,

¹⁹⁸ Mt 16,16.

¹⁹⁹ GUARDINI, R., O Senhor, p. 220.

²⁰⁰ HORSLEY, R. A.; HANSON, J. S., Bandidos, profetas e messias, p. 97.

havia, entre tantos grupos, o grupo dos batistas com uma pregação que enfatizava a iminência do juízo escatológico.²⁰¹

Jesus viveu nesse ambiente multifacetado de maneira oculta durante aproximadamente trinta anos no interior de uma família operária na insignificante cidade de Nazaré; pregou a sua mensagem sobre a iminência do Reino de Deus por um limitado período na região da Galileia; realizou obras e sinais; atraiu pessoas; entrou em contradição com dirigentes do povo ao ponto de ser conduzido à morte de cruz; após sua morte, seus discípulos “[...] anunciaram o crucificado como aquele que Deus ressuscitou e destinou para ser o salvador”.²⁰² No contexto desses eventos, Jesus é confessado como o Cristo, isto é, como o Messias, o ungido. O Novo Testamento é plasmado pelo anúncio querigmático que transmite confissões de fé. Uma dessas antigas fórmulas de fé atesta: “Cristo morreu por nossos pecados, segundo as Escrituras. Foi sepultado, ressuscitou ao terceiro dia, segundo as Escrituras. Apareceu a Cefas, e depois aos Doze” (1Cor 15,3-5). Vê-se aqui o título “Cristo” ser aplicado a Jesus como parte de sua própria identidade.

Depreende-se disso que a fé cristã se relaciona com a identificação do Cristo em Jesus. No entanto, trata-se de uma identificação *in fieri*, isto é, um processo de compreensão que está em constante atividade de aprofundamento, pois, a apropriação da promessa veterotestamentária a respeito do surgimento de um Messias (Cristo, ungido) era algo abrangente e que só aos poucos foi-se manifestando identificável na rememoração das comunidades cristãs a respeito dos acontecimentos concernentes à vida de Jesus. Por conseguinte, a fé da igreja primitiva, ou seja, a fé apostólica, entende que “[...] o crucificado e ressurgido dos mortos não é outro senão o Jesus de Nazaré atuante na terra”.²⁰³ Contudo, tal identificação foi questionada desde a primeira busca do “Jesus histórico”, tornando-se problemática a harmonização entre os dados históricos e a fé que se situa em novo plano de entendimento. Então a fé absorveria a história? O querigma fagocitaria o Jesus tal como ele se expressou em sua atuação terrena?

O nosso percurso tem tentado demonstrar que a cristologia de J. Ratzinger não endossa uma cisão entre fé e história, entre palavra e evento. Ao contrário, na relação que os primeiros cristãos perceberam entre a tradição veterotestamentária e a missão de Jesus de Nazaré, J. Ratzinger entende que “não foram as palavras da Escritura que suscitaram a narração dos fatos, mas os fatos, que num primeiro

²⁰¹ SCHLAEPFER, C. F.; OROFINO, F. R.; MAZZAROLO, I., A Bíblia, p. 116-127.

²⁰² SCHNACKENBURG, R., Jesus Cristo nos quatro evangelhos, p. 16.

²⁰³ SCHNACKENBURG, R., Jesus Cristo nos quatro evangelhos, p. 17.

tempo eram incompreensíveis, levaram a uma nova compreensão da Escritura”.²⁰⁴ Desse modo, os Evangelhos testificam uma concordância entre fato e palavra, entre história e sentido: “[...] onde essa conexão é desfeita, dissolve-se a própria estrutura basilar da fé cristã”.²⁰⁵

A história de Jesus é relida e imbuída de um sentido abrangente na tradição mais madura da fé de Israel.²⁰⁶ Segundo R. Schnackenburg, sem fé não é possível compreender adequadamente o testemunho transmitido pelos Evangelhos, de maneira que

quem se aproxima da figura de Jesus com fria distância de um historiador não pode responder à pergunta sobre o mistério de Jesus, sobre a energia irradiante que dele emana, sobre o poder vivo de suas palavras e ações, a força arrebatadora de seu sofrimento e morte.²⁰⁷

No entanto, a fé é passível de amadurecimento e aprofundamento. Ela não é uma realidade acabada pois não é a posse da visão da verdade plena – por natureza, a fé é *de non visis*, isto é, não vê mas crê pela autoridade divina que é o seu objeto formal.²⁰⁸ É relevante, nesse contexto, recordar a reflexão de J. Ratzinger a respeito do tratamento que o Evangelho de Lucas dá ao modo como Maria, a mãe de Jesus, acolhe os eventos salvíficos: ela confronta em seu íntimo os acontecimentos com a Palavra (Lc 2,19.51), manifestando-se como protótipo da fé das primeiras comunidades e dos cristãos de todos os tempos.

A propósito, o anúncio que Maria recebeu por meio do anjo já manifesta algo da expectativa que estamos a abordar. Diz-nos o Evangelho de Lucas a respeito do conteúdo do anúncio angélico: “Eis que conceberás no teu seio e darás à luz um filho, e o chamarás com o nome de Jesus. Ele será grande, será chamado Filho do Altíssimo, e o Senhor Deus lhe dará o trono de Davi, seu pai; ele reinará na casa de Jacó para sempre, e o seu reinado não terá fim” (Lc 1,31-33). Tal conteúdo se assenta na clássica promessa que comparece em vários contextos do Antigo Testamento como, por exemplo, quando Natã, por incumbência divina, anuncia a Davi: “a tua casa e a tua realeza subsistirão para sempre diante de ti, e o teu trono se estabelecerá para sempre” (2Sm 7,16). Diante dessa promessa, cabe-

²⁰⁴ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: Da entrada em Jerusalém até a ressurreição, p. 186.

²⁰⁵ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: Da entrada em Jerusalém até a ressurreição, p. 186.

²⁰⁶ Ainda sobre a relação entre evento, fé e narrativa, frisa-se que: “a fé, como resposta a essa revelação, não é assim algo que se junte posteriormente à narração dos factos; pelo contrário, é essa fé que antecede a narração enquanto sua motivação decisiva”. (GALVÃO, H. N., A cristologia de Joseph Ratzinger, p. 21).

²⁰⁷ SCHNACKENBURG, R., Jesus Cristo nos quatro evangelhos, p. 18.

²⁰⁸ ROYO MARÍN, A., A fé da Igreja, p. 28-29.

nos a pergunta: se a realeza está de alguma forma associada a Jesus Cristo, qual é a sua configuração? Que tipo de reino Jesus Cristo anuncia?

O tema do reinado é recorrente em diversas narrativas dos Evangelhos: Tiago e João pleiteiam assentar-se ao lado do “mestre” em sua glória, e Jesus responde afirmando a primazia do serviço em contraposição ao domínio exercido pelos chefes das nações (Mc 10,35-45); antes da derradeira entrada em Jerusalém, Jesus é confrontado com o cego Bartimeu que o chama “Filho de Davi” (Mc 10,47) e, assim, introduz a expectativa messiânica nas narrativas subsequentes, dado que os que caminhavam com ele o aclamavam e diziam: “bendito o Reino que vem, do nosso pai Davi! *Hosana* no mais alto dos céus!” (Mc 11,10a), ao que se sucedeu a purificação do Templo como um sinal claramente messiânico; ademais, o próprio motivo da morte de Jesus relaciona-se com a questão da realeza: “Jesus foi crucificado como ‘rei dos judeus’, e isso sugere que ele era visto como um pretendente messiânico e que o reino que ele proclamava era compreendido, pelo menos por parte de seus seguidores, como um reino messiânico”.²⁰⁹ No entanto, conforme as tradições recolhidas pelos evangelistas, diante das díspares e equívocas expectativas alimentadas pelos seus seguidores, pela multidão e pelos dirigentes do povo, Jesus sempre atuou de maneira que balizou adequadamente a sua missão. Quando o Evangelho de João narra o sinal realizado por Jesus ao alimentar uma multidão, informa-nos que a multidão entendia tratar-se de um autêntico sinal messiânico e que alguns – supõe-se ser os discípulos²¹⁰ – queriam proclamá-lo rei. Todavia, completa o evangelista: “Jesus, porém, sabendo que viriam buscá-lo para fazê-lo rei, refugiou-se de novo, sozinho, na montanha” (Jo 6,15).

É perceptível, a partir do descompasso entre a atuação terrena de Jesus e as expectativas que sobre ele eram lançadas, a necessidade de um “ajuste” entre a realidade que Jesus representava e a fé das primeiras comunidades. A esse ajuste, W. Wrede – que, ao estudar a constituição do Evangelho de Marcos, concluiu tratar-se de uma obra teológica e, portanto, um documento de fé²¹¹ – chamou de “segredo messiânico” mediante o qual “Marcos quis ajustar o curso não-messiânico da atuação de Jesus na Terra com a fé cristológica da Igreja primitiva

²⁰⁹ COLLINS, J. J., *A imaginação Apocalíptica*, p. 369.

²¹⁰ MATEUS, J.; BARRETO, J., *O Evangelho de São João*, p. 297.

²¹¹ LATOURELLE, R., *Jesus existiu?*, p. 32. R. Latourelle refere esta conclusão à obra de W. Wrede *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums* (O segredo messiânico nos Evangelhos, uma contribuição para a compreensão do Evangelho de Marcos).

em Jesus, o Messias e Filho de Deus”.²¹² Tal conceito unificado já estava presente na tradição à disposição de Marcos. Em favor dessa tese comparecem ao menos três elementos: “a) as ordens de silenciar; b) a teoria da parábola segundo Mc 4,11; e c) a falta de compreensão dos discípulos”.²¹³ Nota-se, a partir disso, que a adequada compreensão do evento Jesus Cristo só se efetivaria no período pós-pascal.

A ideia de que Jesus era o Messias – o Cristo, o ungido – precisava ser clarificada porque tal designação possuía uma amplitude semântica que poderia induzir a compreensões equivocadas. Nesse sentido, é relevante a ênfase de J. Dupuis: “[...] é certo que Jesus mesmo, a não ser quando levado pelos outros a aceitar o título messiânico, evitou, constantemente, usá-lo por iniciativa própria. De fato, as implicações políticas desse título na mente de seus ouvintes bastariam para justificar o procedimento de Jesus, que, com toda a certeza, não pretendeu arvorar-se em Messias político”.²¹⁴ Trata-se, pois, de uma questão que envolve a identidade de Jesus. Como salientamos no tópico anterior, J. Ratzinger entende que tal identidade manifesta-se no agir de Jesus, de modo que é mediante a compreensão a respeito da sua missão que se entenderá corretamente a sua identidade e a modalidade do seu reinado.

Em primeiro lugar, deve-se considerar que a unção no contexto da Antiga Aliança era considerada “[...] o sinal visível da dotação com os talentos do ministério, com o Espírito de Deus para o ministério”.²¹⁵ O Evangelho de Lucas apresenta Jesus como aquele em quem se cumpre a profecia de Isaías: “O Espírito do Senhor está sobre mim, porque me consagrou pela unção” (Lc 4,18; Is 61,1). Segundo J. Ratzinger, a patrística interpretou o batismo de Jesus por João Batista como uma alusão à unção real e sacerdotal: é mediante a unção pelo Espírito que Jesus estaria preparado para iniciar o seu ministério. De acordo com os sinóticos, segue ao batismo de Jesus as tentações no deserto, que nesse contexto se apresentam como obstáculos à sua missão, significando – em conformidade com a convergência entre identidade e missão – deturpações concernentes à sua própria identidade.

J. Ratzinger entende que a partir do batismo Jesus está subordinado à sua missão, de maneira que as tentações são expressões de realidades que tipificam a

²¹² SCHNACKENBURG, R., Jesus Cristo nos quatro evangelhos, p. 79.

²¹³ SCHNACKENBURG, R., Jesus Cristo nos quatro evangelhos, p. 80.

²¹⁴ DUPUIS, J., Introdução à cristologia, p. 65.

²¹⁵ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: Do batismo no Jordão à transfiguração, p. 39.

luta empreendida por ele em todo o seu percurso terreno para manter-se fiel à sua missão e, por conseguinte, à sua identidade.²¹⁶ Como narram os Evangelhos de Lucas e Mateus, foram três as tentações perpetradas contra Jesus: 1) transformar as pedras em pães (Lc 4,3; Mt 4,3); 2) adorar o diabo em troca de poder sobre os reinos (Lc 4,6; Mt 4,9); 3) colocar Deus à prova (Lc 4,9; Mt 4,6). Conforme a observação de R. Guardini, “Jesus foi para a solidão cheio do Espírito; impelido por uma enorme consciência da sua missão e da sua força”.²¹⁷ Não é nosso escopo acompanhar a análise pormenorizada de J. Ratzinger a respeito de cada tentação. No entanto, é relevante identificar o núcleo para o qual todas elas convergem e em que sentido atentam contra a missão e a identidade de Jesus.

O núcleo de toda tentação, afirma J. Ratzinger, “[...] é colocar Deus de lado, o qual, junto às questões urgentes da nossa vida, aparece como algo secundário, se não mesmo de supérfluo e incômodo”.²¹⁸ O decisivo em toda tentação é a questão acerca da realidade de Deus e de como a antropologia, a sociologia e a política estão a ela relacionadas. A fome da humanidade parece contradizer a existência de um Deus bom, de modo que se espera de um verdadeiro Messias que salve os homens do flagelo da fome, da desolação de uma política desumana. Em contextos nos quais o mal e o sofrimento são experimentados de maneira assaz injusta, Deus figura sempre mais como irreabilidade, como uma projeção ilusória. Precisamente quando preponderam pensamentos com esses vieses, deve-se reafirmar o “primado de Deus” como o garantidor da liberdade e do pão, e, por conseguinte, de uma ordem justa.

Jesus de Nazaré aparece como aquele que luta pela preservação da correta imagem de Deus, não naufragando, sob pretensos moralismos, ao convite de ceder ao materialismo e ao poder imediato. Poder-se-ia perceber na oferta de poder sobre os reinos uma característica messiânica, pois “não consiste nisso de fato a missão do Messias? Não deve ele ser o rei do mundo, reunir toda a terra num grande reino de paz e de bem-estar?”.²¹⁹ Jesus, todavia, rechaça essa hipótese porque o seu messianismo não se confunde com as expectativas dos zelotas nem pode ser unida à figura do lutador da resistência que foi condensada na

²¹⁶ Deve-se considerar relevante a opção que J. Ratzinger faz de interpretar a messianidade de Jesus a partir das balizas oferecidas pelas Tentações e pelo processo que culminou em sua morte, pois, como assegura C. Duquoc, “o episódio das Tentações e o processo de Jesus delimitam o quadro dentro do qual deve ser interpretada a messianidade de Jesus.” (DUQUOC, C., *Cristologia*, p. 237).

²¹⁷ GUARDINI, R., *O Senhor*, p. 36.

²¹⁸ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré: Do batismo no Jordão à transfiguração*, p. 41.

²¹⁹ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré: Do batismo no Jordão à transfiguração*, p. 49.

personalidade de Barrabás – Bar-Abbas, filho do Pai –, e isso por uma questão fundamental: “[...] Jesus não Se apoia na violência, não começa uma insurreição militar contra Roma. O seu poder é de caráter diferente; é na pobreza de Deus, na paz de Deus que Ele individualiza o único poder salvador”.²²⁰ Ao lutar contra o tentador, Jesus intentou manter-se fiel à sua própria identidade e missão. Lutou para preservar a correção da imagem de Deus. A missão de Jesus enquanto Cristo não flertou com as estruturas de poder identificáveis, de maneira que o seu reino “[...] não pode ser identificado com nenhuma figura política [...]”.²²¹

Com o sobredito, fica salientado o aspecto negativo da figura de Jesus. E com relação à dimensão positiva? O que ele realizou de modo propositivo? A resposta de J. Ratzinger conserva determinada singeleza: Jesus trouxe Deus ao mundo, e “somente por causa da dureza do nosso coração é que pensamos que isso seja pouco”.²²² Na palavra “Deus” está condensada a condição de possibilidade para o homem ser homem e, por conseguinte, feliz. Aqui reside a abertura para a confluência entre a fé no Deus revelador e a constituição de um autêntico humanismo.²²³ Como haveremos de refletir no último capítulo, na unidade da pessoa do Filho há a integralidade de duas naturezas – a humana e a divina –, de tal forma que a obra de Jesus enquanto revelador de Deus ao homem e revelador do homem ao próprio homem identifica-se com o seu ser, com aquilo que ele mesmo é.

Já fizemos notar que ao nome próprio “Jesus” logo se acrescentou o título “Cristo” como parte de sua identidade. Tal identificação implicou a manifestação do entendimento realizado pela fé dos primeiros cristãos de “[...] que não é possível distinguir nesse Jesus a função da pessoa; nele, essa diferença perde a sua razão de ser. A pessoa *é* a função e a função *é* a pessoa. Ambos estão ligados de forma inseparável”.²²⁴ Assim, segundo o entendimento de J. Ratzinger, não é possível separar o “eu” de Jesus da sua “obra” enquanto Cristo nem é possível distinguir o seu “eu” de sua palavra, uma vez que “[...] ele *é* Palavra”.²²⁵ Tampouco se pode dissociá-lo de sua doutrina, dado que esta doutrina não é um conjunto de afirmações teóricas, mas uma realidade existencial: “a pessoa de

²²⁰ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: Da entrada em Jerusalém até a ressurreição, p. 18.

²²¹ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: Do batismo no Jordão à transfiguração, p. 50.

²²² RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: Do batismo no Jordão à transfiguração, p. 54.

²²³ RATZINGER, J., Introdução ao cristianismo, p. 158.

²²⁴ RATZINGER, J., Introdução ao cristianismo, p. 152.

²²⁵ RATZINGER, J., Introdução ao cristianismo, p. 153.

Jesus é a sua doutrina, e a sua doutrina é ele próprio”.²²⁶ Dessa identificação real emergiu a identificação nominal – Jesus Cristo –, de maneira que J. Ratzinger acena a uma *crisologia funcional* para afirmar que “[...] todo o ser de Jesus é função do ‘por nós’, mas a função também é, por isso mesmo, totalmente ser”.²²⁷ A partir dessa identificação foram lançadas as bases para a fundação de uma fé cristológica radicalmente “pessoal”, isto é, uma fé enquanto referência a uma pessoa e não a um conjunto de afirmações. Ademais, esse fundamento que já comparecia na teologia de J. Ratzinger na década de 1960, manifestou-se decisivo no Magistério Pontifício de Bento XVI, no início do século XXI quando abriu a sua encíclica programática, *Deus caritas est*, com as seguintes palavras: “no início do ser cristão não há uma decisão ética ou uma grande idéia, mas o encontro com um acontecimento, com uma Pessoa que dá à vida um novo horizonte e, assim, o rumo decisivo”.²²⁸ Reflexão similar encontra-se nestas palavras: “assim poderíamos resumir tudo na fórmula: a fé cristã não se refere a ideias e sim a uma pessoa, a um eu, e esse eu é definido como Palavra e Filho, ou seja, como abertura total”.²²⁹

Ainda sobre a vinculação do título “Cristo” ao nome próprio “Jesus”, J. Ratzinger, na esteira das disputas de historiadores, endossa a tese de que Jesus não se autodeclarou Cristo (“Messias”), mas foi acusado pelos judeus de sê-lo e tal acusação encontrou acolhida por Pilatos, tornando-se sentença de morte para Jesus.²³⁰ Contudo, é teologicamente importante que no processo de Jesus, estruturado em três fases – reunião do conselho na casa de Caifás; interrogatório diante do Sinédrio;²³¹ processo diante de Pilatos –, ocupa um destacado lugar a pergunta a respeito do seu messianismo: Caifás questiona se Jesus é “o Messias, o Filho de Deus” (Mt 26,63); Pilatos pergunta se Jesus é “o rei dos judeus” (Mt 27,11). Isso indica que ao círculo das acusações contra Jesus pertencia a ideia de uma reivindicação de autoridade exacerbada que se sobrepunha aos valores do Templo e da Torá e, vinculada a essa ideia, havia a suposição de uma pretensão

²²⁶ RATZINGER, J., Introdução ao cristianismo, p. 154.

²²⁷ RATZINGER, J., Introdução ao cristianismo, p. 153.

²²⁸ DCE I.

²²⁹ RATZINGER, J., Introdução ao cristianismo, p. 157-158.

²³⁰ Importante notar que, no contexto do processo empreendido contra Jesus, o termo “judeus” não designa o povo de Israel enquanto tal, mas a aristocracia do templo, as autoridades sacerdotais, os dirigentes do povo. (RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: Da entrada em Jerusalém até a ressurreição, p. 170).

²³¹ J. Ratzinger observa que esta segunda fase pode, historicamente, não corresponder a um elemento do verdadeiro processo, mas a “[...] um interrogatório aprofundado, que terminou com a decisão de entregar Jesus ao governador romano para a condenação.” (RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: Da entrada em Jerusalém até a ressurreição, p. 162).

messiânica de realeza sobre Israel que situaria Jesus no nível do próprio Deus. A resposta de Jesus às acusações, segundo o Evangelho de Marcos, situa-se no âmbito da revelação: “Eu sou” (Mc 14,62) – uma afirmação postulada de antemão pelo evangelista: “princípio do Evangelho de Jesus Cristo, Filho de Deus” (Mc 1,1).

A interpretação da resposta de Jesus deve inserir-se no horizonte do seu anúncio e do seu agir. Nesse sentido, J. Ratzinger considera globalmente a figura de Jesus e conclui que o seu messianismo não flerta com a ideia de um reinado político, fator que inaugura uma distinção não usual à época: política e fé, até então indissociáveis (o que fez a acusação contra Jesus possuir um caráter, ao mesmo tempo, teológico e político), tornam-se esferas autônomas – embora permaneçam sob mútuo influxo – sobretudo a partir do evento da cruz que faz de um ser humano desprovido de qualquer poder terreno a imagem do reinado de Deus no mundo. De fato, a realeza de Jesus só é compreensível a partir da cruz: a sua existência é essencialmente ato de entrega e, precisamente nesse ato existencial, a sua obra é plenamente realizada, pois “[...] a sua obra é a doação de si mesmo”.²³² J. Ratzinger diversas vezes enfatiza que a vida de Jesus se configura como uma “pró-existência”, como uma doação “por” – fator rememorado na liturgia cristã em que o ato vivencial de Jesus é sintetizado nas fórmulas “*quod pro vobis tradetur*” e “*qui pro vobis et pro multis effundetur*”.²³³ Destarte, a especificação que Jesus confere ao título “Messias” impele a uma compreensão não política nem bélica, sobretudo quando considera-se que o seu reinado não pertence ao *kosmos* – isto é, à “ordem” – que estruturava a mentalidade dos dirigentes religiosos e políticos de então: “a minha realeza não é deste mundo” (Jo 18,36). Precisamente na condição de maltratado, Jesus inaugura o “[...] Reino da benevolência humana que provém de Deus”,²³⁴ o qual não possui legião nem poderio militar.

