



Luis Carlos Pereira Santos da Silva

**A Igreja, povo reunido por Deus para o seu Reino:
um estudo comparativo entre Gerhard Lohfink e Joseph Ratzinger.**

Tese de Doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Antonio Luiz Catelan Ferreira

Rio de Janeiro,
Março de 2024



Luis Carlos Pereira Santos da Silva

**A Igreja, povo reunido por Deus para o seu Reino:
um estudo comparativo entre Gerhard Lohfink e Joseph Ratzinger.**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor 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 assinada.

Antonio Luiz Catelan Ferreira

Orientador
PUC-Rio

Maria Teresa de Freitas Cardoso

PUC-Rio

Andre Luiz Rodrigues da Silva

PUC-Rio

Vitor Galdino Feller

Faculdade Católica de Santa Catarina

Adriano São João

Faculdade Católica de Pouso Alegre

Rio de Janeiro, 07 de março de 2024

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

Luis Carlos Pereira Santos da Silva

Fez o curso livre em filosofia pela Faculdade Eclesiástica de Filosofia João Paulo II. Graduou-se em teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Possui mestrado em teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Integra o grupo de pesquisa A teologia de Joseph Ratzinger e o Magistério de Bento XVI.

Ficha Catalográfica

Silva, Luis Carlos Pereira Santos da

A Igreja, povo reunido por Deus para o seu Reino: um estudo comparativo entre Gerhard Lohfink e Joseph Ratzinger / Luis Carlos Pereira Santos da Silva; orientador: Antonio Luiz Catelan Ferreira. – 2024.

160 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2024.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Jesus Histórico. 3. Reino de Deus. 4. Eclesiologia. 5. Gerhard Lohfink. 6. Joseph Ratzinger. I. Ferreira, Antonio Luiz Catelan. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

Para Daiana, Júlia, Alice e Mariana,
minha esposa e minhas filhas.

Agradecimentos

Ao Deus do Reino, cujo amor recebemos através de seu Filho Jesus Cristo e cuja graça age em nós pelo Dom do Espírito Santo.

Ao meu orientador Professor Dr. Dom Antonio Luiz Catelan Ferreira, que, na procura por viver sua vocação eclesial de teólogo, sempre atento aos meus anseios, me apoiou, incentivou e instruiu para a conclusão dessa pesquisa.

À Daiana, Júlia, Alice e Mariana, minha esposa e minhas filhas, os mais eloquentes sinais da salvação do Reino de Deus em minha história. São elas que, todos os dias, me ajudam a recomeçar e dão significado à minha caminhada.

À Sua Santidade, o papa Emérito Bento XVI, por sua entrega pela Igreja e consagração da vida pelo amor à Verdade revelada em Jesus Cristo (in memoriam).

Aos meus pais e meus irmãos, pelo cuidado e carinho comigo.

À CAPES, ao CNPq e à PUC-RJ pelos auxílios concedidos.

Aos professores do PPG-Teologia e funcionários do Departamento de Teologia da PUC-Rio, pela permanente disposição em colaborar nas necessidades dos alunos.

À Professora Dra. Maria Teresa de Freitas Cardoso e aos Professores Dr. Andre Luiz Rodrigues da Silva, Dr. Vitor Galdino Feller e Dr. Adriano São João pela leitura do trabalho e participação na banca examinadora.

Às Comunidades Paroquiais onde minha fé tem sido robustecida e onde tenho procurado caminhar e crescer no discipulado de Jesus Cristo.

Às Escolas de Fé e Catequese Luz e Vida e Mater Ecclesiae, que têm me oferecido a oportunidade de compartilhar aquilo que, através dos estudos da teologia, eu mesmo tenho recebido de Deus e de sua Igreja.

À Escola Diaconal Santo Efrém, sua coordenação, professores e companheiros de caminhada pelo apoio nos estudos.

Ao Diacônio da Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro.

Ao Seminário Arquidiocesano de São José, seus funcionários, seminaristas e padres formadores.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Resumo

Silva, Luis Carlos Pereira Santos da; Ferreira, Antonio Luiz Catelan. (Orientador). **A Igreja, povo reunido por Deus para o seu Reino: um estudo comparativo entre Gerhard Lohfink e Joseph Ratzinger.** Rio de Janeiro, 2024. 160p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O tema da presente pesquisa é “A Igreja, povo reunido por Deus para o seu Reino: um estudo comparativo entre Gerhard Lohfink e Joseph Ratzinger.”. Está inserida nas atividades de pesquisa do Programa de Pós-graduação em Teologia da PUC-Rio, área de concentração Teologia Sistemático-Pastoral, linha de pesquisa Fé e Cultura, projeto de pesquisa A Teologia de Joseph Ratzinger e o Magistério de Bento XVI. Efetivamente, o problema aqui explorado se situa entre os grandes temas do quadro eclesiológico e, com essa formulação temática, fundamentalmente pretendemos o seguinte: explorar tanto a compreensão sobre o significado da proclamação de Jesus do Reino de Deus, que emerge do pensamento de Gerhard Lohfink e Joseph Ratzinger, no contexto da pesquisa recente sobre Jesus, como também a hermenêutica – fundamentos e princípios, desenvolvimento das reflexões e implicações teológicas – elaborada por esses autores, no que se refere ao conteúdo da mensagem de Jesus, prestando especial atenção ao modo como interpretam a relação entre o Reino de Deus e a Igreja; destacar, por meio da comparação dos resultados obtidos durante a pesquisa, alguns aspectos comuns ao pensamento de Gerhard Lohfink – no contexto da pesquisa sobre o Jesus histórico e, mais especificamente, sobre sua proclamação do Reino de Deus na sua relação com a Igreja – com a compreensão que Joseph Ratzinger possui, sobre o tema; identificar consequências e implicações do tema para diferentes áreas da teologia; e aprofundar questões relativas ao tema, especialmente, em relação à cristologia, à eclesiologia e à pastoral, por exemplo, com alguma ênfase, quanto às relações do tema com a sinodalidade eclesial, o ecumenismo e o diálogo interreligioso.

Palavras-chave

Jesus Histórico; Reino de Deus; Eclesiologia; Gerhard Lohfink; Joseph Ratzinger.

Abstract

Silva, Luis Carlos Pereira Santos da; Ferreira, Antonio Luiz Catelan (Advisor). **The Church, a people gathered by God for his Kingdom: a comparative study between Gerhard Lohfink and Joseph Ratzinger.** Rio de Janeiro, 2024. 160p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This research has as its theme "The Church, a people gathered by God for his Kingdom: a comparative study between Gerhard Lohfink and Joseph Ratzinger". It is part of the research activities of the Postgraduate Program in Theology at PUC-Rio, in the area of concentration Systematic-Pastoral Theology, research line Faith and Culture, research project The Theology of Joseph Ratzinger and the Magisterium of Benedict XVI. In fact, the problem explored here is situated among the great themes of the ecclesiological framework and, with this thematic formulation, we fundamentally intend the following: explore both the understanding of the meaning of Jesus' proclamation of the Kingdom of God, which emerges from the thought of Gerhard Lohfink and Joseph Ratzinger, in the context of recent research on Jesus, as well as the hermeneutics - foundations and principles, development of reflections and theological implications - elaborated by these authors, with regard to the content of Jesus' message, paying particular attention to the way they interpret the relationship between the Kingdom of God and the Church; to highlight, by comparing the results obtained during the research, some common aspects of Gerhard Lohfink's thinking - in the context of research on the historical Jesus and, more specifically, on his proclamation of the Kingdom of God in its relationship with the Church - with Joseph Ratzinger's understanding of the theme; to identify consequences and implications of the theme for different areas of theology; and to delve into questions of theology; and deepen issues related to the topic, especially in relation to Christology, ecclesiology and pastoral care, for example, with some emphasis on the relationship of the topic with ecclesial synodality, ecumenism and interreligious dialogue.

Keywords

Historical Jesus; Kingdom of God; Ecclesiology; Gerhard Lohfink; Joseph Ratzinger.

Sumário

Sumário	8
1. Introdução.	12
2. A pergunta sobre a origem e a natureza da Igreja na pesquisa moderna sobre Jesus.	19
2.1. O Reino de Deus na cisão entre o Jesus histórico e o Cristo da fé.	21
2.2. O Reino de Deus na “descoberta” da judaicidade de Jesus.	29
2.3. O que a história tem a dizer sobre Jesus?	34
2.3.1. Nascimento em Nazaré da Galileia	34
2.3.2. A atividade pública de Jesus	37
2.3.3. O Reino de Deus na proclamação de Jesus	39
2.4. A origem da Igreja e sua relação com o movimento de Jesus.	40
2.5. Conclusão	45
3. Gerhard Lohfink: a reunião e recriação escatológica de Israel para a salvação do mundo na proclamação de Jesus do Reino de Deus	47
3.1. A criação de Israel como povo reunido por Deus: uma aproximação histórica a partir das recentes descobertas da arqueologia bíblica	49
3.2. O Israel recriado por Deus na proclamação de Jesus do Reino de Deus	53
3.2.1. A relação entre a figura de Jesus e o Reino de Deus	54
3.2.2. A escolha dos discípulos: ato fundante do novo Israel	57
3.2.3. O pedido da reunião de Israel no Pai-nosso	61
3.2.4. Os lugares da atividade de Jesus e a peregrinação dos povos	66
3.2.5. A proclamação do Reino de Deus nas parábolas de Jesus	69
3.3. Conclusão	71
4. Joseph Ratzinger: o mistério da proclamação de Jesus do Reino de Deus, fundamento e princípio da cristologia e da eclesiologia.	76

4.1. A origem e a natureza da Igreja na proclamação de Jesus do Reino de Deus.	79
4.2. A relação entre o Reino de Deus e a Igreja na mensagem de Jesus	83
4.2.1. A reunião e purificação dos homens para o Reino de Deus.	83
4.2.2. A transformação do logo da escatologia do fim próximo no agora da cristologia	88
4.2.3. O nascimento da Igreja no mistério da oração de Jesus	94
4.2.4. A eucaristia: o novo culto instituído por Jesus na resignificação da Páscoa de Israel	100
4.3. Conclusão	104
5. Análise comparativa e perspectivas: a Igreja, povo de Deus e Corpo de Cristo	108
5.1. Tendências antidogmáticas da pesquisa historiográfica	108
5.2. Os resultados comparados de Gerhard Lohfink e Joseph Ratzinger.	112
5.2.1. Aspectos metodológicos: a prática histórica de Jesus como norma hermenêutica para a teologia.	112
5.2.2. Aspectos teológicos: a fé como conhecimento e o povo de Deus como comunidade interpretativa.	115
5.3. A proclamação de Jesus do Reino de Deus na sua relação com a eclesiologia no pensamento de Joseph Ratzinger	120
5.3.1. A unidade entre cristologia e eclesiologia.	122
5.3.1.1. A reunião e purificação dos homens para o Reino já integra o Reino de Deus	125
5.3.1.2. Jesus é o ponto específico do novo povo escatológico	126
5.3.1.3. A Igreja é uma comunidade reunida pela oração de Jesus	127
5.3.1.4. A eucaristia inaugura o novo culto de Jesus	129
5.3.2. A Igreja é comunhão: o centro cristológico da Igreja	133
5.4. A Igreja, expressão da comunhão com todos: algumas perspectivas importantes.	137

5.5. Conclusão	144
6. Conclusão	147
7. Referências bibliográficas	156

Lista de Siglas e Abreviaturas

AA - Decreto *Apostolicam Actuositatem*

CD - Decreto *Christus Dominus*

CEC - Catecismo da Igreja Católica

DA - Documento Diálogo e Anúncio

DI - Declaração *Dominus Iesus*

EG - Exortação Apostólica *Evangelii gaudium*

ES - Carta Encíclica *Ecclesiam suam*

GS - Constituição Pastoral *Gaudium et spes*

JROC - Joseph Ratzinger Obras Completas

LG - Constituição Dogmática *Lumen gentium*

LS - Carta Encíclica *Laudato si*

PO - Decreto *Presbyterorum ordinis*

RM - Carta Encíclica *Redemptoris missio*

*“Mesmo sendo distinta de Cristo e do Reino,
a Igreja, todavia, está indissoluvelmente unida a ambos”.*

RM 18.

1. Introdução.

O tema do nosso trabalho é “A Igreja, povo reunido por Deus para o seu Reino: um estudo comparativo entre Gerhard Lohfink e Joseph Ratzinger.”. Nossa pesquisa está situada na área de concentração Teologia Sistemático-Pastoral, linha de atuação Fé e Cultura e inserida no projeto de Pesquisa do Prof. Dr. Antônio Luiz Catelan Ferreira “A Teologia de Joseph Ratzinger-Bento XVI”. Sobre o nosso interesse quanto à escolha do tema é importante salientar que, desde pelo menos o período da graduação conservamos o desejo de aprofundar o tema da proclamação de Jesus sobre o Reino de Deus, bem como sua recepção e desdobramentos na história da Igreja. E uma melhor aproximação com o pensamento de Joseph Ratzinger-Bento XVI, depois do nosso ingresso no Programa de Pós-Graduação da PUC-Rio, no possibilitou a reunião de condições para a realização de um plano de estudos sobre essa temática.

Dadas as múltiplas tentativas de aproximação ao tema oferecidas pela teologia na Modernidade, os aspectos característicos do pensamento de Joseph Ratzinger-Bento XVI se tornaram um elemento de estímulo determinante para que fixássemos nossa pesquisa sobre o tema do Reino de Deus na proclamação de Jesus na carreira teológica desse autor. Se, por um lado, o levantamento bibliográfico confirmou a extensão do material produzido por ele e proporcionou a identificação de muitos trabalhos sobre seu pensamento, por outro, identificamos que o aprofundamento do tema do Reino de Deus no âmbito de sua reflexão teológica é, ainda, carente de maior exploração. Assim é que, no mestrado, buscamos fazer a identificação das bases sobre as quais Joseph Ratzinger-Bento XVI desenvolve, ao longo de sua obra, a compreensão sobre o conceito de Reino de Deus a partir de referenciais cristológicos.

Agora, no doutorado, nossa pesquisa tem como seu objeto formal os referenciais eclesiológicos da proclamação de Jesus sobre o Reino de Deus, sendo o seu objeto material a pesquisa de Gerhard Lohfink e Joseph Ratzinger. Com essa formulação temática pretendemos explorar tanto a *compreensão* sobre o significado da proclamação de Jesus do Reino de Deus, que emerge do pensamento de Gerhard Lohfink e Joseph Ratzinger, no contexto da pesquisa recente sobre Jesus, como também a *hermenêutica* – fundamentos e princípios, desenvolvimento das reflexões e implicações teológicas – elaborada por esses

autores, no que se refere ao conteúdo da mensagem de Jesus, prestando especial atenção ao modo como interpretam a relação entre o Reino de Deus e a Igreja. Fundamentalmente, seguimos procurando ao máximo possível e durante todo itinerário da pesquisa, nos deixar conduzir tanto pela paixão ao tema escolhido, quanto por uma postura de atenção e responsabilidade, típicas de quem se dispõe, humildemente, a produzir conhecimento, especialmente, a partir do pensamento de grandes autores. Nesse sentido, aliás, daquilo que inicialmente podemos apontar é que a noção de Reino de Deus aparece compreendida no pensamento de Gerhard Lohfink e Joseph Ratzinger numa necessária relação com *a reunião do povo de Deus escatológico*, sendo Jesus de Nazaré o seu realizador e a Igreja o lugar próprio de tal reunião.

Efetivamente, o problema aqui explorado se situa entre os grandes temas do quadro eclesiológico. Nesse sentido, para além do interesse pessoal pelo assunto e pelos autores escolhidos para a abordagem, quando consideramos, por exemplo, algumas recentes manifestações do Magistério Católico, identificamos que a questão sobre a origem da Igreja e da sua relação com proclamação do Reino de Deus por Jesus despertou renovado interesse como tema decisivo para a credibilidade da própria Igreja¹. A razão de ser desta sua condição reside no fato de que tanto o problema da constituição da natureza eclesial – que, em nível teológico, encontra na Igreja apostólica primitiva seu ponto de referência insubstituível, o fundamento permanente, a norma para todo o porvir e o estatuto que deve reger todo o discurso da Igreja² –, bem como os aspectos de sua organização societária no mundo – sejam aqueles especialmente ligados a uma eclesiologia centrada na realidade da comunhão e que compreende a Igreja de modo mistérico (própria do primeiro milênio), sejam aqueles resultantes de uma eclesiologia mais jurídico-institucional (própria do segundo milênio)³ –, compõem um conjunto de elementos fundamentais para o patrimônio da fé cristã.

Esse caminho de pesquisa, sacramentado pelos documentos do Vaticano II, conforme explica S. Piè-Ninot, coloca como horizonte eclesiológico obrigatório uma “concepção mais bíblica, com uma raiz litúrgica, atenta a uma visão

¹ PIÉ-NINOT, S. Introdução à Eclesiologia, p. 25.

² PIÉ-NINOT, S. Introdução à Eclesiologia, p. 25.

³ PIÉ-NINOT, S. Introdução à Eclesiologia, p. 13-18.

missionária, ecumênica e histórica”⁴. Fica assim a Igreja descrita a Igreja como *sacramentum salutis* (LG 1, 9, 48, 59; SC 5, 26; GS 42, 45; AG 1, 5), fórmula que é a base das afirmações do Vaticano II, como “um povo unido pela unidade do Pai e do Filho e do Espírito Santo”⁵: especialmente na *Lumen Gentium* as declarações eclesiológicas se articulam em torno da procedência trinitária da Igreja (vide as imagens da vontade salvífica do Pai⁶, da missão e obra do Filho⁷ e do Espírito como o santificador e vivificador da Igreja⁸), mas também da sua íntima ligação com o Antigo Israel, na medida em que a Igreja surge como “prefigurada já desde o princípio do mundo e admiravelmente preparada na história do povo de Israel e na Antiga Aliança”⁹. Muito menos se pode deixar de observar a referência imediata a Cristo – que, segundo a *Lumen Gentium* constitui a Igreja no fim dos tempos a fim de que todos os justos nela se reúnam junto do Pai¹⁰.

E quando trata de suas relações com o Reino de Deus, a constituição sobre a Igreja, assevera que o seu mistério se manifesta já na sua fundação, uma vez que, segundo indica, “o Senhor Jesus deu início à Sua Igreja pregando a boa nova do advento do Reino de Deus prometido desde há séculos nas Escrituras”¹¹. Ao que parece, na composição de sua reflexão eclesiológica, o Vaticano II faz a Igreja surgir em evidente relação com o Reino de Deus. Efetivamente, a apresentação do mistério da Igreja, sua origem e natureza aparecem relacionados a um princípio que se pretende histórico e cristológico, isto é, vinculado necessariamente à proclamação de Jesus sobre o Reino de Deus e, por isso mesmo, um mistério de fé. Desse modo, nas reflexões do Concílio, a Igreja fica definida como “o germe e o início” do Reino de Deus e sua missão se constitui pelo anúncio e o incremento do “reino de Cristo e de Deus” em toda a terra¹².

Mas essa ênfase também aparece em outros atos do Magistério Católico. Além da *Lumen Gentium*¹³ (1964), essa relação aparece novamente no Vaticano II, pelo menos, na *Gaudium et spes*¹⁴ (1965) e, depois do Concílio, semelhante

⁴ PIÉ-NINOT, S. Introdução à Ecclesiologia, p. 22.

⁵ LG 4.

⁶ LG 2.

⁷ LG 3.

⁸ LG 4.

⁹ LG 2.

¹⁰ LG 2.

¹¹ LG 5.

¹² LG 5.

¹³ LG 3-5.

¹⁴ GS 45.

associação também pode ser verificada no *Credo do Povo de Deus*¹⁵, proclamado na homilia por ocasião do encerramento do ano da fé de 1967-1968, por Paulo VI (1968), na Carta Encíclica *Redemptoris Missio*¹⁶ de João Paulo II (1990), no *Catecismo da Igreja Católica*¹⁷ (1992), na Declaração *Dominus Iesus*¹⁸ (2000), no *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*¹⁹ (2004) e no *Compêndio do Catecismo da Igreja Católica*²⁰ (2005). No caso particular do episcopado latino-americano, o tema da relação entre o Reino de Deus e a Igreja foi particularmente desenvolvido. Nesse sentido, no processo de recepção do Concílio Vaticano II, não raras vezes verificamos a reiterada tentativa de se manter uma perspectiva sociopolítica da fé cristã, de modo que se tornou característica dos documentos do CELAM uma ênfase do acento antropológico da pregação de Jesus.

Nesse sentido, em Puebla, o Reino de Deus aparece como o centro da proclamação de Jesus e que, embora, não seja uma realidade separável da Igreja, transcende seus limites visíveis²¹ e mais recentemente, em Aparecida “o projeto de Jesus” aparece descrito como sendo o de “instaurar o Reino de seu Pai”²²; seus discípulos, nessa ótica, são chamados a tornar, na Igreja, “a paixão pelo Pai e pelo Reino sua própria paixão”²³, de um modo tal que, assim como Jesus, também eles se empenhem pela inclusão de todos os homens e mulheres no Reino de vida que ele anunciou. No Magistério de Francisco essa relação, entre outros, aparece na *Evangelii Gaudium*²⁴ (2013), com a sua atualização concentrada na ação evangelizadora da Igreja e especialmente associada pela sua atuação junto aos pobres. O que se percebe, em geral, é que nas reflexões do Magistério católico, fundamentalmente, emergiu uma autocompreensão católica de que “mesmo sendo distinta de Cristo e do Reino, a Igreja, todavia, está indissolivelmente unida a ambos”²⁵.

Ainda em ambiente católico, dignas de uma referência mais explícita são as afirmações da Congregação para a Doutrina da Fé presentes na *Dominus Iesus*,

¹⁵ PAULO VI, PP., *Credo do Povo de Deus*, 18.27.