²³² RATZINGER, J., Introdução ao cristianismo, p. 153.

²³³ O termo “pró-existência” é utilizado por J. Ratzinger na trilogia *Jesus de Nazaré* não no sentido de um aspecto da vida de Jesus Cristo, mas como a sua dimensão mais íntima e integral. Tal conceito foi cunhado pelo exegeta alemão Heinz Schürmann como demonstração de que a vida de Jesus foi totalmente descentralizada, pois ele viveu para os outros do ponto de vista vertical e horizontal: para o Pai e para os seres humanos. (ROBERT, E. B., A pró-existência de Heinz Schürmann).

²³⁴ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: Da entrada em Jerusalém até a ressurreição, p. 167.

3.2.2

A verdade como categoria constitutiva do messianismo de Jesus

A combinação mais apropriada para o reino do Messias Jesus não pode ser compartilhada pelo poder político, mas por uma categoria que confere à política o seu ordenamento mais básico: a verdade. À pergunta sobre o reinado que Pilatos dirige a Jesus comparece uma curiosa resposta: “tu o dizes: eu sou rei. Para isso nasci e para isto vim ao mundo: para dar testemunho da verdade” (Jo 18,37). Essa resposta qualifica a essência da realeza de Jesus, fazendo-a consistir no “testemunho da verdade”. A verdade é, a partir do contexto bíblico, realçar a vontade de Deus em face ao poder terreno e aos interesses mundanos, é tornar a criação decifrável ao manifestar o critério que orienta o mundo e o homem situado no mundo. Precisamente por isso, no Evangelho de Marcos, segue ao “eu sou” a alusão ao título Filho do Homem (Mc 14,62). Tal título – uma das mais frequentes titulações atribuídas a Jesus no Novo Testamento –, em conformidade com a tradição do livro veterotestamentário de Daniel que o apresenta no sentido de uma humanização do poder (Dn 7), é interpretado por alguns autores como uma categoria messiânica,²³⁵ mas J. Ratzinger o lê como um simples indicativo para “homem”, como uma forma de Jesus demonstrar que o seu ser e o seu agir revelam ao homem a sua verdade: “na palavra enigmática do Filho do homem encontramos o originariamente próprio da figura de Jesus, da sua missão e do seu ser. Ele vem de Deus, Ele é Deus. Mas precisamente por isso Ele traz – ao aceitar o humano modo de ser – a verdadeira humanidade”.²³⁶

Como síntese do sobredito, podemos assumir a seguinte reflexão de J. Ratzinger:

o centro da mensagem até a cruz – até a inscrição na cruz – é o reino de Deus, a nova realeza que Jesus representa. Mas o centro dessa realeza é a verdade. A realeza anunciada por Jesus nas parábolas e, por fim, de modo totalmente aberto diante do juiz terreno é, precisamente, a realeza da verdade. A instauração dessa realeza como verdadeira libertação do homem é o que interessa.²³⁷

Por isso, a cristologia pode ser entendida como um anúncio cujo objeto é o reino de Deus concretizado em Jesus, mas que, pelo caráter universal da missão de Cristo, atinge e abrange toda a humanidade, configurando-se como autêntica libertação do homem.

²³⁵ COLLINS, J. J., *A imaginação Apocalíptica*, p. 372.

²³⁶ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré: Do batismo no Jordão à transfiguração*, p. 282.

²³⁷ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré: Da entrada em Jerusalém até a ressurreição*, p. 178.

No plano da soteriologia, J. Ratzinger entende que a atividade salvífica de Jesus Cristo relaciona-se com três categorias fundamentais: a universalidade, a liberdade e o amor. Tal entendimento assevera que a salvação se funda no amor que ultrapassa o mero instante, a mera situação histórica, para abarcar a universalidade – a ilimitada totalidade. A realidade comunitária está implicada nessa universalidade, mas a salvação não advém ao homem de maneira externa como um artefato elaborado por um grupo social. Ao contrário, porque diz respeito ao “ser” do homem, a salvação relaciona-se com a liberdade humana que se abre à oferta de sentido. Por isso, um decreto político não é capaz de produzir salvação, pois as condições sociais de liberdade, embora necessárias, não se identificam à liberdade em si que é o âmbito da ação divina e a condição de possibilidade para a operacionalidade da salvação na vida humana. Por conseguinte, a salvação não pode ser imposta, mas somente oferecida como ato de amor, pois unicamente o amor é capaz de redimir o homem. Este amor universal cuja imagem mais contundente tornou-se contemplável em Jesus Cristo crucificado é o que torna possível o amor humano particular, precisamente porque a sua universalidade não anula a concretude do evento particular e histórico.²³⁸

O cristianismo professa que a salvação do mundo culmina na cruz ao ponto de a pessoa do salvador ser “inseparável dos dois troncos de madeira nos quais foi cravado e que trazem as quatro grandes direções que abraçam o universo inteiro”.²³⁹ Profissão de fé paradoxal, poder-se-á concluir. Ainda mais paradoxal é o fato de a sentença de morte de Jesus ter integrado a profissão de fé dos cristãos que identificam nele o Cristo, o Messias prometido, o rei. Quando a pergunta sobre a identidade de Jesus é lançada aos discípulos, Pedro professa impetuosamente: “Tu és o Cristo, o filho do Deus vivo” (Mt 16,16). Há aqui, conforme as subsequentes palavras de Jesus, uma *consciência revelada* cujo conteúdo só é corretamente compreendido no contexto da paixão e ressurreição (Mt 16,21-23). Ademais, devido à duplicidade da pergunta – exterior e interior ao círculo dos discípulos –, há o indicativo de que a identidade de Jesus Cristo só é adequadamente compreendida a partir da experiência com ele no contexto do discipulado. Tal experiência fez Paulo atribuir a Jesus o título *Kyrios* (Rm 10,9; 1Cor 12,3), o que, quando se considera a tradição cristã como um todo, forma

²³⁸ Para um aprofundamento do argumento de J. Ratzinger a respeito da vinculação entre soteriologia, universalidade, liberdade e amor: RATZINGER, J., *Gesù di Nazaret: Scritti di cristologia*, p. 351-368.

²³⁹ SESBOUÉ, B., *Jesucristo, el único mediador*, t. 1, p. 36, tradução nossa.

uma trilogia: Cristo-Senhor-Filho (de Deus). Para J. Ratzinger, só quando se abarca esses três termos fundamentais da confissão de fé é que se possui a chave interpretativa capaz de abrir o acesso ao mistério da pessoa de Jesus.

Para efeitos conclusivos, devemos clarificar brevemente o sentido do senhorio e da filiação de Jesus, o Cristo.

3.3

Jesus, o Filho: A profissão de fé em Jesus como o Filho de Deus

“Verdadeiramente este homem era filho de Deus.”²⁴⁰

3.3.1

“Filho de Deus”: Gênese, apropriação e sentido bíblico do conceito

Desde o tempo da vivência terrena de Jesus, procurou-se compreender a sua pessoa a partir de categorias que a clarificassem, como: Profeta, Cristo (Messias), Filho do Deus vivo, Senhor, Filho do Homem. Mesmo após a páscoa, o esforço por resumir o mistério de Jesus desenvolveu-se ao ponto de produzir uma cristalização ao entorno de três títulos básicos: Cristo (Messias), *Kyrios* (Senhor) e Filho de Deus. Só o título de profeta, abordado no primeiro tópico desde capítulo, não basta para individuar a figura de Jesus em sua profunda especificidade porque também havia nos círculos semíticos a expectativa pela atuação de profetas de outrora – “no dizer dos homens” a identidade de Jesus expressava-se de maneira genérica: “algum dos profetas” (Mt 16,14). Outrossim, conforme refletimos no segundo tópico desde capítulo, o título de Messias era ambíguo e pouco inteligível fora do ambiente judaico, o que revela a sua insuficiência na interpretação da pessoa de Jesus.

J. Ratzinger entende que o atributo “Filho”, longe de ser um reducionismo ou uma simplificação, é o que possui de maneira mais abrangente a capacidade de descrever a pessoa de Jesus em toda a sua grandeza, pois tal título “inclui em si todos os outros e ao mesmo tempo os explica”.²⁴¹ Explica-os porque manifesta que o ser de Jesus é fundamentalmente um *ser-em-relação* e, por conseguinte, o termo “Filho” comparece como apropriado porque é, por definição, um termo relativo: o Filho é relativo ao Pai, e vice-versa. Conforme já observamos, o fato da relação de Jesus com Deus – a quem chama *'Abba* – é expresso historicamente

²⁴⁰ Mc 15,39.

²⁴¹ RATZINGER, J., *Gesù di Nazaret: Scritti di cristologia*, p. 76, tradução nossa.

pelo fato da sua oração. Nesse sentido, o avanço operado pela cristologia do *Logos* situa-se no entendimento de que, a partir do diálogo filial, o Filho revela Deus (Jo 1,18) porque está em “[...] perfeita comunhão de conhecimento, que é ao mesmo tempo comunhão de ser. A unidade do conhecimento só é possível porque é unidade do ser”.²⁴²

A palavra aramaica *'Abba*, com a qual na língua materna de Jesus se exprimia o que entendemos por “pai” em seu sentido mais habitual e familiar, figura como uma expressão nova, quando não inadmissível, para designar a relação de uma pessoa com Deus de acordo com a tradição hebraica. No entanto, é precisamente por meio dessa palavra que se manifesta a novidade e a particularidade do modo como se configura a relação de Jesus com Deus. O fato de o Novo Testamento tê-la conservado em aramaico revela que se aproxima da maneira como Jesus falava, remetendo à sua *ipsissima vox* sem corresponder necessariamente à sua *ipsissima verba*. Não é possível desenvolver aqui o laborioso estudo empreendido por J. Jeremias a respeito do vocábulo *'Abba*, mas alguns elementos são relevantes, a saber: embora o Antigo Testamento concebesse em algum sentido Deus como pai, tal vocábulo não figurava entre as formas individuais de invocá-lo; apesar de o vocábulo *'Abba* comparecer expressamente apenas em Mc 14,36, as outras passagens permitem entrever o termo aramaico como um contexto subjacente; se no judaísmo não há testemunho de que Deus tenha sido invocado como *'Abba*, Jesus em contrapartida sempre o invocou assim – excetuando-se o grito na cruz que comportava uma citação veterotestamentária (Mc 15,34; Mt 27,46); deve-se evitar qualquer salto para a “cristologia do Filho de Deus” porque o termo aramaico em questão não permite inferir, por exemplo, sequer a ideia da preexistência.²⁴³

Além disso, com a expressão “vosso Pai”, Jesus incluiu os seus discípulos na sua relação com Deus, de modo que tal expressão se configurou como “uma das fórmulas características da ‘didaché’ dos discípulos”.²⁴⁴ O fato de Jesus aplicar a expressão “vosso Pai” unicamente ao círculo dos discípulos manifesta que ele não entendia a paternidade divina como algo natural, mas como uma realidade pertencente à esfera da *basileia*, estabelecendo-se como dom salvífico escatológico.²⁴⁵ Precisamente por isso a Igreja dos primeiros séculos, desde a

²⁴² RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré: Do batismo no Jordão à transfiguração*, p. 288.

²⁴³ JEREMIAS, J., *Teologia do Novo Testamento*, p. 113-122.

²⁴⁴ JEREMIAS, J., *Abba*, p. 45, tradução nossa.

²⁴⁵ JEREMIAS, J., *Teologia do Novo Testamento*, p. 268-276.

Didaqué,²⁴⁶ privilegiou a catequese a respeito do *Pai-nosso*, reservando essa oração para os membros batizados e cercando-a com um temeroso respeito reverencial cujo resquício ainda comparece nas diversas famílias litúrgicas, e que pode ser sintetizado no *audemus dicere* da missa romana.²⁴⁷

Segundo a argumentação de J. Ratzinger, os termos “filho” e “pai” não são usados por Jesus para designar o seu relacionamento com os discípulos ou com outros homens, além do que permanece a diferenciação entre a expressão “meu Pai” e “vosso Pai”, aquela reservada a Jesus e esta aberta para o círculo dos discípulos. Assim, J. Ratzinger entende que “em todas as palavras e ações de Jesus transparece esta relação filial, a qual é sempre presente e operante; pode-se reconhecer como todo o seu ser esteja envolvido nessa relação”.²⁴⁸ Tal relacionalidade Filho-Pai é constitutiva da pessoa de Jesus segundo o Novo Testamento, permitindo a J. Ratzinger afirmar que “um Jesus sem Pai não tem nada, mas nada mesmo, de comum com o Jesus histórico, com o Jesus do Novo Testamento”.²⁴⁹ Acresce-se a isso uma série de expressões com as quais Jesus manifesta a autoconsciência de que a sua existência é um “estar em relação” que implica uma missão: “para isso eu vim” (Jo 18,37); “para isso fui enviado” (Lc 4,43).

J. Ratzinger não assume os atributos “Filho” e “Filho de Deus” de maneira acrítica, isto é, sem fazer as devidas apurações a respeito de sua origem e de seu desenvolvimento. Acompanhemos, sumariamente, as caracterizações e as diferenciações entre esses dois termos, uma vez que o Novo Testamento os utiliza de maneira claramente distinta porque procedem de contextos diversos, conservando origens e significados diferentes.²⁵⁰ Só a partir desse esclarecimento se tornará compreensível o motivo pelo qual a literatura neotestamentária não

²⁴⁶ Trata-se de uma instrução catequética que remonta ao sec. I d.C. O lugar em que o *Pai-Nosso* se situa nesta obra corrobora o que temos afirmado: ele comparece no capítulo oitavo, o qual é precedido pela instrução sobre o batismo e sucedido pela instrução sobre a celebração eucarística. (DIDAQUÉ, p. 18-20).

²⁴⁷ JEREMIAS, J., Estudos no Novo Testamento, p. 45-49. J. Ratzinger entende que o Filho – o *Logos* – insere os seres humanos em sua própria relação com o Pai mediante uma comunhão sacramental: “a identificação mística em que se fundem o *Logos* e a interioridade humana é transbordada por uma mística cristológica: o *Logos*, que é o Filho, nos faz filhos na comunhão sacramental viva”. (RATZINGER, J., Convocados en el camino de la Fe, p. 121-122, tradução nossa).

²⁴⁸ RATZINGER, J., Gesù di Nazaret: Scritti di cristologia, p. 81.

²⁴⁹ RATZINGER, J., Dogma e anúncio, p. 87.

²⁵⁰ RATZINGER, J., Introdução ao cristianismo, p. 162.

transmitiu o título “Filho de Deus” como pertencente às autodenominações de Jesus.²⁵¹

É importante considerar de antemão que a ideia helenística de *theiós anèr* – homem divino –, a partir da qual os cristãos convertidos do judaísmo de língua grega buscaram interpretar Jesus na esteira do padrão de “taumaturgo divino”,²⁵² não encontra respaldo no Novo Testamento e não se relaciona com a ideia de “Filho de Deus” tal como a antiguidade a concebia. “Filho de Deus”, mais propriamente, origina-se na teologia da realeza do Antigo Testamento que depura o conceito de “geração divina” provindo do antigo Oriente, passando a atribuir a filiação divina do rei ao conceito de “eleição”.²⁵³ Assim, as palavras da cerimônia de entronização dos reis de Israel – “publicarei o decreto: o Senhor me disse: ‘Tu és meu filho; eu, hoje, te gerei. Pede-me, e dou-te em patrimônio as nações e em propriedade os confins da terra’” (Sl 2,7)²⁵⁴ – não comportavam mais a noção mítica de geração física do rei pela divindade, mas eram entendidas a partir da categoria de eleição, a qual abarcava também o povo de Israel enquanto filho de Javé (Ex 4,22), adotando a teologia da aliança como ponto central.

O termo “Filho de Deus” passou por quatro estágios: 1) noção mítica de geração divina do rei própria do antigo Oriente; 2) apropriação da noção oriental por parte de Israel que a interpretou a partir da categoria de eleição; 3) passadas a teologia da geração e a teologia da eleição, emergiu a teologia da esperança que, diante da insignificância do rei de Israel em face às grandes potências mundiais, nutria a esperança por um rei vindouro; 4) posteriormente, o termo é reassumido em seu sentido político na ideologia imperial romana. Foi no terceiro sentido que os primeiros cristãos se apropriaram do texto do Salmo 2 para interpretar a ressurreição de Jesus, de maneira que “[...] agora é a ressurreição de Jesus que é acreditada como o hoje esperado do salmo”.²⁵⁵ Na visão de J. Ratzinger, como já o indicamos no tópico anterior, a realeza de Jesus deve sempre lançar mão da tensão paradoxal “cruz-ressurreição” para ser autenticamente compreendida: Jesus reina a partir da cruz, reina não reivindicando poder para si, mas existindo para os outros, doando-se aos outros, servindo aos outros. Dessa forma, realeza e filiação

²⁵¹ RATZINGER, J., *Gesù di Nazaret: Scritti di cristologia*, p. 243.

²⁵² SCHILLEBEECKX, E., *Jesus, a história de um vivente*, p. 425.

²⁵³ J. Ratzinger observa que a ideia mítica de geração teve a sua conservação no Egito, ao passo que na Babilônia o processo de desmitologização caminhou para uma compreensão jurídica da noção de “Filho de Deus”. (RATZINGER, J., *Introdução ao cristianismo*, p. 162).

²⁵⁴ Há ainda vários textos veterotestamentários que fazem menção à filiação divina do rei e de Israel associada ao conceito de “eleição”, de escolha divina (Sl 110,3; Is 42,1; Ex 4,22).

²⁵⁵ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré: Do batismo no Jordão à transfiguração*, p. 285-286.

divina indicam na existência de Jesus uma categoria fundamental: servo de Deus. É a partir da categoria de “servo de Deus” que se entende o texto de Fl 2,5-11, o qual harmoniza a referida tensão paradoxal: “[...] aquele que obedeceu por livre e espontânea vontade aparece como aquele que domina de verdade; aquele que se rebaixou ao extremo, esvaziando-se de si mesmo, tornou-se justamente por isso o senhor do mundo”.²⁵⁶ Ademais, foi nesse sentido que a interpretação cristã considerou o cântico do servo de Deus transmitido pela profecia de Isaías (Is 42) na qual já se subentendia “[...] a desilusão da esperança real e a confiança naquele que, precisamente como filho, tornar-se-á servo e, assim, inverterá a sorte de Israel e dos povos”.²⁵⁷

São relevantes os contextos em que a filiação divina de Jesus é manifesta: o Batismo e a Transfiguração; o grito dos demônios subjugados; a profissão de fé de Pedro e do centurião romano. Depreende-se desses contextos que Jesus é proclamado Filho de Deus pelo próprio Deus, pelos seus adversários que o incriminam e o ridicularizam aos pés da cruz, por sua comunidade reunida sob inspiração divina e pelo centurião romano que condensa a fé gentílica dos que viriam a aderir ao círculo dos seus seguidores. J. Ratzinger conclui que “a fórmula ‘Filho de Deus’ é, por conseguinte, resposta de fé à figura de Jesus, uma resposta que se tornou possível, em última instância, somente pelo próprio Deus”.²⁵⁸ Entretanto, não se descarta da percepção de que tal fé se viabilizou, como salientado anteriormente, mediante uma leitura cristológica do Antigo Testamento.

J. Ratzinger sustenta que o termo “Filho” aplicado a Jesus é completamente distinto do conceito de “Filho de Deus” tal como o delineamos em seu desenvolvimento histórico. Uma distinção inicial já se enuncia na seguinte observação: “enquanto verificamos que o título ‘Filho de Deus’ *nunca* esteve na boca de Jesus, devemos agora constatar que a fórmula ‘o Filho’ *somente* se encontra na boca de Jesus [...]”.²⁵⁹ O termo “Filho” não pertence ao ambiente político, na verdade remonta à tradição profética e sapiencial, e se consolida na linguagem parabólica de Jesus, cujo sentido orienta-se para o círculo reservado dos discípulos.

²⁵⁶ RATZINGER, J., Introdução ao cristianismo, p. 165.

²⁵⁷ RATZINGER, J., Gesù di Nazaret: Scritti di cristologia, p. 244, tradução nossa.

²⁵⁸ RATZINGER, J., Gesù di Nazaret: Scritti di cristologia, p. 243, tradução nossa.

²⁵⁹ RATZINGER, J., Gesù di Nazaret: Scritti di cristologia, p. 245, tradução nossa.

Em primeiro lugar, “Filho” é a consequência que se infere a partir do modo como Jesus nominava Deus – *’Abba*. Em segundo lugar, tal apelação se dava no contexto da oração de Jesus, da qual a comunidade por ele inaugurada não estava excluída, mas integrada a partir da participação no seu “eu” que é fundamentalmente participação na sua oração.

Enquanto “Filho de Deus” remonta à messianologia judaica, o simples vocábulo “Filho”, por sua vez, permite-nos

[...] lançar um olhar para dentro da experiência de Jesus no momento da oração, com a sua proximidade de Deus, que é diferente da relação de qualquer outro ser humano com Deus, mas que, mesmo assim não quer ser exclusiva, procurando antes integrar os outros em sua própria relação com Deus.²⁶⁰

Essa realidade logra grande desenvolvimento na teologia litúrgica de J. Ratzinger, que compreende a ação litúrgica como participação da comunidade na *actio* de Jesus Cristo, entendida precisamente no contexto da *oratio*.²⁶¹

3.3.2

A relação filial de Jesus com Deus como balizadora do seu ser

Enquanto os sinóticos usam com parcimônia a autodenominação “Filho” para Jesus – embora concentrem a sua cristologia em grande medida ao redor do termo “Filho de Deus”, diferenciando a profissão de fé das palavras do próprio Jesus –, o Evangelho de João o explora como uma dimensão central da sua personalidade.²⁶² J. Ratzinger entende que a teologia joanina quer expressar com essa denominação o fato de que a existência de Jesus está em total relatividade a Deus, o *’Abba*. Assim, a cristologia joanina do Filho corrobora para se postular a identificação em Jesus entre o agir e o ser, a obra e a pessoa, dado que o ser de Jesus é um “ser a partir de” e um “ser para”. Precisamente daqui J. Ratzinger extrai o fundamento para uma autêntica cristologia do serviço: o serviço (a missão) de Jesus não é uma realidade periférica que o ocupe em determinados momentos de sua jornada, mas é exatamente aquilo que ele é. Destarte, J. Ratzinger conclui que

A condição de servo já não é entendida como um ato, atrás do qual permanece a pessoa de Jesus em si; agora ela é integrada na existência inteira de Jesus, de modo que o seu próprio *ser* se torna serviço. E, justamente pelo fato de esse ser como um todo não ser nada mais do que serviço, ele é ser filho. Nessa perspectiva, só agora a inversão cristã dos valores chega a

²⁶⁰ RATZINGER, J., Introdução ao cristianismo, p. 168.

²⁶¹ RATZINGER, J., Teologia della liturgia, p. 162-167.

²⁶² Com relação aos sinóticos, R. Schnackenburg demonstra que a filiação divina de Jesus é o núcleo da cristologia presente nos Evangelhos de Marcos e Mateus, especialmente. (SCHNACKENBURG, R., Jesus Cristo nos quatro evangelhos, p. 111).

seu termo; só agora fica totalmente claro que aquele que se coloca por inteiro a serviço dos outros, numa atitude de desprendimento e esvaziamento total de si mesmo, transformando-se praticamente nela, é justamente o homem verdadeiro, o homem do futuro, a convergência do homem com Deus.²⁶³

A esta altura insinua-se um momento importante da abordagem cristológica de J. Ratzinger. Ele entende que essa cristologia do serviço não é enfraquecida pela linguagem ontológica do dogma que, como por vezes se supõe, teria introduzido uma perspectiva triunfalista na cristologia. Ao contrário, a cristologia do serviço é sustentada pelos dogmas de Niceia e Calcedônia que expressaram adequadamente a identidade entre o servir e o ser na pessoa de Jesus, ao ponto de criar todas as condições para se afirmar que “[...] Jesus é a sua obra”.²⁶⁴ No entanto, não se deve descurar do fato de que, desde Reimarus, a linguagem do dogma foi sempre mais entendida como uma roupagem mítica com a qual a Igreja vestiu a figura histórica de Jesus de Nazaré. Nesse sentido, a própria compreensão ontológica do dogma a respeito da filiação de Jesus foi interpretada como um retrocesso à concepção mítica da teologia política do antigo Oriente – interpretação veementemente rechaçada por J. Ratzinger, sob a argumentação de que a cristologia ontológica não nasce da concepção mítica de geração mas da teologia joanina, a qual está alicerçada na tradição do “Jesus orante” que consuma a sua “pró-existência” com a sua entrega na cruz.

A constatação a que chegamos com essas análises é corroborada pelo estudo de G. Uríbarri, que afirma:

De fato, o ser do Filho tem um significado relativo ao Pai. Como também o ser enviado ou ser palavra de alguém. Nesses termos se reflete a unidade profunda do «ser de» e do «ser para». Jesus, como Filho, é Filho *de* Deus; e o é *para* revelar o rosto paterno de Deus, através de sua missão e envio [...]. O que o Filho é, ser Filho do Pai, manifesta-se no que ele faz, revelar o Pai. Definitivamente, dá-se uma unidade absoluta entre seu ser e sua obra.²⁶⁵

Com isso, chamar Jesus de “o Filho” é o que mais adequadamente se aproxima do núcleo de sua figura histórica, pois os Evangelhos testemunham, conforme já argumentamos, que Jesus vive a partir da sua íntima união com o Pai, a qual concede a substância de suas palavras e ações – realidade suficientemente expressa pela imagem lucana do “Jesus orante”. Assim, J. Ratzinger afirma que o núcleo central da pessoa de Jesus é o seu diálogo com o Pai.²⁶⁶ Ademais, podemos sintetizar a diferença entre os termos “Filho de Deus” e “Filho” com o que segue:

²⁶³ RATZINGER, J., Introdução ao cristianismo, p. 169.

²⁶⁴ RATZINGER, J., Introdução ao cristianismo, p. 170.

²⁶⁵ URÍBARRI, G., La oración de Jesús, según J. Ratzinger, teólogo y papa, p. 32, tradução nossa.

²⁶⁶ RATZINGER, J., Gesù di Nazaret: Scritti di cristologia, p. 77.

o primeiro termo diz respeito à história de Israel e à sua messianologia; o segundo, à autoconsciência de Jesus que é compreensível a partir da sua relação de oração com Deus, cujo fundamento reside no modo específico com o qual esse relacionamento se efetiva mediante o vocábulo *'Abba*.

3.3.3

Jesus Cristo, o Filho de Deus, confessado como *Kyrios*

O centro do mistério da pessoa de Jesus, para J. Ratzinger, reside na sua filiação que se associa ao senhorio, ao fato de Cristo ser confessado como “o Senhor”. Ao analisar o constitutivo da fé cristã primitiva, o teólogo alemão alude para as diversas formulações confessionais dentre as quais figura a confissão de Jesus como “o Senhor” (Rm 10,9). Sinteticamente, pode-se dizer que, no conjunto da fé cristã, “‘Kyrios’ designa Jesus como o Senhor do universo, como o Senhor de tudo, que reúne a sua Igreja”,²⁶⁷ implicando uma dimensão cúltica e escatológica. Tal confissão de fé está intimamente vinculada à ressurreição considerada, conjuntamente com a cruz, como um “evento”. Assim, à confissão de Israel segundo a qual há “um só Deus” alinha-se a confissão de Jesus como o “único Senhor”, gerando a unidade expressa por Paulo: um só Deus e um só Senhor (1Cor 8,6). Com isso, a fé cristã não se opõe ao monoteísmo judaico, mas o expressa de um modo inaudito. Neste contexto, é importante reter que, na esteira de H. Schlier, J. Ratzinger enfatiza a distinção entre a confissão nominal – “Jesus é o Senhor” – e a confissão verbal – “Deus o ressuscitou dos mortos” –, fazendo com que o senhorio de Jesus esteja intimamente ligado à realidade de sua filiação divina. Ademais, e sobretudo, as duas confissões vinculam a dimensão substantiva – o “ser” de Jesus enquanto Filho – e a dimensão histórico-salvífica – vida, paixão, morte e ressurreição.

Sumariamente, podemos sintetizar as categorias estudadas neste capítulo afirmando que o juízo unânime formulado sobre Jesus referia-se ao seu caráter carismático-profético caracterizado no Evangelho de Mateus no horizonte de uma novidade mosaica que em Jesus se manifestou em sua definitividade; o título “Cristo” refere-se frequentemente ao destino humano de Jesus morto na cruz, vinculando-se fundamentalmente com a messianologia judaica; “Senhor” configurou-se no judaísmo tardio como paráfrase do nome de Deus; e Filho (de

²⁶⁷ RATZINGER, J., *Teoría de los principios teológicos*, p. 20, tradução nossa.

Deus) desenvolveu-se na mesma direção do título “Senhor”, compreendendo Jesus em comunhão de ser com Deus. O fato de a cristologia joanina desenvolver uma teologia do *Logos* aprofunda ainda mais a relatividade de Jesus, o Filho, a seu Deus, o Pai. Com esse passo não se está abandonando a orientação teológica que se desenvolve no horizonte histórico-salvífico para aderir a um ontologismo. J. Ratzinger entende que foi precisamente a inserção da dimensão ontológica na cristologia a responsável por aprofundar e radicalizar os fundamentos da história da salvação. Com isso, história da salvação e ontologia, cruz e encarnação, Paulo e João, teologia ocidental e teologia oriental, devem confluir para um mesmo ponto em que encontram autêntica convergência: o Jesus real. Para que seja identificável a harmonia almejada pelo teólogo alemão entre essas diversas cristologias é preciso proceder com o derradeiro passo desta dissertação, o qual consiste em indagar sobre a legitimidade da linguagem do dogma e expor analiticamente a cristologia do *Logos*. Tal é o escopo do próximo capítulo.

4

A cristologia espiritual como a cristologia da fórmula completa

J. Ratzinger esforça-se em diversos textos de caráter cristológico por elaborar uma cristologia espiritual, entendendo-a como relevante porque, segundo a sua própria afirmação, “[...] somente a partir dela as clássicas fórmulas do Concílio de Calcedônia conhecem o seu exato contexto”.²⁶⁸ É importante a compreensão da cristologia de Calcedônia porque sua hermenêutica foi decisiva para o desenvolvimento da cristologia ratzingeriana.²⁶⁹

Uma abordagem adequada de tal cristologia exige uma ponderação do ponto de vista formal: após considerar historicamente a pessoa de Jesus e delinear as categorias bíblicas com a quais o cristianismo professa a sua fé no Cristo, é preciso justificar a linguagem do dogma que, à primeira vista, parece desenvolver-se em descontinuidade com o conteúdo neotestamentário. J. Ratzinger argumenta que a linguagem do dogma corresponde à aspiração antropológica pela verdade, a qual é adequadamente satisfeita pela metafísica; à necessidade de propugnar o realismo da fé bíblica, de maneira que evite uma interpretação de cunho simbólico e mitológico; e à necessidade de se normatizar a linguagem a fim de obter uma profissão de fé comum.

Após tais prolegômenos em vista de uma legitimação da linguagem do dogma, apresentaremos a hermenêutica ratzingeriana do dogma cristológico tendo como contexto o que ele denomina cristologia espiritual, a qual implica a íntima vinculação entre o mistério de Jesus Cristo e a existência cristã. A categoria fundamental analisada neste capítulo é a de *Logos*, pois entendemos que estas são as três dimensões formais que constituem a unidade material da cristologia espiritual de J. Ratzinger: “Jesus é o Messias, disse Pedro. Jesus Cristo é o Logos, acrescenta agora João”.²⁷⁰ Jesus-Cristo-*Logos*: assim se exprime a unidade multifacetada da cristologia ratzingeriana.

²⁶⁸ RATZINGER, J., Guardare al crocifisso, p. 9, tradução nossa.

²⁶⁹ RATZINGER, J., Dogma e anúncio, p. 121.

²⁷⁰ RATZINGER, J., Convocados en el camino de la Fe, p. 165, tradução nossa.

4.1

A interpenetração entre cultura hebraica e cultura grega

4.1.1

A opção do cristianismo pelo *Logos*

Tomamos como ponto de partida a posição de J. Ratzinger com relação ao que muitos teólogos têm chamado de processo de helenização do cristianismo, designando com isso a relação que desde os seus primórdios a fé cristã estabeleceu com a filosofia grega.²⁷¹ De antemão, para o teólogo bávaro, o assunto sempre figurou de maneira assaz importante, ao ponto de dedicar a sua aula inaugural como professor de Teologia Fundamental na Faculdade Católica de Teologia da Universidade de Bonn, em 1959, ao estudo intitulado *O Deus da fé e o Deus dos filósofos*.²⁷²

A posição de J. Ratzinger indica que “[...] não foi uma mera coincidência o fato de a mensagem cristã, na fase de sua formação, ter penetrado primeiro no mundo grego, onde se fundiu com a questão do entendimento e da verdade”.²⁷³ O teólogo bávaro chega, inclusive, a afirmar que “o encontro entre a fé da Bíblia e a filosofia grega foi verdadeiramente ‘providencial’”.²⁷⁴ A sua tese é clara: “o Cristianismo da história está fundamentado na fusão da herança bíblica com o pensamento grego”.²⁷⁵ Inexiste, portanto, do ponto de vista histórico, um cristianismo puro, sem a “contaminação” das culturas. O cristianismo histórico, isto é, o cristianismo fundado pelo Verbo Eterno que ingressou na história, é inculturado desde sua gênese.

Com isso ele visa explicar que o dogma cristológico constitui uma normatização da linguagem, a qual poderia ter recebido outras formulações, mas que, tal como se consolidou, exerce a importante função de unir os fiéis em uma profissão de fé comum. De fato, diante da necessidade de se esclarecer a

²⁷¹ Por “helenismo” entende-se o processo pelo qual a cultura grega excedeu os limites geográficos de maneira a reconfigurar a mentalidade e a vida das culturas orientais. Tal processo cultural tem os seus precedentes históricos nas relações comerciais no séc. V a.C., mas se iniciou no fim do séc. IV a.C. quando os macedônios de Alexandre Magno empreendem conquistas militares. (SCHLAEPFER, C. F.; OROFINO, F. R.; MAZZAROLO, I., A Bíblia, p. 98-100).

²⁷² RATZINGER, J., *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*. Pode-se conhecer mais sucintamente o desenvolvimento desta temática no diálogo que J. Ratzinger estabeleceu com Paolo Flores D’Arcais e no texto que compareceu na edição transcrita do mesmo diálogo, cujo título na edição brasileira é “A pretensão da verdade posta em dúvida”. (D’ARCAIS, P. F.; RATZINGER, J., *Deus existe?*, p. 11-22).

²⁷³ RATZINGER, J., *Introdução ao cristianismo*, p. 58.

²⁷⁴ RATZINGER, J., *Fé, verdade, tolerância*, p. 90.

²⁷⁵ RATZINGER, J., *A grande esperança*, p. 15.

especificidade da compreensão cristã a respeito de Deus e perante as dificuldades cristológicas criadas a partir do contato com a cultura helênica, o cristianismo realizou a opção pelo *Logos*, isto é, “[...] decidiu-se contra o mito do habitual e exclusivamente a favor da verdade do ser mesmo”.²⁷⁶ Contudo, a opção consciente pelo Deus dos filósofos não se consolidou de maneira ingênua, mas crítica. Podemos resumir em dois pontos fundamentais a compreensão de J. Ratzinger concernente à correção cristã da imagem filosófica de Deus: o Deus filosófico está referido a si mesmo, enquanto o Deus cristão é essencialmente relação; e o Deus dos filósofos é puro pensamento, enquanto o Deus da fé cristã é pensamento em forma de amor.²⁷⁷

Concomitante à centralidade do amor, a fé cristã estabeleceu estreito relacionamento com a noção de verdade, pois, quando a fé opta pelo *Logos*, opta, outrossim, pela verdade do ser, pelo sentido do real. A questão sobre a pretensão de verdade do cristianismo remete fundamentalmente à questão da relação que a religião cristã estabeleceu com a filosofia grega – e aqui convém ponderar uma vez mais que o cristianismo em sua opção original pelo *Logos* não naufragou ingenuamente sob as variadas correntes de pensamento e sob o amálgama das antigas religiões, mas, ao optar pelo “Deus dos filósofos”, submeteu o horizonte filosófico a uma profunda crítica.

Na reflexão dessa temática, J. Ratzinger parte da abordagem de Sto. Agostinho que se fundamenta na distinção de Marcus Terentius Varro (116-27 a.C.) entre *theologia mythica*, *theologia civilis* e *theologia naturalis*.²⁷⁸ À primeira teologia corresponde a atividade poética que canta as divindades e tem as fábulas como conteúdo; à segunda alinham-se os povos cujo âmbito próprio é a *urbs*, configurando-se como uma teologia do Estado com implicação cültica; à terceira corresponde a interrogação dos filósofos sobre a realidade e a verdade, questionando *quem* são os deuses. Assim, segundo Varro, a teologia natural indaga sobre a natureza dos deuses e as outras duas teologias dizem respeito às instituições divinas dos homens.²⁷⁹ Para J. Ratzinger, o relevante nessa distinção reside no fato de que a teologia natural configura-se como uma desmitologização capaz de apreender o substrato racional presente na mitologia. A crítica filosófica

²⁷⁶ RATZINGER, J., Introdução ao cristianismo, p. 107.

²⁷⁷ RATZINGER, J., Introdução ao cristianismo, p. 110-111.

²⁷⁸ RATZINGER, J., Popolo e Casa di Dio in Sant’Agostino, p. 273-279.

²⁷⁹ Para maiores especificações: BERTUCI, H. R., A opção da Igreja Primitiva pela filosofia, p. 196-208.

aos mitos é interpretada em paralelo com a crítica profética e a abordagem sapiencial em Israel, constituindo ambas um processo de “esclarecimento” filosófico e religioso, respectivamente.

É na esteira de sua teologia claramente agostiniana que o teólogo alemão retoma a associação entre cristianismo e teologia física, ou natural, pertencente ao âmbito da racionalidade filosófica, entendendo que “o cristianismo tem [...] os seus precursores e a sua preparação na racionalidade filosófica, não nas religiões”.²⁸⁰ Desse modo, J. Ratzinger compreende que, diante da pluralidade de deuses, a opção cristã básica consistiu em vincular-se ao Deus dos filósofos contrapondo-se aos deuses das religiões, pois as categorias nelas disponíveis – como Júpiter, Hermes, Dioniso *et cetera* – eram todas insatisfatórias.²⁸¹

Assim como a filosofia refere-se ao ser enquanto fundamento racional de tudo quanto há, o cristianismo baseia-se no *Logos* e, portanto, no conhecimento do ser. Contudo, como já observamos, J. Ratzinger salienta que a relação do cristianismo com a filosofia helenista não se desenvolveu sem uma profunda crítica cristã ao horizonte teológico grego: o Deus pensado dos filósofos não estabelece relação com o ser humano, não se pode rezar a ele. Entretanto, “[...] quando o Deus encontrado pelo pensamento se deixa encontrar no coração da religião como um Deus que fala e age, o pensamento e a fé são reconciliados”.²⁸² Nessa perspectiva, o vínculo entre fé e razão é entendido como uma consequência do desenvolvimento da missão aos gentios e da construção da teologia cristã.

4.1.2

As correções cristãs à visão filosófica de Deus

Dentre as correções que o cristianismo efetua na imagem filosófica de Deus, releva-se a distinção entre física e metafísica, permitindo compreender que Deus é Deus por sua natureza, mas, em contrapartida, a natureza não é Deus – a *natura Deus* deve ser corrigida pelo *non tamen omnis natura est Deus*. J. Ratzinger entende que o cristianismo é o responsável por criar “[...] uma separação entre a natureza universal e o Ser que a fundamenta, que dá a sua origem”.²⁸³ Este Deus não somente é Ser que fundamenta a natureza como também, em conformidade com a tradição religiosa judaica, é um Deus que se dirige aos homens, revela-se a

²⁸⁰ RATZINGER, J., Ser cristão na era neopagã, v. 2, p. 17.

²⁸¹ RATZINGER, J., Introdução ao cristianismo, p. 103.

²⁸² RATZINGER, J., Ser cristão na era neopagã, v. 2, p. 18.

²⁸³ RATZINGER, J., Ser cristão na era neopagã, v. 2, p. 19.

eles, estabelece relação. Ora, o fato de a revelação divina desencadear-se historicamente e o fato de o cristianismo ter sistematizado a sua teologia a partir de categorias da filosofia grega manifestam que o genuinamente cristão não é a pureza semita em seu horizonte histórico que prescinde da ontologia, mas a sua capacidade de vincular planos até então pouco conciliáveis: a história e a metafísica – o que leva J. Ratzinger a concluir que “[...] os dois princípios fundamentais do cristianismo aparentemente em contraste, a ligação à metafísica e a ligação à história, condicionam-se e relacionam-se entre si [...]”.²⁸⁴

A interpenetração entre a visão grega de um Deus pensado e a tradição hebraica de um Deus religioso que se revela corresponde à evolução da noção de um Deus outrora mero objeto do pensamento, mas que agora se manifesta como um Deus vivo. O fundamento desta manifestação – a economia – reside no amor, de maneira que *Logos* e amor identificam-se a tal ponto que “o *Logos* não aparece mais somente como razão matemática à base de todas as coisas, mas como amor criador até se tornar compaixão para com a criatura”.²⁸⁵ Destarte, o vínculo cristão entre fé e razão não negligencia a radicalidade do amor, pois, como dizia Bernard Lonergan, “a fé é o conhecimento que nasce do amor religioso”.²⁸⁶ Dessa maneira, o cristianismo supera a mera visão de um Deus neutro, configurado como objeto do pensamento humano, para apregoar um Deus que se envolve com o mutável e com o devir – como, aliás, observamos no início desta pesquisa quando abordamos o fundamento histórico do cristianismo a partir da teologia da encarnação e as dificuldades em se adequar essa perspectiva à cosmologia aristotélica.

J. Ratzinger baliza a sua posição a partir da confrontação da abordagem de dois autores de tradições religiosas diversas: Sto. Tomás de Aquino, católico medieval, e Emil Brunner, protestante contemporâneo. Para Tomás, o “Deus da fé” e o “Deus dos filósofos” são distintos, pois a perspectiva religiosa acrescenta algo de fundamental à compreensão filosófica; no entanto, entende que as duas orientações não diferem com relação ao objeto, mas quanto aos graus de conhecimento: “[...] a fé cristã é, ao conhecimento filosófico de Deus, algo como a visão de Deus no fim dos tempos é para a fé. Trata-se de três graus de um

²⁸⁴ RATZINGER, J., *Ser cristão na era neopagã*, v. 2, p. 20.

²⁸⁵ RATZINGER, J., *Ser cristão na era neopagã*, v. 2, p. 28. P. Blanco salienta a recordação de J. Ratzinger de que “[...] a fé cristã revoluciona o conceito filosófico de Deus ao estabelecer em seu próprio núcleo os conceitos de pessoa e amor: Deus não será somente pensamento, mas uma Trindade de pessoas que amam.” (BLANCO, P., *Logos*, p. 67, tradução nossa).

²⁸⁶ LONERGAN, B., *Método em teologia*, p. 136.

caminho unitário”.²⁸⁷ Já a perspectiva do teólogo reformado E. Brunner expressa-se em contraposição à harmonização pretendida pelo Aquinate, entendendo o esforço patrístico-escolástico como uma falsificação da mensagem central das Sagradas Escrituras a qual, como anúncio de um Deus pessoal que se comunica com os homens, destoa de um Deus meramente pensado e não personalizado.