¹⁶ RM 17-20.

¹⁷ CEC 551-556.

¹⁸ CONGREGAÇÃO PARA DOCTRINA DA FÉ. Declaração *Dominus Iesus*, 18-19.

¹⁹ PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, 49-58.

²⁰ COMPÊNDIO DO CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 109.

²¹ CELAM. *Conclusões de Puebla*, 226, p. 135.

²² CELAM. *Conclusões de Aparecida*, 361, p.166.

²³ CELAM. *Conclusões de Aparecida*, 152, p.78.

²⁴ EG 48.176.

²⁵ RM 18.

por exemplo. Nessa Declaração *sobre a unicidade e a universalidade salvífica de Cristo e da Igreja*, a realidade da Igreja, para além de uma mera comunidade de seguidores e discípulos, aparece constituída como um verdadeiro mistério salvífico, em que o próprio Jesus “está na Igreja e a Igreja n'Ele”²⁶. Em nível ontológico a eclesiologia brota necessariamente do centro cristológico e, nesse sentido, “os fiéis são obrigados a professar que existe uma continuidade histórica — radicada na sucessão apostólica — entre a Igreja fundada por Cristo e a Igreja Católica”²⁷. E mais: que “existe, portanto, uma única Igreja de Cristo, que subsiste na Igreja Católica, governada pelo Sucessor de Pedro e pelos Bispos em comunhão com ele”²⁸. Reside, pois, no movimento de ingresso na Igreja, outrossim, a inserção no próprio Jesus. E ele, revelador do mistério divino, constitui o nexo intrínseco pelo qual se pode acessar o amor e a vida de Deus.

Para além do âmbito da Igreja Católica, a importância da exploração do tema se mantém também em pleno desenvolvimento. E isso se justifica porque a *figura*, a *história* e a *mensagem* de *Jesus de Nazaré* exercem extraordinário fascínio sobre a consciência cultural, especialmente, do Ocidente. Outrossim, desde pelo menos o advento da pesquisa histórico-crítica, a problemática específica sobre o significado do Reino de Deus constitui um aspecto essencial da discussão sobre Jesus. Isso fica demonstrado, por exemplo, pelas múltiplas tentativas de interpretação sobre a sua proclamação do Reino de Deus surgidas no itinerário da pesquisa moderna. Também a problemática sobre as relações entre o Reino de Deus e a Igreja constituem uma discussão fundamental. Nesse sentido, nossa pesquisa se propõe investigar elementos que colaborem numa melhor interlocução entre história e teologia, a partir de elementos tidos em elevada conta por ambas as disciplinas, antes inclusive de nos determos sobre o que Gerhard Lohfink e Joseph Ratzinger desenvolveram sobre o assunto.

Enquanto hipótese formulamos o seguinte: *é possível identificar na proclamação de Jesus elementos que se possam propor e consagrar como princípios heurísticos no processo de pergunta e hermenêutica sobre as relações entre a mensagem do Reino de Deus e a natureza da Igreja?* Nosso objetivo geral é destacar, por meio da comparação dos resultados obtidos durante a pesquisa,

²⁶ DI 16.

²⁷ DI 16.

²⁸ DI 17.

alguns aspectos comuns ao pensamento de Gerhard Lohfink – no contexto da pesquisa sobre o Jesus histórico e, mais especificamente, sobre sua proclamação do Reino de Deus na sua relação com a Igreja – com a compreensão que Joseph Ratzinger possui, sobre o tema. Quanto aos objetivos específicos estão em nosso horizonte descrever o modo como a pergunta sobre a origem e a natureza da Igreja se desenvolveu na pesquisa moderna sobre Jesus e o que, nesse sentido, a história tem a dizer sobre Jesus (objetivo do segundo capítulo, cujo desenvolvimento se apoiou em manifestações de autores como John Dominic Crossan, Gêza Vermes, John P. Meier, Giuseppe Barbaglio, Gerd Theissen e Anette Merz, Mauro Pesce e, no Brasil, André Leonardo Chevitarese, entre outros).

Depois, procuramos ainda sumarizar os resultados obtidos sobre o tema do Reino de Deus na pesquisa realizada por Gerhard Lohfink e Joseph Ratzinger, analisar como a proclamação de Jesus do Reino de Deus na sua relação com a Igreja aparece nas suas obras e identificar suas contribuições características, a compreensão do significado do Reino de Deus, o modo como tais elementos vão sendo sistematizados no pensamento desses mesmos autores e o posicionamento deles frente às questões propostas (objetivo do terceiro e do quarto capítulos, cujo desenvolvimento se apoiou em obras como *Jesus de Nazaré: O que ele queria? Quem Ele era?*, *A Igreja que Jesus queria: dimensão comunitária da fé cristã*, *Deus precisa da Igreja? Teologia do povo de Deus*, *No Irrelevant Jesus: On Jesus and the Church Today*, *The Our Father: a new Reading*, *Las cuarenta parábolas de Jesús* – para Gerhard Lohfink –, e *Jesus de Nazaré, Escatologia, Compreender a Igreja hoje: vocação para a comunhão*, *Dogma e Anúncio*, *Povo e a Casa de Deus na doutrina de Santo Agostinho sobre a Igreja*, *O Caminho Pascal*, *O novo povo de Deus: esquemas para uma ecclesiologia*, *Introdução ao Cristianismo*, *Miremos al traspasado e Convocados en el camino de la Fe* – para Joseph Ratzinger); finalmente, pretendemos destacar as conclusões de Joseph Ratzinger, bem como as contribuições de seu pensamento quanto a um melhor esclarecimento sobre a origem e a natureza da Igreja, sua relação com a cristologia e a importância da noção de comunhão para sua compreensão, a partir do quadro da proclamação de Jesus sobre o Reino de Deus (objetivo do quinto e derradeiro capítulo).

Outrossim, é de nosso interesse que a pesquisa consiga identificar consequências e implicações do tema para diferentes áreas da teologia. Ainda que

se constate que o tema do Reino de Deus tenha sido amplamente refletido no âmbito de diferentes autores e sob as mais diversas óticas e perspectivas, é fato que o enfoque que pode resultar do comparativo proposto – a questão do significado da proclamação de Jesus do Reino de Deus na sua relação com a Igreja no pensamento de Gerhard Lohfink com os resultados de recentes pesquisas desenvolvidas por Joseph Ratzinger – é inédito. De certo modo, essa análise comparativa pode ajudar a aprofundar questões relativas ao tema, especialmente, em relação à cristologia, à eclesiologia e à pastoral, por exemplo, com alguma ênfase, quanto às relações do tema com a sinodalidade eclesial, o ecumenismo e o diálogo interreligioso. Pode ainda ajudar a desvelar os aspectos característicos de Joseph Ratzinger na interpretação dessa noção de Reino de Deus na sua relação com a Igreja (e, se for o caso, apontar eventuais insuficiências). Assim, nosso trabalho justifica-se por sua relevância teológica na medida em que contribui com a investigação de um tema teológico atual sob um ponto de vista específico.

Nossa pesquisa também contempla elementos e aspectos que fazem referência à *pastoralidade*. A decisão sobre que caminhos tomar e sobre que escolhas fazer, no campo da evangelização, depende – e muito – da interpretação dada ao que Jesus proclamava quando anunciava o Reino de Deus. Uma compreensão profunda sobre a origem e a natureza da Igreja, seu modo histórico de se posicionar no mundo e sua conformação atual diante do que deve *ser-no-mundo*, em certo sentido, é devedora da compreensão, o mais autêntica possível, daquilo que pretendia Jesus com sua mensagem sobre o Reino de Deus. Efetivamente, se pode dizer, inclusive, que determinados posicionamentos pastorais expressos em princípios e/ou atitudes colaborativas com relação à ação pastoral da Igreja, devem sempre ser pensados depois da consideração se estão ou não em consonância com o elemento nuclear da pregação de Jesus. Ao se empenhar, portanto, em oferecer reflexões também sobre esse item, o nosso trabalho torna-se *pastoralmente relevante* na medida em que pode suscitar contribuições para a investigação do tema do Reino de Deus segundo o ponto de vista dos autores aqui, especificamente, elencados.

2. A pergunta sobre a origem e a natureza da Igreja na pesquisa moderna sobre Jesus.

No âmbito da pesquisa moderna sobre Jesus, muito comumente, a pergunta sobre a origem e a natureza da Igreja tem sido sobreposta pela questão do Reino de Deus na mensagem de Jesus de Nazaré. Fundamentalmente, tal opção se origina e se desenvolve no lastro da emergência de duas grandes convicções modernas nesse campo científico: a primeira relacionada à cisão operada entre o Jesus histórico e o Cristo da fé ou entre a história e o dogma sobre Jesus²⁹ e, a outra, advinda da percepção, cada vez mais frequente, sobre a continuidade entre Jesus e o judaísmo de seu tempo, ou seja, da *judaicidade* de Jesus³⁰. Já os estágios mais embrionários da pesquisa moderna sobre a figura histórica de Jesus, que podem ser rastreados com a superação dos umbrais da Idade Média e o surgimento dos movimentos humanistas na Europa, por volta do final do século XVI³¹, testemunham a emergência de narrativas sobre a figura e a mensagem de Jesus que se dissociam daquelas contidas na, até então hegemônica, confissão de fé católica.

As novas perspectivas surgidas com o advento da modernidade possibilitaram que viessem à tona muitas imagens sobre Jesus, sua história e sua intenção ou não em fundar uma igreja e que influenciaram a compreensão sobre sua origem e natureza desde então. O cenário surgido trouxe a impressão de que o Jesus da história – aquele homem galileu que viveu no século I – ainda constituía um grande desconhecido e que a imagem do Cristo da fé dominara, por muitos séculos, as reflexões sobre esse singular personagem. Para Pedro Paulo A. Funari, por exemplo, esse novo cenário inaugurado pela modernidade se constituiu sobre os seguintes pressupostos:

Os vários grupos sociais, agora reconhecidos como interlocutores legítimos, passaram a reivindicar suas percepções, a propugnar ênfases antes inexistentes. A identidade de Jesus, como judeu, passou a ser explorada, assim como a sua relação com as mulheres, mas também as múltiplas relações étnicas, religiosas e de gênero que pululam no relato bíblico, se lido à luz da diversidade da nossa época. A luta anti-imperialista moderna serviu de inspiração, direta ou indireta, para a compreensão das facetas do movimento de Jesus. Antes apanágio de

²⁹ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré. v. I, p. 9.

³⁰ PESCE, M., De Jesus ao cristianismo, p. 10.

³¹ PESCE, M., De Jesus ao cristianismo, p. 19.

teólogos, o estudo do Jesus histórico passou a interessar, em não menor medida, historiadores, antropólogos, arqueólogos³².

Mas, também as novas eclesiologias, surgidas da Reforma Protestante, por exemplo, concluíram, cada uma a seu modo, que a igreja de Jesus ultrapassa e não se limita a qualquer instituição humana, pois nenhuma sua expressão concreta poderia pretender ser aquela instituída por Cristo³³. De modo semelhante, se tornou usual afirmar, em muitos ambientes acadêmicos, que Jesus deve ser reconhecido como um líder religioso, imerso na vida de seu povo³⁴, que esperava a chegada próxima do Reino de Deus e, em cuja atividade, não se podem encontrar quaisquer vestígios que apontem a mera intenção em fundar ou organizar uma igreja institucional³⁵. E uma breve apresentação de algumas tentativas recentes de aproximação à figura histórica de Jesus se mostra suficiente para verificarmos que o contexto da pesquisa possibilitou grande diversidade de opiniões:

Jesus foi um “profeta escatológico propenso à reunificação das doze tribos de Israel” (Sanders); um carismático de grande fascínio capaz de gestos taumaturgicos (Vermes); um mestre da vida subversivo ou um guru revolucionário (Borg); um camponês hebreu mediterrâneo de tendência cínica (Crossan) ou um filósofo cínico *tout court* (Mack, Downing); um revolucionário social pacífico (Horsley e Theissen); um judeu que exaltou a Lei mosaica radicalizando suas exigências, em particular o mandamento de amor ao próximo (Flusser); inclusive um fariseu de tendência hiletita (H. Falk); um judeu marginal, diz Meier; um rabino, como B. Chilton titula sua *recente Intimate biography*; acrescentando M. Smith, que o representa nas vestes de um mago que recorria a artes secretas para curar doentes e libertar endemoniados³⁶.

De igual modo, ponderações como as seguintes de John Dominic Crossan, por exemplo, atestam que os aspectos relativos à judaicidade de Jesus passaram a delinear contexto recente da pesquisa sobre ele:

Especialmente ao término do século XX e início do século XXI, entende-se que o contexto completo para o Jesus histórico e o Cristianismo antigo seja enxergá-los dentro do Cristianismo no interior do Judaísmo e este, por sua vez, dentro do Império Romano³⁷.

³² FUNARI, P. P. A. A descoberta do Jesus histórico, p. 9.

³³ BIRMELÉ, A., Eclesiologia., p. 591.

³⁴ PESCE, M., De Jesus ao cristianismo, p. 10.

³⁵ VERMES, G., Jesus e o mundo do judaísmo, p. 10.

³⁶ BARBAGLIO, G. Jesus, hebreu da Galileia, p. 7.

³⁷ CROSSAN, J.D., A vida do Jesus histórico, p.14.

O que se percebe em geral é que, nessa perspectiva, no pensamento dos diferentes autores, se chegou a pelo menos duas diretrizes fundamentais: a primeira se refere ao “consenso historiográfico de que a mensagem e a missão de Jesus diziam respeito ao Reino de Deus”³⁸, cuja práxis e programa se edificaram pela radicalização do Deus de Israel em vistas da transfiguração do mundo e como uma alternativa ao mal, à injustiça, à carestia e à violência promovidas pelo imperialismo romano, às margens do Mar da Galileia, sob o governo de Herodes Antipas³⁹; e a segunda é referente ao fato de que a pergunta sobre as origens do cristianismo, antes de tudo, deve se desenvolver pela distinção, no movimento do Reino de Deus, do momento de sua proclamação conforme realizada pelo Jesus histórico e um outro momento que se refere à sua elaboração no posterior anúncio sobre o Cristo da fé⁴⁰.

2.1. O Reino de Deus na cisão entre o Jesus histórico e o Cristo da fé.

A pesquisa sobre o Jesus histórico, entre outras discussões importantes para a disciplina cristológica, trouxe para o centro das questões sobre a figura de Jesus a pergunta sobre o significado de sua proclamação do Reino de Deus. Evidentemente, essa caracterização deu o tom da hermenêutica feita sobre o Reino de Deus, desde o início da pesquisa até os dias atuais. Em linhas gerais, o que se pode dizer é que o Reino de Deus chegou a ser compreendido como uma realidade meramente moral, fruto da mansidão religiosa do mestre nazareno, mas também se tornou, no itinerário da pesquisa sobre Jesus, símbolo da luta contra a opressão, numa lógica político-revolucionária. Esta sua fluidez deve-se, antes do mais, à cisão operada e cada vez mais aprofundada entre a história de Jesus de Nazaré e o dogma sobre ele. Quem pretende excluir da história de Jesus de Nazaré qualquer evidência de uma sua pretensa iniciativa de fundar uma igreja institucional, por exemplo, sugere que a sua atividade pública estava reservada exclusivamente ao anúncio e incremento do Reino de Deus, na linha do que já haviam pretendido outros pregadores e profetas anteriores a ele. O movimento liderado por Jesus de

³⁸ CROSSAN, J.D., As duas vozes mais antigas da tradição de Jesus, p.89.

³⁹ CROSSAN, J.D., A vida do Jesus histórico, p.19.30.

⁴⁰ CROSSAN, J.D., As duas vozes mais antigas da tradição de Jesus, p.89

Nazaré, nesse sentido, possuía como vértice e categoria fundamental a imagem judaica do Reino de Deus, sendo este seu centro e finalidade exclusiva.

Seguramente, a consideração do tema e realidade do Reino de Deus como núcleo central do ministério público de Jesus constitui um dado de primeira grandeza para as perspectivas e novas hermenêuticas sobre sua figura histórica, especialmente, quando pensadas sob a ótica da recente historiografia sobre Jesus. Há, aliás, uma quase unânime e constante afirmação que apresenta o Reino de Deus, na sua proclamação, como o ponto central da religião de Jesus. E, no contexto da discussão sobre o Jesus histórico, essa problemática constitui um aspecto essencial, inúmeros autores se debruçaram sobre ela e muitas foram as interpretações que dela se ofereceram desde o advento da pesquisa histórico-crítica. Não sem razão, a consagração de semelhante tese (de que o Reino de Deus constitui o núcleo central do ministério público de Jesus), se foi tornando cada vez mais evidente para nós no desenvolvimento da pesquisa para o mestrado, quando tivemos a oportunidade de utilizar farto material elaborado por diferentes autores que abordam essa temática.

Apesar da dissonância nas opiniões, parte significativa dos estudiosos do tema adverte que não há garantias de se aproximar adequadamente daquilo que Jesus de Nazaré desejava significar com o emprego da expressão Reino de Deus, sem que o seu uso seja considerado como parte da evolução de uma ideologia religiosa no judaísmo⁴¹. Para Gêza Vermes, por exemplo, o Reino de Deus na proclamação de Jesus, na verdade, não representa uma novidade. Inclusive, porque, segundo aponta, no conjunto das fontes judaicas de fora do Novo Testamento e “no tempo em que Jesus se pôs a meditar sobre ela, a ideia do Reino de Deus já era uma longa história na Bíblia hebraica e na antiga literatura pós-bíblica ou intertestamentária”⁴²; na Bíblia judaica se pode identificar um seu elemento político do conceito original⁴³; no período intertestamentário torna-se aparente uma tendência crescente em direção do transcendental⁴⁴; na literatura rabínica se considerava o Reino de Deus, seja do ponto de vista teórico, se concentrando nos aspectos temporal/eterno e celeste/terreno, seja do ponto de

⁴¹ VERMES, G., A religião de Jesus, o judeu, p. 126.

⁴² VERMES, G., A religião de Jesus, o judeu, p. 114.

⁴³ VERMES, G., A religião de Jesus, o judeu, p. 114.

⁴⁴ VERMES, G., A religião de Jesus, o judeu, p. 117.

vista mais pragmático, tratando da ação humana que assegura o acesso a ele⁴⁵; na liturgia sinagoga, o apelo para a instauração da soberania universal de Deus corrobora a ideia de sua pertença ao núcleo da devoção judaica tradicional⁴⁶. Na procura por definir a natureza do Reino de Deus para Jesus, aliás, é assim que esse autor se expressa:

Não é necessário enfatizar que Jesus, em parte alguma, esclarece distintamente seu conceito de “reino”; mesmo na linguagem metafórica das parábolas, sua abordagem é oblíqua e sua descrição indistinta. O Reino de Deus é um mistério atingível apenas com a cooperação humana. O clímax é inesperado, súbito e imediato, numa manifestação não anunciada, mas triunfante, do poder divino. No pensamento de Jesus, a natureza do Reino vem a pós o papel a ser desempenhado pelos atores do drama, ele próprio e seus adeptos, para introduzi-lo. O “que” do filósofo cede lugar ao “quando” e “como” do profeta e mestre de sabedoria. Não é, pois, surpreendente que grande parte do material conservado se refira às qualidades morais e religiosas requeridas daqueles que buscam o Reino e a exigência da missão que os confronta⁴⁷.

E, prossegue:

Talvez o aspecto mais paradoxal do ensinamento de Jesus sobre o Reino do céu que pode seguramente ser atribuído a Jesus é que, diferentemente do Deus da Bíblia e da liturgia rabínica, o Deus de Jesus não é uma figura régia, mas é modelado em escala menor e logo mais acessível. É concebido na forma do homem influente, familiar a Jesus e a seus ouvintes, o proprietário abastado e *paterfamilias* da Galileia rural. Como argumentei em outro lugar, a principal característica da doutrina de Jesus é que ela transforma em realidade os ingredientes irrealis do imaginário herdado sobre o Reino⁴⁸.

John P. Meier também concorda com a opinião de que “o Reino de Deus era, no mínimo, um componente significativo da mensagem de Jesus”⁴⁹. Para esse autor, aliás, embora a realidade do Reino de Deus seja dificilmente definida, mesmo se considerada a atividade pública de Jesus, a sua história e o símbolo multifacetado por ele evocados se estendem desde a primeira página da Bíblia⁵⁰: “por certo é o AT que estabelece a base da linha narrativa mítica, mais tarde englobada na fórmula estabelecida de o reino de Deus”⁵¹. Assim, em sua opinião, os antecedentes bíblicos para a visão de Jesus sobre o Reino de Deus podem ser

⁴⁵ VERMES, G., A religião de Jesus, o judeu, p. 122.

⁴⁶ VERMES, G., A religião de Jesus, o judeu, p. 126.

⁴⁷ VERMES, G., A religião de Jesus, o judeu, p. 135-136.

⁴⁸ VERMES, G., A religião de Jesus, o judeu, p. 136.

⁴⁹ MEIER, J. P., Um judeu marginal, p. 10.

⁵⁰ MEIER, J. P., Um judeu marginal, p. 14.

⁵¹ MEIER, J. P., Um judeu marginal, p. 19.

encontrados em Isaías e nos Salmos, particularmente, nos livros narrativos do AT, e no material associado à atividade dos grandes profetas, de antes e depois do exílio na Babilônia. Mas, também outros livros, como o de Daniel, de Tobias, de Baruc, de Jesus Ben Sira, de Judite, de Ester, da Sabedoria (onde podemos encontrar a “ocorrência de reino de Deus – a única em todo o AT, quer hebraico, quer grego”⁵²) e nos dois livros dos Macabeus⁵³.