A solução ratzingeriana ao problema consiste em considerar relevante a perspectiva filosófica atenta à natureza de Deus, mas que, todavia, precisava ser corrigida porque não fazia a distinção entre física e metafísica, além de compreender o absoluto como inapelável ao homem – considere-se que já a tradição judaica com a figura de Moisés e a perspectiva cristã com Jesus Cristo entendem que Deus revelou o seu nome, isto é, deixou-se apelar pelo homem. Ademais, J. Ratzinger ousa afirmar que a síntese patrística entre a fé bíblica e o espírito helênico não somente é legítima como necessária para carregar de densidade a tradição de fé judaico-cristã. Por conseguinte, para o teólogo alemão, o elemento grego figura como constitutivo da fé cristã, a qual sequer pode prescindir da *analogia entis*.²⁸⁸ A unidade de relação entre filosofia e fé é legitimada pela apropriação crítica que o cristianismo realizou a respeito do Deus filosófico, dado que entendeu ser o Deus cristão aquele mesmo que os filósofos intuíram como o fundamento do real, o absoluto. Contudo, isso não indica que o cristianismo já tenha esgotado a sua apropriação crítica dos elementos filosóficos, pois, conforme J. Ratzinger observa,

o conhecimento de que Deus é um Deus referido ao mundo e ao homem, que opera dentro da história ou, dito mais profundamente, o conhecimento de que Deus é pessoa, eu que sai ao encontro do tu, este conhecimento exige sem dúvida um novo exame de todas as declarações filosóficas, um repensá-las que ainda não se executou suficientemente.²⁸⁹

Não só a fé cristã assimilou conteúdos da filosofia. Também o âmbito do pensamento humano foi plasmado por conteúdos cristãos a partir da penetração cultural do cristianismo nas sociedades. Imagem disso é o diálogo que J. Ratzinger desenvolveu com Jürgen Habermas, filósofo e sociólogo alemão, cuja publicação ganhou o nome de *Dialética da secularização*. O filósofo observa que a correlação entre o cristianismo e a metafísica grega não somente moldou a dogmática teológica e a helenização da cristandade, mas possibilitou uma “[...]”

²⁸⁷ RATZINGER, J., *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, p. 13, tradução nossa.

²⁸⁸ Em diversos momentos, J. Ratzinger convoca textos escriturísticos que aludem para essa íntima pertença entre fé e razão, religião e filosofia, Jerusalém e Atenas. Considere At 16,6-10 em que aparece uma teologia da história com o intuito de justificar o anúncio cristão aos gregos como um imperativo divino. Considere, além disso, as indicações paulinas sobre a possibilidade do conhecimento de Deus pela via intelectual (Rm 1,19-24).

²⁸⁹ RATZINGER, J., *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, p. 32, tradução nossa.

apropriação de conteúdos genuinamente cristãos pela filosofia”.²⁹⁰ Precisamente nessa “tradução” a mensagem bíblica vê o seu horizonte ampliado para o terreno dos não-crentes. Desse modo, a “razão laica” do Estado não está privada de conteúdos oriundos de diversas fontes que constituem a trama a partir da qual se desenvolve. Tais elementos pré-políticos encontram ressonância tanto na elaboração de Constituições quanto na vida das pessoas que as irão cumprir – as quais, aliás, já estão inseridas nessas “fontes espontâneas”. A consciência dessa interpenetração na sociedade pós-secular possibilita o contato entre cidadãos crentes e não-crentes. Nesse sentido, pode-se aproximar a exposição de J. Habermas ao posicionamento de J. Ratzinger que demonstrou o quanto o cristianismo se relacionou com a filosofia grega e o quanto um como a outra contribuíram para a crítica mútua e, assim, para a cura de patologias sempre possíveis tanto em uma razão instrumentalizada quanto no fanatismo religioso.

4.1.3

Cristianismo impuro: Sobre a suposta contaminação cristã pelo helenismo

Finalmente, alicerçados na reflexão ratzingeriana sobre a relação entre fé e filosofia, podemos enfrentar sumariamente a crítica segundo a qual a teologia dos primeiros séculos da era cristã, ao assumir o diálogo com o pensamento grego, outra coisa não foi senão uma perversão do cristianismo. Adolf von Harnack, após sérios estudos sobre a história dos dogmas, figurou como um dos expoentes mais críticos à “helenização do cristianismo”, alegando que a gnose foi a responsável pela helenização aguda do pensamento cristão, o que teria contaminado toda a construção de uma “cristologia eclesiástica”.²⁹¹ Nas últimas décadas, a temática ganhou novas tonalidades e se configurou, *grosso modo*, da seguinte maneira:

[...] a Bíblia seria expressão de experiências religiosas e se teria desenvolvido como uma *práxis* da vida reta; a Igreja antiga, impregnada da cultura grega, teria sobreposto a essa *práxis* uma teoria filosófica e, a partir daí, desenvolvido uma ortodoxia literal, que hoje não mais se poderia exigir de ninguém.²⁹²

Arvora-se aqui o debate sobre a relação do cristianismo com as outras culturas, uma vez que se alega ser o pensamento grego “uma” forma cultural entre tantas, de modo que as outras culturas não estariam obrigadas a aderir às

²⁹⁰ HABERMAS, J., Fundamentos pré-políticos do Estado de direito democrático?, p. 49. Nosso entendimento, como logo se verá, não endossará a tese de uma “helenização da cristandade”, entretanto, mantivemos a expressão utilizada por J. Habermas.

²⁹¹ GIBELLINI, R., A teologia do século XX, p. 14.

²⁹² RATZINGER, J., Fé, verdade, tolerância, p. 87.

afirmações dele decorrentes. J. Ratzinger, entretanto, argumenta que “o encontro entre o pensamento grego e a fé bíblica não se deu pela primeira vez na Igreja primitiva, mas se produziu já dentro do próprio caminho bíblico”²⁹³ – com isso, o teólogo alemão remonta para livros específicos do Antigo Testamento e para a *Septuaginta* com o escopo de demonstrar que houve no processo da Revelação cristã um grande encontro intercultural.

J. Ratzinger segue a sua argumentação afirmando que

as grandes decisões fundamentais dos antigos concílios, que se converteram nos credos ou símbolos da fé, não torcem a fé convertendo-a numa teoria filosófica, porém dão forma verbal a duas constantes importantes da fé bíblica: propugnam o realismo da fé bíblica e vedam uma interpretação meramente simbólica e mitológica [...].²⁹⁴

Ora, J. Ratzinger serve-se precisamente da íntima relação entre o horizonte histórico judaico-cristão e a metafísica grega para contra-argumentar perspectivas relativistas, como a de John Hick, que não concedem ao absoluto a possibilidade de existir na história, entendendo que as mediações finitas não podem ser absolutizadas, pois não é sensato assumir o relativo como absoluto. Nessa esteira, Deus não teria efetivamente entrado na história, como buscamos afirmar no início desta dissertação ao abordar o significado histórico da fé cristológica, mas o que dele acessamos são somente as suas manifestações fenomênicas, dada a inacessibilidade ao ser em si mesmo – o *noumenon*, segundo a teoria kantiana do conhecimento.²⁹⁵

Considerando o sobredito, podemos entender que as cristologias neotestamentárias ocuparam-se em compreender o significado de Jesus na tradição da fé, esclarecendo *o que* ele representava. Já nos primeiros séculos da era cristã, a perspectiva encaminhou-se para o esclarecimento de *quem é* Jesus, compreendido em si mesmo e com relação a Deus. A resposta a essa pergunta demandou nova linguagem, muito devido aos questionamentos oriundos das formulações consideradas não condizentes com a fé eclesial, ou heréticas – conforme nota Gerhard L. Müller: “para o desenvolvimento cristológico dos dogmas, as posições heréticas foram muitas vezes o ensejo para aclarar os conceitos”.²⁹⁶ Tais formulações desenharam um quadro de ao menos três reducionismos cristológicos: 1) redução quanto à humanidade de Jesus; 2) redução quanto à divindade de Jesus; 3) redução quanto à união da natureza

²⁹³ RATZINGER, J., Fé, verdade, tolerância, p. 87.

²⁹⁴ RATZINGER, J., Fé, verdade, tolerância, p. 88.

²⁹⁵ RATZINGER, J., Fé, verdade, tolerância, p. 113-115.

²⁹⁶ MÜLLER, G. L., Dogmática católica, p. 192.

humana e divina em Jesus. Esse quadro enseja uma tese, apresentada por Jacques Dupuis, que serve de corolário para a reflexão desenvolvida até aqui: “[...] a tradição cristã, ao invés de helenizar, ‘deselenizou’ o mistério de Jesus Cristo. Ou, mais precisamente, o dogma cristão representou uma ‘deselenização’ de conteúdo, numa ‘helenização’ terminológica”.²⁹⁷ O mais antigo desses reducionismos foi a corrente docetista que, em palavras bastante diretas, é a expressão mais clara da tendência helenista de não aceitar o envolvimento de Deus com a realidade humana. Contra reducionismos desse porte se desenvolveu uma ontologia da pessoa de Jesus Cristo, utilizando a mesma linguagem helênica como uma forma de antídoto. Isso permite entender o processo mais como uma cristianização do helenismo que uma helenização do cristianismo.

4.1.4

O *Logos* na cristologia de J. Ratzinger

Além do sobredito, ainda é necessário especificar em quais acepções J. Ratzinger assume e interpreta a noção de *Logos*, uma vez que tal conceito pode ser considerado central em sua teologia e, especialmente, em sua cristologia. Para ele, o *Logos* é o fundamento mesmo da revelação cristã, o que permite compreender as suas reiteradas ênfases a respeito das íntimas relações entre fé e razão, entre mistério e racionalidade. Não somente isso, para o teólogo bávaro, “a religião cristã é a *religião do Logos*”,²⁹⁸ de modo que a mútua correspondência entre fé e razão é uma marca de sua visão acerca do cristianismo.²⁹⁹

P. Blanco não tergiversa em afirmar que “[...] o *Logos* de São João constitui um dos pontos de partida centrais no pensamento teológico de Joseph Ratzinger”.³⁰⁰ Na esteira de P. Blanco, podemos compreender o *Logos* no pensamento de J. Ratzinger em, ao menos, três sentidos precisos: 1) *Logos* é o Verbo eterno do Pai; 2) *Logos* é verdade e sentido; 3) *Logos* é razão e relação.³⁰¹

F. Quesada também aponta para três sentidos da noção cristã do *Logos* segundo a teologia de J. Ratzinger que convergem com a interpretação de P.

²⁹⁷ DUPUIS, J., Introdução à cristologia, p. 111.

²⁹⁸ RATZINGER, J., Convocados en el camino de la Fe, p. 298, tradução nossa.

²⁹⁹ J. Ratzinger é entusiasta de esforços similares ao que S. João Paulo II empreendeu na *Fides et ratio*. Nesta encíclica, dentre outras asserções, deparamo-nos com uma afirmação acerca da peculiaridade do mundo bíblico: “o carácter peculiar do texto bíblico reside na convicção de que existe uma unidade profunda e indivisível entre o conhecimento da razão e o da fé” (FR 16).

³⁰⁰ BLANCO, P., *Logos*, p. 59, tradução nossa.

³⁰¹ BLANCO, P., *Logos*, p. 59-62.

Blanco: “[...] a segunda pessoa da Trindade, a racionalidade da Criação (a ordem) e a razão humana, como participação de Deus”.³⁰² É interessante observar que F. Quesada desenvolve uma pesquisa sobre a noção de *Logos* em J. Ratzinger que parte do prólogo joanino; analisa a presença de tal conceito na teologia da história de São Boaventura compreendida na perspectiva de J. Ratzinger; tenta identificar a gênese da vinculação ratzingeriana entre *Logos* e *caritas* como dependente da teologia de H. U. von Balthasar; e oferece um diálogo crítico com a teologia latino-americana da libertação e com o pluralismo teológico.

A nosso ver, o ponto mais frágil da crítica de F. Quesada é a subjacente disjunção entre “razão” e “amor” que se explicita na seguinte afirmação: “para muitas religiões, como também o é para muitos cristãos, o cristianismo é, sobretudo, a religião do amor, não da razão”.³⁰³ Ora, é precisamente a vinculação entre *Logos* e *caritas* que constitui o núcleo da visão teológica ratzingeriana, do seu cristocentrismo³⁰⁴ ou do seu logocentrismo³⁰⁵. Já o ponto mais consistente da apreciação crítica de F. Quesada orbita ao entorno da precedência do *Logos* em relação ao *ethos* – a prioridade da ortodoxia sobre a ortopraxis, do ser sobre o fazer –, a que se pode responder com as palavras de P. Blanco:

[...] não parece justa a acusação de platonismo em sentido estrito, pois os princípios da verdade e da razão constituem instâncias irrenunciáveis do cristianismo [...]. Por outra parte, o já mencionado personalismo de J. Ratzinger esclarece todo possível idealismo.³⁰⁶

Prossigamos com uma breve análise dos três supramencionados sentidos a partir dos quais o conceito de *Logos* pode ser compreendido na teologia ratzingeriana. Com isso, esperamos demonstrar a identidade relacional do *Logos*, que é o fundamento do agir relacional de Cristo manifestado na história mediante a oração de Jesus de Nazaré.

“No princípio era o *Logos*”, assim S. João inicia o seu Evangelho.³⁰⁷ Aqui, *Logos* radica em uma fundamentação eminentemente teológica, significando, de

³⁰² QUESADA, F., *Logos en la teologia de Joseph Ratzinger*, p. 70, tradução nossa.

³⁰³ QUESADA, F., *Logos en la teologia de Joseph Ratzinger*, p. 64, tradução nossa.

³⁰⁴ QUESADA, F., *Logos en la teologia de Joseph Ratzinger*, p. 51.

³⁰⁵ BLANCO, P., *Logos*, p. 77-79.

³⁰⁶ BLANCO, P., *Logos*, p. 79, tradução nossa. A tese do primado do *Logos* sobre o *Ethos* é fruto de uma duradoura influência que a teologia de R. Guardini exerceu sobre o pensamento de J. Ratzinger: GUARDINI, R., *O espírito da liturgia*, p. 85-95. A esse respeito, o próprio J. Ratzinger tece considerações em seu texto *Dalla liturgia alla cristologia: il principio teologico di Romano Guardini e la sua forza assertiva*. (RATZINGER, J., *Gesù di Nazareth: Scritti di cristologia*, p. 107-133).

³⁰⁷ Em sua forma mais básica, o prólogo joanino é considerado um hino cristão primitivo inserido no início da narrativa evangélica como abertura do caminho da Palavra encarnada. R. E. Brown observa que, embora haja um claro paralelo entre este prólogo e o livro de Gênesis, o princípio a que S. João se refere “[...] não é como em Gênesis, o princípio da criação, pois a criação vem no

maneira direta, que no princípio há Deus, isto é, Deus é o próprio princípio. Esse Deus, conforme mencionamos anteriormente, é pensamento que dota a realidade de sentido; mas trata-se de um pensamento relacional, de maneira que o *Logos* configura-se tanto como sentido, palavra e verbo quanto como “relação”. O termo relação, entendido a partir do conceito alemão *Zuwendung*, é corretamente compreendido se lido na chave da autodoação, da atenção voltada para, de uma abertura e alteridade absolutas. Por isso, a afirmação genuinamente cristã a respeito da identidade de Deus não se restringe ao mero pensamento. Superando qualquer suspeita filosófica, o cristianismo afirma que Deus é amor (1Jo 4,8) e, assim, o *Logos* cristão é identificado com a caridade, com um radical volver de si em direção a outrem. É precisamente a vinculação entre *Logos* e *agape* que possibilita a noção de criação divina, situando-se na base mesma da protologia cristã.³⁰⁸

O *Logos*, Verbo eterno do Pai,³⁰⁹ é assumido na cristologia ratzingeriana como o sentido e o fundamento de toda a criação. Mas a ênfase reside na síntese divina entre *Logos* e *sarx*, no fato de o Verbo ter-se encarnado, conforme afirma a tradição joanina.³¹⁰ É precisamente nessa afirmação de fé que se situa toda a novidade cristã, insuspeita para o pensamento grego e para a tradição judaica: “[...] a identificação do *Logos* com uma pessoa implica ao mesmo tempo o absoluto primado do particular sobre o universal”.³¹¹ J. Ratzinger entende que a radicalidade cristã da encarnação do Verbo não encontra paralelismo em nenhuma outra cultura. A hermenêutica ratzingeriana vincula o prólogo joanino com o sexto

versículo 3. Ao contrário, o ‘princípio’ se refere ao período anterior à criação e é uma designação, mais qualitativa do que temporal, da esfera de Deus.” (BROWN, R. E., Comentário ao evangelho segundo João, v. 1, p. 172).

³⁰⁸ Bento XVI, na *encíclica Deus Caritas est*, retoma esse pensamento e o apresenta sinteticamente: “o aspecto filosófico e histórico-religioso saliente nesta visão da Bíblia é o fato de, por um lado, nos encontrarmos diante de uma imagem estritamente metafísica de Deus: Deus é absolutamente a fonte originária de todo ser; mas este princípio criador de todas as coisas – o *Logos*, a razão primordial – é, ao mesmo tempo, um amante com toda a paixão de um verdadeiro amor. Deste modo, o *eros* é enobrecido ao máximo, mas simultaneamente tão purificado que se funde com a *agape*.” (DCE 10).

³⁰⁹ No magistério de Bento XVI, especialmente na Exortação Apostólica pós-sinodal *Verbum Domini*, dentre os sentidos que a expressão “Palavra de Deus” pode assumir, ressalta-se o seguinte: “como nos mostra claramente o Prólogo de João, o *Logos* indica originariamente o Verbo eterno, ou seja, o Filho unigênito, gerado pelo Pai antes de todos os séculos e consubstancial a Ele [...]” (VD 7).

³¹⁰ Essa ideia reaparece no discurso inaugural proferido por Bento XVI na V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe: “[...] Cristo, sendo realmente o *Logos* encarnado, ‘o amor até o extremo’, não é alheio a cultura alguma nem a nenhuma pessoa [...]. O Verbo de Deus, fazendo-se carne em Jesus Cristo, tornou-se também história e cultura.” (BENTO XVI, PP., Discurso inaugural do Papa Bento XVI, p. 250).

³¹¹ CRISTAUDO, A., Lo sviluppo della categoria di *Logos* nella teologia di J. Ratzinger, p. 135, tradução nossa.

capítulo desse mesmo Evangelho, no qual se lê: “o pão que eu darei é a minha carne para a vida do mundo” (Jo 6,51). Dessa maneira, a encarnação do *Logos* não visa meramente uma condição de existência terrena, mas o dom de si: “na encarnação está incluída a dinâmica do sacrifício”.³¹² Na cristologia, como mais uma vez se demonstra, convergem ser e história, culto e etos.³¹³

A concepção de *Logos* como verdade e sentido é mais profundamente compreendida quando se inter-relaciona as palavras iniciais do prólogo joanino com as narrativas etiológicas de Gn 1 em que a palavra divina comparece como Palavra-ação, como *Logos* criador, comportando em si uma potência salvífico-criativa.³¹⁴ Como fundamento da verdade e do sentido de tudo quanto existe, o *Logos* amplia o seu alcance, comportando, além da dimensão teológica a que aludimos anteriormente, as dimensões metafísica e gnosiológica.

J. Ratzinger sublinha a relevância teológica de se tematizar o “sentido da criação”. Em primeiro lugar, porque a fé cristã diz respeito à totalidade do real e à sua racionalidade; em segundo lugar, porque a racionalidade que a fé cristã contempla no todo criado não a remete unicamente ao passado, mas plasma a atitude humana responsável no presente diante da criação, para além de uma razão meramente instrumental; em terceiro lugar, a unidade entre o Deus da origem e o Deus do fim, isto é, entre o Deus da criação, da redenção e da escatologia, fundamenta o amor cristão pela criação, pela matéria, pelo corpo, o que é indicado pela própria revelação. Finalmente, a criação engendrada pelo *Logos* não se reduz a objeto de contemplação, mas manifesta-se como “bússola” que orienta a todos os seres humanos de boa vontade no caminho da verdade, do sentido da vida, da justiça e do direito. Para J. Ratzinger, quando se recupera o sentido da criação torna-se claro que a fé no Deus criador se identifica com a fé no Deus da consciência.³¹⁵

³¹² RATZINGER, J., *Gesù di Nazaret: Scritti di cristologia*, 294, tradução nossa.

³¹³ RATZINGER, J., *Ser cristão na era neopagã*, v. 1, p. 165-166.

³¹⁴ Sobre a potência salvífico-criativa do *Logos*: RIBEIRO SANTANA, L. F., *A Palavra de Deus na celebração litúrgica*, p. 81-82. Para uma compreensão mais ampla sobre a polissemia do conceito “Palavra de Deus”: DE FIORES, S., *La Parola di Dio e Maria secondo l'esortazione Verbum Domini*, p. 195-201. Não obstante as variantes linguísticas, é notável que a noção bíblica de “palavra” (*dabar*, *rhema*, *memra*, *logos*) comporta um caráter dianoético e dinâmico, isto é, trata-se tanto de uma realidade imanente ao pensamento quanto a sua força exteriorizada. Conforme tradição agostiniana, costuma-se explicar a encarnação do *Logos* por analogia usando como exemplo a palavra na mente que se exterioriza por meio da voz. Encontra-se uma abordagem mais pormenorizada sobre o caráter dianoético e dinâmico da Palavra em: PROCKSCH, O., *La “parola di Dio” nell’AT*, p. 261-262.

³¹⁵ RATZINGER, J., *El Dios de Jesucristo*, p. 36-47.

Há ainda uma terceira acepção em que a noção de *Logos* é abordada pela teologia ratzingeriana: trata-se de considerar o *Logos* como razão e relação. Se a criação é plasmada pelo *Logos*, então é possível vislumbrar uma relação de tal noção com o ser humano, criado à imagem e semelhança de Deus (Gn 1,26). Precisamente aqui, além das dimensões teológica, metafísica e gnosiológica, o *Logos* também é compreendido segundo uma dimensão antropológica.³¹⁶ Razão e linguagem, pensamento e palavra, capacidade de relacionar-se, abertura ao outro e autotranscendência são condições básicas do ser humano.³¹⁷ Ademais, verifica-se uma clara dimensão purgativa do *Logos* – *purgatio intellectualis* –, pois, ao assumir a carne humana, tornou-se força de purificação para todos os que aderem a Ele.³¹⁸

A identidade relacional do *Logos* é o pressuposto do agir relacional de Jesus Cristo.³¹⁹ J. Ratzinger entende Deus não meramente como *Logos*, mas como *dialogos*, como *relatio*. Esta é, para o teólogo bávaro, a novidade do uso joanino do conceito de *logos*: “a cristologia do logos é, portanto, como teologia da palavra, outra vez abertura do ser ligada à ideia de relação. Também nesse caso continua valendo: a palavra é essencialmente algo que vem ‘de um outro’ e é dirigido ‘para um outro’, uma existência que é totalmente caminho e abertura”.³²⁰ A existência terrena de Jesus expressou, por meio de seu agir histórico-relacional, a essência do *Logos*-Palavra que é ser-em-relação, e cuja compreensão mais adequada é obtida pela cristologia do Filho: o ser do Filho é estruturalmente relativo ao Pai, de maneira que a relatividade, a relação, o estar-voltado-para, manifesta-se como o absoluto ser do Deus cristão.

Sabemos que a teologia contemporânea reconhece a íntima coordenação entre cristologia e antropologia.³²¹ Por isso a afirmação cristológica acerca da abertura total de Cristo ao Outro e aos outros não deixa de ser também uma

³¹⁶ “O homem é dotado de uma faculdade racional que o torna capaz de pensar o ser: ele, na verdade, é partícipe do supremo Intelecto divino no sentido de que a sua razão é *logos* do *Logos*; portanto, a principal atividade da consciência racional deve coincidir com a penetração do mais íntimo sentido das coisas.” (CRISTAUDO, A., *Lo sviluppo della categoria di Logos nella teologia di J. Ratzinger*, p. 136, tradução nossa).

³¹⁷ BLANCO, P., *Logos*, p. 62.

³¹⁸ CRISTAUDO, A., *Lo sviluppo della categoria di Logos nella teologia di Joseph Ratzinger*, p. 126-128.

³¹⁹ A. Cristaudo desenvolve esse tema de maneira muito próxima às nossas intenções: CRISTAUDO, A., *Lo sviluppo della categoria di Logos nella teologia di Joseph Ratzinger*, p. 139-144.

³²⁰ RATZINGER, J., *Introdução ao cristianismo*, p. 141.

³²¹ RUBIO, A. G., *Unidade na pluralidade*, p. 181-218.

asserção antropológica. A esse respeito, A. Cristaudo é de uma precisão digna de nota:

Vimos que o ser-autenticamente-homem de Jesus coincide com o seu ser-totalmente-relativo. Mas se a máxima expressão da identidade relacional de Cristo se manifesta na cruz, também o ser-relativo do homem, na medida em que está em conformidade com a mais íntima natureza do ser, exprime-se na dimensão cotidiana da cruz que implica o rompimento das paredes da própria existência, atrás das quais o “eu” se encerra em si mesmo. O homem que vive cristãmente é o homem do sacrifício (“der Mensch im Opfer”); assim – precisa Ratzinger – tem pouco o que fazer “mit fröhlicher Fortschrittsromantik”.³²²

Com o intuito de mostrar a continuidade de conteúdo que comparece entre o testemunho bíblico e as formulações dogmáticas, isto é, uma continuidade do objeto material conquanto desenvolva novos enfoques formais, apresentaremos no próximo tópico alguns elementos do dogma cristológico, que explicitam tal continuidade. Além disso, cumprirá evidenciar a relevância da teologia calcedônica para a cristologia de J. Ratzinger, sobretudo em seus desdobramentos – ou, dito de outro modo, em sua *receptio*³²³ –, após o que será possível assimilar as consequências existenciais do evento Jesus Cristo considerado em sua unidade material.

4.2

Cristo e o *Logos*: o liame estabelecido pela teologia neo-calcedônica

“O homem Jesus é a ‘tenda armada’ do Verbo, do eterno *Logos* divino, neste mundo.”³²⁴

4.2.1

Uma leitura dogmática da cristologia do Novo Testamento

J. Ratzinger entende que a cristologia bíblica e a cristologia dogmática não podem ser separadas e contrapostas em relação ao conteúdo. Quando se observa o Concílio de Niceia, em 325 d.C., vê-se a assunção do conceito “Filho de Deus” como ponto de partida, mas concebido de maneira que desenvolve uma derradeira evolução, para além daqueles quatro entendimentos que esboçamos sobre a cristologia bíblica do teólogo bávaro. “Filho de Deus” passa a ser uma expressão para a comunhão de natureza entre Jesus e Deus, e, devido à encarnação, expressa

³²² CRISTAUDO, A., Lo sviluppo della categoria di *Logos* nella teologia di Joseph Ratzinger, p. 142, tradução nossa.

³²³ O conceito de *receptio*, no contexto de uma cristologia eclesiológica, pode ser compreendido em conformidade com a definição de Yves Congar: “por ‘recepção’ entendemos aqui o processo pelo qual um corpo eclesialístico faz verdadeiramente sua uma determinação que nele não deu a si próprio, reconhecendo, na medida promulgada, uma regra que lhe convém à vida.” (CONGAR, Y. M.-J., A recepção como realidade eclesiológica, p. 887).

³²⁴ RATZINGER, J., A infância de Jesus, p. 19.

ao mesmo tempo a comunhão de Deus com a humanidade. Tal compreensão é devedora do conceito *homoousios* que comporta o entendimento ontológico de que o Filho é consubstancial ao Pai. O conceito neotestamentário de “Filho de Deus” radicava-se na relacionalidade entre Jesus e o Pai, tendo como raiz a noção veterotestamentária de eleição lida na clave da teologia da esperança. J. Ratzinger entende que o dogma cristológico não trai o testemunho bíblico, mas o interpreta: “esta definição, em última instância, não é outra coisa senão uma interpretação da vida e da morte de Jesus, sempre caracterizadas pelo diálogo do Filho com o Pai”.³²⁵ Trata-se, pois, de uma tradução terminológica para um mesmo conteúdo, de maneira que o entendimento bíblico a respeito do conceito de “Filho de Deus” tem o seu correspondente no conceito filosófico “consubstancial”. Conforme a reflexão do tópico anterior, tal tradução linguística se fez necessária porque a fé cristã, em seus primeiros desenvolvimentos, reclamou para si um realismo que não flertava com concepções míticas, simbólicas ou metafóricas do evento Jesus Cristo, de modo que encontrou na linguagem do dogma a forma mais inequívoca de afirmar o seu realismo e de defender a literalidade da cristologia neotestamentária.³²⁶

Sumariamente, o desenvolvimento do dogma cristológico operou-se da seguinte maneira: após Niceia (325 d.C.) ter abordado a cristologia a partir “de baixo”, questionando em que sentido Jesus é o Filho de Deus, Éfeso (431 d.C.) enfrentou a mesma questão da perspectiva “do alto”, indagando sobre a maneira como o Filho de Deus se fez homem em Jesus, de modo a explicitar o sentido da encarnação a partir da “união hipostática”.³²⁷ Houve, entre esses dois concílios, o primeiro Concílio de Constantinopla (381 d.C.) que pôs fim à heresia ariana no Oriente e proclamou a divindade do Espírito Santo.³²⁸ Enquanto em Éfeso a encarnação do *Logos* foi abordada nos termos da união hipostática, de modo que realçou a unidade da *hypostasis*, o Concílio de Calcedônia (451 d.C) orientou-se para a consideração da permanência concomitante e integral das duas naturezas na

³²⁵ RATZINGER, J., *Gesù di Nazaret: Scritti di cristologia*, p. 92, tradução nossa.

³²⁶ Para J. Ratzinger, a ideia de “literalidade” do testemunho neotestamentário significa o conteúdo cristológico exposto pelo Novo Testamento – o seu realismo – contra qualquer tendência de interpretação metafórica e simbólica a respeito do “ser” de Jesus Cristo, o que não comparecia na fé eclesial mais primitiva e genuína. Evite-se, portanto, identificar “literalidade”, no sentido aqui exposto, com interpretação “fundamentalista” da Bíblia. Nesse sentido, ele entende que o “[...] vocábulo filosófico, «consubstancial», não acrescenta nada ao Novo Testamento, mas é a defesa da sua literalidade, contra todo alegorismo, *no ponto decisivo* de seu testemunho.” (RATZINGER, J., *Gesù di Nazaret: Scritti di cristologia*, p. 96, tradução nossa, grifo nosso).

³²⁷ DUPUIS, J., *Introdução à cristologia*, p. 126.

³²⁸ SESBOUÉ, B.; WOLINSKI, J., *História dos dogmas*, t. 1, p. 236.

única pessoa de Jesus Cristo, contrapondo-se à tese monofisita defendida por Êutiques. O segundo Concílio de Constantinopla (553 d.C), retomando o movimento de Éfeso, acentuou o tema da unidade da *hypostasis*. Por fim, o terceiro Concílio de Constantinopla (681 d.C.) se configurou, na esteira de Calcedônia, como um esforço de aprofundamento acerca do problema da distinção das naturezas na unidade da pessoa. Esse desenvolvimento do dogma cristológico assume, na linguagem de J. Dupuis, um movimento pendular: da questão das duas naturezas (Niceia e Constantinopla I) à questão da unidade-na-distinção (unidade, em Éfeso; distinção, em Calcedônia; unidade, em Constantinopla II; distinção, em Constantinopla III).³²⁹

Com isso, compreende-se porque J. Ratzinger entende o terceiro Concílio de Constantinopla como o propulsor de uma teologia neo-calcedônica. Devemos avançar na reflexão acerca deste ponto para entender a importância de tal movimento teológico na cristologia do teólogo alemão. Antes, porém, é necessário sedimentar o seguinte entendimento: por teologia neo-calcedônica, J. Ratzinger entende, basicamente, a assunção da cristologia de Calcedônia e o seu aprofundamento pelo terceiro Concílio de Constantinopla. A negligência desse desenvolvimento da cristologia pode sustentar críticas a Calcedônia que, quando inseridas no contexto evolutivo da história do dogma, são adequadamente respondidas.

4.2.2

A influência da teologia neo-calcedônica na cristologia de J. Ratzinger

A fórmula cristológica de Calcedônia, e a teologia que a embasa, tem sido objeto de avaliações e críticas de vários teólogos. Segundo G. Uríbarri, é possível elencar alguns supostos pontos da teologia calcedonense considerados sensíveis pela cristologia atual, tais como: 1) uso de uma linguagem conceitual inadequada; 2) emprego de um esquema dualista; 3) com isto, a unidade de Cristo estaria comprometida; 4) configuração de uma cristologia “de cima”; 5) apresentação de um Cristo desprovido de autêntica personalidade humana; 6) desconhecimento da

³²⁹ DUPUIS, J., Introdução à cristologia, p. 133.

dimensão história da vida de Cristo; 7) ausência da dimensão pneumatológica; 8) falta de diferenciação na divindade no âmbito da *kénosis* e da exaltação.³³⁰

Dentre os críticos figura Jon Sobrino, que analisa a fórmula de Calcedônia com acuidade, reconhece o seu valor, mas critica o que considera uma falta de relacionalidade implicada no conceito de “natureza”. Em confrontação com a abordagem ratzingeriana, salvaguardadas as especificidades da teologia de Sobrino que é plasmada pela perspectiva latino-americana, devemos reconhecer um ponto de contato, conquanto haja entre ambos diferenças consideráveis. J. Ratzinger entende a teologia calcedônica em seus desdobramentos (teologia neo-calcedônica) como a responsável por sedimentar as condições de possibilidade para se afirmar a categoria da “relacionalidade” como o constitutivo da cristologia. J. Sobrino também afirma a “relacionalidade” como constitutiva da cristologia, entretanto, interpreta Calcedônia como um fator limitador dessa categoria: segundo ele, Calcedônia tipifica a relação do Filho com o Pai a partir da noção de “proveniência” com o escopo de fundamentar a doutrina da consubstancialidade e, assim, descarta o conceito de “pessoa” que se concentra na ideia de entrega do “eu” do Filho ao “tu” do Pai, entrega observável no desenvolvimento histórico da personalidade de Jesus, o que não é verificável no termo “natureza”. Ademais, continua J. Sobrino, o Concílio não considera a centralidade do Reino de Deus como categoria que aborda a relacionalidade de Jesus a partir da *práxis*.³³¹

A partir da interpretação do dogma cristológico elaborada por J. Ratzinger, pode-se conceber a relacionalidade como conceito fundamental para uma adequada hermenêutica da teologia neo-calcedônica.

O termo “neo-calcedonismo” foi aplicado pela primeira vez por J. Lebon a um grupo de teólogos posteriores a Calcedônia.³³² O conceito ainda é discutido, mas, em linhas gerais, pode abarcar os teólogos que se empenharam por manter a única natureza em oposição ao nestorianismo em sua defesa das duas *hypostasis*;³³³ como também os que defendiam as duas naturezas em oposição à

³³⁰ URÍBARRI, G., La singular humanidad de Jesús, p. 109-119. O autor desenvolve sucintamente cada crítica procurando demonstrar tratar-se de uma leitura parcial, ou mesmo incorreta, da cristologia de Calcedônia.

³³¹ SOBRINO, J., A fé em Jesus Cristo, p. 456-461.

³³² URÍBARRI, G., El neocalcedonismo de Joseph Ratzinger, p. 89.

³³³ À época ainda havia certa ambivalência na linguagem teológica acerca dos conceitos de *hypostasis* e *physis*. Esta duplicidade linguística foi eliminada com a consolidação das formulações dogmáticas.

cristologia de Êutiques.³³⁴ G. Uríbarri julga incorreto o fato de J. Ratzinger situar historicamente o neocalcedonismo no III Concílio de Constantinopla, pois, na esteira de A. Grillmeier, entende o II Concílio de Constantinopla como o que melhor representa essa corrente teológica.³³⁵

A teologia neo-calcedônica figura com especial relevo na cristologia ratzingeriana. De início, J. Ratzinger reconhece o vínculo entre libertação e verdade, atentando para o fato de ambas convergirem, no âmbito antropológico, como uma questão irrenunciável para o homem. Perguntar sobre a verdade é situar-se na esfera ontológica que se mantém relevante para os homens de todos os tempos, não se reduzindo ao esquematismo da evolução cultural apregoada por Auguste Comte em que a metafísica é enquadrada entre o estado mítico e o estado positivo, sendo definitivamente superada por este último.³³⁶

Pode-se questionar e apontar os limites da teologia dos primeiros séculos, mas não se pode negar que ela colocou as questões básicas para o homem de todos os tempos, de maneira que “uma interpretação do Novo Testamento que ignore tais questões, negligencia o essencial e se torna uma compilação de elementos marginais”.³³⁷

A declaração de que em Jesus há verdadeiramente duas naturezas, a humana e a divina, esclarece-se quando se responde à pergunta sobre a modalidade da unidade entre ambas as naturezas. Calcedônia havia respondido com o conceito de “pessoa”, isto é, entendia que em Cristo havia duas naturezas distintas e intimamente relacionadas na única pessoa de Jesus.³³⁸ No entanto, o seu desenvolvimento levou ao entendimento de que “[...] a unidade de natureza divina e natureza humana em Cristo significa ‘salvação’ para o homem [...]”,³³⁹ dado que somente assim se pode falar em libertação e divinização do mesmo. Esse passo é dado pelo terceiro Concílio de Constantinopla cujo ensinamento pode-se resumir no que segue: a unidade de Deus e homem em Cristo não implica uma amputação

³³⁴ URÍBARRI, G., El neocalcedonismo de Joseph Ratzinger, p. 90-91.

³³⁵ URÍBARRI, G., El neocalcedonismo de Joseph Ratzinger, p. 95.

³³⁶ COMTE, A., Discurso sobre o espírito positivo, p. 41-65.

³³⁷ RATZINGER, J., Gesù di Nazaret: Scritti di cristologia, p. 95, tradução nossa.

³³⁸ Na quinta sessão do Concílio de Calcedônia definiu-se ser Jesus “[...] um só e mesmo Cristo, Filho, Senhor, unigênito reconhecido em duas naturezas, sem confusão, sem mudança, sem divisão, sem separação, não sendo de modo algum anulada a diferença das naturezas por causa da sua união, mas, pelo contrário, salvaguardada a propriedade de cada uma das naturezas e concorrendo numa só pessoa e numa só hispóstase; não dividido ou separado em duas pessoas, mas um único e o mesmo Filho, unigênito, Deus Verbo, o Senhor Jesus Cristo, como anteriormente nos ensinaram a respeito dele os Profetas, e também o mesmo Jesus Cristo, e como nos transmitiu o Símbolo dos Padres.” (DH 302).

³³⁹ RATZINGER, J., Gesù di Nazaret: Scritti di cristologia, p. 97-98, tradução nossa.

da natureza humana, mas indica a plenificação desta natureza, conservando a liberdade da vontade humana que se percebe em profunda unidade com a vontade divina pelo vínculo do amor – uma forma de refutação ao monoenergismo e ao monotelismo. J. Ratzinger entende que essa conformação de vontades não destrói a liberdade humana, mas a redireciona para a autêntica liberdade cujo âmbito próprio é a comunhão com Deus.³⁴⁰

Tal compreensão é embasada no seguinte versículo do Evangelho de João: “desci do céu não para fazer minha vontade, mas a vontade daquele que me enviou” (Jo 6,38) – podendo ter o seu aspecto existencial mais explicitado na oração de Jesus: “não o que eu quero, mas o que tu queres” (Mc 14,36). J. Ratzinger assume a exegese do terceiro Concílio de Constantinopla que interpreta o versículo do texto joanino como uma palavra do *Logos* divino em relação à vontade do homem Jesus, de maneira que a sua vontade humana desenvolve-se como uma conformação à vontade do *Logos*. J. Ratzinger conclui que

com essa exegese de Jo 6,38 o Concílio mostra a unidade do sujeito em Jesus. Nele não há dois eu, mas um só: o Logos fala do querer e do pensar humano de Jesus à maneira do eu; tornou-se o seu eu, foi assumido no seu eu, dado que a vontade humana se tornou plenamente uma só coisa com o querer do Logos e, com ele, puro sim ao querer do Pai.³⁴¹

Com isso, J. Ratzinger consegue vincular as duas vontades respeitantes às duas naturezas na unidade de ação da pessoa, pois, para ele, a liberdade de Jesus “[...] é a da pessoa do Filho, não a da natureza humana independente”.³⁴² Segundo a compreensão ratzingeriana, é por meio da trajetória histórica de Jesus, de sua obediência ao Pai, que se expressa o seu ser Filho eterno. Conforme observa G. Uríbarri, “o Filho cumpre na obediência a missão confiada pelo Pai na força do Espírito, pode-se denominar como *o dinamismo encarnatório*. Assim se entende que a encarnação inclui a dinamicidade da realização histórica efetiva da filiação”.³⁴³ A comunhão com o Pai pela obediência revela-se como o centro da personalidade de Jesus.

É importante perceber que J. Ratzinger não reduz a interpretação de Calcedônia ao paralelismo das duas naturezas, mas dedica atenção à unidade da

³⁴⁰ Na décima oitava sessão, quando se definiu sobre as duas vontades e atividades em Cristo, o terceiro Concílio de Constantinopla afirmou: “[...] proclamamos nele [Jesus Cristo], segundo o ensinamento dos santos Padres, duas vontades ou querer naturais e duas operações naturais, sem divisão, sem mudanças, sem separação ou confusão. E as duas vontades naturais não estão – longe disso! – em contraste entre si, como afirmam os ímpios hereges, mas a sua vontade humana é obediente, sem oposição ou relutância, ou melhor, é submissa à sua vontade divina e onipotente.” (DH 556).

³⁴¹ RATZINGER, J., *Gesù di Nazaret: Scritti di cristologia*, p. 99, tradução nossa.

³⁴² URÍBARRI, G., *La singular humanidad de Jesús*, p. 120, tradução nossa.

³⁴³ URÍBARRI, G., *El neocalcedonismo de Joseph Ratzinger*, p. 84, tradução nossa.

pessoa de Jesus como ponto de unidade entre cristologia e soteriologia. A oração de Jesus no monte das Oliveiras, elemento chave da abordagem ratzingeriana sobre a humanidade e a divindade na unidade da pessoa de Jesus, indica que “em Jesus, a humanidade não é absorvida ou reduzida pela divindade. A humanidade existe inteiramente como tal e, todavia, é sustentada pela Pessoa divina do *Logos*”.³⁴⁴ G. Uríbarri, ao acenar para a influência da teologia de Máximo, o Confessor, no neo-calcedonismo de J. Ratzinger, afirma que ele tende a interpretar o *Logos* como a realidade do Filho, de modo que opera uma transformação da vontade humana, adequando-a à vontade divina do Filho.³⁴⁵

A proposta ratzingeriana de uma perspectiva cristológica neo-calcedoniana tem como contexto a sua preocupação com a negligência, e até mesmo o rechaço, à divindade de Jesus: “sua proposta *neo-calcedoniana* expressa, possivelmente, uma forte preocupação pela perda da divindade da pessoa de Cristo, decorrente dos métodos histórico-críticos de exegese que se fixam exclusivamente na humanidade de Jesus”.³⁴⁶ A questão não é unicamente a aplicação de um ou outro método, mas uma visão de mundo, um modo de pensar, que exclui Deus deste mundo, que, decididamente, desvincula fé e história.

4.2.3

A noção de relacionalidade no conceito de pessoa e sua aplicação a Jesus Cristo

A consideração a respeito da unidade das naturezas na unidade da pessoa de Jesus redonda na maior expressão de unidade concebida pela fé cristã: a unidade trinitária. Os termos da perichorese intratrinitária podem ser compreendidos em chave dogmática: o Pai, gerador eterno do Filho; o Filho, gerado pelo Pai desde toda eternidade; Pai e Filho fazem proceder o Espírito Santo; o Espírito Santo é procedido do Pai e do Filho; geração eterna (paternidade); ser eternamente gerado (filiação); expiração ativa (processão); e expiração passiva (ser procedido). Tudo isso pertence ao desenvolvimento da linguagem do dogma trinitário.³⁴⁷ Entretanto,

³⁴⁴ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: da entrada em Jerusalém até a ressurreição, p. 147.

³⁴⁵ URÍBARRI, G., El neocalcedonismo de Joseph Ratzinger, p. 93.

³⁴⁶ URÍBARRI, G., El neocalcedonismo de Joseph Ratzinger, p. 108, tradução nossa.