Se por um lado, como argumenta o próprio John P. Meier, “as imagens ligadas à realeza de Deus estão ausentes de partes inteiras do AT (...), por outro lado, o simbolismo da realeza/reino de Deus é amplamente usado em muitas linhas da tradição do AT”⁵⁴. E prossegue: “além da mera extensão de seu emprego, o que impressiona é o fato de aparecer em momentos cruciais da história de relações de Deus com seu povo de Israel no AT”⁵⁵. Esse autor realiza ainda um levantamento sobre presença da noção reino de Deus nos pseudoepígrafos do AT ou literatura intertestamental e que representam, segundo sua indicação, alguns dos “principais trabalhos religiosos judaicos não incluídos no cânon e que foram escritos – ao que podemos saber – antes ou no decorrer da vida de Jesus”⁵⁶. Procura, desse modo, mencionar a incidência do símbolo da realeza/reino de Deus nos Oráculos Sibilinos, no Livro de Enoc, no Livro dos Jubileus, no Testamento de Moisés, nos Salmos de Salomão, nos Testamentos dos Doze Patriarcas, nos targums e, ainda, nos muitos documentos originários da comunidade de Qumran⁵⁷.

Fato é que, embora sem a possibilidade de aqui realizarmos um maior detalhamento da pesquisa de John P. Meier, fica evidente que, naquilo que o autor procurou demonstrar, este se trata de um símbolo que estava disponível e foi útil para Jesus, seja porque era conhecido por seus ouvintes, seja porque sugeria muitas facetas da fé dos seus interlocutores imediatos, isto é, os israelitas. Efetivamente, no que tange aos diferentes acentos dados ao significado do conceito de Reino de Deus, através de sua longa história em Israel, o que conseguimos aferir é que “o AT proporcionou a Jesus a linguagem, os símbolos e a história do domínio régio de Deus e, portanto, uma gama de significados”⁵⁸. Se

⁵² MEIER, J. P., Um judeu marginal, p. 26.

⁵³ MEIER, J. P., Um judeu marginal, p. 18-29.

⁵⁴ MEIER, J. P., Um judeu marginal, p. 29.

⁵⁵ MEIER, J. P., Um judeu marginal, p. 29.

⁵⁶ MEIER, J. P., Um judeu marginal, p. 31.

⁵⁷ MEIER, J. P., Um judeu marginal, p. 31-54.

⁵⁸ MEIER, J. P., Um judeu marginal, p. 30.

relacionarmos tal condição ao testemunho recebido do amplo conjunto da literatura intertestamental, se fortalecem os argumentos que corroboram que “Jesus atuava dentro de uma tradição religiosa e com símbolos religiosos consagrados, todos com sua própria longa história”⁵⁹.

Giuseppe Barbaglio, é da opinião de que “as fontes cristãs atestam como dado historicamente inabalável que Jesus não somente falou do Reino de Deus, mas também fez dele seu tema central, a quintessência e o cerne de sua pregação”⁶⁰. Mesmo assim, não se isenta de admitir que o símbolo régio no mundo hebraico – de modo análogo ao que se pode reconhecer na cultura religiosa dos antigos povos mesopotâmicos e egípcios, que imaginava e tinham os deuses como soberanos – remonta a uma longa tradição desenvolvida ao longo do Antigo Testamento. E, se por um lado, como esse autor mesmo afirma, a fórmula Reino de Deus pouco seja empregada, como tal, no Antigo Testamento, sua compreensão atravessa-lhe do início ao fim.

Em primeiro lugar, admito que a fórmula “Reino de Deus” como tal, no AT somente aparece em Sb 10,10: ao justo a sabedoria “mostrou o Reino de Deus”. “Reino de YHWH” aparece uma vez só em 1Cr 28,5, mesmo sendo recorrentes as expressões “seu Reino” (Sl 103,19), “teu Reino” (Sl 145,11.12.13), “meu Reino” (1Cr 17,14), sem se esquecer da fórmula “a YHWH pertence o Reino” (Ab 21; Sl 22,29). Sobre tudo se utiliza a forma verbal “YHWH reina (malak)/reinará (yimolk)”⁶¹.

Todavia, se este raro uso da expressão Reino de Deus e seus correlatos pode levar à impressão sobre a não existência do desenvolvimento de reflexões a respeito do tema, semelhante condição somente ocorre no período pré-monárquico, uma vez que, segundo indicações desse autor, “em uma sociedade israelita desprovida de um poder central, zelosa de sua independência e da autonomia das tribos individuais e direcionada ao ideal de igualdade entre os clãs, os testemunhos à nossa disposição não apresentam nenhuma concepção de YHWH como rei”⁶². Inclusive, foi a nova realidade religioso-política da monarquia que despertou no antigo Israel essa concepção de Deus como rei. Assim é que, em seu livro *Jesus, hebreu da Galileia*, ele procura atestar a

⁵⁹ MEIER, J. P., Um judeu marginal, p. 54.

⁶⁰ BARBAGLIO, G., Jesus, hebreu da Galileia, 261.

⁶¹ BARBAGLIO, G., Jesus, hebreu da Galileia, 265.

⁶² BARBAGLIO, G., Jesus, hebreu da Galileia, 265.

presença e a importância do tema do Reino de Deus nas tradições bíblicas anteriores a Jesus e das quais, certamente, ele mesmo era devedor.

Giuseppe Barbaglio destaca, sobretudo, que semelhantes evidências podem ser verificadas nos Salmos (2, 45, 10, 93-99)⁶³, no Segundo Isaías, mas também em Miquéias, Sofonias e Zacarias⁶⁴. Isso se pode afirmar de algumas orações do judaísmo bíblico, presentes, por exemplo, em Ester e Tobias⁶⁵. Segundo uma indicação sua, aliás, “o símbolo religioso real está no centro do livro de Daniel”⁶⁶. Como também procura demonstrar, este mesmo conteúdo se mantém com grande robustez na literatura de Qumrã⁶⁷, bem como nos pseudoepígrafos do Antigo Testamento⁶⁸. O Reino de Deus, enquanto símbolo religioso, assevera-nos o autor, “nasce, decerto, em Israel, mas também mais em geral na área cultural do antigo Oriente Médio”⁶⁹. Nesse sentido, acerta aquele que tenta uma aproximação histórica de Jesus sem ignorar o fato de que ele viveu e mostrou o Reino de Deus, antes do mais, como um contemporâneo das heranças do judaísmo de sua época.

Mas, qual seria, então, significado do Reino de Deus que, enquanto símbolo religioso, possuía uma longa história no interior de Israel? Pelo que boa parte dos autores indicam, sua importância foi alçada a um novo grau de compreensão durante o período da monarquia. A esse respeito, assim se posicionam, por exemplo, Gerd Theissen e Anette Merz, quando apontam que “segundo considerações sócio-históricas é provável uma relação entre o surgimento da nova imagem da divindade e a introdução da monarquia como forma de Estado em Israel”⁷⁰. Giuseppe Barbaglio, cujas pesquisas a respeito do tema há pouco foram mencionadas, categoricamente propõe que apenas “a partir do reino de Davi que se faz presente nos textos hebraico-bíblicos o símbolo real qualificativo de YHWH”⁷¹. No contexto de sua origem, portanto, segundo conseguimos apurar, há certa concordância de que subjaz à noção de Reino de

⁶³ BARBAGLIO, G., Jesus, hebreu da Galileia, 265-266.

⁶⁴ BARBAGLIO, G., Jesus, hebreu da Galileia, 266.

⁶⁵ BARBAGLIO, G., Jesus, hebreu da Galileia, 266-267.

⁶⁶ BARBAGLIO, G., Jesus, hebreu da Galileia, 267.

⁶⁷ BARBAGLIO, G., Jesus, hebreu da Galileia, 268-270.

⁶⁸ BARBAGLIO, G., Jesus, hebreu da Galileia, 270-272.

⁶⁹ BARBAGLIO, G., Jesus, hebreu da Galileia, 601.

⁷⁰ THEISSEN, G; MERZ, A., Jesus histórico, p. 269.

⁷¹ BARBAGLIO, G., Jesus, hebreu da Galileia, 265.

Deus um preponderante aspecto de tipo sociológico-político⁷² que, seguramente, “pode servir (e serviu) tanto para confirmar o reinado terreno como para exercer uma função crítica em relação a ele”⁷³.

Na sequência de sua evolução em Israel, no entanto, a compreensão do significado do Reino de Deus ganhou, ao longo do tempo, inúmeros desdobramentos. A noção aparece carregada de elementos teocráticos no período do pós-exílio, quando a “comunidade cultural na Jerusalém pós-exílica é considerada a concretização do reinado de Deus já no presente”⁷⁴. Esse extrato, aliás, é matizado com as múltiplas manifestações da expectativa escatológica – já no exílio e, ainda, no pós-exílio, quando “em DeuteroIsaías (Is 52,7), Abdias (Ab 21) e Sofonias (Sf 3,15), o reinado de Deus torna-se expectativa de salvação após a catástrofe do exílio”⁷⁵ –, bem como pelas expressões apocalípticas ou não apocalípticas do período intertestamentário⁷⁶, mas também pela noção de um reino de Deus presente e ao mesmo tempo futuro muito enraizado na vida cültica domiciliar e litúrgico-sinagoga⁷⁷, conforme demonstram Gerd Theissen e Anette Merz.

Na sequência dos desdobramentos surgidos, segundo Rinaldo Fabris, por exemplo, no interior do judaísmo, com o significado da categoria do Reino de Deus se pretende expressar a própria manifestação e intervenção de Deus e isso em todos os aspectos da vida de Israel. Nada há, aliás, que seja considerado estranho ao reinado de Deus, ou seja, fora de seu domínio. Nesse sentido, esse último autor aponta o seguinte:

Com o símbolo do “reino”, na tradição bíblica, se traduz a fé em Deus, único Senhor. Deus é rei porque liberta o seu povo e o faz aderir a Ele mediante o dom da Lei, numa relação de aliança. A realeza divina se manifesta e age no âmbito da criação e da história. Deus domina as forças do caos e mantém a ordem no mundo. Ele, que doravante faz justiça aos oprimidos, acabará por eliminar o mal da história humana. O reino de Deus não indica um território, nem o escopo, nem o tempo de sua soberania, mas expressa a realidade dinâmica da manifestação poderosa e gloriosa de Deus. No judaísmo antigo se discute sobre o escopo da soberania de Deus, se ela está limitada a Israel e à história presente ou estendida a todos os povos e projetada no horizonte escatológico⁷⁸.

⁷² BARBAGLIO, G., *Jesus, hebreu da Galileia*, 265.

⁷³ THEISSEN, G; MERZ, A., *Jesus histórico*, p. 270.

⁷⁴ THEISSEN, G; MERZ, A., *Jesus histórico*, p. 270.

⁷⁵ THEISSEN, G; MERZ, A., *Jesus histórico*, p. 271.

⁷⁶ THEISSEN, G; MERZ, A., *Jesus histórico*, p. 273-274

⁷⁷ THEISSEN, G; MERZ, A., *Jesus histórico*, p. 274.

⁷⁸ FABRIS, R. *Gesù, il nazareno*, p. 310 (tradução nossa).

São importante referências, ainda, as opiniões de autores que procuram fazer sua hermenêutica sobre o tema, no contexto dos outros tantos movimentos político-sociais de caráter local ou regional e que buscavam instaurar uma nova ordem política e bases estruturais de autoridade social e uma definição de identidade cultural, a partir da categoria de Reino de Deus. Seguindo tal perspectiva, por exemplo, alguns autores procuram demonstrar que, assim como em tantos outros casos, o movimento e a pregação de Jesus sobre o Reino de Deus se justificam, quase que exclusivamente, devido a alguns aspectos de ordem socioeconômica:

Estes movimentos também estavam ancorados na crescente crise econômica que a região da Palestina se encontrava. Em especial a crescente pressão econômica sobre o campesinato que contava com altas taxas e tributos e pela participação numa vida econômica de crescente monetarização. Como consequência houve um maior aumento do endividamento, perda e desapropriação de terras levando a uma reestruturação social, em que a terra estava cada vez mais concentrada nas mãos da aristocracia nativa e os camponeses se tornavam meeiros, diaristas ou à margem das relações socioeconômicas⁷⁹.

Desse modo, segundo explicam, na contramão do que propunham as reformas político-social e econômica do império romano, que tinha como princípio elementar a urbanização para a comercialização e cujos governantes desejavam estabelecer o acesso aos bens de consumo de forma hierarquizada e deixavam bem demarcado o papel e função social de cada indivíduo naquela sociedade⁸⁰, no programa de Jesus haveria uma forte integração entre os membros sem fazer distinção social e com fácil acesso a produção, estando a sua agenda política ancorada nos três grandes eixos da comensalidade aberta, da igualdade e da justiça, tudo isso em nome do Deus de Israel⁸¹. O Reino de Deus, assim compreendido, na mensagem do Jesus histórico se poderia traduzir pelo fim do mal, da injustiça, da violência e, finalmente, do imperialismo⁸². Seguindo semelhante ótica, foram as condições e as estruturas injustas então existentes que agiram como catalisadoras, não pelo meio tradicional da resistência militar, mas

⁷⁹ CAVALCANTI, J.B; NETO, F.P.F. (orgs)., Cristianismos e Judaísmos antigos, p. 115-116. Ed. Kindle.

⁸⁰ CROSSAN, J.D., A vida do Jesus histórico, p.17.

⁸¹ CAVALCANTI, J.B; NETO, F.P.F. (orgs)., Cristianismos e Judaísmos antigos, p. 116. Ed. Kindle.

⁸² CROSSAN, J.D., A vida do Jesus histórico, p.19.

através de uma nova e criativa interpretação do Reino de Deus que levaram Jesus a modelar o itinerário de sua história.

Feitas as apresentações dessas abordagens, somos levados a salientar o fato de que, no contexto amplo da pesquisa moderna sobre Jesus, a tentativa de aproximação e a hermenêutica sobre a ação e a mensagem de Jesus, que proclama a vinda do Reino de Deus, se caracterizam, em seu desenvolvimento mais recente por traços antidogmáticos. Efetivamente, desde as primeiras perguntas sobre a figura histórica de Jesus nos movimentos humanistas da modernidade, até sistemática organização da pesquisa sobre o Jesus histórico, a consideração desse tema, seguindo o paradigma geral da cisão entre o Jesus histórico e o Cristo da fé operada na Modernidade, procura se edificar o máximo possível sobre o fundo bíblico e judaico das tradições sobre o Reino de Deus no Antigo Israel e, mais especificamente, tendo como referência a oposição do estilo de Jesus ao establishment que lhe era contemporâneo. Nesse sentido, ela tende a produzir narrativas sobre a figura e a mensagem do Jesus histórico que, comumente, se dissociam e se afastam daquelas contidas na confissão do Cristo da fé.

2.2. O Reino de Deus na “descoberta” da judaicidade de Jesus.

As pesquisas sobre a *judaicidade* de Jesus têm proporcionado a demanda por uma significativa atenção à sua religião nativa. Mas, não somente. As tentativas mais recentes de aproximação à sua figura e mensagem tem demonstrado profundo interesse pelo clima geral do pensamento e do mundo em que Jesus viveu. Efetivamente, surgiu um robusto interesse em descrever Jesus, sua figura e mensagem, sob o prisma do judaísmo de sua época, em seu contexto social, religioso, político e econômico. Semelhante abordagem, que pretende “imersão na religião nativa de Jesus, o judeu, bem como no clima geral do pensamento do mundo e da época em que ele viveu”⁸³, tem sido responsável por oferecer também novas e inúmeras perspectivas sobre aquilo que se constituiu como a religião dos primeiros seguidores de sua mensagem. A grande premissa de tal perspectiva postula, conforme assinala, por exemplo, Gèza Vermes, que qualquer tentativa de aproximação do Jesus histórico somente é válida quando “o concebe como parte integrante do complexo universo do judaísmo palestino do

⁸³ VERMES, G., Jesus e o mundo do judaísmo, p. 94.

século I, ele mesmo pertencente ao ainda mais amplo mundo greco-romano, bem como ao fluxo dinâmico da civilização judaica dos períodos antecedente e precedente”⁸⁴.

Não sem razão, expressões que enfatizam a essência judaica da história de Jesus – “Jesus foi judeu e não cristão”⁸⁵; “no contexto de seu próprio tempo, (Jesus) pertence ao judaísmo”⁸⁶; “Jesus possuía uma identidade judaica (...) que revigorou a linguagem judaica de sinais mítica, ética e ritual do judaísmo a partir do centro da sua fé judaica”⁸⁷; “Jesus era um judeu que não tinha a intenção de fundar uma religião”⁸⁸ –, nos estágios mais recentes da pesquisa sobre sua figura e mensagem, indicam o tom da procura pela interpretação de quem foi e o que fez Jesus. Nesse sentido, a tese fundamental que se tem explorado é a de que o Jesus histórico se dedicou à promoção e incremento do Reino de Deus como camponês judeu de nascimento e vida e que, depois de sua morte, teve suas ideias fundamentais reelaboradas por um processo hermenêutico que cunhou o mito do Cristo Ressuscitado e que criou as bases para os cristianismos no interior e para além dos limites do Império Romano.

Aliás, as tentativas de aproximação histórica da figura de Jesus, com frequência cada vez maior, têm se caracterizado, no contexto da pesquisa sobre Jesus, como empreendimento distinto, separado das iniciativas de reconstrução do cristianismo primitivo, que, por sua vez, passa a ser descrito sob o prisma de “várias formas religiosas criadas pelos diversos grupos de seguidores de Jesus após a sua morte”⁸⁹. O que se percebe, em geral, por um lado, é um contínuo deslocamento do acento dado à interpretação sobre a figura histórica de Jesus no pensamento dos diferentes autores e, por outro lado, no que se refere à compreensão do que foram os movimentos tradicionalmente identificados com o cristianismo, uma ênfase na ideia de pluralidade dos cristianismos das origens e, ainda mais, quando pensados a partir de sua separação das comunidades dos judeus, numa noção de descontinuidade entre os cristianismos dos séculos IV-VI

⁸⁴ VERMES, G., Jesus e o mundo do judaísmo, p. 7.

⁸⁵ VERMES, G., Jesus e o mundo do judaísmo, p. 11.

⁸⁶ THEISSEN, G., A religião dos primeiros cristãos, p. 49.

⁸⁷ THEISSEN, G., A religião dos primeiros cristãos, p. 53.62.

⁸⁸ PESCE, M., De Jesus ao cristianismo, p. 9.

⁸⁹ PESCE, M., De Jesus ao cristianismo, p. 9.

com aqueles das origens⁹⁰. Esse aspecto se tornou, de tal modo, preponderante na pesquisa sobre Jesus que Mauro Pesce, por exemplo, chega a afirmar o seguinte:

Insisto em sustentar que não se pode fazer a pergunta sobre quando, como e onde nasceu o cristianismo se antes não se esclareceu de qual cristianismo se fala e se não se definiu historicamente qual é o cristianismo do qual se quer rastrear o nascimento. Os estudos do século XX sobre a história do cristianismo primitivo sustentam que desde o início manifestou-se uma multiplicidade de grupos e de comunidades de seguidores de Jesus, de modo que não se pode falar de cristianismo, e sim de cristianismos, no plural⁹¹.

Ora, os aspectos determinantes para a pesquisa sobre os movimentos do Reino de Deus sem Jesus merecem algum tipo de nossa atenção. Antes, no entanto, vamos nos deter sobre o elemento da interlocução de Jesus com as instituições, os movimentos e outros indivíduos judeu-palestineses que lhe eram contemporâneos. De fato, tal condição se justifica, na medida em que, nos estágios mais recentes da pesquisa sobre o Jesus histórico, parte relativamente importante dos autores tem insistido no fato de tentarem se aproximar da figura e mensagem de Jesus com o cuidado de não o deixar isolado das dinâmicas próprias de relacionamento que, naturalmente, estavam estabelecidas entre ele e todos os aspectos do ambiente em que estava inserido. Desse modo, as muitas e novas abordagens (historiográficas, metodológicas e, mesmo, teológicas) têm se esmerado em contar a história de Jesus, contando a história de seus vários relacionamentos e, particularmente, segundo a sua natureza essencialmente judaica⁹². Inclusive, muito se tem recomendado, a quem pretende descrever Jesus de modo coerente com a sua história concreta, que se tenha o cuidado de não o transformar, convenientemente, num personagem ideológico ficcional, modelo sociológico, arquétipo junguiano ou mero criptograma sobre o qual qualquer programa ou plano pode ser projetado.

A esse respeito, por exemplo, podemos encontrar as seguintes declarações de John P. Meier:

Nenhum ser humano é adequadamente compreendido se for considerado isoladamente de outros seres humanos. Um ser humano só se torna totalmente humano se mantiver relacionamentos dinâmicos de amizade e amor, inimizade e ódio, controle, subordinação e colaboração com outros humanos. Se isso é válido

⁹⁰ PESCE, M., De Jesus ao cristianismo, p. 13.

⁹¹ PESCE, M., De Jesus ao cristianismo, p. 13.

⁹² MEIER, J. P., Um judeu marginal, V. III/1, p. 12-13.

para os seres humanos em geral, o é ainda mais para um líder religioso carismático, que tem seu status e o seu impacto determinados por seus relacionamentos sociais. E se aplica sobretudo a um judeu em particular, no século I, chamado Jesus de Nazaré, cuja vida adulta é em grande parte definida em termos de seu relacionamento com outros indivíduos e grupos na Palestina⁹³.