³⁴⁷ LADARIA, L. F., O Deus vivo e verdadeiro, p. 271-274. Ladaria, nessas páginas, apresenta um breve estudo sobre as pessoas da Trindade em suas propriedades e apropriações. Por conta do teor e do alcance desta pesquisa, não entraremos nas discussões específicas da *perichoresis*, nem abordaremos a problemática do *Filioque* que, segundo reflexões contemporâneas, poderia ser enfocada mais a partir da circularidade ternária que da noção hierárquica tradicional em vista de

como convenientemente observa Luis F. Ladaria, a Trindade pode ser compreendida não somente em sua imanência, mas em sua automanifestação na história.³⁴⁸

Na economia da salvação, vemos a conformidade da vontade de Jesus à vontade do Filho, a subordinação do “eu” de Jesus ao “tu” do Pai que o unge na força do Espírito Santo. A vida de Jesus é fundamentalmente autodoação, entrega do “eu” ao “tu”, manifestando, assim, a essência de Deus que é pura relação e puro ato.³⁴⁹ Por conseguinte, “ser em relação” caracteriza Deus considerado em sua imanência, isto é, em seu ser em si mesmo, e considerado em sua transcendência, ou seja, em sua expressão histórica em prol da salvação do homem. J. Ratzinger descreve esse processo de maneira peculiar:

[...] o Logos se diminui ao ponto que toma como sua a vontade de um homem e com o eu deste homem fala ao Pai, confia o seu eu a este homem e assim transforma a palavra de um homem na palavra eterna, no seu abençoado: “sim, Pai”. Uma vez que atribui a este homem o seu eu, a sua própria identidade, ele liberta o homem, salva-o, torna-o Deus. Aqui podemos tocar com as mãos o que verdadeiramente significa a frase “Deus se tornou homem”: o Filho transforma a angústia de um homem na sua obediência filial, a palavra do servo na Palavra que é o Filho.³⁵⁰

J. Ratzinger, abordando a união hipostática, fala do “paradoxo calcedonense” que consiste na compreensão de que o homem encontra o seu centro saindo de si, tornando-se mais “si mesmo” quanto mais situa-se fora de si. A antropologia aqui subjacente postula que a verdade e o amor são essenciais ao homem. Para o conhecimento da verdade é preciso que o homem saia de si e se dirija à realidade a ser conhecida. De igual modo, o amor pede o abandono de si em prol do outro, pede alteridade. Portanto, a “alteridade” figura como movimento constitutivo do homem. Ora, o movimento em direção ao outro, em última instância, remete ao totalmente Outro, de maneira que a união aos homens e a Deus estão estritamente correlacionadas. A partir disso, J. Ratzinger conclui: “[...] é mais homem aquele que está totalmente unido a Deus, precisamente o Deus-homem é o modelo do humano, é o *eschatos Adam*”.³⁵¹

um caminho ecumênico. (CONGAR, Y. M-J., O rio da vida corre no Oriente e no Ocidente, p. 267-283).

³⁴⁸ A afirmação literal de Ladaria sustenta que “a pericorese intratrinitária mostra-se também, como todo mistério de Deus uno e trino, na economia: a atuação do Filho e do Espírito no cumprimento do desígnio do Pai realiza-se em profunda unidade, desde a encarnação de Cristo por obra do Espírito Santo, até a ressurreição por obra do Pai, em que tampouco está ausente a intervenção do Espírito Santo (Rm 1,4; 8,11).” (LADARIA, L. F., O Deus vivo e verdadeiro, p. 276).

³⁴⁹ RATZINGER, J., *Gesù di Nazaret: Scritti di cristologia*, p. 100.

³⁵⁰ RATZINGER, J., *Gesù di Nazaret: Scritti di cristologia*, p. 101, tradução nossa.

³⁵¹ RATZINGER, J., *Gesù di Nazaret: Scritti di cristologia*, p. 256, tradução nossa.

Com essa conclusão, J. Ratzinger pretende explicar o sentido em que entende a união hipostática: Jesus é totalmente dono de si porque vive continuamente fora de si, vive voltado ao Pai, vive em constante relação com Deus. Assim, a fé cristã – diferentemente do que a filosofia clássica concebe como ser necessário e ser contingente – entende que “o ser em relação” e o “ser em referência a” é um ser em plenitude, porquanto não autárquico, dado que “o máximo da plenitude é o máximo da abertura. Não podemos compreender Cristo partindo de um homem definido, fechado, nem partindo de um Deus definido, fechado, mas podemos compreender Deus e o homem partindo de Cristo, no qual Deus e homem estão abertos inteiramente um ao outro”.³⁵² J. Ratzinger avança na reflexão e insere a dimensão pneumática na cristologia: em sua morte, Jesus torna-se *pneuma*, de modo que sua vida frutifica na entrega, como um grão de trigo que morre (Jo 12,24). Outra coisa não quer dizer o *descensus ad inferos* senão que Jesus vive a total alteridade, vive “em prol de”, vive uma “pró-existência”, tornando-se “[...] o fundamento estável sobre o qual todo homem pode apoiar-se”.³⁵³

Não basta reconhecer que há Deus, um ser supremo. Albert Einstein também o reconheceu, mas negou a sua pessoalidade.³⁵⁴ É preciso reconhecer que esse Deus tem um “eu”, pois é pessoa. Outrossim, é preciso reconhecer que esse mesmo Deus tem um “tu”, pois são pessoas que se comunicam e se inter-relacionam. Não se trata, pois, de um conceito de pessoa fechado em si, como um “ser em si”, mas um conceito de pessoa aberto ao outro, compreendendo um processo de tornar-se pessoa a partir do outro e na entrega ao outro.

J. Ratzinger delinea uma genealogia do conceito de pessoa na dogmática cristã, a qual pode ser esboçada em suas linhas gerais da maneira como segue: S. Justino assume a ideia de *prósopa* – papéis – compreendendo-a como realidade dialógica que a partir da noção de *Logos* postula uma existência ontológica. Nessa tradição, Tertuliano expressa o Deus cristão como sendo *una substantia – tres personae*, de maneira que a noção grega de *prósopon* – papel, representação, máscara – que cunhou o conceito latino de *persona*, passa a se referir, a partir da exegese prosopográfica, ao diálogo de Deus consigo mesmo, de modo que a ideia de pessoa paulatinamente vai se configurando como um desdobramento do diálogo intradivino, como uma consequência de se compreender Deus como

³⁵² RATZINGER, J., *Gesù di Nazaret: Scritti di cristologia*, p. 257, tradução nossa.

³⁵³ RATZINGER, J., *Gesù di Nazaret: Scritti di cristologia*, p. 257, tradução nossa.

³⁵⁴ RATZINGER, J., *Introdução ao cristianismo*, p. 114.

sujeito dialógico. Na evolução da teologia patrística, já nos fins do séc. IV e início do séc. V, o conceito de pessoa passa a ser definido a partir da noção de relação, desenvolvendo o entendimento de que a Trindade não é constituída de substâncias justapostas, mas de relações reais. Ademais, o próprio conceito joanino de *Logos* permite vislumbrar a relatividade total que constitui a pessoa de Jesus Cristo: “[...] a palavra é essencialmente proveniente de algum outro e dirigida a alguém; a palavra é existência que é inteiramente caminho e abertura”.³⁵⁵ Além de possuir uma raiz na doutrina sobre Deus, o conceito de pessoa radica-se também na cristologia.

Conforme desenvolvido até aqui, a teologia formulou a doutrina sobre a identidade de Jesus Cristo do seguinte modo: duas naturezas integrais, a humana e a divina, na unidade de uma única pessoa divina. Todavia, muitas disputas e debates precederam a síntese do dogma cristológico, tal como se consolidou no séc. V da era cristã,³⁵⁶ fazendo surgir reducionismos já referidos, alguns dos quais convém ser nomeados: docetismo, arianismo, apolinarismo, monofisitismo, monotelismo, monoenergismo.³⁵⁷ Todas essas reflexões heréticas subtraíam algo das propriedades cristológicas: a natureza humana de Cristo, a existência de uma alma humana, a ocorrência de uma vontade humana ou da atualização da mesma, e assim indefinidamente. J. Ratzinger entende que a teologia só foi capaz de furtar-se a esses múltiplos atalhos – embora entenda que a ciência teológica ainda tem de amadurecer a sua resposta – a partir de um novo enfoque dado ao conceito de pessoa que, já nas primícias da teologia medieval, ultrapassou a categorização substancialista de Boécio,³⁵⁸ para considerá-la a partir da noção de “existência”, como ocorre em Ricardo de São Vítor.³⁵⁹ Este ponto de inflexão é decisivo: o conceito de pessoa deixa de ser considerado no plano da essência para ser abordado no plano da existência. Entretanto, segundo J. Ratzinger, a teologia escolástica restringiu-se à teologia trinitária e à cristologia, não abarcando o âmbito antropológico. Na esteira dessa teologia, Jesus Cristo é visto como uma exceção ontológica, como um caso que foge à regra. J. Ratzinger enfoca a questão por outro lado e afirma que Jesus Cristo é a revelação do ser homem, a sua

³⁵⁵ RATZINGER, J., Dogma e anúncio, p. 184.

³⁵⁶ PERRONE, L., De Nicéia (325) a Calcedônia (451), p. 11-119.

³⁵⁷ KESSLER, H., Cristologia, p. 294-324.

³⁵⁸ Boécio definia pessoa como substância individual de natureza racional – *persona est naturae rationalis individua substantia*. (LADARIA, L. F., O Deus vivo e verdadeiro, p. 264).

³⁵⁹ Ricardo de São Vítor definia pessoa como existência incomunicável de natureza racional – *naturae rationalis incommunicabilis existentia*. (LADARIA, L. F., O Deus vivo e verdadeiro, p. 265).

consumação e o seu modelo primordial, de maneira que a existência humana é elucidada pela existência de Cristo.³⁶⁰

Assim como o “eu” de Jesus está referido ao “tu” do Pai, também cada homem pode ter o seu “eu” referido ao Pai na medida em que insere a sua subjetividade na subjetividade de Jesus, isto é, na medida em que se insere no Corpo de Cristo e participa do “nós” da comunidade dos discípulos que está orientada, em tensão escatológica, ao “tu” do Pai – o qual pode ser acertadamente entendido como o “nós” do Deus Tri-Uno.³⁶¹ J. Ratzinger compreende que este processo constitui um “laboratório da liberdade”, pois o homem só é liberto quando conformado ao projeto divino. Somente assim, salienta o teólogo alemão, a ordem das coisas humanas pode encontrar a sua justa disposição. Somente assim o Reino de Deus pode ser instaurado.

Cabe ao próximo tópico extrair as consequências existenciais dessa abordagem do dogma cristológico. A identidade de Jesus Cristo – o *Logos* –, da qual se ocupa a cristologia, e, em última instância, a identidade do próprio Deus, não são assuntos destinados a se reservarem aos manuais de dogmática, às pesquisas exegéticas e à historiografia. Ao contrário, decorre da crítica cristã ao “Deus dos filósofos” a compreensão de que Deus é Deus da fé e dos homens e, por conseguinte, a fé cristológica tem um fundamento existencial inalienável porque indissociável do amor criativo, do compromisso divino com a realidade humana. Se Deus revela-se comprometido com o homem, a teologia – enquanto discurso racional sobre Deus – não pode descurar de sua dimensão antropológica, isto é, não pode deixar de ser também discurso sobre o homem.

³⁶⁰ Sobre a genealogia do conceito de pessoa na tradição cristã e a abordagem ratzingeriana do termo, tal como o apresentamos neste tópico: RATZINGER, J., *Dogma e anúncio*, p. 177-192.

³⁶¹ J. Ratzinger enfatiza a relatividade de Jesus ao Pai nos seguintes termos: “[...] precisamente porque ele [Jesus] não tem nada só de si, porque não se põe ao lado do Pai como uma substância circunscrita, mas existe na relatividade total para com ele, a qual não delimita para si nenhuma reserva de algo que seja próprio só dela, precisamente por isso é que são um.” (RATZINGER, J., *Dogma e anúncio*, p. 183).

4.3

Desdobramentos existenciais do dogma cristológico

“Quando o homem começa a ver e a viver a partir de Deus, quando ele se encontra na comunidade caminhando com Jesus, então ele vive com base em novos critérios, e já se torna presente algo do ‘eschaton’, do que ainda há de vir. De Jesus vem a felicidade para o meio da aflição.”³⁶²

4.3.1

Jesus, o *deuteros anthropos*

O testemunho bíblico leva-nos a compreender que Jesus Cristo é o *deuteros anthropos*, o *eschatos Adam*. Isso indica que é a partir da configuração da vida de Jesus que se pode apreender e experimentar o sentido do “ser homem”. Ao mesmo tempo, a compreensão dogmática da união hipostática vinculada à noção da *communicatio idiomatum*³⁶³ permite entender a afirmação bíblica segundo a qual Jesus Cristo é “a Imagem do Deus invisível” (Cl 1,15), de maneira que, a partir dele, também o homem sabe quem e o que é Deus.³⁶⁴ Portanto, é na dupla alteridade – com o divino e com o humano – que o homem chegará a ser plenamente homem, de modo que não há mais aqui uma radical oposição entre humanização e divinização, pois, do ponto de vista cristológico, ambas as dimensões são convergentes. Ademais, a convergência dessas dimensões na união hipostática, do ponto de vista soteriológico, significa salvação para o homem.

No tópico anterior tivemos a oportunidade de observar que a hermenêutica elaborada por J. Ratzinger a respeito do dogma cristológico consiste em interpretar a humanidade e a divindade de Jesus como conceitos abertos, como mútua referência na chave da alteridade. Nesse sentido, o teólogo alemão entende serem mais elevados que os conceitos de “ser em si” e “ser por si” os conceitos abertos de “não poder permanecer em si” e “ser para os outros”. São esses dois últimos que definem a compreensão cristã do que seja divino e do que seja humano. A relação entre cristologia e existência é perspectivada por J. Ratzinger da seguinte maneira:

Deste modo se vê também como a cristologia entra diretamente na existência cristã; como a verdade se desvela ser caminho: tornar-se cristão significa participar da existência de Jesus Cristo, então isto simultaneamente quer dizer que tornar-se cristão significa passar do “ser por si” ao “ser para os outros” com Cristo e a partir de Cristo. Isto aliás é, ao mesmo tempo, o significado mais profundo da definição da Igreja como Corpo de Cristo. Assim, aqui se

³⁶² RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: Do batismo no Jordão à transfiguração, p. 77.

³⁶³ Por *communicatio idiomatum* entende-se “[...] a comunicação das propriedades das duas naturezas e a pessoa de Cristo.” (PANNENBERG, W., Teologia sistemática, p. 540).

³⁶⁴ RATZINGER, J., Gesù di Nazaret: Scritti di cristologia, p. 254.

encontram cristologia e pneumatologia, ontologia e teologia da existência, teologia da encarnação e teologia da cruz. E, remotamente, acreditamos reconhecer como todas as linhas deste mundo convergem à cruz de Cristo.³⁶⁵

Já salientamos devidamente a relatividade do Filho ao Pai, mas podemos enfatizá-la ainda mais com algumas menções ao Evangelho de João: “o Filho, por si mesmo, nada pode fazer” (Jo 5,19) e “Eu e o Pai somos um” (Jo 10,30). Deste dado cristológico redonda um dado antropológico também presente nos textos joaninos: “sem mim, nada podeis fazer” (Jo 15,5), de maneira que Cristo ora ao Pai que seus discípulos “se tornem um, como nós somos um” (Jo 17,11).³⁶⁶ Esta imbricação entre cristologia e antropologia leva J. Ratzinger a concluir que “pertence agora à essência também da existência do discípulo que o homem não faça reserva de algo que só é próprio dele, não se esforce por formar a substância do eu fechado, mas entre na pura relatividade para com o próximo e para com Deus [...]”.³⁶⁷

Se o homem tem a sua imagem modelar em Jesus Cristo, e se o próprio Jesus é relatividade, ou seja, é constituído pela relação com o Pai e com os homens, a consequência fundamental não pode ser outra senão que

[...] a relatividade para com o outro constitui o homem. O homem é o ente da relatividade. Ele é tanto mais ele mesmo, quanto mais totalmente e com mais tendência para o fim, a sua natureza relativa tende para o seu último fim, a transcendência.³⁶⁸

Por conseguinte, a alteridade que identifica o homem só encontra o seu termo teleológico em Deus. Mas, como escatologia presente, a alteridade que constitui o homem necessariamente tem de estar orientada ao outro que lhe é semelhante, 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) – e isso ocorre sobretudo em relação ao outro com o qual Jesus se identifica e erige como critério de juízo escatológico: o faminto, o sedento, o migrante, o nu, o enfermo, o encarcerado, em suma, os mais pequeninos (Mt 25,31-46). Sucintamente, podemos dizer que “[...] o ‘último homem’, isto é, o homem verdadeiro e futuro, revela-se nessa época *nos* últimos

³⁶⁵ RATZINGER, J., *Gesù di Nazaret: Scritti di cristologia*, p. 258, tradução nossa. É notável que o “[...] nosso autor oferece uma descrição da fé cristã em termos personalistas, isto é, centra-se na incidência da fé na própria existência e na condição moral do crente, tal como sustenta a *Weltanschauung* existencialista na qual cresceu o teólogo alemão.” (BLANCO, P., *Logos*, p. 68, tradução nossa).

³⁶⁶ Aqui, excepcionalmente, foi utilizada a seguinte tradução: SCHÖKEL, L. A., *Bíblia do Peregrino*, 2006.

³⁶⁷ RATZINGER, J., *Dogma e anúncio*, p. 183.

³⁶⁸ RATZINGER, J., *Dogma e anúncio*, p. 189.

homens; quem quiser estar ao lado *dele* precisa estar ao lado *deles* (Mt 25,31-46)”.³⁶⁹

4.3.2

Os seis princípios estruturantes da existência cristã

J. Ratzinger, em diversos textos, trabalha à exaustão a implicação existencial da cristologia e da profissão de fé cristológica. Basicamente, delinea a estrutura da existência cristã em seis princípios: 1) a relação do indivíduo com o todo, levando a compreender que o ser humano não pode ser definido a partir da autorreferencialidade do “eu”; 2) a lei fundamental da existência cristã reside na fórmula “em prol de”, cuja referência fontal é a vida de Jesus que se configurou como uma existência “em prol de vós” (Mc 14,24); 3) a partir disso, postula-se, com tons paradoxais, a “lei do incógnito” que compreende a manifestação do *Deus absconditus* no escândalo e na vileza da cruz – o totalmente diferente de nós (alteridade absoluta) passa a se identificar com o totalmente humano; 4) acresce-se a isso a “lei da superabundância” que integra as esferas da graça e do *ethos*, perpassando toda a história da salvação; 5) a existência humana, soteriologicamente considerada, passa a estar balizada pela “irreversibilidade e esperança”, pois, uma vez que em Cristo se realizou a salvação humana, vivendo a partir de Cristo, o homem faz no “já” de sua existência a experiência do futuro definitivo, dado que, embora este futuro permaneça como futuro escatológico, ele é essencialmente tensionado ao presente da vida cristã e ao passado da história da salvação, tendo Cristo como realidade fontal (alfa) e teleológica (ômega); 6) por fim, há o princípio do “primado do recebimento e a positividade cristã” que consiste em considerar a salvação como dom recebido, não produzido, de maneira que o ser humano se humaniza pela salvação que recebe de Deus, pelo passivo “ser amado” que é condição de possibilidade do ativo “ser capaz de amar” – “nós amamos por que ele nos amou primeiro” (1Jo 4,19). J. Ratzinger entende que a desumanização reside na recusa em receber o dom da salvação que é amor. Isso não configura a existência cristã como mera passividade, mas como possibilidade de agir no âmbito da liberdade. Entretanto, o agir cristão não se restringe aos projetos de cada existência individual, dado que só encontra legitimidade no

³⁶⁹ RATZINGER, J., Introdução ao cristianismo, p. 181.

contexto da positividade do projeto de Deus que nos é proposto e que, por conseguinte, precede-nos e nos supera.³⁷⁰

Esses seis princípios são comparados pelo próprio J. Ratzinger ao conceito físico de “partículas elementares”. Em 1968, o teólogo alemão se questionava a respeito de um único centro em torno do qual gravitariam tais “partículas”. Ele possuía uma resposta, a qual perpassou toda a sua teologia, conservando-se incólume até o início e o desenvolvimento de seu magistério como Papa: o “amor” é o princípio simples e único do cristianismo, pois *Deus caritas est*.

As virtudes teologais – fé, esperança e caridade – coordenam os princípios da existência cristã e lhes dão o seu nexos interior. O primeiro e o segundo princípios que estruturam a existência cristã dizem respeito à relação do indivíduo com o todo, configurando a vida humana a partir do excêntrico “em prol de”. O amor, após muitas depurações, pode ser entendido em seu sentido mais elevado como êxtase, porém no sentido de abertura ao Outro e aos outros, como êxodo do fechamento do “eu” em si mesmo em direção à oferta de si como dom.³⁷¹

O sexto princípio também se percebe neste ponto, pois o amor só pode ser oferecido se antes for dom recebido, o que é suficiente para vincular *eros* – amor ascendente que visa receber – ao *agape* – amor descendente oblato, tão bem definido por C. S. Lewis como “amar o inamável”, como amor-Doação divino.³⁷² O amor, a partir da verdade acerca do homem e de Deus, traduz-se em força capaz de promover a pessoa humana em sua integralidade, por isso entende-se que todo humanismo digno desse nome deve considerar a abertura humana à transcendência.³⁷³ Só a verdade que é Deus pode orientar a *práxis* humana, impulsionando a humanização do próprio homem.

O quinto princípio concerne à irreversibilidade da salvação conferida por Jesus e à esperança cristã. De fato, a salvação e a esperança estão estreitamente entrelaçadas, pois é na esperança que somos salvos (Rm 8,24) – *spe salvi facti sumus*. A irreversibilidade da salvação concede ao “princípio esperança” um papel de destaque na existência presente do cristão, dado que o presente é vivido e

³⁷⁰ RATZINGER, J., Introdução ao cristianismo, p. 181-200.

³⁷¹ É o que também se pode verificar neste pensamento de Bento XVI: “êxtase não no sentido de um instante de inebriamento, mas como caminho, como êxodo permanente do eu fechado em si mesmo para sua libertação no dom de si e, precisamente dessa forma, para o reencontro de si mesmo, mais ainda para a descoberta de Deus [...]” (DCE 6).

³⁷² LEWIS, C. S., Os quatro amores, p. 157-187.