E se há algo que caracterizou a palestina do século I, evidentemente, entre outros elementos, foi a competição pelo poder, travada ativamente por vários grupos e movimentos religiosos, políticos ou ambos. Os evangelhos canônicos, aliás, insistem, em diferentes circunstâncias, sobre a habitual interação de Jesus com esses grupos e outras instituições. John P. Meier, por exemplo, nesse sentido, declara o seguinte ao referir-se às questões da influência religiosa e política na Palestina judaica do século I e de como elas possivelmente tocavam as atividades de Jesus:

O próprio fato de Jesus ter procurado persuadir seus correligionários a aceitar sua mensagem e seguir sob sua liderança inevitavelmente o colocou em rota de colisão com outros grupos religiosos e/ou políticos⁹⁴.

E, prossegue:

Isso se aplica, quer Jesus tenha entrado pessoalmente em controvérsia com membros desses grupos (como parece ter sido o caso com os fariseus e saduceus), quer tenha lutado para conquistar adeptos de uma distância física e ideológica (como provavelmente foi o caso do qumranitas)⁹⁵.

Outrossim, no que se refere às práticas religiosas judaicas vigentes e suas interpretações, muito particularmente, não podemos deixar de indicar, ainda nesse aspecto da interlocução de Jesus com os diferentes grupos judaicos, sua relação com os excluídos e pecadores de toda ordem e com aqueles que se tornaram discípulos seus, mas também, as intensas querelas nos debates religiosos e, muito pontualmente, aquela derradeira com a aristocracia sacerdotal de Jerusalém. Fato é que, a depender das circunstâncias, conseguimos identificar em Jesus posturas de devoção (Lc 2,41; 4,16), discernimento (Lc 6,1; 13,10) e reprovação das incoerências (Lc 11,37; 19,45; 22,7), em relação às práticas de seus contemporâneos. De todo modo, o que se tem pretendido destacar na recente pesquisa é o fato de que Jesus não será compreendido adequadamente por quem

⁹³ MEIER, J. P., Um judeu marginal, V. III/1, p. 11-12.

⁹⁴ MEIER, J. P., Um judeu marginal, V. III/1, p. 16.

⁹⁵ MEIER, J. P., Um judeu marginal, V. III/1, p. 16.

negligencia o referencial de sua judaicidade e menos ainda por quem opta por uma hermenêutica tipicamente teológica. Assim, a figura de Jesus que, em geral, emerge de uma abordagem caracterizada pelos aspectos supramencionados é mais propriamente devedora dos aspectos de continuidade em relação aos elementos da época em que está imerso e não dos traços e nuances de rupturas que, na verdade, seriam advindas da criatividade da comunidade pós-pascal. Conforme decreta John Dominic Crossan, por exemplo, “o Jesus histórico deve ser compreendido dentro do judaísmo de seu tempo”⁹⁶.

Interpretado nessa ótica, o Jesus histórico surgiria como o ideal representante da orientação ideológica e da prática missionária daquele que John Dominic Crossan denominou de judaísmo inclusivo e que, segundo suas conclusões, se caracterizava pela procura de uma síntese da tradição judaica e da gentia, por movimentos mais amplos do campo para a cidade, da Palestina para a Diáspora e, talvez, do aramaico para o grego⁹⁷. Interpretado dessa forma o movimento do Reino de Deus liderado por Jesus, mas também as diferentes frentes dele derivadas e que estariam nas origens dos cristianismos primitivos constituiriam movimentos intrajudaicos, cujas matrizes comuns, na verdade, estavam sedimentadas no interior da religiosidade de Israel: no contexto da Palestina do século I, Jesus levantou sua voz, proclamando o Reino de Deus, para se opor à cultura da civilização mediterrânea, cujos sinais se podiam reconhecer na cultura de ocupação e domínio romanos, através de uma proposta que “envolia uma prática, um novo estilo de vida, uma maneira de se vestir, de comer, de viver e de se relacionar com as outras pessoas que mostrava o seu desprezo pelo apadrinhamento, pela honra e a vergonha”⁹⁸.

Na base, pois, do Reino de Deus conforme proclamado por Jesus estavam a combinação de curas gratuitas e refeições comunitárias, um igualitarismo religioso e econômico e uma sensível ausência de intermediários e/ou mediadores na relação com Deus. E semelhante hermenêutica, apesar de pretender situar Jesus no interior do judaísmo, estabelece as razões pelas quais se deve distinguir a ortodoxia e, especialmente, a ortopraxis de Jesus e seu movimento daquelas configurações do judaísmo rabínico e, fundamentalmente, de muitos dos

⁹⁶ CROSSAN, J.D., Jesus histórico, p.455.

⁹⁷ CROSSAN, J.D., Jesus histórico, p.460.

⁹⁸ CROSSAN, J.D., Jesus histórico, p.459.

cristianismos primitivos que acabaram por surgir e que se impuseram institucionalmente no decorrer dos primeiros séculos da era comum.

2.3. O que a história tem a dizer sobre Jesus?

A pesquisa histórica sobre Jesus oferece algumas hipóteses que indicam um cenário próximo do que agora apresentaremos: em linhas gerais e depois de realizado levantamento sobre o arcabouço técnico-científico produzido por recentes publicações acadêmicas de História, de Arqueologia, das Ciências das Religiões, de Antropologia e de Sociologia, cujas conclusões aqui registramos através de obras de referência no assunto, vemos que Jesus, conforme indica André Leonardo Chevitarese, por exemplo, aparece descrito como um camponês judeu do século I, de vida simples, pacata e subserviente na mísera e desconhecida aldeia de Nazaré⁹⁹, que “era indiscutivelmente uma aldeia judaica, com seus moradores alinhados ao templo de Jerusalém. Não pode existir dúvida de que Jesus viveu e morreu como um judeu”¹⁰⁰.

Quanto à sua atividade pública, pelo menos no que se refere aos contornos temporal e geográfico, o que podemos sugerir é que pode ter se estendido por apenas alguns meses até vários anos e que começou na Galileia e terminou em Jerusalém¹⁰¹. Nesse aspecto, torna-se muito oportuno para nossa pesquisa, apresentarmos alguns elementos descritos pela historiografia mais recente sobre a vida e a história de Jesus, o judeu da Galileia, e é o que faremos agora.

2.3.1. Nascimento em Nazaré da Galileia

Quanto à datação e ao local do nascimento de Jesus, em geral, se encontram dificuldades para assinalar informações precisas. Todavia, ao considerarmos algumas informações presentes, por exemplo, nos relatos do nascimento e da infância de Jesus nos evangelhos de Mt (1-2) e Lc (1-2; 3,23-38), é possível realizarmos uma tentativa de aproximação histórica, a partir do confronto destes relatos com alguns elementos recentemente descobertos. Antes de tudo, esses eventos devem ser situados, na opinião de alguns historiadores, em Nazaré da Galileia, na época de Herodes, o grande, entre os anos 7 e 4 a.C. Gerd

⁹⁹ CHEVITARESE, A.L., Jesus de Nazaré, p. 9.

¹⁰⁰ CHEVITARESE, A.L., Jesus de Nazaré, p. 11.

¹⁰¹ THEISSEN, G; MERZ, A. Jesus histórico, p. 172.173

Theissen e Annette Merz, por exemplo, afirmam que Jesus nasceu com toda a probabilidade em Nazaré no tempo do imperador Augusto (37 a.C.–14 d.C.)”¹⁰²

Ainda a partir dos relatos evangélicos da infância de Jesus, percebemos que Lc situou a gestação de Maria na época de Herodes, o grande, com ele ainda vivo (cf. 1,5). Nisso, temos a concordância de Mt (cf. Mt 2,1ss). Este soberano, de acordo com Josefo (Ant 17, 167.213; Bell 2,10)¹⁰³, morreu no ano 4 a.C. Apenas para demonstrar a grande dificuldade quanto à datação do nascimento de Jesus, cumpre-nos recordar que, ainda segundo o relato lucano, Maria teria dado à luz somente quando Quirino era governador da Síria (cf. 2,2), fato que estenderia sua gestação por mais de uma década, uma vez que o referido mandatário começou a governar em 6 d.C.¹⁰⁴.

Quando se considera, ainda, a informação do recenseamento decretado por César Augusto (cf. 2,1), com abrangência para todo o império romano e, ao se comparar com a documentação romana do período do imperador Augusto, não se encontram notícias de semelhante iniciativa. Até encontramos um recenseamento imposto por Quirino, mas que somente teve abrangência local, afetando apenas os moradores da Judeia, onde fica Belém e tornando, assim, desnecessário e mesmo não obrigatório, o deslocamento de José e Maria da cidade de Nazaré da Galileia para Belém da Judeia. A realização do recenseamento, aliás, se devia em função do recolhimento de impostos sobre propriedades e agricultura, fato que, nesse caso, não afetaria a família de José e Maria. “As fontes extracristãs não informam nada sobre uma ampla exação de impostos sob Augusto”, conforme explicam Gerd Theissen e Annette Merz. “Mas, houve nos anos 74/75 d.C. uma tributação universal”. Ainda segundo esses autores, “provavelmente, o evangelista transferiu essa experiência para o censo local”¹⁰⁵.

Outro aspecto que deve chamar nossa atenção para a validação de Nazaré, e não Belém, como lugar provável do nascimento de Jesus, é o fato de que, frequentemente, ele aparece identificado como nazareno, uma evidente referência à cidade em que sua família estabeleceu residência, e nunca por Belém da Judeia,

¹⁰² THEISSEN, G; MERZ, A. Jesus histórico, p. 173.

¹⁰³ THEISSEN, G; MERZ, A. Jesus histórico, p. 173.

¹⁰⁴ CHEVITARESE, A.L., Jesus de Nazaré, p. 17; THEISSEN, G; MERZ, A. Jesus histórico, p. 174.

¹⁰⁵ THEISSEN, G; MERZ, A. Jesus histórico, p. 174.

como fizera parecer o relato lucano¹⁰⁶. Aliás, definitivamente, para Gerd Theissen e Annette Merz, Jesus nasceu em Nazaré. A transferência do lugar de nascimento para Belém é um resultado da fantasia e imaginação religiosas: como o Messias devia nascer em Belém, de acordo com as Escrituras, o nascimento de Jesus é transposto para lá¹⁰⁷.

Já a narrativa de Mt apresenta José e Maria como habitantes de Belém. Segundo o relato deste evangelista, Jesus nasceu na casa de seus pais, por causa da iniciativa assassina de Herodes, eles fogem para o Egito e de lá, retornam para a terra de Israel, estabelecendo-se não na Judeia em Belém, mas na Galileia em Nazaré (cf. 2,1-23). Ainda é, pois, interessante notar que, excetuando-se as referências a Belém nos relatos do nascimento e infância de Jesus, conforme mencionados em Mt e Lc, a cidade de Davi somente é mencionada uma única outra vez em todo o NT (Jo 7,42), sendo Nazaré insistentemente descrita com referência às origens de Jesus. Assim, por exemplo, Lc indica que depois do nascimento de Jesus, José e Maria regressaram à Galileia, à sua cidade de Nazaré (cf. 2,39), de modo que, como também atesta Mt, fica Jesus conhecido como nazareno (cf. 2,23). E em outras circunstâncias, Mt (13,55) e Lc (4,23-24) se referem a Nazaré como sendo a cidade de Jesus, assim como também Mc (6,1-4) e Jo (4,44)¹⁰⁸.

Recentes trabalhos de arqueologia, como aponta, por exemplo, André Leonardo Chevitarese, têm fornecido importantes informações sobre o vilarejo rural judaico da Nazaré do séc. I., cujos mais antigos registros datam de 167 a 63 a.C. Escavações apontam a existência de silos, cisternas, instalações para a produção de vinho e azeite, bem como locais para esconderijos para os judeus. Agregam-se ainda fragmentos de pedra calcária (cujos vasos, segundo os judeus religiosos eram imunes à impureza espiritual e ritual), estruturas domésticas, casa inteiras, pequenas pedreiras e mesmo uma espécie de cemitério¹⁰⁹. A evidência arqueológica indica que Nazaré foi habitada a partir do período helenístico tardio por uma pequena comunidade judaica, marcadamente camponesa e que seguia uma interpretação bastante rigorosa do judaísmo reformado por Esdras e Neemias. “No século I d.C., Nazaré era um povoamento judeu na região montanhosa da

¹⁰⁶ CHEVITARESE, A.L., Jesus de Nazaré, p. 18.

¹⁰⁷ THEISSEN, G; MERZ, A. Jesus histórico, p. 186.

¹⁰⁸ CHEVITARESE, A.L., Jesus de Nazaré, p. 18-19.

¹⁰⁹ CHEVITARESE, A.L., Jesus de Nazaré, p. 23-38.

Galileia meridional distante de rotas comerciais, de significado político e econômico tão pequeno que não é citada em nenhuma parte nas fontes antigas (AT, Josefo, Talmud)”¹¹⁰.

Frente a tais elementos, ao situarem o nascimento de Jesus em Nazaré da Galileia, na época de Herodes, entre os anos 7 e 4 a.C., os historiadores e arqueólogos tendem a descrevê-lo, junto com os demais habitantes de Nazaré da Galileia, como judeu, pobre, camponês, imerso num ambiente de resistência dos camponeses galileus frequentemente ameaçados pela violência romana. O mundo estratigráfico em que se pode localizar o contexto social de Jesus, portanto, é aquele de um assentamento rural chamado Nazaré e recentemente descrito pela Arqueologia como “um lugar esquecido, perdido nos mapas da galileia”¹¹¹.

2.3.2. A atividade pública de Jesus

Jesus sai de Nazaré da Galileia para iniciar seu ministério público. Podemos sugerir que o acompanhou em sua missão uma religiosidade, por um lado, iniciada em casa profundamente “arraigada nas tradições, no estilo da sua família e nas experiências decisivas nela vividas (...), ambientado pelas celebrações familiares do memorial da libertação de Israel”¹¹² e, por outro, que amadureceu através do ouvir histórias sobre algumas revoltas judaicas contra a escravidão, a submissão e a pobreza impostas pelos romanos, como aquela liderada por Judas Galileu¹¹³, bem como dos homens e mulheres carismáticos, profetas e profetizas, como Elias e Eliseu, que procurando cumprir a vontade de Deus¹¹⁴. Certamente tais elementos religiosos moldaram as escolhas e opções de Jesus. Essas histórias, certamente, como explica André Leonardo Chevitarese, “diziam respeito à violência romana e a resistência campesina, por um lado, e às relações íntimas e diretas que uma pessoa poderia estabelecer com Deus, sem necessidade de intermediação”¹¹⁵.

Jesus iniciou seu ministério depois de ser batizado por João no Rio Jordão (Mt 4,12-17; Lc 4,14-15). Sobre João Batista, apontamos que pode ser descrito

¹¹⁰ THEISSEN, G; MERZ, A. Jesus histórico, p. 186.

¹¹¹ CHEVITARESE, A.L., Jesus de Nazaré, p. 21.

¹¹² BENTO XVI, PP. Jesus em oração, p. 8. 49.

¹¹³ THEISSEN, G; MERZ, A. Jesus histórico, p. 174.

¹¹⁴ CHEVITARESE, A.L., Jesus de Nazaré, p. 35.

¹¹⁵ CHEVITARESE, A.L., Jesus de Nazaré, p. 35.

como um judeu celibatário, da primeira metade do séc. I, que vivia segundo um estilo ascético de moradia, vestimenta e de alimentação e se dirigiu ao deserto da Judeia anunciando um fim iminente, com a ameaça do juízo de Deus aos que rejeitam o chamado ao arrependimento e, ainda, um batismo de conversão. Sua pregação era marcadamente escatológica (anúncio da renovação do mundo) e política (denúncia contra Herodes, o tetrarca, por exemplo)¹¹⁶. Inicialmente, Jesus se alinha com a pregação do Batista, tanto que saiu de Nazaré, na Galileia, e se dirigiu ao deserto da Judeia para se fazer batizar por João. Depois da prisão de João Batista, Jesus retirou-se para a Galileia e, deixando a cidade de Nazaré, foi habitar em Cafarnaum, inclusive, tendo lá uma casa (Mc 1,14; Mt 4,13; 9,1). A partir de então, como, em geral, nos informam os evangelhos, começou a anunciar o Reino de Deus, fez os seus primeiros discípulos (Mt 4, 12-25)¹¹⁷, se apropriou “conscientemente da expressão reino de Deus – pouco usada nas tradições ou nos escritos judaicos anteriores – e de forma clara a transformou na parte central de suas palavras e ações”¹¹⁸.

Quanto à Cafarnaum, a evidência arqueológica demonstra que se tratava de uma aldeia de pescadores judeus, situada na costa noroeste do Mar da Galileia. Estima-se que sua área ocupava, nos séculos I e II, cerca de 6 hectares (0,06Km²), com uma população de 600 a 1.500 habitantes. É descrita nos Sinóticos como a cidade de Pedro, André (Mc 1,29; Mt 4,18), Tiago, João (Mt 4,21; Lc 5,1) e Mateus (Mc 2,13; Mt 9,9). Pedro seria proprietário de uma casa em Cafarnaum (Mc 1,29; 2,1; Mt 8,14; Lc 4,38), residência que, junto com uma sinagoga, mencionada em Lc 7,5, foi possivelmente encontrada durante escavação nessa cidade que, conforme os evangelhos, se tornou o centro do ministério de Jesus¹¹⁹. “Mesmo a Fonte dos Ditos, tão pobre em nomes”, conforme recordam Gerd Theissen e Annette Merz, corrobora essa sua condição, na medida em que “cita o lugar duas vezes: na história do centurião de Cafarnaum (Lc 7,1ss) e na ameaça contra as cidades da Galileia (Lc 10,13-15 par.)”. Estes mesmos autores lembram ainda que “de acordo com Mt 4,12s., Jesus teria se mudado de Nazaré para

¹¹⁶ MEIER, J. P., Um judeu marginal, V. II/2, p. 217.

¹¹⁷ CHEVITARESE, A.L., Jesus de Nazaré, p. 39-50.

¹¹⁸ MEIER, J. P., Um judeu marginal, V. II/2, p. 285.

¹¹⁹ THEISSEN, G; MERZ, A. Jesus histórico, p. 188.

Cafarnaum. Por essa razão, nesse evangelho Cafarnaum pode ser chamada a cidade própria de Jesus”¹²⁰.

Foi, pois, junto aos pescadores de Cafarnaum que Jesus iniciou a sua pregação sobre o Reino de Deus (Lc 6,20-21; 11,2; 13,18-21; 14,16-23; Mt 5,3-4,6; 6,9-10; 13,31-33; 22,2-13), indicando-lhes que, especialmente, os pobres seriam os seus herdeiros¹²¹. Sua agenda política estava ancorada nos três grandes eixos da comensalidade aberta, da igualdade e da justiça, tudo isso em nome do Deus de Israel¹²². O Reino de Deus, assim compreendido, na mensagem do Jesus histórico se poderia traduzir pelo fim do mal, da injustiça, da violência e, finalmente, do imperialismo¹²³ tão drasticamente presentes no cenário da Galileia submissa ao Império Romano e do qual Jesus foi contemporâneo.

2.3.3. O Reino de Deus na proclamação de Jesus

Apesar de ter fixado residência em Cafarnaum, depois de deixar Nazaré, Jesus atuou como um pregador itinerante. Embora os lugares de sua atuação e suas rotas não possam mais ser reconstruídas¹²⁴, seguindo a ótica acima descrita, a atividade de Jesus deve ser interpretada como um programa derivado da situação concreta com que ele se deparou. Nesse sentido, foram as condições e as estruturas injustas então existentes que agiram como catalisadoras, não pelo meio tradicional da resistência militar, mas através de uma nova e criativa interpretação do Reino de Deus que levaram Jesus a modelar o itinerário de sua história. Desse modo, por exemplo, o elemento de novidade radical de sua pregação sobre o Reino de Deus era dado “pela crença apocalíptica de que uma mudança fundamental estava ocorrendo naquele momento mesmo através das ações que Jesus operava, mudança que se opunha radicalmente àquela nova era anunciada pela propaganda romana”¹²⁵.

Nesse sentido, o Reino de Deus anunciado pelo Jesus Histórico deve ser descrito com as seguintes características:

¹²⁰ THEISSEN, G; MERZ, A. Jesus histórico, p. 186.

¹²¹ CHEVITARESE, A.L., Jesus de Nazaré, p. 51-55.

¹²² CAVALCANTI, J.B; NETO, F.P.F. (orgs)., Cristianismos e Judaísmos antigos, p. 116. Ed. Kindle.

¹²³ CROSSAN, J.D., A vida do Jesus histórico, p.19.

¹²⁴ THEISSEN, G; MERZ, A. Jesus histórico, p. 189.

¹²⁵ FREYNE, S., Jesus, um judeu da Galileia, p. 228. Ed. Kindle.

Um reino que não era apenas o julgamento de todos os reinos da terra e seus regimes de opressão; mais que isso, esse reino requeria o surgimento de uma casa e de uma família novas e diferentes, que Jesus e sua comunidade baseada em valores alternativos estavam prestes a consolidar. A intenção era formar uma comunidade em que o papel do servo representasse o ideal do monarca, e na qual a sabedoria consistia em confiar no Deus criador em suas promessas¹²⁶.

Segundo essa perspectiva, ao invés de um homem que é Deus, Jesus deve ser reconhecido com um ser comum, judeu, pobre e camponês que teve uma experiência especial de Deus e que orientou a sua existência inteira para o despertar de seus contemporâneos sobre sua condição de vida e existência miseráveis, em grande parte causada pela exploração romana. Foi, pois, devido, exclusivamente, a estas suas convicções e movimento que, em algum momento da metade da década de 30 do séc. I, Jesus de Nazaré foi crucificado em Jerusalém.

A instauração do Reino de Deus visava, então, pôr fim ao domínio romano e iniciar o período no qual todos se converteriam ao Deus de Israel. Do ponto de vista histórico, sua morte foi política, especialmente, por sua iniciativa em proclamar o Reino de Deus. Sua decisão foi interpretada pelas autoridades romanas como um ato sedicioso, pois já existia um Reino de Deus, cujo nome era Império Romano, que tinha em seu imperador o único e verdadeiro filho de Deus. Sua condenação e morte na cruz tinha como finalidade produzir o esquecimento de sua pessoa e mensagem¹²⁷.

2.4. A origem da Igreja e sua relação com o movimento de Jesus.

Quanto à pergunta sobre a origem da Igreja e sua relação com o movimento de Jesus para a instauração do Reino de Deus, a pesquisa historiográfica, em geral, o tem modulado com nuances bastante particulares nos seus estágios mais recentes. Antes de tudo, nesse campo, ficam dispensadas quaisquer menções às confissões de fé: “a fé”, afirma Mauro Pesce, por exemplo, “é exegeticamente inútil para a investigação, porque esta usa procedimentos literários e históricos para os quais a fé não possui modelos de análise a oferecer”¹²⁸. Nessa perspectiva, são considerados em elevada conta os critérios de historicidade, entre os quais se podem destacar, por exemplo, o critério da

¹²⁶ FREYNE, S., Jesus, um judeu da Galileia, p. 228. Ed. Kindle.

¹²⁷ CHEVITARESE, A.L., Jesus de Nazaré, p. 70-75.

¹²⁸ PESCE, M., De Jesus ao cristianismo, p. 35.

continuidade ou conformidade com a cultura do ambiente e da descontinuidade ou deformidade com referência à cultura de hoje, mas também o critério da ausência de referências a Jesus nos debates dos discípulos de Jesus após a sua morte, o critério da diferença de Jesus em relação ao próprio ambiente, o critério da ausência de cristologia e, finalmente, o critério da não aplicabilidade a Jesus da teologia cristológica dos séculos IV e V¹²⁹. Tais aspectos metodológicos ensejam a demonstração de que haveria diferenças importantes entre as ideias e os atos de Jesus e aqueles das comunidades de seus seguidores que, posteriormente, se organizaram como instituições eclesiásticas e que teriam modelado Jesus e sua pregação sobre o Reino de Deus à luz das estruturas doutrinárias, institucionais e ético-litúrgicas dos séculos IV-V¹³⁰.

A conclusão que, muito comumente, deriva desse modo de interpretar as ideias e os atos de Jesus, no que diz respeito à relação entre ele e a origem de uma igreja, é que ele não é, em absoluto, “um fundador de religião, um organizador de sociedade, um legislador”¹³¹. Dito de modo direto: a própria pregação de Jesus sobre o Reino de Deus constitui o princípio heurístico para que sua atividade e ministério sejam compreendidos, de modo que Jesus deve ser entendido como um judeu que não tinha intenção de fundar uma nova religião. A este respeito, assim se expressa Mauro Pesce:

A razão pela qual Jesus não queria fundar uma nova organização religiosa está exatamente em sua mensagem. A esperança de Jesus não era fundar um novo grupo, e sim que todo Israel fosse salvo e que, sucessivamente, todos os não judeus se convertessem ao Deus vivo e verdadeiro, reunidos no reino de Israel e de Deus. A fundação de um pequeno grupo de seguidores era muito pouco em relação ao plano de uma conversão universal ao único Deus, em uma humanidade radicalmente renovada pelo poder de Deus.¹³²

Nesse sentido, tem se tornado muito usual na pesquisa historiográfica sobre Jesus tratar a questão acima proposta, não seguindo os paradigmas eclesiológicos tradicionais sobre a fundação da Igreja em Jesus, mas sob a égide dos movimentos para a instauração do Reino de Deus, nesse caso, fazendo uma distinção entre um seu estágio com presença e liderança de Jesus e outro (ou outros) sem Jesus.

¹²⁹ PESCE, M., De Jesus ao cristianismo, p. 36-41.

¹³⁰ PESCE, M., De Jesus ao cristianismo, p. 41.

¹³¹ PESCE, M., De Jesus ao cristianismo, p. 228.

¹³² PESCE, M., De Jesus ao cristianismo, p. 229.

É também de certo consenso que Jesus desenvolveu os elementos elementares de sua pregação, fundamentalmente, a partir de sua relação com o Batista. Nos primórdios, aliás, é certo que Jesus tenha sido um discípulo de João, sendo este o seu primeiro e grande mestre¹³³. Apesar de, em geral, dissociarem da atividade de Jesus uma sua iniciativa em fundar uma nova religião, há significativo consenso de que ele não conduziu seu movimento de maneira autorreferenciada, de modo que é comum observar Jesus autocompreendido e interpretado como Messias: teve na experiência de sua vocação uma consciência sobre a salvação diferente daquela do Batista, que se dilatou cada vez mais no esteio de sua atuação taumatúrgica e o levou à inauguração de um movimento religioso, de caráter campesino, que se delineou numa comunidade de discípulos, formada por homens e mulheres e que visava a instauração do Reino de Deus¹³⁴. E esse movimento para a instauração do Reino de Deus com Jesus recebe dele o seu carisma. Não sem razão, conforme observam, por exemplo, Theissen e Merz, “a vocação dos discípulos pertence nos evangelhos a seus primeiros atos”¹³⁵.

Em seu estudo sobre os companheiros de Jesus, John. P. Meier, descreve resumidamente a liderança carismática exercido por Jesus quanto aos seus seguidores, no contexto do movimento que ele inaugura para a instauração do Reino de Deus, em termos de círculos concêntricos: “as multidões formam o círculo exterior; os discípulos, o intermediário ou médio; e os Doze, o círculo interior”¹³⁶. Em seus contornos mais gerais é assim que esse autor apresenta como se constituiria o movimento de Jesus:

Em um ministério itinerante, Jesus atraiu círculos mais próximos e mais afastados de seguidores entre seus correligionários judeus. Convenceu pelo menos algumas pessoas de ter curado suas doenças e expulsado seus demônios. Participou de debates religiosos com outros judeus devotos e tomou a liberdade de ensinar seus correligionários como a Lei Mosaica devia ser seguida corretamente. Em seu próprio círculo ensinava a seus discípulos formas especiais de orações, observâncias e crenças que os caracterizavam como um grupo distinto dentro do judaísmo da palestina no século I¹³⁷.

E prossegue:

¹³³ THEISSEN, G; MERZ, A. Jesus histórico, p. 220.

¹³⁴ CHEVITARESE, A.L., Jesus de Nazaré, p. 50.

¹³⁵ THEISSEN, G; MERZ, A. Jesus histórico, p. 236.

¹³⁶ MEIER, J. P., Um judeu marginal, V. III/1, p. 33.

¹³⁷ MEIER, J. P., Um judeu marginal, V. III/1, p. 12.

Seu ministério também era surpreendente pelo fato de atrair um número incomum de mulheres, tanto da classe alta como da baixa, e de incluir o convívio amistoso com excluídos sociais e religiosos, como coletores de impostos e pecadores. Todavia, nem todos os contatos de Jesus eram tão favoráveis. No fim, seus relacionamentos mais negativos mostraram-se fatais. A aristocracia sacerdotal de Jerusalém, encabeçada por Caifás, decidiu que ele era perigoso; e Pôncio Pilatos, o administrador romano, concluiu que era perigoso o bastante para ser crucificado¹³⁸.

Sem nos determos no quadro das multidões que seguiam a Jesus é importante destacar a significativa aceitação do fato de que Jesus reuniu em torno de si um grupo de discípulos devotados. Alguns dos quais, aliás, também tiveram grande importância nos primórdios do movimento de Jesus depois de sua morte. Esse grupo, constituído por pessoas designadas pelo próprio Jesus como seus discípulos no sentido estrito, tem seus traços muito comumente descritos da seguinte maneira: recebe a iniciativa do convite do próprio Jesus; seguem Jesus fisicamente e, em consequência, abandonando o lar; e assumem como sua a mesma condição de vida de Jesus, aberta ao risco de perigos e hostilidade¹³⁹.

Para além destes temos os Doze, grupo constituído por homens que eram não apenas discípulos de Jesus, mas formavam um círculo íntimo em torno dele¹⁴⁰. Quanto à existência dos Doze, apesar de contestada mesmo durante o século XX, mais recentemente ela é significativamente aceita¹⁴¹ e quanto à sua natureza e função, seguindo os argumentos de John P. Meier, podemos descrevê-los no movimento de Jesus para a instauração do Reino de Deus como modelos de discipulado e como missionários proféticos para Israel¹⁴² e, exclusivamente, para ele na medida em que, conforme também assinala, Juan Antonio Estrada, “sua intenção não foi a de fundar uma Igreja independente – embora esta tenha surgido após a sua morte –, mas a de renovar Israel e de abri-lo para o reinado de Deus, como cume da aliança”¹⁴³. Um fato, no entanto, foi determinante para os rumos do movimento de Jesus para a instauração do Reino de Deus: em lugar do Reino de Deus, a morte de Jesus frustrou suas expectativas e as de seus discípulos quanto ao conteúdo de sua pregação e atividade.

¹³⁸ MEIER, J. P., Um judeu marginal, V. III/1, p. 12.

¹³⁹ MEIER, J. P., Um judeu marginal, V. III/1, p. 54-135.

¹⁴⁰ MEIER, J. P., Um judeu marginal, V. III/1, p. 137.

¹⁴¹ MEIER, J. P., Um judeu marginal, V. III/1, p. 137-161.

¹⁴² MEIER, J. P., Um judeu marginal, V. III/1, p. 161-208.

¹⁴³ ESTRADA, J. A., Para compreender como surgiu a Igreja, p. 74.

Nesse sentido, o movimento para a instauração do Reino de Deus sem Jesus, agora mantido vivo por seus seguidores – apesar da certeza da intervenção divina como ponto fundamental de sua esperança e como ponto de partida de sua atuação e apesar de sua conexão com a fé de Jesus – não recebeu dele qualquer indicação sobre o modo como deveria estruturar-se em sua ausência, de tal modo que, para a pesquisa historiográfica, após a morte de Jesus, desde o início, manifestou-se em múltiplas formas, com multiplicidade de tendências e com pluralidade de respostas sobre a identidade e a missão de Jesus¹⁴⁴. Nesse caso, Jesus até poderia ser interpretado como referência dos vários tipos de cristianismos que, após a sua morte, iam sendo formados. De certo modo, Jesus pode ser colocado “na origem de uma multiplicidade de tendências que, todas, de modo diversificado, procuravam agarrar-se a algum aspecto da sua ação e da sua mensagem, no momento em que iam enfrentando sempre novas e variadas situações”¹⁴⁵, nunca, porém, como o seu suficiente fundador.

Ora, Mauro Pesce assim se expressa em relação à essa questão:

Jesus não funda uma igreja no sentido de que ele não forma um novo centro de poder (normativo e fundador) ao qual são atribuídas as funções de legislar, ordenar, condenar, punir e nem garantir a salvação (também no Evangelho de João é somente o Jesus ressuscitado que atribui aos discípulos o poder de perdoar os pecados). Em Mateus, as frases atribuídas a Jesus sobre as chaves referem-se claramente só ao futuro.

E, continua:

O fato de que ele não funda uma comunidade significa que Jesus não precisa designar funções e tarefas que a estructurem. A sua tarefa não é organizar uma sociedade sobre novas bases. Também não organiza novas leis de culto. Jesus frequenta as sinagogas e nelas age de modo incomum, mas não cria alternativas para seus adeptos, nem ocasiões de culto diferentes e novas sinagogas. Somente quando se formam as primeiras comunidades de seguidores de Jesus, após a sua morte, nascem as *ekklêsiai*, estruturas mais organizadas com base local.

Para a pesquisa historiográfica, portanto, Jesus não saiu dos limites do esquema religioso tipicamente judaico-palestinense do século I e, apenas posteriormente, com o abandono substancial das concepções judaicas por segmentos dos muitos grupos e tendências surgidos nos movimentos para a instauração do Reino de Deus sem Jesus é que se vão abrindo as portas para o

¹⁴⁴ PESCE, M., De Jesus ao cristianismo, p. 232.

¹⁴⁵ PESCE, M., De Jesus ao cristianismo, p. 242.

surgimento dos cristianismos e, no interior destes, para a desjudaicização de sua identidade messiânica e, com sua ontologização helenista como pessoa divina, para o surgimento de uma Igreja institucional. Efetivamente, para a pesquisa sobre o Jesus histórico, em geral, a mensagem de Jesus é tipicamente judaica e, nesse sentido, o surgimento dos cristianismos se dá, justamente, por força de um processo gradativo, mas substancial, de sua desjudaicização. Para os historiadores, portanto, foi a separação pós-pascal de Jesus da realidade judaica do qual fazia parte que proporcionou a emergência deste novo sistema religioso identificado com aquela instituição que viria a se tornar a igreja no IV-VI séculos¹⁴⁶.

2.5. Conclusão

Este primeiro capítulo possui um caráter preparatório. Não era nossa intenção apresentar um quadro detalhado dos cristianismos pós-pascais, mas, essencialmente, demonstrar como a pesquisa recente sobre o Jesus histórico se desenvolveu sob o lastro da emergência de duas grandes convicções modernas, a saber, a cisão operada entre o Jesus histórico e o Cristo da fé ou entre a história de Jesus e o dogma sobre Jesus e a percepção sobre a continuidade entre Jesus e o judaísmo de seu tempo, ou seja, a *judaicidade* de Jesus. Nesse sentido, nos concentramos na escolha de alguns autores e no resultado de suas pesquisas, como uma tentativa de apresentação do amplo panorama no qual está envolta a questão sobre a origem da Igreja e sua relação com a figura e a mensagem de Jesus de Nazaré. De todo modo, em tal perspectiva, mesmo considerando a condição introdutória do capítulo, já se pode verificar como consistente a convicção de que o Jesus histórico deve ser considerado princípio heurístico para a teologia e, no caso do objeto de interesse fundamental de nosso trabalho, evidentemente, assim também deve sê-lo para a eclesiologia.

Ora, se a pesquisa historiográfica tende a dissociar o movimento inaugurado por Jesus para a instauração do Reino de Deus da origem da Igreja, suas conclusões em muito interessam à nossa pesquisa. Efetivamente, é nosso interesse fundamental investigar elementos que colaborem numa melhor interlocução entre história e teologia, a partir de elementos tidos em elevada conta por ambas as disciplinas. Assim é que, a partir de agora, pretendemos destacar,

¹⁴⁶ PESCE, M., De Jesus ao cristianismo, p. 217-227.

por meio da comparação dos resultados obtidos durante a pesquisa, alguns aspectos comuns ao pensamento de Gerhard Lohfink – no contexto da pesquisa sobre o Jesus histórico e, mais especificamente, sobre a proclamação do Reino de Deus na sua relação com a Igreja – com a compreensão que Joseph Ratzinger possui, sobre o tema. Nossa intenção, nesse sentido, é tentar verificar se é possível identificar na proclamação de Jesus elementos que se possam propor e consagrar como princípios heurísticos no processo de pergunta e hermenêutica sobre as relações entre a mensagem do Reino de Deus e a natureza da Igreja, no âmbito do pensamento destes dois autores. Aqui, se pode adiantar que na teologia de Gerhard Lohfink e Joseph Ratzinger a noção de Reino de Deus aparece compreendida na sua relação com a reunião do povo de Deus escatológico, sendo Jesus o seu realizador e a Igreja o lugar próprio dessa reunião.

3. Gerhard Lohfink: a reunião e recriação escatológica de Israel para a salvação do mundo na proclamação de Jesus do Reino de Deus

A noção da reunião do povo de Deus é fundamental para bem compreendermos o desenvolvimento das reflexões de Gerhard Lohfink sobre o Reino de Deus na proclamação de Jesus. Inclusive, conforme indicação sua no livro *Jesus de Nazaré: O que ele queria? Quem Ele era?*, publicado originalmente no ano de 2012, “na Bíblia, o conceito de reunião é bastante usual”¹⁴⁷: essa noção da reunião de Israel aparece tanto nos profetas do pós-exílio como “uma indicação salvífica central”, sendo equiparada à “recondução do povo do Egito, o credo originário de Israel”, como também nos Salmos e na oração dos dezoito pedidos¹⁴⁸. Antes disso, aliás, pois para o nosso autor já “desde o Exílio, a reunião do povo de Deus disperso compõe uma das declarações fundamentais na teologia de Israel”¹⁴⁹. O tema apresentado dessa maneira já aparece em outra obra sua, publicada em 1981 – *A Igreja que Jesus queria: dimensão comunitária da fé cristã*. Nela, o nosso autor procura demonstrar que em Israel, na época de Jesus, “espera-se, para o tempo escatológico da salvação, a restauração completa do povo das doze tribos”¹⁵⁰. Nesse sentido, inclusive, em sua opinião, Jesus estava empenhado na reconstituição e restauração do povo de Deus.

Quanto às características desse evento, noutra obra sua, *Deus precisa da Igreja? Teologia do povo de Deus*, publicada em 2002, o nosso autor explica que a ideia bíblica da reunião do povo se erige e sedimenta sobre alguns aspectos bastante particulares. Em primeiro lugar, na reunião do povo reside não apenas o restabelecimento de um estado anterior, uma situação já previamente experimentada, mas uma condição de “benção que ultrapassará de longe as bênçãos anteriores de Deus”¹⁵¹ e que inaugurará um novo estado de salvação. Nesse contexto, segundo adverte, “nos livros proféticos, a palavra ‘reunir’ – em hebraico *qbs* (um termo paralelo é *sp*) – vira um verdadeiro termo técnico, ou seja, um conceito fixo para indicar a chegada da salvação”. E acrescenta: “nesse

¹⁴⁷ LOHFINK, G., *Jesus de Nazaré*, p. 82.

¹⁴⁸ LOHFINK, G., *Jesus de Nazaré*, p. 83.

¹⁴⁹ LOHFINK, G., *Jesus de Nazaré*, p. 82.

¹⁵⁰ LOHFINK, G. *A Igreja que Jesus queria*, p. 25.

¹⁵¹ LOHFINK, G., *Deus precisa da Igreja?*, p. 98.

sentido, ‘reunir Israel’ é usado muitas vezes em lugar de ‘ajudar’, ‘libertar’, ‘salvar’, ‘curar’ e ‘redimir’¹⁵².

Depois, alguns outros elementos presentes nessa noção de reunião do povo de Deus, e que se impõem como aspectos prévios para a sua elaboração da relação entre a proclamação de Jesus sobre o Reino de Deus e a origem e a natureza da Igreja, se referem diretamente ao modo como ela se estabelece concretamente como evento soteriológico. Ora, conforme assevera Gerhard Lohfink “é sempre Deus que reúne seu povo. Nunca se afirma que Israel haveria de reunir-se a si próprio”¹⁵³. E mais: “em muitas passagens se realça que Deus reúne seu povo de terras longínquas: de todos os países, de todos os povos, dos confins da terra, e até do fim do céu”¹⁵⁴. Desse modo podemos averiguar que, na constituição de semelhante iniciativa divina, bem como de sua compreensão como termo soteriológico técnico, se estabelece como meta escatológica a experiência da unidade interior do povo de Deus, pela reconglomeração exterior, pela renovada habitação de Israel, pela eliminação das rivalidades e, fundamentalmente, pela superação das divisões dentro do próprio povo de Deus¹⁵⁵.

A realidade é que essa nova situação do povo reunido fica definida não numa perspectiva humana, que muitas vezes se mostrou inadequada, mas segundo a ótica e a iniciativa de Deus, na medida em que sempre e mais profundamente se torna uma “indicação salvífica central”¹⁵⁶. Efetivamente, a noção bíblica da reunião escatológica do povo de Deus, mais do que constituir-se como uma tarefa ininterrupta para Israel, se vai transformando numa declaração fundamental sobre Deus que progressivamente se pode identificar com um verdadeiro “pronunciamento de princípios sobre Deus, sobre seu ser e seu agir”¹⁵⁷. Efetivamente, esse tema não pode ser considerado como um elemento transversal. Aliás, considerada em seu conjunto, a teologia de Israel destaca a reunião do povo de Deus entre os seus enunciados fundamentais.

Conforme a proposição do nosso autor, a temática da reunião escatológica do povo de Deus aparece, por exemplo, como um dos grandes elementos da obra deuteronomista de história (como se pode verificar, entre outros, no texto central

¹⁵² LOHFINK, G., Deus precisa da Igreja?, p. 99.

¹⁵³ LOHFINK, G., Deus precisa da Igreja?, p. 99.

¹⁵⁴ LOHFINK, G., Deus precisa da Igreja?, p. 99.

¹⁵⁵ LOHFINK, G., Jesus de Nazaré, p. 83.

¹⁵⁶ LOHFINK, G., Jesus de Nazaré, p. 83.

¹⁵⁷ LOHFINK, G., Deus precisa da Igreja?, p. 101.

de Dt 30,1-6)¹⁵⁸. Mas também, possui significativo destaque entre os profetas (como em Isaías, Jeremias e Ezequiel, em cujos textos se podem encontrar muitas passagens sobre a reunião de Israel da dispersão)¹⁵⁹, no pós-exílio “a reunião de Israel, aos poucos torna-se numa indicação salvífica central e se equipara com a recondução do povo Egito, o credo originário de Israel”¹⁶⁰, de modo que vai se constituindo gradativamente como uma declaração fundamental sobre o próprio Deus. É em função dessa sua significação teológica profunda, inclusive, que tal realidade persevera na linguagem litúrgica do judaísmo, como testemunham, por exemplo, a Tefilá ou a Prece dos Dezoito¹⁶¹.