³⁷³ Na encíclica *Caritas in Veritate*, Bento XVI afirma que: “o humanismo que exclui Deus é um humanismo desumano” (CV 78).

atuado pela esperança ativa de um futuro grandioso.³⁷⁴ Entende-se, com isso, que o Evangelho não é boa notícia no sentido informativo, mas uma realidade performativa que altera a existência pregressa, que dá à vida um novo sentido.³⁷⁵

Finalmente, o terceiro e o quarto princípios se aclaram no contexto da fé. O que confere substancialidade à esperança é a fé, pois pela fé se faz presente na vida terrena a esperança escatológica, de maneira que o homem já experimenta em sua própria existência a totalidade e a vida definitiva.³⁷⁶ Por conseguinte, a fé cristã não se identifica com quaisquer tentativas de escapismo, mas engaja o homem no presente de sua existência. O *modus operandi* da fé na vida cristã pode ser associado à iluminação: a fé ilumina o homem, revela-lhe a sua identidade mediante uma memória basilar – a vida de Jesus – que se torna fiável a partir do evento da ressurreição.³⁷⁷ O ressuscitado faz com que a fé não seja uma luz oriunda unicamente do passado (história da salvação), mas manifesta-a como luz provinda do futuro escatológico que orienta a vida humana a partir da definitividade da vida de Cristo Jesus.

4.3.3

As sete teses cristológicas de J. Ratzinger como síntese de sua cristologia espiritual

Abordamos no início desta pesquisa a obra *Guardare al crocifisso* para compreender em que perspectiva o então prefeito J. Ratzinger considerava a relação entre o “Jesus histórico” e o “Cristo da fé”. O texto *Pontos de orientação cristológica*, recolhido na referida obra, forneceu-nos as bases da metodologia cristológica do teólogo bávaro. É precisamente nesse texto, escrito por ocasião de um congresso de cristologia organizado pelo CELAM em 1982, que J. Ratzinger desenvolve as suas sete teses cristológicas. Tais teses constituem, a nosso ver, a

³⁷⁴ A esse propósito, é convergente a afirmação de Bento XVI na *encíclica Spe Salvi*: “[...] o presente, ainda que custoso, pode ser vivido e aceito, se levar a uma meta e se pudermos estar seguros desta meta, se esta meta for tão grande que justifique a canseira do caminho” (SS 1).

³⁷⁵ O cristianismo não é a comunicação de ideias ou doutrinas, mas encontro com a pessoa de Jesus Cristo “[...] que dá à vida um novo horizonte e, assim, o rumo decisivo” (DCE 1).

³⁷⁶ No âmbito do Magistério de Bento XVI, a fé “[...] atrai o futuro para dentro do presente, de modo que ele já não é o puro ‘ainda não’. O fato de este futuro existir muda o presente; o presente é tocado pela realidade futura, e assim as coisas futuras derramam-se nas presentes e as presentes nas futuras” (SS 7).

³⁷⁷ Mesma perspectiva adotada pela *encíclica Lumen fidei* (LF 4). O Papa Francisco assegura que Bento XVI já havia formulado um esboço do que viria a se tornar a *Lumen fidei*. Francisco limitou-se a “[...] acrescentar ao texto alguma contribuição nova” (LF 7). Portanto, não é despropositado considerar elementos essenciais desta encíclica como pertencentes ao magistério de Bento XVI.

síntese do que entendemos por “cristologia espiritual” segundo o pensamento de J. Ratzinger. Apresentar essa síntese é o corolário desta dissertação, pois a partir daqui se vê condensadas as principais afirmações e intuições ratzingerianas expostas em toda a nossa pesquisa.

Em primeiro lugar, devemos lançar um olhar sobre o subtítulo da obra e o seu prefácio. Podemos traduzir o título por *Olhar para o crucificado*; o subtítulo seria: *fundação teológica de uma cristologia espiritual*. Isto basta para nos indicar que J. Ratzinger pretendia desenvolver uma cristologia espiritual com sistemática fundamentação teológica. Na verdade, o teólogo bávaro estava apresentando um projeto cristológico audacioso. Ele próprio o indica no prefácio à obra em questão:

[...] pude elaborar a minha contribuição [para o congresso sobre o sagrado coração de Jesus ocorrido em 1981] que foi para mim um impulso a considerar a cristologia, mais do que o havia feito anteriormente, do ponto de vista de sua vertente espiritual.³⁷⁸

G. Uríbarri observa que “[...] Ratzinger descobriu a potencialidade de *uma cristologia espiritual*, entendendo-a orbitando ao entorno da oração: tanto a oração de Jesus como a que acessa a compreensão da figura de Jesus por meio da orção”.³⁷⁹ É precisamente esta centralidade do caráter relacional de Jesus que se sobressai em cada uma das sete teses desenvolvidas por J. Ratzinger.

A afirmação da primeira tese considera que “[...] segundo o testemunho da Sagrada Escritura, o centro da vida e da pessoa de Jesus encontra-se na sua permanente comunicação com o Pai”.³⁸⁰ A pergunta sobre a identidade de Jesus, daquele Jesus que viveu na história real, foi responsável pelo desenvolvimento de uma consciência cristológica na Igreja nascente que se cristalizou na interpretação da pessoa de Jesus, o Filho, em estrita relação com o Pai. É deste modo que os Evangelhos veem Jesus: entendem que a fonte de suas palavras e ações situa-se na permanente e íntima comunhão com o Pai.

Na segunda tese encontramos uma constatação fundamental: “Jesus morreu rezando. Na última ceia havia predito a sua morte doando-se a si mesmo e, então, transformando a morte em um ato de amor, em uma glorificação de Deus”.³⁸¹ Precisamente aqui se evidencia que a oração de Jesus une cristologia e soteriologia, pois o seu ser é tornado ato de amor entregue pela salvação do gênero humano. O fato de Jesus estar em diálogo com o Pai mesmo na situação-

³⁷⁸ RATZINGER, J., Guardare al crocifisso, p. 9, tradução nossa.

³⁷⁹ URÍBARRI, G., La oración de Jesús según J. Ratzinger, teólogo y papa, p. 41, tradução nossa.

³⁸⁰ RATZINGER, J., Guardare al crocifisso, p. 15, tradução nossa.

³⁸¹ RATZINGER, J., Guardare al crocifisso, p. 21, tradução nossa.

limite de sua morte demonstra que o seu diálogo com o Pai constituía a sua essência mais íntima.

A terceira tese de J. Ratzinger ressalta a centralidade da oração para a formulação do conhecimento cristológico: “já que a oração é o centro da pessoa de Jesus, nós somente podemos conhecê-lo e compreendê-lo participando da sua oração”.³⁸² Comparece aqui uma teoria gnosiológica segundo a qual o conhecer está baseado em uma conformação do sujeito cognoscente com o objeto do conhecimento. Assim como se conhece a matemática aplicando-a, e a medicina praticando-a, assim também se aprende a religião mediante a própria religião. O ato de religião mais fundamental, segundo J. Ratzinger, é a oração. A oração cristã é um inserir-se em Cristo, em seu corpo místico, é uma abertura ao “Tu” no “nós” eclesial.

A quarta tese oferece a interface eclesiológica da cristologia ratzingeriana:

A comunhão com a oração de Jesus inclui a comunhão com todos os seus irmãos. O ser junto à sua pessoa, que deriva da participação em sua oração, constitui assim aquele extenso ser junto que Paulo designa com a expressão “corpo de Cristo”. Por isso a Igreja – o “corpo de Cristo” – é o verdadeiro sujeito do conhecimento de Jesus. Na sua memória o que é passado torna-se presente; pois nela Cristo vive e está presente.³⁸³

Jesus, ao ensinar seus discípulos a orar, inseriu-os no âmbito do “nós” conferido pela pertença a seu corpo na Igreja. Supõe-se, com isso, que as forças individuais não são capazes de criar relação com Deus por si mesmas. É necessária a mediação de uma comunidade que corporativiza o “eu” de Jesus. A comunhão com a Igreja possibilita o conhecimento de Jesus, pois ela é o sujeito vivo por meio de quem a Escritura e a Tradição comunicam a pessoa de Jesus Cristo.

Na quinta tese, J. Ratzinger avança para a consideração propriamente dogmática acerca da cristologia e afirma de maneira argumentativa e, por isso, mais extensa:

O núcleo do dogma definido nos concílios da Igreja antiga consiste na afirmação de que Jesus é o verdadeiro Filho de Deus, da mesma natureza que o Pai e também, mediante a encarnação, da mesma natureza que a nossa. Esta definição, em última instância, não é outra coisa senão uma interpretação da vida e da morte de Jesus, sempre caracterizadas pelo diálogo do Filho com o Pai. Por conseguinte, cristologia dogmática e cristologia bíblica não podem ser separadas e opostas uma a outra, e tampouco podem ser separadas cristologia e soteriologia. De igual modo, também a teologia da encarnação e a teologia da cruz, cristologia “do alto” e cristologia “de baixo” formam uma unidade indivisível.³⁸⁴

³⁸² RATZINGER, J., Guardare al crocifisso, p. 23, tradução nossa.

³⁸³ RATZINGER, J., Guardare al crocifisso, p. 25, tradução nossa.

³⁸⁴ RATZINGER, J., Guardare al crocifisso, p. 29-30, tradução nossa.

Para o teólogo bávaro, a afirmação dogmática de que o Filho é consubstancial ao Pai consiste na tradução da oração de Jesus para a linguagem filosófico-teológica.³⁸⁵ Este processo, como já analisamos, não implica um acréscimo de conteúdo na fé testemunhada pelos textos neotestamentários, mas expressa com radicalidade todo o alcance do fato de Jesus ser designado como “o Filho”. A. Grillmeier observa que o Símbolo de Niceia explica a economia salvífica da Trindade por meio da comunicação do Pai aos seres humanos no Filho e no Espírito Santo, e, desse modo, “a relação entre Pai e Filho no âmbito da divindade é deixada no quadro da economia da salvação”.³⁸⁶ No âmbito econômico-histórico, a oração de Jesus é o que melhor expressou o seu ser totalmente relativo ao Pai.

Na sexta tese cristológica, J. Ratzinger transparece o seu apressamento pela cristologia neo-calcedônica:

Um importante contributo para a exata compreensão da unidade interna de teologia bíblica e dogmática, de teologia e vida religiosa, é oferecido pela assim chamada teologia neo-calcedônica elaborada no terceiro concílio de Constantinopla (680-681). Somente partindo daqui torna-se plenamente compreensível o sentido do dogma de Calcedônia (451).³⁸⁷

Calcedônia precisou a relação que há em Jesus entre a sua humanidade e a sua divindade.³⁸⁸ O desenvolvimento da teologia calcedônica alcançou uma profunda articulação entre o divino e o humano, proporcionando a J. Ratzinger mais elementos para pensar a unidade entre Jesus e Cristo, entre teologia bíblica e teologia dogmática. A unidade é conferida pela pessoa de Jesus, pois as duas vontades por natureza encontram unidade no “espaço pessoal”, isto é, personalisticamente.³⁸⁹ Daqui, da unidade da *hypostasis*, derivam as consequências unitárias que plasmam todas as reflexões cristológicas de J. Ratzinger.

Finalmente, a tese conclusiva se refere à temática metodológica reiteradamente abordada pelo teólogo bávaro. Aqui, trata-se de inquirir sobre o contexto hermenêutico, isto é, os pressupostos filosóficos dos diversos métodos, especialmente o histórico-crítico. Nesta sétima tese, J. Ratzinger afirma:

³⁸⁵ A versão grega da definição nicena declara: “e em um só Senhor Jesus Cristo, o Filho de Deus, gerado unigênito do Pai, isto é, da substância do Pai [...]”; a versão latina afirma: “e em um só nosso Senhor Jesus Cristo, Filho de Deus, nascido unigênito do Pai, isso é, da substância do Pai [...]” (DH 125).

³⁸⁶ GRILLMEIER, A., *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, v. 1, t.1, p. 518, tradução nossa.

³⁸⁷ RATZINGER, J., *Guardare al crocifisso*, p. 34, tradução nossa.

³⁸⁸ KASPER, W.; SCHILSON, A., *Cristologia*, p. 138.

³⁸⁹ OROZCO, R. R., *Una sola “voluntad de la persona” en Cristo según J. Ratzinger*, p. 102-106.

À semelhança de outros modernos métodos científicos, o método histórico-crítico é importante para a compreensão seja da Sagrada Escritura como da tradição. Porém, o seu valor depende do contexto hermenêutico (filosófico) no qual ele é utilizado.³⁹⁰

A fé de J. Ratzinger não violenta a história e a razão. Pelo contrário, extrai todas as consequências do fato de o cristianismo ser uma religião histórica, mas de uma história conduzida e tocada de maneira definitiva pelo Eterno, pelo Deus que se fez terno. A busca por uma unidade entre fé e história parece corresponder às aspirações humanas pela verdade e pelo sentido. Destarte, a pesquisa pela unidade entre o Jesus da história, o Cristo da fé e o *Logos* da dogmática, embora se configure como um labor *in fieri*, não pode deixar de ser uma busca incessante para o teólogo cioso da verdade de sua fé professada no contexto do sujeito eclesial.

P. Blanco, abordando as relações entre ser e tempo, verdade e história no pensamento de J. Ratzinger, afirma: “esta velha e moderna questão encontra a sua solução no *Logos*-Cristo: nele se unem o ontológico, o histórico e o escatológico”.³⁹¹ Concordamos com essa tese, mas, seguindo o objeto formal de nossa pesquisa, compreendemos a fórmula cristológica com um termo que a torna mais abrangente: a unidade da cristologia proposta por J. Ratzinger não somente se refere ao “*Logos*-Cristo”, mas sim ao “Jesus-Cristo-*Logos*”. História e antropologia, cristologia bíblica e linguagem ontológica da dogmática fornecem, em conjunto, o quadro mais real do que nos é dado conhecer a respeito de Jesus de Nazaré. A unidade material não é outra senão a única Pessoa de Jesus que, desde si, é total relação e abertura ao Outro e aos outros, e cujo conhecimento e identificação existencial são possibilitados aos que se inserem no seu “ser-em-relação” mediante a oração eclesial.

³⁹⁰ RATZINGER, J., Guardare al crocifisso, p. 38, tradução nossa.

³⁹¹ BLANCO, P., *Logos*, p. 78, tradução nossa. Na sequência da citação o autor extrai a devida consequência antropológica, coordenando cristologicamente o ontológico, o histórico, o escatológico e o antropológico.

5 Conclusão

J. Ratzinger, quando defrontado com o moderno problema cristológico que engendrou rupturas no objeto da cristologia – o homem Jesus de Nazaré, o Cristo esperado e crido como sendo o próprio Deus na história desta terra –, entendeu que tal fragmentação era o sintoma de uma postura científica que, qual razão cartesiana, divide para conhecer mas se vê incapaz de remontar à unidade originária. A fragmentação de base se deu entre a cristologia e a soteriologia, ou seja, separou-se o *ser* de Jesus do seu *agir*. O teólogo alemão tenta um esforço de identificação entre essas duas dimensões, e afirma ser impossível distinguir em Jesus a função da pessoa. O ser é o agir e o agir é expressão do ser, ou melhor, é o próprio ser. Esta ideia já se fazia presente na teologia de Niceia, ao considerar “[...] que toda separação do Cristo-para-mim do Cristo-em-si-mesmo ou do Cristo-para-Jesus dismantela a fé”.³⁹² Postula-se, aqui, a íntima correlação entre a linguagem funcional e a linguagem ôntico-ontológica.

Já na década de 1980, J. Ratzinger entendia que o problema fundamental das modernas reflexões cristológicas era precisamente a perda de sua unidade e totalidade internas: “[...] essa perda representa o verdadeiro problema capital do hodierno debate cristológico, o qual somente se pode corrigir aproximando-nos novamente desta totalidade”.³⁹³ Objetivando colaborar com o prosseguimento das reflexões teológicas nesse sentido, expôs sete teses com as quais acenou para caminhos de uma reaproximação ao vislumbre do mistério de Jesus. Curiosa circunstância: apresentou-as pela primeira vez em 1982, aqui no Brasil. Ei-las aglutinadas no próximo parágrafo, conquanto J. Ratzinger as exponha separadamente.

O testemunho da Sagrada Escritura expressa que o centro da vida e da pessoa de Jesus era a sua contínua comunicação com o Pai, a qual se operava pela oração – manifestada inclusive no momento de sua morte –, cuja participação nos é necessária para conhecê-lo verdadeiramente. Participar na oração de Jesus implica associar-se a ele, inserir-se em seu “corpo”, vinculando-se intimamente a

³⁹² DUPUIS, J., Introdução à cristologia, p. 117.

³⁹³ RATZINGER, J., Guardare al crocifisso, p. 13, nota 1, tradução nossa.

todos os irmãos que também se associaram ao “Corpo de Cristo” e que, deste modo, formam a Igreja. Assim, a Igreja é o verdadeiro sujeito do conhecimento de Jesus. Quando se define dogmaticamente que Jesus é o Filho de Deus, está-se expondo a sua vida que, conforme o testemunho escriturístico, realizava-se em colóquio filial com o Pai. Dessa forma, a cristologia bíblica e a cristologia dogmática estão intimamente unidas, e a teologia neo-calcedônica corrobora isso ao enfatizar a natureza humana e divina de Jesus vinculadas intrinsecamente à unidade de sua pessoa. Por fim, em termos científicos, o acesso à pessoa de Jesus se dá pela historiografia, pela Sagrada Escritura e pela tradição da dogmática teológica, de modo que os métodos utilizados no manejo das respectivas ciências que lidam com as referidas fontes têm o seu valor dependente do contexto hermenêutico-filosófico em que se inserem, especialmente o método histórico-crítico.

Conforme se nota no início do encadeamento tético, J. Ratzinger enfatiza a oração como o centro da vida de Jesus porque ela é a expressão de sua comunicação com o Pai. A atitude de orar – enquanto comunicação, isto é, enquanto relacionalidade – pertence ao *Jesus-Cristo-Logos*: ela é caracteristicamente um dado antropológico, pois todo ser humano é aberto à transcendência, e, portanto, pertence ao homem Jesus; igualmente pertence ao Cristo, dado que a esperança judaica após a morte de Moisés, expressa em Dt 34,10, é a de alguém que tivesse íntimo relacionamento com Deus; pertence, em certo sentido, ao próprio Deus, pois a novidade do Deus cristão Tri-Uno é sua caracterização como relacionalidade – a partir do conceito de *hypostasis* que é o pressuposto da noção de pericorese trinitária –, a qual se dá desde toda a eternidade na vida intratrinitária (Trindade imanente) e que é expressa pela oração de Jesus na história (Trindade econômica). Ora, parece que a oração – enquanto comunicação-relação – é um denominador comum ao homem Jesus, ao Cristo esperado e ao *Logos* que é desde si relacionalidade.

Apesar de J. Ratzinger não dizer explicitamente, ao menos até o ponto em que nossa pesquisa foi capaz de avançar, pode-se extrair como corolário do encadeamento de suas teses o que segue: a relacionalidade é o mínimo denominador comum entre os três momentos da fórmula cristológica. O ponto de convergência e confluência entre o homem Jesus, o Messias esperado e o *Logos* é o fato da relacionalidade que logrou uma expressão histórica mediante o fato da oração. O homem histórico ora, ou seja, relaciona-se com Deus; a tradição que

nutria a expectativa messiânica a partir do molde mosaico indicava um relacionamento assaz íntimo entre o Messias e Deus, à semelhança de um relacionamento amistoso; a configuração dogmática da nomeação cristã de Deus postula a relação pericorética intratrinitária, pois o conceito de pessoa aplicado à Trindade é interpretado, na perspectiva de J. Ratzinger, a partir da pura relacionalidade.

Podemos afirmar que a proposição ratzingeriana de uma unidade interna da cristologia a partir de uma consideração global deste tratado encontra o seu fundamento no entendimento do que seja a “relatividade”: o “estar-totalmente-com-o-outro” é condição de possibilidade para o “estar-consigo-mesmo”, e isso pode ser verificado desde a teologia trinitária até a antropologia, como cremos ter ficado claro no decurso desta dissertação. Retrospectivamente, pode-se comprovar a presente conclusão ao se reconsiderar especificamente cada momento da fórmula cristológica, tal como segue.

Jesus, o homem de Deus: a teologia da encarnação fundamentou a nossa abordagem histórica da fé cristológica. Ela implica a noção de autocomunicação divina aos homens manifestada na existência histórica de Jesus. A relacionalidade situa-se no âmbito da alteridade, duplamente considerada: com relação a Deus e com relação aos homens. Portanto, a cristologia de J. Ratzinger não se inclina a contrapor teologia da encarnação e teologia da cruz, cristologia “do alto” e cristologia “de baixo”. A relatividade de Jesus para com Deus converge na união hipostática para a relatividade de Jesus com o homem, o que se torna eminentemente manifesto em sua “pró-existência” culminada na cruz e ratificada por Deus em sua ressurreição.

Jesus, o amigo de Deus: observamos que a imagem de Jesus como o Cristo ganha a sua correção hermenêutica a partir do evento da cruz. Dessa maneira, a relacionalidade implicada neste momento da fórmula cristológica configura-se como “entrega” de vida, a qual se delineia em todo o percurso terreno de Jesus e se consuma em sua morte na cruz. É o fato da “pró-existência” que estabelece o vínculo com a soteriologia, permitindo a confissão de fé em Jesus como o Cristo. Esta categoria messiânica só é devidamente compreendida quando vinculada ao contexto mais amplo das terminologias neotestamentárias, como profeta, Filho de Deus e Senhor.

Jesus, o Filho de Deus: o último capítulo retirou-nos do risco da unilateralidade histórica e ampliou a relacionalidade constitutiva da cristologia

para o âmbito da ontologia. O entendimento de que as reflexões de ordem ontológica não expressam adequadamente a relacionalidade de Jesus com Deus, não abarca a totalidade e a unidade da cristologia tal como propostas por esta dissertação. J. Ratzinger esforça-se por conciliar história e ontologia, percebendo que a relação de proveniência afirmada pelo dogma, quando considerada conjuntamente com o desenvolvimento do conceito de pessoa e o estabelecimento da relação pericorética intratrinitária, aprofunda e radicaliza a noção de relacionalidade desenhada pelas perspectivas histórica e bíblica.