E é, pois, nesse sentido, que segundo Gerhard Lohfink o pedido para a reunião escatológica naturalmente passa a pertencer ao formulário das orações diárias de Israel¹⁶²:

Na oração dos dezoito pedido pedidos, a oração diária de Israel, que já surgira no século I d.C., a evolução desse conceito encontrou sua conclusão. Seu 10º pedido diz o seguinte: toca a trombeta para nossa libertação! Eleva o sinal para a reunião de nossos banidos e reúne-os dos quatro cantos da terra! Louvados sejas, Senhor, que reúnes teu povo disperso, Israel.¹⁶³

Para o nosso autor, portanto, a realidade da reunião escatológica de Israel, uma vez que esse conceito já alcançara a importância de referir-se à união, à salvação e à redenção, deve ser considerada como plano de fundo fundamental sobre o qual Jesus, que certamente tinha nesse conceito algo óbvio e evidente, edifica sua proclamação do Reino de Deus.

3.1. A criação de Israel como povo reunido por Deus: uma aproximação histórica a partir das recentes descobertas da arqueologia bíblica

Mesmo quando considera as recentes descobertas da arqueologia bíblica, que contestam como artificial a narrativa bíblica sobre as origens de Israel, estruturada através do esquema genealógico da sequência *Abraão – Isaac – Jacó – Doze Filhos de Jacó*, o autor também procura enfatizar a força motriz que possui a

¹⁵⁸ LOHFINK, G. Deus precisa da Igreja?, p.97.

¹⁵⁹ LOHFINK, G. Deus precisa da Igreja?, p.99.

¹⁶⁰ LOHFINK, G., Jesus de Nazaré, p. 83.

¹⁶¹ LOHFINK, G. Deus precisa da Igreja?, p.101-102.

¹⁶² LOHFINK, G., Jesus de Nazaré, p. 84.

¹⁶³ LOHFINK, G., Jesus de Nazaré, p. 84.

noção da reunião do povo de Deus na teologia desenvolvida no interior de Israel. Ora, a questão da reunião e da constituição de Israel como povo de Deus, aparece desenvolvida na Bíblia de maneira muito simples e direta. Apoiada na tese da descendência biológica dos patriarcas, “a bíblia não dá margem a dúvida ou ambiguidade quanto à origem única do povo de Israel”¹⁶⁴. Todavia, conforme procuram explicar Israel Finkelstein e Neil Asher Silberman na obra *A Bíblia desenterrada* esses relatos não estão de acordo com os fatos históricos. Assim, é que, na contramão da inequívoca convicção bíblica quanto à origem única do povo de Israel, “a arqueologia e a crítica histórica nos obrigam a ver a origem do povo das doze tribos de uma maneira diferente daquilo que é contado nos livros do Gênesis a Josué”¹⁶⁵. Evidentemente, torna-se inviável nesse momento, fazermos uma explanação mais detalhada sobre o assunto. Assim, de modo breve nos ocupamos de dizer que, na origem do povo de Deus, havia habitantes nativos de Canaã, aos quais se foram juntando outros grupos e que, só gradualmente, desenvolveram uma identidade étnica que poderia ser chamada de israelita¹⁶⁶.

Essa nova compreensão sobre quem eram os israelitas e sobre como esse povo se formou, de onde vieram, onde se situaram e quem dele fazia parte deve-se, em muito, à arqueologia que, nas suas pesquisas sobre o Antigo Israel, revelou que as forças formativas no seu nascimento identificam-se com as muitas e complexas transformações sociais entre o povo pastoril das terras altas cananeias¹⁶⁷: sem sinais de invasão violenta ou de infiltração de algum grupo étnico claramente definido, a origem dos israelitas passou, então, a ser creditada à drástica transformação social, uma verdadeira revolução no estilo de vida dos habitantes das comunidades no alto dos montes judaicos no sul até os montes da Samaria no norte¹⁶⁸, que apareceram em torno de 1200 a.C.¹⁶⁹. A evidência arqueológica também indicou que esse fenômeno não foi um evento único¹⁷⁰, que não se deu apenas com os ascendentes dos hebreus e que se deve a evolução das condições políticas, econômicas ou mesmo climáticas daquela região¹⁷¹.

O próprio Gerhard Lohfink oferece um seu resumo dessa hipótese:

¹⁶⁴ FINKELSTEIN, I.; SILBERMAN, N.A. *A Bíblia desenterrada*, p. 105.

¹⁶⁵ LOHFINK, G. *Deus precisa da Igreja?*, p.104.

¹⁶⁶ FINKELSTEIN, I.; SILBERMAN, N.A. *A Bíblia desenterrada*, p. 106.

¹⁶⁷ FINKELSTEIN, I.; SILBERMAN, N.A. *A Bíblia desenterrada*, p. 130.

¹⁶⁸ FINKELSTEIN, I.; SILBERMAN, N.A. *A Bíblia desenterrada*, p. 114-130.

¹⁶⁹ FINKELSTEIN, I.; SILBERMAN, N.A. *A Bíblia desenterrada*, p. 118.

¹⁷⁰ FINKELSTEIN, I.; SILBERMAN, N.A. *A Bíblia desenterrada*, p. 121

¹⁷¹ FINKELSTEIN, I.; SILBERMAN, N.A. *A Bíblia desenterrada*, p. 125.

Os fatos poderiam ter se desenrolado da seguinte maneira: à nova sociedade em formação, provinda das cidades cananeias ou da área de domínio dessas cidades, juntam-se outros grupos de vida nômade ou temporariamente sedentários que trazem na bagagem suas próprias narrativas familiares ou tribais. Entre eles deve ter havido um grupo de Abraão, um de Isaac e um de Jacó. Mas a maior influência acaba exercendo um grupo de Moisés que fugira do Egito, trazendo consigo a experiência especial do êxodo social e da aspiração à liberdade. Seu Deus é YHWH, experimentado como um Deus que salva seus adeptos da mão dos poderosos para levá-los à liberdade.

E acrescenta:

Esses grupos, originalmente muito diversos entre si, formam aos poucos um conjunto social, uma espécie de união de tribos, em que circulam e são assimiladas experiências fundamentais, entre as quais se destaca a fé em YHWH, visto como um Deus que guia e salva seus seguidores. A expansão rápida, no meio de um Israel originalmente cananeu, da crença em IHWH, trazida pela gente de Moisés, deve estar ligada ao fato de grupos fugidos do domínio das cidades cananeias rejeitaram seus deuses antigos, que eram para eles símbolos de uma sociedade de estruturas feudais sem liberdade. Em YHWH, pelo contrário, eles veem o garantidor da nova sociedade que estão tentando criar. Além disso, dispõem de uma experiência de êxodo das cidades que se assemelha, em muitos pontos, à experiência vivida pela gente de Moisés. A fé em YHWH sobrepõe-se, então, à religião antiga de El e Baal, modificando-a profundamente.

A partir dessa nova visão se passou, então, a creditar a origem e a constituição dos israelitas a nômades pastoris, que abandonaram seu estilo de vida migratório, renunciaram à maior parte dos seus animais e mudaram para a agricultura permanente em povoados sedentários regulares¹⁷², no cenário do colapso da cultura cananeia no século XII a.C. Aliado a esse fenômeno, responsável por fazer dos protoisraelitas, originalmente, cananeus¹⁷³, como procuramos indicar, é possível que tenha ocorrido outros, através dos quais mais grupos – ligados, por sua vez, às tradições de Moisés e dos Patriarcas – a eles se juntaram a eles e formaram, no futuro, o pensamento da (re)união das tribos de Israel. As seguintes palavras de Gerhard Lohfink, ajudam na aproximação entre as narrativas bíblicas e os fatos revelados pelas descobertas arqueológicas:

Mesmo que o conceito de reunião do povo de Israel tenha surgido apenas na época do exílio, pode-se a firmar que a consciência desse processo de reunião como elemento essencial do povo de Deus é bem mais antiga. É uma conclusão que Israel deve ter tirado de sua própria gênese como povo. Foi um processo de reunião de muitos grupos que fez dele o povo de Deus. E essa necessidade de unir

¹⁷² FINKELSTEIN, I.; SILBERMAN, N.A. A Bíblia desenterrada, p. 120-121.

¹⁷³ FINKELSTEIN, I.; SILBERMAN, N.A. A Bíblia desenterrada, p. 126.

o povo continua em toda a sua história, porque Israel sempre corre o perigo de esfacelar-se¹⁷⁴.

Ora, do que até agora procuramos demonstrar, fica evidente que, conforme o pensamento de Gerhard Lohfink, um traço característico da compreensão que Israel desenvolveu sobre suas próprias origens – assim como nos referimos ao seu futuro escatológico – também se encontra sedimentado na aguçada consciência de que é Deus – sempre e somente ele – quem reúne o seu povo. Nesse sentido, o fato de a bíblia ter transformado a reunião dos diferentes grupos originantes de Israel num esquema genealógico, direto e artificioso, não deve ser interpretado como uma falsificação histórica. Na verdade, ao que tudo indica, na iniciativa de “criar” esta sua declaração constitucional numa ordem teológica, Israel transfere para Deus, sua ação, intervenção e providência, a iniciativa do qual deriva a sua origem primeira como povo de Deus, e no qual se esclarece a sua natureza última como lugar concreto onde Deus realiza a salvação do mundo e dos seres humanos.

Assim compreendida, aquela experiência vivida pelos hebreus nas regiões montanhosas de Canaã, a partir do século XII a.C., conforme pretendem demonstrar Israel Finkelstein e Neil Asher Silberman, torna-se, de certa forma, paradigmática para a história de Israel. Nessa perspectiva, este seu impulso libertário e antifeudal, que levou alguns grupos ao rompimento com os grandes centros e estruturas de poder, a coragem dos muitos marginalizados de se subtraírem aos sistemas de repressão das cidades dos cananeus e filisteus, a experiência do êxodo social e da aspiração à liberdade, que acompanhavam os grupos oriundos do Egito e do deserto, como insistem os livros do Êxodo a Josué, e as tradições ligadas aos patriarcas apoiadas na relação destes com IHHW, entre outras coisas, parece ter propiciado as condições para a formação de um conjunto social orientado para um novo modelo de sociedade, composto por diferentes grupos e clãs familiares com uma forte consciência de unidade entre os diversos grupos¹⁷⁵.

Mesmo nas suas origens, então, Israel pode ser interpretado como lugar concreto da salvação de Deus. Nele, são alocados grupos das mais variadas origens étnicas. Nele, são agrupados indivíduos pertencentes aos mais

¹⁷⁴ LOHFINK, G. Deus precisa da Igreja?, p.109-110.

¹⁷⁵ LOHFINK, G. Deus precisa da Igreja?, p.107.

diversificados estratos sociais. Nele, enfim, são reunidos aqueles que, entre os anos de 1.200 a 1.000 a.C., eram desprezados, deixados de lado, no sistema social das cidades cananeias, mas que em Israel encontraram um modelo de vida adequado para viver, não somente um *ethos* novo e comum, mas o plano divino para o ser humano. Deve ser em Israel, portanto, o lugar em que os seres humanos encontrarão aquilo que melhor os salva, isto é, a comunhão. Nesse sentido, particularmente, a propositura da comunhão como caminho sustentável para as relações aparece, no processo da constituição de Israel, como um modelo permanente para toda humanidade.

Ao propor, aliás, que todo povo de Deus seja descendente de uma mesma e única árvore genealógica, a teologia de Israel, na verdade, como quer Gerhard Lohfink, longe de falsificar sua própria história, a interpreta teologicamente para transmitir a ideia de que, apesar das origens diversas, Deus mesmo reuniu o seu povo para viver como uma mesma e única família de irmãos e irmãs. Portanto, seja para referir-se à sua constituição mais embrionária, seja para exemplificar sua realização definitiva, em Israel, o conceito da reunião do povo de Deus traduz, de uma só vez, a união, a salvação e a redenção escatológica de Israel.

3.2. O Israel recriado por Deus na proclamação de Jesus do Reino de Deus

Em sua obra *Reino y Reinado de Diós*, Rudolf Schnackenburg se expressa no sentido de demonstra que “o título da realeza divina e sua veneração de culto como um *melek* (rei) não tem sua existência comprovada com segurança antes do tempo do estado monárquico”¹⁷⁶, ao passo que, conforme alerta Gerhard Lohfink, esse tema e conteúdo – o do reinado de Deus ou do domínio régio de Deus – é seguramente conhecido em Israel pelo menos desde a época dos reis, portanto, desde Davi e de Salomão¹⁷⁷. Entretanto, o símbolo do Reino de Deus se manteve vivo através das terríveis catástrofes experimentadas por Israel – a aniquilação dos reinos de Israel e Judá, o cativeiro da Babilônia e todo o difícil processo de reconstrução no tempo dos persas –, e alcançou, no tempo de Jesus, uma vitalidade nunca conhecida¹⁷⁸. Quando Jesus inicia a sua atividade, a consistência

¹⁷⁶ SCHNACKENBURG, R., *Reino y Reinado de Dios*, p. 3 (tradução nossa).

¹⁷⁷ LOHFINK, G., *Jesus de Nazaré*, p. 40

¹⁷⁸ SCHNACKENBURG, R., *Reino y Reinado de Dios*, p. 21 (tradução nossa).

teológica dessa noção, associado ao da reunião do povo de Deus era já muito usual e há muito conhecida¹⁷⁹. Nesse sentido, segundo Gerhard Lohfink, ao que tudo indica, “também Jesus nada mais queria do que reunir Israel”¹⁸⁰.

Na presente seção, vamos nos debruçar sobre a questão da relação entre a reunião do povo de Deus (e sua recriação) e a proclamação que Jesus faz do Reino de Deus no âmbito do pensamento Gerhard Lohfink, a partir de reflexões em diferentes obras de sua autoria e seguindo um esquema, com temas bem delimitados, presente nos textos que usamos como referência, a saber: *A Igreja que Jesus queria: dimensão comunitária da fé cristã*, publicada em 1981; *Deus precisa da Igreja? Teologia do povo de Deus*, publicada em 2002; e, *Jesus de Nazaré: O que ele queria? Quem Ele era?*, publicado em 2012; entre outros textos de sua autoria.

Nesta parte de nosso trabalho, entre outras realidades possíveis, nos limitamos a apontar as reflexões que o autor faz sobre a escolha dos discípulos (e, particularmente, a escolha dos Doze), sobre o pedido de reunião no Pai-nosso, sobre os lugares da atividade de Jesus e a questão da peregrinação dos povos e, finalmente, sobre o lugar da relação entre a reunião do povo de Deus (e sua recriação), a partir de um esquema frequentemente utilizado em obras suas, para, finalmente, indicar o modo como a proclamação que Jesus faz do Reino de Deus pode ser encontrado nas suas parábolas – quanto à essa última subseção nossa obra de referência será *As quarenta parábolas de Jesus*, publicada em 2020. Antes disso, porém, vamos nos deter no modo como ele interpreta o conceito e a realidade do Reino de Deus na sua relação com a figura de Jesus.

3.2.1. A relação entre a figura de Jesus e o Reino de Deus

Conforme podemos ver indicado já no início do seu *Jesus de Nazaré*, nosso autor é da opinião de que “se quisermos falar de Jesus – daquilo que Ele queria e daquilo que Ele era – devemos falar primeiramente e, sobretudo do domínio de Deus (Gottesherrschaft)”¹⁸¹. Aqui parece-nos oportuno oferecer um esclarecimento sobre o uso da expressão, apresentando algumas passagens do

¹⁷⁹ LOHFINK, G., *Jesus de Nazaré*, p. 84.

¹⁸⁰ LOHFINK, G., *Jesus de Nazaré*, p. 86.

¹⁸¹ LOHFINK, G., *Jesus de Nazaré*, p. 39.

autor em relação ao conceito e às suas escolhas. Na obra há pouco citada ele explica o seguinte:

Onde nós falamos de “reino” ou de “domínio” – no inglês se emprega a tradução bíblica kingdom, no francês, royaume – no grego se fala em basileia. Basileia é primordialmente a dignidade régia, o poder régio, o domínio régio – e é deste derivado, depois também e especialmente o reino régio. No aramaico, a língua que Jesus falava no dia a dia, por trás da palavra grega basileia, encontramos a palavra malkuta. E também malkuta é primordialmente o “domínio régio” – e só em segundo lugar o âmbito do domínio régio ou até um determinado território.

E segue explicando:

Em Jesus o conceito de “domínio de Deus” possui um teor extremamente dinâmico. O domínio de Deus possui caráter de evento. Ele é um acontecimento. Ele “vem”, ou melhor: ele “está vindo”. Também por isso deveríamos preferir o conceito de “domínio de Deus”. Mas naturalmente também o conceito de “Reino de Deus” retrata um determinado aspecto desse acontecer: a saber, o âmbito no qual Deus erige seu domínio. Na basileia podemos “adentrar” ou correspondentemente podemos “alcançar” a mesma (cf. p.ex., Mc 9,47; 10,15)¹⁸².

Para ele, na proclamação de Jesus, “o domínio de Deus já irrompeu”¹⁸³ e possui uma atualidade irrefutável, de um modo tal, aliás, que o “hoje de Deus”, é por ele considerado, “o centro da existência de Jesus”¹⁸⁴. Ao deter-se na passagem-súmula de Mc 1,15 – “cumpriu-se o tempo, o reinado de Deus aproximou-se: convertei-vos e crede no evangelho” –, nosso autor assevera que sua estrutura deixa claro que o Reino de Deus antecede a conversão: “como em todo o Antigo Testamento”, explica ele, “a iniciativa parte de Deus, não do ser humano. Deus age primeiro. É ele que institui a basileia”¹⁸⁵. Nesse sentido, o “ainda não do domínio de Deus se deve à demora da conversão do homem”¹⁸⁶. Aliás, a qualidade da irrupção do Reino de Deus em Jesus, não abre espaços para questionamentos sobre sua integralidade. Sim, pois, segundo a opinião de nosso autor “não se faz justiça à mensagem de Jesus quando se formula as coisas de tal modo que Deus nos presentearia sua *basileia* – mas no momento, não na sua integralidade. Como se Ele permitisse que ela irrompa – mas apenas parcialmente. Como se Ele a revelasse – mas apenas como antecipação”¹⁸⁷. Para Gerhard

¹⁸² LOHFINK, G., Jesus de Nazaré, p. 39-40.

¹⁸³ LOHFINK, G., Jesus de Nazaré, p. 50.

¹⁸⁴ LOHFINK, G., Jesus de Nazaré, p. 50.

¹⁸⁵ LOHFINK, G. Deus precisa da Igreja?, p.236-237.

¹⁸⁶ LOHFINK, G., Jesus de Nazaré, p. 52.

¹⁸⁷ LOHFINK, G., Jesus de Nazaré, p. 51.

Lohfink, “só se faz justiça ao Novo Testamento se afirmamos que Deus se expressou total e integralmente em Jesus.”¹⁸⁸.

Outrossim, uma convicção vibrante desse autor quanto à relação entre Jesus e sua proclamação do Reino de Deus diz respeito à sua inalienável identificação como Filho de Deus. Ora, Jesus surge no seu pensamento como “a presença definitiva de Deus no mundo. Quem o vê, vê Pai (Jo 14,9)”. Nesse ponto, nosso autor assevera que “Ele é o Filho como nenhum outro, em nenhum outro sentido poderia sê-lo”, de tal modo que, “o hoje incondicional que Jesus proclamou, radica-se em sua participação irrestrita no hoje de Deus”¹⁸⁹. E tanto a autocompreensão de Jesus sobre sua identidade profunda, como a interpretação de seus interlocutores e, particularmente seus discípulos sobre sua identidade messiânica, implicam numa verdadeira revolução, já durante a sua atividade pública. A proclamação de Jesus “pressupunha a fé, alegria por causa de Deus, seguimento, discipulado, uma compreensão radical da Tora, uma nova convivência, uma nova família. Mais ainda: a guinada da qual Ele falava pressupunha entrega à vontade de Deus até a morte”¹⁹⁰.

Nesse aspecto, é ainda destacada a profunda relação entre Jesus e Israel: “Jesus é o servo de Deus e, ao mesmo tempo, o filho amado. Ele é o homem pelo qual Deus esperou desde sempre (...). A partir de agora, tudo depende de Jesus. Ele representa Israel”¹⁹¹. O Reino de Deus solicita Israel, o povo de Deus. E é ao Israel decaído que Jesus se dirige para o seu reerguimento e “é claro que essa vontade decisiva de Jesus de reunir todo Israel tem a ver com a sua proclamação do domínio de Deus”¹⁹². Ora, segundo a opinião de Gerhard Lohfink, a irrupção do reinado de Deus na proclamação de Jesus, nessa ótica, postula o estabelecimento de um processo concreto e visível da reunião escatológica do povo de Deus¹⁹³. Assim, “conclui-se, portanto”, para usar palavras suas, “que a reunião escatológica e a recriação do povo de Deus por Jesus correspondem necessariamente à sua proclamação da basileia”¹⁹⁴.

¹⁸⁸ LOHFINK, G., Jesus de Nazaré, p. 52.

¹⁸⁹ LOHFINK, G., Jesus de Nazaré, p. 52.

¹⁹⁰ LOHFINK, G., Jesus de Nazaré, p. 55.

¹⁹¹ LOHFINK, G. Deus precisa da Igreja?, p.224-225.

¹⁹² LOHFINK, G., Jesus de Nazaré, p. 68.

¹⁹³ LOHFINK, G. Deus precisa da Igreja?, p.228-229.

¹⁹⁴ LOHFINK, G. Deus precisa da Igreja?, p.229.

Sobre o modo como se dá a nova criação do povo de Deus por Jesus, no pensamento de nosso autor, é o que a partir de agora vamos procurar detalhar.