Finalmente, percorremos um itinerário complexo em busca de uma compreensão teológica adequada da identidade de Jesus, considerando-o em sua unidade de pessoa e inserindo-o no âmbito da fé eclesial, de maneira que não negligenciamos o seu estatuto de “objeto de fé”. Sabemos, porém, que empreitar a busca pela identidade de uma pessoa que viveu há dois mil anos, com a pluralidade de fontes de que dispomos, é algo deveras laborioso e inconclusivo – sobretudo se considerarmos a indicação de J. P. Meier a respeito da incognoscibilidade de qualquer pessoa do ponto de vista integral. A dificuldade, para a razão subjetiva isolada, amplia-se formidavelmente se consideramos essa pessoa essencialmente vinculada ao mistério de Deus e da Igreja que a presentifica na história. Por isso enfatizamos, na hermenêutica cristológica de J. Ratzinger, uma teoria do conhecimento que considera o sujeito eclesial como o verdadeiro sujeito do conhecimento. Assim, sujeito do conhecimento e objeto conhecido encontram-se intimamente entrelaçados: o teólogo, em sua missão eclesial, situa-se no “Corpo de Cristo” e em seu interior aprende a conhecer Jesus mediante o discipulado, através do seguimento à sua pessoa.

Jesus indaga os discípulos sobre o entendimento que os outros têm a seu respeito e obtém uma resposta plural e genérica; já quando dirige o mesmo questionamento aos próprios discípulos, recebe uma resposta concreta, determinada. As respostas sobre a identidade de Jesus têm a sua variante no tipo de relacionamento que com ele o indagado estabelece. Essa questão persiste ainda hoje. É ele que através de muitas vias continua a lançar a pergunta sobre sua mensagem e identidade, a qual requer uma resposta não só a nível teórico, mas vivencial: “e vós, quem dizeis que eu sou?” (Mt 16,15).

6

Referências bibliográficas

ASSUNÇÃO, R. A. Os prefácios da *Introdução ao Cristianismo* de J. Ratzinger: uma análise teológica e social do “mundo de hoje”. **Atualidade Teológica**, v.24, n.66, p. 875-893, set./dez. 2020.

BARBOSA, F. V. **A relação entre o Jesus histórico e o Cristo da fé no pensamento de Joseph Ratzinger**. Belo Horizonte, 2014. 90p. Dissertação. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

BENTO XVI, PP. **Carta encíclica “*Caritas in Veritate*” do Santo Padre Bento XVI sobre o desenvolvimento integral na caridade e na verdade**. 5ª ed. São Paulo: Loyola, 2009.

BENTO XVI, PP. **Carta encíclica “*Spes salvi*” do Sumo Pontífice Bento XVI aos bispos, aos presbíteros e aos diáconos, às pessoas consagradas e a todos os fiéis leigos sobre a Esperança Cristã**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2007.

BENTO XVI, PP. **Carta encíclica “*Deus Caritas est*” do Sumo Pontífice Bento XVI aos bispos, aos presbíteros e aos diáconos, às pessoas consagradas e a todos os fiéis leigos sobre o amor cristão**. São Paulo: Loyola, 2006.

BENTO XVI, PP. Discurso inaugural do Papa Bento XVI. In: CELAM. **Documento de Aparecida: Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe**. 8ª ed. Brasília: Edições CNBB; São Paulo: Paulinas / Paulus, 2008. p. 249-266.

BENTO XVI, PP. **Oração e Santidade – Catequeses ao Povo de Deus**. São Paulo: Molokai, 2018. v. 1.

BENTO XVI, PP. **Oração e Santidade – Catequeses ao Povo de Deus**. São Paulo: Molokai, 2018. v. 4.

BENTO XVI, PP. **Exortação Apostólica pós-sinodal *Verbum Domini* do Santo Padre Bento XVI ao episcopado, ao clero, às pessoas consagradas e aos fiéis leigos sobre a Palavra de Deus na vida e na missão da Igreja**. São Paulo: Paulinas, 2011.

BERTUCI, H. R. A opção da Igreja Primitiva pela filosofia: O Deus da fé e o Deus dos filósofos em Joseph Ratzinger. **Revista Eletrônica Espaço Teológico**, v.10, n.18, p. 196-208, jul./dez. 2016. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/reveleteo/article/view/31218/21667>>. Acesso em: 21 dez. 2020.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 7 impr. São Paulo: Paulus, 2002.

BLANCO, P. *Quaerite faciem eius semper*: La “cristología espiritual” de Joseph Ratzinger. **Coletânea**, v.17, n.34, p. 323-348, jul./dez. 2018. Disponível em: <<http://www.revistacoletanea.com.br/index.php/coletanea/article/view/152>>. Acesso em: 10 jun. 2020.

BLANCO, P. **Bento XVI**. O Papa Alemão. São Paulo: Molokai, 2019. v. 1.

BLANCO, P. **Bento XVI**. O Papa Alemão. São Paulo: Molokai, 2019. v. 2.

BLANCO, P. **De Ratzinger a Benedicto XVI**. Cinco instantâneas de su pensamiento. Disponível em: <https://www.academia.edu/12064645/De_Ratzinger_a_Benedicto_XVI>. Acesso em: 21 out. 2020.

BLANCO, P. El pensamiento teológico de Joseph Ratzinger. **Scripta Theologica**, v.44, p. 273-303, 2012.

BLANCO, P. **Joseph Ratzinger**: Uma biografia. São Paulo: Quadrante, 2005.

BLANCO, P. **Joseph Ratzinger – Bento XVI**: Um mapa de suas ideias. São Paulo: Molokai, 2016.

BLANCO, P. La teologia de Joseph Ratzinger. Temas centrales. **RCatT**, v.36, n.1, p. 257-281, 2011.

BLANCO, P. **La teología de Joseph Ratzinger**. Una introducción. Madrid: Palabra, 2011.

BLANCO, P. Logos. Joseph Ratzinger y la historia de una palabra. **Límite**, v.1, n.14, p. 57-86, 2006.

BOFF, C. **Teoria do método teológico**. Petrópolis: Vozes, 1998.

BOFF, C. **Teoria do método teológico**: versão didática. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

BROWN, R. E. **Comentário ao Evangelho segundo João**: introdução, tradução e notas. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2020. v. 1.

BROWN, R. E. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 2004.

BROWN, R. E. **Introducción al Nuevo Testamento**. Madrid: Trotta, 2002. v. 2.

BULTMANN, R. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Teológica, 2004.

CATECHISMUS Catholicae Ecclesiae. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/catechism_lt/index_lt.htm>. Acesso em: 17 out. 2020.

COLLINS, J. J. **A imaginação apocalíptica**: Uma introdução à literatura apocalíptica. São Paulo: Paulus, 2010.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Constituição pastoral *Gaudium et spes* sobre a Igreja no mundo de hoje. In: **Compêndio do Vaticano II:** constituições, decretos, declarações. 9ª ed. Petrópolis: Vozes, 1968. p. 119-139.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Constituição dogmática *Dei Verbum* sobre a revelação divina. In: **Compêndio do Vaticano II:** constituições, decretos, declarações. 9ª ed. Petrópolis: Vozes, 1968. p. 119-139.

CONGAR, Y. M.-J. A recepção como realidade eclesiológica. *Concilium*, v.77, n.7, p. 886-906, 1972.

CONGAR, Y. M.-J. **O rio da vida corre no Oriente e no Ocidente.** São Paulo: Paulinas, 2005. v. 3.

COMTE, A. Discurso sobre o espírito positivo. In: COMTE, A. **Curso de filosofia positiva; Discurso sobre o espírito positivo; Discurso preliminar sobre o conjunto do positivismo; Catecismo positivista.** São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 41-65.

CORDOVILLA, A. El Jesús de Nazaret del papa Ratzinger. **Razón y fe:** Revista hispanoamericana de cultura, v.264, n.1355, p. 147-160, sep. 2011.

CORDOVILLA, A. Siete tesis sobre el libro *Jesús de Nazaret* de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI. **Revista de Espiritualidad**, v.67, n.266, p. 123-144, ene./mar. 2008.

CRISTAUDO, A. Lo sviluppo della categoria di *Logos* nella teologia di Joseph Ratzinger. **Synaxis**, v.27, n.3, p. 121-156, 2009.

D'ARCAIS, P. F.; RATZINGER, J. **Deus existe?** São Paulo: Planeta do Brasil, 2009.

DAWSON, C. **A formação da cristandade.** São Paulo: É Realizações, 2014.

DE FIORES, S. La parola di Dio e Maria secondo l'esortazione *Verbum Domini*. In: DÔNDICI, G. **Fecundados pela Palavra:** comentários à exortação apostólica *Verbum Domini*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Paulus, 2014. p. 193-219.

DEINES, R. Can the 'Real' Jesus be Identified with the Historical Jesus? A Review of the Pope's Challenge to Biblical Scholarship and the Various Reactions it Provoked. **Didaskalia**, v.39, n.1, p. 11-46, 2009.

DENZINGER, H. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral.** Atualizada por Johan Nokings com base na 43ª edição alemã (2010), preparada por Peter Hünermann e Helmut Hoping. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2015.

DIDAQUÉ: ou Doutrina dos Apóstolos. Petrópolis: Vozes, 1970.

DUQUOC, C. **Cristologia:** ensaio dogmático. São Paulo: Loyola, 1980. v. 2.

DUNN, J. D. G. **Jesus em nova perspectiva:** o que os estudos sobre o Jesus histórico deixaram para trás. São Paulo: Paulus, 2013.

DUPUIS, J. **Introdução à cristologia.** 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2004.

FRANCISCO, PP. **Carta encíclica “*Lumen fidei*” do Sumo Pontífice Francisco aos bispos, aos presbíteros, aos diáconos, às pessoas consagradas e a todos os fiéis leigos sobre a fé.** São Paulo: Paulinas, 2013.

FONTES, D. A. A Cristologia Existencial de Ratzinger. **Coletânea**, v.17, n.34, p. 349-356, jul./dez. 2018. Disponível em: <<http://www.revistacoletanea.com.br/index.php/coletanea/article/view/153>>. Acesso em: 15 jun. 2020.

GALVÃO, H. N. A cristologia de Joseph Ratzinger. **Didaskalia**, v.40, n.1, p. 13-21, 2010. Disponível em: <<https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/10038/1/V04001-013-021.pdf>>. Acesso em: 15 jun. 2020.

GIBELLINI, R. **A teologia do século XX.** 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002.

GILBERT, P. **Pequena história da exegese bíblica.** Petrópolis: Vozes, 1995.

GNILKA, J. **Jesus de Nazaré:** Mensagem e história. Petrópolis: Vozes, 2000.

GRILLMEIER, A. **Gesù il Cristo nella fede della Chiesa.** Dall’età apostolica al concílio di Calcedonia (451). Brescia: Paideia, 1982. v. 1. t. 1.

GUARDINI, R. **O espírito da liturgia.** São Paulo: Cultor de Livros, 2018.

GUARDINI, R. **O Senhor:** meditações sobre a pessoa e a vida de Jesus Cristo. Lisboa: Agir, 1964.

HABERMAS, J. Fundamentos pré-políticos do Estado de direito democrático? In: HABERMAS, J.; RATZINGER, J. **Dialética da secularização:** sobre razão e religião. Aparecida: Ideias & Letras, 2007. p. 21-58.

HAHN, S.; WIKER, B. **Politização da Bíblia:** as raízes do Método Histórico-Crítico e a secularização da Escritura – 1300-1700. Campinas: Ecclesiae, 2018.

HAHN, S. The Authority of Mystery: The Biblical Theology of Benedict XVI. **Letter & Spirit**, n.2, p. 97-140, 2006. Disponível em: <<http://www.scotthahn.com/resources-1/2016/1/15/the-authority-of-mystery-the-biblical-theology-of-pope-benedict-xvi>>. Acesso em: 18 jul. 2020.

HOGAN, M. P. Introdução do editor. In: VOEGELIN, E. **Ordem e História:** Israel e a Revelação. São Paulo: Loyola, 2010. v. 1.

HORSELEY, R. A.; HANSON, J. S. **Bandidos, profetas e messias:** movimentos populares no tempo de Jesus. São Paulo: Paulus, 1995.

JEREMIAS, J. **Abba**. Brescia: Paideia, 1968. (Supplementi al grande lessico del Nuovo Testamento, 1).

JEREMIAS, J. **Estudos no Novo Testamento**. São Paulo: Academia Cristã, 2015.

JEREMIAS, J. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Teológica, 2004.

JOÃO PAULO II, PP. **Carta encíclica *Fides et ratio* do sumo pontífice João Paulo II aos bispos da Igreja Católica sobre as relações entre fé e razão**. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.pdf>. Acesso em 05 dez. 2020.

KASPER, W.; SCHILSON, A. **Cristologia**: abordagens contemporâneas. São Paulo: Loyola, 1990.

KESSLER, H. Cristologia. In: SCHNEIDER, T. (Org.). **Manual de Dogmática**. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 219-400. v. 1.

LADARIA, L. F. **O Deus vivo e verdadeiro**: O mistério da Trindade. São Paulo: Loyola, 2005.

LATOURELLE, R. **Jesus existiu?** História e hermenêutica. Aparecida: Santuário, 1989.

LATOURELLE, R. **Teologia da Revelação**. São Paulo: Paulinas, 1972.

LEWIS, C. S. **Os quatro amores**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.

LIBÂNIO, J. B.; MURAD, A. **Introdução à Teologia**: perfil, enfoques, tarefas. 4ª ed. São Paulo: Loyola, 2003.

LIMA, M. de L. C. A interpretação da Sagrada Escritura: eixo hermenêutico segundo J. Ratzinger – Papa Bento XVI. **Atualidade Teológica**, v.22, n.58, p. 159-186, jan./abr. 2018.

LONERGAN, B. **Método em teologia**. São Paulo: É Realizações, 2012.

MATEUS, J.; BARRETO, J. **O Evangelho de São João**: Análise linguística e comentário exegético. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 1999.

MEIER, J. P. **Um judeu marginal**: Repensando o Jesus histórico. Rio de Janeiro: Imago, 1992. v. 1.

MONOD, J. **O acaso e a necessidade**: Ensaio sobre a filosofia natural da biologia moderna. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1972.

MORA, J. F. Dualismo. In: MORA, J. F. **Diccionario de Filosofía**. 5ª ed. Buenos Aires: Sudamericana, 1964. p. 484-485. Tomo 1.

MORA, J. F. Ilustración. In: MORA, J. F. **Diccionario de Filosofía**. 5ª ed. Buenos Aires: Sudamericana, 1964. p. 911-912. Tomo 1.

MÜLLER, G. L. **Dogmática católica**: Teoria e prática da teologia. Petrópolis: Vozes, 2015.

NEUSNER, J. **Um rabino conversa com Jesus**: um diálogo entre milênios e confissões. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

OROZCO, R. R. Una sola “voluntad de la persona” en Cristo según J. Ratzinger. **Studia Nauk Teologicznych**. Tom 12, p. 89-111, 2017.

PANNENBERG, W. **Teologia sistemática**. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2009. v. 2.

PERRONE, L. De Nicéia (325) a Calcedônia. In: ALBERIGO, G. (Org.). **História dos concílios ecumênicos**. São Paulo: Paulus, 1995. p. 11-119.

PESCE, M. **De Jesus ao cristianismo**. São Paulo, Loyola, 2016.

PROCKSCH, O. La “parola di Dio” nell’AT. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. **Grande lessico del Nuovo Testamento**. Brescia: Paideia, 1970. v. 6. p. 260-284.

QUESADA, F. Logos en la teologia de Joseph Ratzinger. La argumentación racional del sistema teológico. **Senderos**, v.95, p. 35-74, 2010.

RAHNER, K. Observações sobre o conceito de revelação. In: RAHNER, K.; RATZINGER, J. **Revelação e Tradição**. São Paulo: Herder, 1968. p. 1-14.

RATZINGER, J. A cristologia nasce da oração. **Revista de Cultura Bíblica**, v.9, n.35-36, p. 52-65, 1985.

RATZINGER, J. **A grande esperança**: textos escolhidos sobre escatologia. São Paulo: Paulus, 2019.

RATZINGER, J. **A infância de Jesus**. São Paulo: Planeta, 2012.

RATZINGER, J. **Convocados en el camino de la Fe**. La Iglesia como comunión. Madrid: Crisandad, 2004.

RATZINGER, J. **Deus e o mundo**. Fé e vida em nosso tempo – Uma conversa com Peter Seewald. São Paulo: Molokai, 2020.

RATZINGER, J. **Dogma e anúncio**. 4ª ed. São Paulo: Loyola, 2013.

RATZINGER, J. **El Dios de Jesucristo**: Meditaciones sobre Dios uno y trino. Salamanca: Sígueme, 1979.

RATZINGER, J. **El Dios de la fe y el Dios de los filósofos**. Madrid: Encuentro, 2006. (Opuscula Philosophica, 27).

RATZINGER, J. Exame do Problema do Conceito de Tradição. In: RAHNER, K.; RATZINGER, J. **Revelação e Tradição**. São Paulo: Herder, 1968. p. 15-59.

RATZINGER, J. **Fé, verdade e tolerância**: O cristianismo e as grandes religiões do mundo. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2007.

RATZINGER, J. **Gesù di Nazaret**: Scritti di cristologia. Città del Vaticano: Vaticana, 2015. (Opera Omnia, VI, II).

RATZINGER, J. **Guardare al crocifisso**: Fondazione teologica di una cristologia spirituale. Milano: Jaca Book, 1992.

RATZINGER, J. **Introdução ao Cristianismo**. São Paulo: Loyola, 2011.

RATZINGER, J. **Jesus de Nazaré**: da entrada em Jerusalém até a ressurreição. São Paulo: Planeta, 2011.

RATZINGER, J. **Jesus de Nazaré**: do batismo no Jordão à transfiguração. São Paulo: Planeta, 2007.

RATZINGER, J. **Lembranças da minha vida**: autobiografia parcial (1927-1977). São Paulo: Paulinas, 2007.

RATZINGER, J. **Natureza e missão da teologia**. Petrópolis: Vozes, 2008.

RATZINGER, J. O discurso de Ratisbona. In: ROWLAND, T. **A fé de Ratzinger**: a teologia do Papa Bento XVI. Campinas: Ecclesiae, 2013. p. 229-240.

RATZINGER, J. **Olhar para Cristo**: Exercícios de fé, esperança e caridade. São Paulo: Quadrante, 2019.

RATZINGER, J. **Popolo e casa di Dio in Sant’Agostino**. 3ª ed. Milano: Jaca Book, 2011.

RATZINGER, J. **Ser cristão na era neopagã**. Campinas: Ecclesiae, 2014a. v. 1.

RATZINGER, J. **Ser cristão na era neopagã**. Campinas: Ecclesiae, 2014b. v. 2.

RATZINGER, J. **Teologia della liturgia**: La fondazione sacramentale dell’esistenza cristiana. Città del Vaticano: Vaticana, 2010. (Opera Omnia, XI).

RATZINGER, J. **Teología e historia**. Notas sobre el dinamismo histórico de la fe. Salamanca: Sígueme, 1972.

RATZINGER, J. **Teoría de los principios teológicos**: Materiales para una teología fundamental. Barcelona: Herder, 1985.

RATZINGER, J.; MESSORI, V. **A fé em crise?** O cardeal Ratzinger se interroga. São Paulo: EPU, 1985.

RIBEIRO SANTANA, L. F. A Palavra de Deus na celebração litúrgica. In: DÔNDICI, G. **Fecundados pela Palavra:** comentários à exortação apostólica *Verbum Domini*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Paulus, 2014. p. 81-96.

ROBERT, E. B. A pró-existência de Heinz Schürmann. **Pesquisas em Teologia**, v.2, n.3, p. 48-55, jan./jun. 2019.

ROWLAND, T. **A Fé de Ratzinger:** A teologia do Papa Bento XVI. Campinas: Ecclesiae, 2013.

ROYO MARÍN, A. **A fé da Igreja:** em que deve crer o cristão hoje. Campinas: Ecclesiae, 2015.

RUBIO, A. G. **Unidade na pluralidade:** o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. 4ª ed. São Paulo: Paulus, 2001.

SCHLAEPFER, C. F.; OROFINO, F. R.; MAZZAROLO, I. **A Bíblia:** introdução historiográfica e literária. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

SCHILLEBEECKX, E. **Jesus, a história de um vivente.** São Paulo: Paulinas, 2008.

SCHÖKEL, L. A. **Bíblia do Peregrino.** 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2006.

SCHNACKENBURG, R. **Jesus Cristo nos quatro evangelhos.** São Leopoldo: Unisinos, 2001.

SCHWEITZER, A. **A busca do Jesus histórico:** Um estudo crítico de seu progresso. São Paulo: Cristã Novo Século, 2003.

SEEWALD, P. **O último testamento.** São Paulo: Planeta, 2017.

SEGALLA, G. **A pesquisa do Jesus histórico.** São Paulo: Loyola, 2013.

SESBOÜÉ, B. (Dir.). **História dos dogmas:** O Deus da salvação. São Paulo: Loyola, 2002. Tomo 1.

SESBOÜÉ, B. **Jesuscristo, el único mediador:** Ensayo sobre la redención y la salvación. Salamanca: Cervantes, 1990. Tomo 1.

SOBALVARRO, J. J. Cristología de Joseph Ratzinger. **Teología y cultura**, v.16, n.11, p. 84-105, dic. 2014.

SOBRINO, J. **A fé em Jesus Cristo:** Ensaio a partir das vítimas. Petrópolis: Vozes, 2000.

THEISSEN, G; MERZ, A. **O Jesus histórico:** Um manual. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2015.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica:** IIIa pars, questões 1-90. Campinas: Ecclesiae, 2016. v. 4.

URÍBARRI, G. El neocalcedonismo de Joseph Ratzinger. Implicaciones para la teología de la unción y de la voluntad humana de Cristo. In: AROZTEGI, M. et al. **La unción dela gloria: en el Espíritu, por Cristo, al Padre**. Madrid: BAC, 2014.

URÍBARRI, G. La oración de Jesús según J. Ratzinger, teólogo y papa. Líneas maestras de una cristología espiritual. **Estudios Eclesiásticos**, v.91, n.357, p. 25-55, 2016.

URÍBARRI, G. **La singular humanidad de Jesús**. El tema mayor de la cristología contemporánea. Madrid: San Pablo – Universidad Pontificia de Comillas, 2008.

URÍBARRI, G. Mirar al Jesus real. **Razón y Fe**, v.256, p. 123-140, sep./oct., 2007.

VOEGELIN, E. **Ordem e História: Israel e a Revelação**. São Paulo: Loyola, 2010. v. 1.