3.2.2. A escolha dos discípulos: ato fundante do novo Israel

Gerhard Lohfink procura demonstrar que a recriação do povo de Deus na proclamação de Jesus se estabelece enquanto processo concreto, segundo um programa bem delineado e que tem na reunião de seus discípulos um seu ato fundante nuclear; não sem razão, ele explicita, “o primeiro ato de Jesus na Galileia consiste, segundo o relato dos evangelhos, em reunir os seus discípulos”¹⁹⁵. Muito oportuna, nesse momento, é a referência à passagem que agora vamos citar, extraída do livro *Deus precisa da Igreja? Teologia do povo de Deus*. Em determinado momento, nosso autor assim se expressa:

Marcião, um herético do início do cristianismo, afirmou que o próprio Cristo era o Reino de Deus. E a formulação de Orígenes, o grande teólogo da Igreja cristã primitiva, não difere muito dessa visão: para ele, Cristo é a basileia em pessoa. Ambas as afirmações foram frequentemente repetidas até os nossos dias. E temos que admitir que não estão erradas. Elas só se tornam erradas a partir do momento em que se deixa de acrescentar: reinado de Deus precisa de um espaço para seu domínio, ou seja, ele precisa de um povo.

E, continua:

Em termos bem simples, podemos dizer: um rei sem povo não é rei, ou já abdicou de seu reinado. Em termo mais diferenciados podemos dizer: o reinado de Deus significa justiça. Mas, a justiça não pode estar representada numa única pessoa, ela precisa de uma sociedade. Para fazer sentido, o discurso sobre o reinado de Deus necessita de uma sociedade na qual Deus é o Senhor e na qual sua condição de Senhor modifica as pessoas e as coisas. Por isso é impossível que o reinado de Deus venha num indivíduo isolado. Ou ele se manifesta na forma de uma sociedade ou não se manifesta de modo algum¹⁹⁶.

Ainda detalhando mais estreitamente o significado do grupo dos discípulos na proclamação de Jesus do Reino de Deus e com a finalidade de demonstrar que a escolha desses personagens não constitui, em absoluto, um ato trivial de sua atividade pública, Gerhard Lohfink, esclarece o seguinte:

Nos evangelhos, os discípulos não são, de modo algum, meros figurantes que servem apenas para animar o ambiente. Sua função não consiste simplesmente em ouvir e fazer perguntas o tempo todo, para que a pessoa de Jesus se destaque ainda mais. Ao lado de Jesus, são eles os agentes principais do drama dos

¹⁹⁵ LOHFINK, G. Deus precisa da Igreja?, p.230.

¹⁹⁶ LOHFINK, G. Deus precisa da Igreja?, p.234-235.

evangelhos. Eles são chamados para seguir Jesus, e esse seguimento culmina na instituição dos doze e em seu envio para o Israel inteiro: e constituiu doze para estarem com ele e para os enviar a pregar, com autoridade para expulsar demônios (Mc 3,14s).

Aprofundando ainda mais a questão, acrescenta:

Os doze são escolhidos entre um número maior de discípulos. Eles representam as doze tribos, são o início e o centro de expansão de um Israel renovado, escatológico. Por isso, a convocação dos discípulos visa Israel e a reunião de todo o povo de Deus. Nos discípulos tem início a recriação de Israel, e na recriação de Israel se manifesta o reinado de Deus¹⁹⁷.

Efetivamente, por um lado, o Reino de Deus e o seu incremento no mundo constituem o centro da existência de Jesus; por outro lado, a visibilização e experiência deste reinado somente são tangenciadas quando concretamente as pessoas estabelecem novas conexões tendo como referencial irrenunciável a pessoa e a mensagem de Jesus, de modo a constituírem com ele uma nova família que se coloca totalmente sob o domínio de Deus¹⁹⁸. Essa condição é interpretada com uma gravidade tal que, se para o autor, devemos concordar que o elemento de novidade absoluta do Novo Testamento é, não uma mera doutrina ou ideia, nem um produto da mente ou uma inspiração brilhante, mas uma pessoa concreta, ou seja, Jesus de Nazaré, Gerhard Lohfink chega a afirmar que “ele o seria de modo incompleto sem os discípulos que ele reúne em torno de si para formarem a primeira célula do Israel escatológico”¹⁹⁹. De fato, na escolha dos seus discípulos, ato fundante e fato fundamental de sua proclamação, Jesus institui sua nova família e, nela, dá início à reunião e recriação do povo de Deus, que, por sua vez, deve ser continuamente “o lugar concreto em que se manifesta o crescimento da basileia”²⁰⁰.

Interpretada dessa maneira, a instituição dos Doze, conforme descrito em Mc 3,13-19, assume contornos que se podem comparar, na opinião de nosso autor, entre outros significados, à fórmula fixa da criação de Deus que é relatada no livro do Gn 1,1 – 2,4, mas também à afirmação do Dêutero-Isaías, repetida em várias oportunidades, dizendo que Deus criou seu povo e que criará coisa nova para seu

¹⁹⁷ LOHFINK, G. Deus precisa da Igreja?, p.230-231.

¹⁹⁸ LOHFINK, G. Deus precisa da Igreja?, p.232.

¹⁹⁹ LOHFINK, G. Deus precisa da Igreja?, p.235.

²⁰⁰ LOHFINK, G. Deus precisa da Igreja?, p.281.

povo²⁰¹. Nesse ponto, ele explica, tal ação possui uma estrutura sacramental e que, nesse sentido, “com a instituição dos doze por Jesus começa a cumprir-se definitivamente a promessa do livro de Isaías. A nova criação de Israel acontece nesse momento. Os doze são o início e o centro do povo de Deus escatológico”²⁰². Com a evidente intenção de corroborar as particularidades dessa sua hermenêutica sobre a escolha dos Doze como ato fundamental da (re)fundação de Israel, nosso autor faz referência a uma palestra de 1990, proferida por Joseph Ratzinger, sobre o sacerdócio, na qual o então Prefeito da Congregação para Doutrina da Fé, “afirmou que o elemento novo do Novo Testamento é a pessoa de Jesus, para acrescentar depois que a novidade é, além disso, a figura dos doze”²⁰³. Em termos de significado, essa iniciativa de Jesus é interpretada por Gerhard Lohfink da seguinte maneira:

Subestimariamos muito a dimensão profunda de uma ação simbólica como esta, se a considerássemos apenas uma ilustração ou demonstração. Sem dúvida ela é tanto uma como outra coisa. Mas é mais: é iniciação do futuro que já se realiza antecipadamente no símbolo profético colocado, e que na sua realização, ora iniciada, já projeta o futuro. Com a constituição dos Doze e o anúncio do Reino de Deus já começa a existência do Israel escatológico²⁰⁴.

Ao que tudo indica, frente aos elementos apontados pelo nosso autor, esse grupo de discípulos, portanto, é constituído por Jesus numa tal condição de plenitude e completude, que ficam condicionado a serem, por natureza, por um lado, um sinal permanente de seu objetivo de reunir o povo de Deus, restabelecê-lo, renová-lo, criar sua unidade, recriá-lo para o fim dos tempos e, ainda, por outro lado, a se estabelecerem num paralelismo rigoroso, estrito e permanente com o próprio Jesus. Aliás, a condição do grupo dos Doze, sua forma e finalidade podem, segundo nosso autor, ser resumidas da seguinte forma:

A constituição dos Doze é uma das indicações mais explícitas de que Jesus se dirige decididamente a Israel. Jesus quer a reconstituição do povo de Israel, ele quer o estabelecimento do Israel perdido e disperso. Provavelmente a ação simbólica profética da constituição dos Doze tinha um significado muito mais profundo do que nós podemos imaginar hoje. Muita coisa indica que Jesus escolheu conscientemente os Doze das diversas regiões do país e dos diversos

²⁰¹ LOHFINK, G. Deus precisa da Igreja?, p.283.

²⁰² LOHFINK, G. Deus precisa da Igreja?, p.283.

²⁰³ LOHFINK, G. Deus precisa da Igreja?, p.235-236.

²⁰⁴ LOHFINK, G., A Igreja que Jesus queria, p. 26.

grupos do judaísmo do seu tempo, para manifestar a reconstituição de todos os israelitas²⁰⁵.

Há, pois, para o nosso autor, um fundamento cristológico na proclamação do Reino de Deus, que se expressa num seu extrato eclesiológico, na medida em que as ações de Jesus (e todas elas) tinham por objetivo a fundação do novo povo de Deus, ou se quisermos, o lançamento da pedra fundamental eclesial. É nesse sentido, inclusive, que, em outra obra sua, *No Irrelevant Jesus: On Jesus and the Church Today* (*Um Jesus relevante: sobre Jesus e a Igreja hoje*, em tradução livre), originalmente publicada em 2013), o autor também se manifesta ao afirmar que “a Igreja surgiu em Israel e se vê como o Israel escatológico reunido por Jesus”²⁰⁶. A esse respeito, aliás, assim também se expressa o nosso autor:

Com um gesto demonstrativo, que deveria apontar para a sua marca, Jesus constitui um círculo de doze discípulos. O número doze não pode deixar de ser referido ao número das doze tribos de Israel. Mas com as doze tribos vem expresso um ponto central da esperança escatológica de Israel. Pois, embora à época o sistema das dozes tribos já não mais existisse há muito, alimentava-se a esperança da plena restauração do povo das doze tribos para um tempo salvífico escatológico.

E, ainda, acrescenta:

Numa programática amplamente elaborada, o fim do Livro de Ezequiel conta o modo como as doze tribos recebem a partilha que lhes é destinada no país, renovada no fim dos tempos (Ez 47-48). Frente ao plano de fundo dessa viva esperança, a escolha ou como que a criação dos doze, feita por Jesus, só pode ser concebida como um sinal escatológico de cumprimento instituído conscientemente por Jesus. Os doze incorporam a reunião que ora se inicia através de Jesus e o restabelecimento de Israel como povo escatológico das doze tribos. Eles incorporam ali o centro de crescimento do Israel escatológico²⁰⁷.

Desse modo, a comunidade dos discípulos de Jesus torna manifesto como se dá o cumprimento das esperanças do Antigo Testamento quanto ao Israel escatológico, mas, também, tem lhe conferido um caráter de novidade inaudita. E assim, se por um lado, para Gerhard Lohfink, “quando Jesus instituiu os doze, ele não fundou a Igreja e sim o povo de Deus do fim dos tempos”, por outro, “com esse seu gesto Jesus preparou o terreno para a Igreja. Assim a Igreja remonta à ação do próprio Jesus”²⁰⁸.

²⁰⁵ LOHFINK, G., A Igreja que Jesus queria, p. 27.

²⁰⁶ LOHFINK, G., No Irrelevant Jesus, p. 152. Ed. Kindle (tradução nossa).

²⁰⁷ LOHFINK, G., Jesus de Nazaré, p. 92.

²⁰⁸ LOHFINK, G. Deus precisa da Igreja?, p.286.

3.2.3. O pedido da reunião de Israel no Pai-nosso

Um segundo elemento que se nos parece conveniente abordar à essa altura do trabalho é referente ao pedido de reunião na oração do Pai-nosso. “Isso porque”, segundo a opinião de nosso autor, “o Pai-nosso se define, de certo modo, pela temática da reunião de Israel”²⁰⁹. Já o primeiro pedido do Pai-nosso – *santificado seja o vosso nome* – se nos revela como um verdadeiro compêndio dessa ideia de que a proclamação de Jesus implica no restabelecimento de um espaço no mundo em que a irrupção do Reino de Deus tome o seu lugar, com a definitiva reunião do povo de Deus. Fazendo uma conexão textual com Ez 36,19-28, Gerhard Lohfink explica que esse pedido se trata de uma súplica para que Deus “reúna seu povo da dispersão, que Ele recomponha-o num povo, que Ele lhes dê um coração novo e o preencha com o Espírito Santo”²¹⁰.

Disso resulta que já no primeiro pedido do Pai-nosso a atividade de Jesus de reunir pessoas – seus discípulos e, particularmente, o grupo dos doze – para a recriação do povo de Deus é transformada em oração. Dito de forma mais enfática, o que podemos verificar, em semelhante ótica, é que Jesus inclui voluntariamente em sua oração, ou seja, na modalidade mais explícita do tipo de relação que possui com seu Deus e Pai, a sua proclamação do Reino de Deus que, com contornos muito bem definidos, como temos procurado demonstrar, se trata da reunião escatológica e do restabelecimento do povo de Deus. Assim, com Jesus (mas, não sem seus discípulos e, particularmente, o grupo dos doze), Deus santifica o seu nome (primeiro pedido), pela irrupção de seu reino (segundo pedido), estabelecendo sua vontade no mundo (terceiro pedido).

Em sua obra *A Igreja que Jesus queria: dimensão comunitária da fé cristã*, ao desenvolver uma reflexão sobre a redação lucana do Pai-nosso, o nosso autor observa que em Lc 11, 2-4 encontramos, ao contrário da redação de Mateus (Mt 6, 9-13), apenas dois pedidos – *santificado seja o vosso nome e venha o vosso reino* –, que possuem correspondência entre si e que possuem “uma circunlocução da atividade de Deus na forma passiva, característica da piedade judaica, na qual o *nome* e respectivamente o *reino* se torna sujeito na frase. O sujeito lógico, em

²⁰⁹ LOHFINK, G., *Jesus de Nazaré*, p. 88.

²¹⁰ LOHFINK, G., *Jesus de Nazaré*, p. 90.

ambas as frases, porém é Deus”²¹¹. Ainda sobre a correspondência interna desses dois primeiros pedidos do Pai-nosso, ele explica o que segue:

Essa correspondência formal muito clara nos dois primeiros pedidos do Pai-nosso mostra claramente que os dois pedidos estão intimamente ligados no seu conteúdo. Em ambos os pedidos, não se trata da atividade do homem, mas da obra específica de Deus, de sua ação escatológica. No entanto, não se pede que Deus aja num futuro remoto. Isto não corresponderia, de forma alguma, à pregação do Reino de Deus feita por Jesus. Para ele, o Reino de Deus não só está muito próximo, mas já está despontado. Quem consegue interpretar os portentos realizados por Jesus sabe: o Reino já se impõe²¹².

Ainda desenvolvendo suas reflexões nessa mesma perspectiva, o autor esclarece que ao segundo pedido – que pede a vinda do Reino de Deus – corresponde o primeiro – santificado seja o vosso nome; ou seja, Deus santifica seu nome reunindo, renovando e tornando santo novamente o seu povo Israel, assim como prometera através do profeta Ezequiel com a relação entre santificação de seu nome e a reconstituição de Israel. Ora, “exatamente pelo fato de Deus criar Israel de novo, pelo fato de Deus santificar seu nome em Israel, irrompe também o Reino de Deus. Ele brilha no povo de Deus”²¹³.

Já em uma outra obra sua, *The Our Father: a new Reading (O Pai Nosso: uma nova leitura*, em tradução livre), originalmente publicada em 2012, Gerhard Lohfink procura demonstrar o seguinte: se o primeiro pedido do Pai-nosso – santificado seja o vosso nome – tem na teologia de Ezequiel o seu pano de fundo escriturístico, o segundo pedido, que suplica pela vinda do Reino de Deus, tem o seu no profeta Daniel. Nas suas palavras, estes pontos de contato podem ser descritos da seguinte maneira:

Em Dn 7,13-14 o governo real sobre toda a terra é dado a um “filho da humanidade” ou “filho do homem” (NRSV: “ser humano”). O que há de especial em Dn 7,13-14 é que ele fala tanto de “vinda” quanto de “governo / reinado real”. Esse “governo real” ou “reinado” é precisamente a que Jesus se refere quando fala do “reino de Deus” ou “governo de Deus”. A palavra grega por trás de todas essas várias traduções familiares é sempre basileia, em hebraico malkuth. Tudo isso é o pano de fundo do texto²¹⁴.

²¹¹ LOHFINK, G., A Igreja que Jesus queria, p. 32.

²¹² LOHFINK, G., A Igreja que Jesus queria, p. 32.

²¹³ LOHFINK, G., A Igreja que Jesus queria, p. 35.

²¹⁴ LOHFINK, G., *The Our Father*, p. 43-44. Ed. Kindle (tradução nossa).

No que diz respeito à exegese da perícopé assinalada, o autor crava que o “ser humano / Filho do Homem” é identificado com o Israel escatológico, devendo, simultaneamente, ser interpretado como uma figura do reino real de Deus. Ao mesmo tempo, é uma figura do verdadeiro Israel que serve somente a Deus Pai. E acrescenta: “os dois são inseparáveis. Daniel 7 é uma interpretação incrível da história (...). Os impérios serão julgados, o domínio será tirado deles (...). Algo novo ‘está chegando’ para substituí-los: um reino, uma regra, um reino que se origina inteiramente de Deus”²¹⁵. Disso resulta que, segundo o nosso autor, em Dn, a vinda (do Filho do Homem) – tão importante na segunda petição do Pai-nosso – já significava a irrupção do Reino de Deus, precisamente porque o “ser humano / filho do homem representa uma sociedade, e de fato uma sociedade à qual Deus dá eternamente a basileia, o governo, a realeza, o reinado”²¹⁶. Nessa perspectiva, o autor reforça que esta imagem estava disponível para Jesus, era por ele conhecida e ele estava familiarizado com todo o seu significado. De certa maneira, podemos afirmar que, quando falava da vinda do Reino de Deus, Jesus também adotava interpretação semelhante da história. Entretanto, ao mesmo tempo, é certo de que ele a modificou.

Então, cumpre-nos perguntar o seguinte: em que sentido a hermenêutica de Jesus sobre este evento escatológico se diferenciava daquela vigente entre seus antepassados e mesmo entre seus contemporâneos? Qual a particularidade de sua interpretação?

Fundamentalmente, podemos apontar que as diferenças da proclamação do reino de Deus na relação com a recriação do povo de Deus no ministério de Jesus se caracterizam pelo seguinte: antes do mais, por um caráter cronológico – em Daniel, a nova sociedade de Deus, que é totalmente diferente de todas as sociedades anteriores a ela é ainda um evento esperado para o futuro, ao passo que, “para Jesus o reino de Deus já está chegando agora, no meio da história, simultaneamente com o domínio ainda em andamento dos impérios mundiais”²¹⁷. Outra diferença entre a ideia de Jesus e a de Dn 7 é, digamos, de caráter ontológico. Ora, essa nova sociedade do reino de Deus começa em conexão indissolúvel com o próprio Jesus que, conforme indicado, ao falar do “ser humano

²¹⁵ LOHFINK, G., *The Our Father*, p. 51. Ed. Kindle (tradução nossa).

²¹⁶ LOHFINK, G., *The Our Father*, p. 44-45. Ed. Kindle (tradução nossa).

²¹⁷ LOHFINK, G., *The Our Father*, p. 53. Ed. Kindle (tradução nossa).

/ Filho do Homem”, não se refere a não ser a si mesmo, expressão que se torna assim “um nome secreto para o próprio Jesus. Ele é o Humano, o Filho do Homem. Ele mesmo é a basileia”²¹⁸.

Mas, há ainda um aspecto relativo ao caráter peculiar da oração de Jesus, bem como à autocompreensão sobre sua identidade, que torna manifesta a sua consciência de Deus. “Jesus”, esclarece o nosso autor, ensina seus discípulos a rezarem, no Pai Nosso, “pela vinda do reino de Deus, da nova sociedade de Deus”. E acrescenta: “nunca devemos separar a pessoa de Jesus, o seu mistério divino, daquilo que ele quis e pelo que deu a sua vida: a vinda do reino de Deus”²¹⁹, que se refere necessariamente ao povo de Deus a ser reunido, ao Israel escatológico.

E, finalmente, há uma outra modificação: essa última, digamos, de ordem diaconal. Na interpretação da história do mundo encontrada em Dn 7, o sinal do estabelecimento do Reino de Deus se identifica, no final da visão, com a afirmação de que ‘todos os povos, nações e línguas devem servir’ ao Filho do Homem. Ora, o nosso autor bem recorda que “Jesus disse de si mesmo: o Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate por muitos (Mc 10, 45)”, de modo que “o senhorio de Jesus é baseado em seu serviço, sua entrega até a morte”²²⁰. Aliás, dentro desse aspecto, salta aos olhos a ideia presente no pensamento do autor de que foi somente na morte de Jesus que a sua mensagem sobre o domínio de Deus atingiu sua máxima profundidade, na medida em que ele não se pode tornar manifesto senão pela obediência à vontade de Deus; nesse sentido, a morte de Jesus simboliza a sua disposição irrestrita para a obediência ao que ele compreende ser a vontade régia de seu Deus e Pai.

A morte de Jesus, assim compreendida, não revoga a sua proclamação do Reino de Deus. Ao contrário, “demonstra a realidade contida nessa proclamação e revela definitivamente a forma oculta e humilde do domínio de Deus”²²¹ que não consistiria, para esse autor, em outra coisa senão, na relativização dos projetos pessoais em vistas ao obsequioso assentimento ao domínio de Deus. Assim considerada, a morte de Jesus ratifica a sua opinião de que “o domínio de Deus só pode acontecer onde os seres humanos colidem com seus próprios limites, onde

²¹⁸ LOHFINK, G., *The Our Father*, p. 53. Ed. Kindle (tradução nossa).

²¹⁹ LOHFINK, G., *The Our Father*, p. 53. Ed. Kindle (tradução nossa).

²²⁰ LOHFINK, G., *The Our Father*, p. 54. Ed. Kindle (tradução nossa).

²²¹ LOHFINK, G., *Jesus of Nazareth*, p. 38 (tradução nossa).

eles não sabem como continuar, onde eles se entregam e dão espaço a Deus somente, para que Deus possa agir”²²². É, pois, nessa zona de constante ‘morte’ e ‘ressurgimento’, que, para Gerhard Lohfink, o Reino de Deus começa, cresce e toma o seu lugar no povo de Deus, na nova sociedade de Deus, a que, aliás, a Igreja é continuamente chamada a ser.

Assim compreendemos a condição irrenunciável do relacionamento que se deve admitir entre o Reino de Deus e o povo de Deus no pensamento do nosso autor, a partir das suas reflexões sobre a oração do Pai-nosso. “Para Jesus”, ele assevera, “o domínio de Deus não só tem seu tempo, mas também tem seu lugar, onde se torna visível e palpável. Esse lugar é o povo de Deus”²²³. Segundo uma outra indicação sua, aliás, “o povo de Deus ou a Igreja é o domínio de Deus se realizando (...). É um sinal que aponta (...) é também um sinal efetivo”²²⁴. Sobre isso, ele explica:

Quem concentrar a presença oculta do Reino de Deus apenas em Jesus e excluir os discípulos da presença simbólica do Reino, não leva a sério o envio dos discípulos nem entendeu que no pensamento bíblico-judaico o Reino de Deus tem de ter um povo²²⁵.

E, acrescenta:

A comunidade que se forma ao redor de Jesus, Messias, é da mesma maneira símbolo do poder presente do Reino de Deus como o são sua palavra, seu agir salvífico, o perdão dos pecados, as expulsões dos demônios e as curas²²⁶.

Ora, quando no Pai-nosso se reza pela vinda do Reino de Deus, segundo Gerhard Lohfink, não se está suplicando apenas por uma sua realização no mundo além ou nas profundezas de nossas almas. Tal reducionismo constituiria, na verdade, uma grave distorção da mensagem de Jesus sobre o reino de Deus. Na sua opinião, “o reino de Deus deve começar aqui e agora. Isso é o que Jesus pregou. E o reinado de Deus tem uma forma social. Não é uma coisa invisível (...). E, por ter uma forma social, seu lugar apropriado é a igreja”, a nova sociedade de Deus²²⁷.

²²² LOHFINK, G., Jesus of Nazareth, p. 38.

²²³ LOHFINK, G., Jesus de Nazaré, p. 58-59.

²²⁴ LOHFINK, G., Jesus de Nazaré, p. 79.80.

²²⁵ LOHFINK, G., A Igreja que Jesus queria, p. 107.

²²⁶ LOHFINK, G., A Igreja que Jesus queria, p. 107.

²²⁷ LOHFINK, G., The Our Father, p. 54. Ed. Kindle (tradução nossa).

3.2.4. Os lugares da atividade de Jesus e a peregrinação dos povos

O terceiro elemento sobre o qual vamos nos debruçar nessa seção é referente à compreensão que devemos ter em relação aos lugares da atividade de Jesus, bem como da questão da peregrinação dos povos e da sua relação com a proclamação de Jesus sobre o Reino de Deus. Conforme já indicado no tópico referente à constituição dos discípulos por Jesus como ato fundante do novo Israel, essa ação simbólico-profética é indicativa, segundo a opinião de nosso autor, de uma sua consciente e voluntária iniciativa de manifestar a reconstituição de todos os israelitas por meio da escolha de pessoas nas diversas regiões do país e dos diversos grupos do judaísmo do seu tempo. É de se notar o que procura esclarecer Gerhard Lohfink a esse respeito no seu livro *A Igreja que Jesus queria*:

Na certa, os Doze eram um grupo diversificado – começando com o cobrador de impostos Mateus (Mt 10, 3) até o zelote Simão (Lc 6, 15). Nas pessoas de um cobrador de impostos e de um zelote encontram-se num único grupo representantes das correntes mais opostas que existiam em Israel. Pois os cobradores de impostos trabalhavam em união com os romanos ao passo que os zelotes rejeitavam decididamente a ocupação romana como incompatível com a soberania de Deus. Jesus, porém, quer reunir a nação de Israel despedaçada por lutas de partidos e grupos. Por isso, ele vai aos cobradores de impostos e zelotes, aos pobres e ricos, à população da zona rural da galileia e à capital, Jerusalém²²⁸.

Ao que tudo indica, tanto a entrada em cena de Jesus, como o desenvolvimento e desfecho de sua atividade pública da proclamação do Reino de Deus, restringiram-se exclusivamente àquelas localidades tipicamente judaicas. É também nessa direção que, por exemplo, se posicionam em seu *Jesus Histórico: um manual*, Gerd Theissen e Annette Merz, para quem o meio social em que Jesus atuou pode ser definido como se segue: “é a população judaica na Galileia e ao redor dela – sobretudo onde a influência da cultura urbana helenística punha em questão a identidade judaica. Aí Jesus encontrou abertura para a sua pregação”²²⁹. Aliás, os referidos autores reforçam que na época de Jesus, não resta dúvida de que a Galileia era “uma região com matiz judeu, de que seus habitantes dependiam do templo, interessavam-se pela diferença entre os povos e seguiam os preceitos da Torá em sua forma oral e escrita”²³⁰. No fim de sua vida, “Jesus e

²²⁸ LOHFINK, G., *A Igreja que Jesus queria*, p. 28.

²²⁹ THEISSEN, G; MERZ, A., *Jesus histórico*, p. 192.

²³⁰ THEISSEN, G; MERZ, A., *Jesus histórico*, p. 190.199.

seus discípulos foram para Jerusalém”²³¹. Como ainda procuram destacar Gerd Theissen e Annette Merz, “na época neotestamentária a Galileia era circundada por cidades-república helenísticas”, sendo ela, consideradas todas as suas fronteiras, “um enclave judeu”²³².

De todo modo, naquilo que interessa à nossa pesquisa, Jesus, ao que se pode extrair do Novo Testamento, durante seu ministério público de proclamação do Reino de Deus que, como vimos, no pensamento de Gerhard Lohfink, deve se identificar necessariamente com a reunião escatológica de Israel, restringe sua atividade à região judaica. Quanto à geografia da atividade de Jesus, portanto, assevera esse nosso autor, que “não há um único argumento que sustente que Jesus teria deixado a região judaica em função de uma atividade de ensino aos pagãos”²³³. De algum modo, nessa perspectiva, Jesus se coloca e coloca sua proclamação do Reino de Deus, frente a tudo o que até agora procuramos esclarecer, numa linha de profunda conexão com o princípio histórico-salvífico da Bíblia, segundo o qual “em primeiro lugar, Israel deve receber a salvação”²³⁴. Isso implica que, como pretendemos demonstrar mais adiante, “também os pagãos podem ser convencidos da salvação de Deus”²³⁵, mas apenas depois dos judeus.

Quanto à justificativa fundamental para semelhante comportamento da parte de Jesus em sua atividade de proclamação do Reino de Deus, no livro *Jesus de Nazaré*, nosso autor esclarece o seguinte:

Agora ainda é a hora em que a salvação deve modificar a Israel (...). Jesus não se deixa prender em estratégias enrijecidas, mas fundamentalmente sua questão é Israel. Por isso Ele não leva seu anúncio para cidades pagãs. Bem próximo aos locais da atividade de Jesus havia uma multiplicidade de cidades tipicamente helenistas, com população predominantemente pagã ou pelo menos com grandes partes da população pagã, tais como Séforis, Esquitópolis, Hipos, gadara, Gerasa, Tiberias ou Cesareia de Filipe.

E, insiste nessa hipótese:

Parece que Jesus jamais esteve nem atuou em qualquer uma dessas cidades. Pode ser até que durante sua atuação pública Ele as tenha evitado conscientemente. Em vez disso Ele se dirige ara Jerusalém, para o lugar, portanto, que congrega e

²³¹ THEISSEN, G; MERZ, A., *Jesus histórico*, p. 199.

²³² THEISSEN, G; MERZ, A., *Jesus histórico*, p. 191.

²³³ LOHFINK, G., *Jesus de Nazaré*, p. 92.

²³⁴ LOHFINK, G., *Jesus de Nazaré*, p. 93.

²³⁵ LOHFINK, G., *Jesus de Nazaré*, p. 93.

representa Israel. Quem quisesse falar a todo Israel deveria fazê-lo em Jerusalém²³⁶.

Ora, frente a um programa com contornos aparentemente intrajudaicos, posto que, conforme enfatiza o nosso autor “Jesus não tem em mente nenhuma missão entre os pagãos”²³⁷, surge, quase que inevitavelmente, a pergunta sobre o modo como a salvação chega aos não israelitas. Para Gerhard Lohfink tal perspectiva se esclarece no fato de que “a teologia de Israel encontrou para isso uma solução já de longa data. Trata-se da complexa razão da peregrinação dos povos”²³⁸. E, ele mesmo esclarece:

O complexo de razões da peregrinação dos povos significa: Deus age nos povos do mundo através do povo de Deus, que no fim dos tempos se transformará numa nova sociedade. A imagem dessa nova sociedade é a cidade escatológica de Jerusalém ou também simplesmente o Monte Sião. O Monte Sião atrai para si os povos. Ele resplandece sobre todas as montanhas do mundo (Is 2,2)²³⁹.

Contudo, mais significativo do que o processo de atração dos povos e de sua peregrinação para o Israel escatológico reunido para o Reino de Deus, é o motivo, as razões pelas quais as nações para lá se dirigem. No fundo, não se trata, já no Antigo Testamento, de outra realidade que não a própria pessoa de Deus. “Em última instância”, adverte nosso autor, “quem resplandece aparece ali é o próprio Deus no poder de seu agir e na qualidade pacífica de sua ordenação social”²⁴⁰. Sob essa ótica, portanto, é que se deve interpretar a concentração israelita da atividade de Jesus de reunir seus discípulos em sua proclamação do Reino de Deus. Não se trata, em absoluto, de uma visão soteriológica de tipo exclusivista e judaico-centrada. Mas, ao contrário, perfeitamente integrado à uma equilibrada hermenêutica sobre a reunião do povo de Deus escatológico na irrupção do Reino de Deus que ele proclama e inicia, Jesus atua junto a Israel, mas tem em vista os povos, tem seu destino último no mundo inteiro²⁴¹.

Aquela sua ameaça encontrada em Mt 8, 11-12 e Lc 13, 28-29, por exemplo, ajuda a iluminar que Jesus não só não rejeita a ideia da peregrinação das nações, como faz dela um tópico pelo menos importante de sua proclamação do

²³⁶ LOHFINK, G., Jesus de Nazaré, p. 93.

²³⁷ LOHFINK, G., Jesus de Nazaré, p. 94.

²³⁸ LOHFINK, G., Jesus de Nazaré, p. 94.

²³⁹ LOHFINK, G., Jesus de Nazaré, p. 94.

²⁴⁰ LOHFINK, G., Jesus de Nazaré, p. 94.

²⁴¹ LOHFINK, G., Jesus de Nazaré, p. 95.

Reino de Deus. Para o nosso autor, então, embora a ameaça da perda da salvação se dirija a Israel e não tenha como tema verdadeiro o destino dos pagãos, ela esclarece qual o modo de pensar de Jesus quanto ao referido tem: “Ele conhece a visão da peregrinação dos povos, Ele conta com a vinda dos pagãos para Sião; sim, Ele pressupõe como óbvia a salvação dos pagãos”²⁴².

3.2.5. A proclamação do Reino de Deus nas parábolas de Jesus

Sobre o tema da proclamação do Reino de Deus e, conseqüentemente, sobre o desenvolvimento do processo de reunião do povo escatológico de Deus, conforme podemos encontrar nas parábolas de Jesus, utilizaremos, nessa última subseção do presente capítulo de nosso trabalho, como obra de referência o livro *Las cuarenta parábolas de Jesús* (*As quarenta parábolas de Jesus*, em tradução livre), publicado por Gerhard Lohfink no ano de 2020.

Na referida obra, nosso autor, menciona que o reinado de Deus como tema de todas as parábolas de Jesus não é algo que seja unanimemente aceito. Cita, por exemplo, nessa forma de se expressar, K. Erlemann que, segundo palavras suas, num importante e equilibrado livro intitulado *Gleichnisse – Fabeln – Parabeln*, 27, escreve o seguinte:

A reflexão sobre o material das parábolas não pode referir-se unidimensionalmente ao reino de Deus. Muitas parábolas cumprem seu papel sem essa metáfora de moldura. O sujeito, isto é, aquilo de que realmente se trata, é antes um conjunto de experiências religiosas. Esse conjunto engloba experiências de Deus (aspecto teológico), experiências de Jesus Cristo (aspecto cristológico), experiências da realidade (aspecto escatológico), bem como a experiência do agir que leva ao fim, do agir santo, que acarreta a salvação (aspecto ético aspecto)²⁴³.

No entanto, a despeito da autoridade de que goza, entre alguns estudiosos, semelhante argumento, este nosso autor, sim, “as parábolas de Jesus tem por tema – todas sem exceção – a vinda do reinado de Deus ou do reino de Deus”²⁴⁴. Compreendemos, por essa razão, que nos seja de extremo interesse apresentar alguns dos elementos dessa reflexão específica que ele faz.

Para abordar o tema do reino de Deus nas parábolas de Jesus, Gerhard Lohfink, antes de tudo, reitera o argumento de que “o tema do reino de Deus está

²⁴² LOHFINK, G., *Jesus de Nazaré*, p. 97.

²⁴³ LOHFINK, G., *Las cuarenta parábolas de Jesús*, p. 318. Ed. Kindle (tradução nossa).

²⁴⁴ LOHFINK, G., *Las cuarenta parábolas de Jesús*, p. 318. Ed. Kindle (tradução nossa).

clara e inequivocamente no centro da atividade de Jesus”²⁴⁵. Inclusive, para robustecer essa hipótese, entre outros, usa o argumento estatístico-léxico, cujas cifras, conforme procura elucidar, apontam para o fato de o conceito do reino de Deus ser característico dos três evangelhos sinóticos e que, apesar da significativa redução de sua frequência no resto do Novo Testamento, notadamente aparece como discurso característico de Jesus, na medida em que se encontra no centro de suas palavras e ações²⁴⁶. Somente essa constatação já bastaria, na opinião de nosso autor, para demonstrar que se isto é assim com o seu ensinamento em geral, então o conceito e o conteúdo do reino de Deus têm também que ocupar condição de centralidade para as suas parábolas²⁴⁷.

Depois, admite que, a partir de tal perspectiva, não se pode encarar como casual o fato de que uma série de parábolas comecem com a fórmula de abertura segundo o modelo *com o reino de Deus acontece assim...*, de modo que Jesus mesmo deve ter iniciado ocasionalmente algumas parábolas com essa fórmula. Mesmo no sentido inverso, quando se refere às parábolas que não possuem semelhante fórmula de abertura, ele insiste que, seja nelas, seja no restante de sua pregação, era sempre do reino de Deus que Jesus estava tratando²⁴⁸. E mesmo com relação às parábolas de Jesus que, aparentemente, versam sobre realidades totalmente distintas e que, à primeira vista, não tem nada a ver com o reino de Deus, na verdade, é do Reino de Deus que Jesus está falando.

O que nos dizem, então, as parábolas de Jesus em relação ao tema do Reino de Deus? Para Gerhard Lohfink, antes de tudo, nos dizem que o Reino de Deus acontece agora, como acontecimento pleno de tensão, que se realiza na história, que – apesar de todos os impedimentos, resistências, inimigos, ameaças, tribulações e mentiras – é algo irreprimível e que tem a ver com o mundo inteiro²⁴⁹. No entanto, mantendo-se sincronicamente alinhado a tudo o que procuramos demonstrar ao longo de diferentes obras suas, para nosso autor, “o endereço do reino de Deus, a sua propriedade, a sua casa é Israel”²⁵⁰. Ao conservar nas parábolas o Reino de Deus como tema central, Jesus parece, portanto, esquadriñar estes seus discursos também dotando-os daqueles

²⁴⁵ LOHFINK, G., Las cuarenta parábolas de Jesús, p. 318. Ed. Kindle (tradução nossa).

²⁴⁶ LOHFINK, G., Las cuarenta parábolas de Jesús, p. 319. Ed. Kindle (tradução nossa).

²⁴⁷ LOHFINK, G., Las cuarenta parábolas de Jesús, p. 319. Ed. Kindle (tradução nossa).

²⁴⁸ LOHFINK, G., Las cuarenta parábolas de Jesús, p. 320. Ed. Kindle (tradução nossa).

²⁴⁹ LOHFINK, G., Las cuarenta parábolas de Jesús, p. 327-328. Ed. Kindle (tradução nossa).

²⁵⁰ LOHFINK, G., Las cuarenta parábolas de Jesús, p. 328. Ed. Kindle (tradução nossa).

elementos todos que procuramos elencar quando descrevemos os outros aspetos escolhidos em nosso trabalho do restante de sua atividade, isto é, que ele visava reunir o Israel escatológico ao proclamar o Reino de Deus.

Mas, há ainda um outro aspecto que o nosso autor emblematicamente sugere como fulcral nas falas parabólicas de Jesus, a saber: “se Jesus fala em suas parábolas do reino de Deus, fala, ao mesmo tempo, de si mesmo”²⁵¹. E citando o teólogo evangélico Eberhard Jungel, afirma o seguinte: “as parábolas de Jesus não somente nos conduzem ao centro mesmo da pregação de Jesus, mas sim que, ao mesmo tempo, remetem a pessoa do pregador ao mistério mesmo de Jesus”²⁵². E acrescenta:

Jesus não apenas prega sobre o reino de Deus, mas também o proclama. E não só o proclama, mas também diz: já está aqui. E não só diz que já está aqui, mas: está aqui comigo: com as minhas palavras, com os meus milagres. Então o próprio Jesus traz o reino de Deus. Como faz isso? Ele o traz deixando o próprio Deus reinar, para que, finalmente, o Deus santo esteja definitivamente e para sempre no meio deste mundo. E está no próprio Jesus. O próprio Jesus se tornou o lugar onde a decisão será tomada a favor ou contra Deus. Mas não só a decisão será tomada: o próprio Jesus se tornou o lugar onde se pode ver quem é Deus e o que Deus quer. Neste sentido, a frase joanina posterior: «Quem me vê, vê o Pai (Jn 14,9) é uma interpretação totalmente legítima.²⁵³

Quanto ao conteúdo das parábolas temos que reconhecer estarmos diante de um terreno histórico firme, que se conecta diretamente com Jesus. Depois, a relação do conteúdo do reino de Deus nas parábolas de Jesus com a Igreja fica necessariamente estabelecida pelo fato das parábolas constituírem um extraordinário exemplar de uma cristologia implícita, presente no movimento para a reunião do Israel escatológico com Jesus. Nesse sentido, inevitavelmente, segundo o modo como Gerhard Lohfink, pensa o movimento de Jesus para a reunião do povo de Deus, sua proclamação do Reino de Deus fica referida à origem e à natureza da Igreja.

3.3. Conclusão

Pelo que conseguimos apreender do levantamento bibliográfico realizado para a elaboração do presente capítulo, o significado da proclamação de Jesus do

²⁵¹ LOHFINK, G., Las cuarenta parábolas de Jesús, p. 333. Ed. Kindle (tradução nossa).

²⁵² LOHFINK, G., Las cuarenta parábolas de Jesús, p. 339. Ed. Kindle (tradução nossa).

²⁵³ LOHFINK, G., Las cuarenta parábolas de Jesús, p. 339. Ed. Kindle (tradução nossa).

Reino de Deus no pensamento de Gerhard Lohfink, ao que tudo indica, se esclarece naquela sua noção da reunião escatológica do povo de Deus. Inclusive, conforme procuramos demonstrar, tanto a assunção desse conceito, bem como a sua sistematização, aparece com contornos bem delimitados em obras de referência do autor, tais como *A Igreja que Jesus queria: dimensão comunitária da fé cristã*, publicada em 1981, na qual já assinala que, em Israel, na época de Jesus, a restauração completa do povo das doze tribos era esperada para o tempo escatológico da salvação; mas, também, no livro *Deus precisa da Igreja? Teologia do povo de Deus*, publicada em 2002, em que explica que a ideia bíblica da reunião do povo se erige e sedimenta sobre alguns aspectos bastante particulares no interior do judaísmo; e, ainda, no seu *Jesus de Nazaré: O que ele queria? Quem Ele era?*, publicado no ano de 2012, onde indica que na Bíblia, o conceito de reunião do povo de Deus é, pelo menos, bastante usual.

De maneira geral, como vimos, a reunião desse Israel escatológico constitui uma condição inaudita, que inaugura um novo estado de salvação e que, gradativamente, se vai transformando numa declaração fundamental sobre Deus, que progressivamente se pode identificar com um verdadeiro pronunciamento de princípios sobre Deus, sobre seu ser e seu agir. Para o nosso autor, aliás, essa consideração deve ser tomada com uma seriedade tal que, não só não compreenderemos bem a proclamação de Jesus do Reino de Deus sem noção da reunião escatológica do povo de Deus, como ainda que, justamente pelo fato desse conceito já ter alcançado a importância de um termo soteriológico, técnico, paradigmático na teologia de Israel, por referir-se à união, à salvação e à redenção, deve ser considerada como plano de fundo fundamental sobre o qual Jesus edifica sua proclamação do Reino de Deus, uma vez que certamente tinha nesse conceito algo óbvio e evidente.

Interessante notar, ainda, mesmo quando confronta este seu posicionamento as recentes descobertas da arqueologia bíblica, que contestam como artificial a narrativa bíblica sobre as origens de Israel, o autor também procura enfatizar a força motriz que possui a noção da reunião do povo de Deus na teologia desenvolvida no interior de Israel. Assim, seja para referir-se à sua constituição mais embrionária, seja para exemplificar sua realização definitiva, em Israel, o conceito da reunião do povo de Deus traduz, de uma só vez, a união, a salvação e a redenção escatológica de Israel no pensamento de Gerhard Lohfink.

Se mostrou evidente para em nossa pesquisa, como tentamos indicar no presente capítulo, a grande preocupação do autor em demonstrar que sua interpretação sobre o significado do Reino de Deus na proclamação de Jesus e a relação direta que faz com a figura de Jesus se articulam, então, em torno da referência central à reunião do povo de Deus, sendo Israel, antes de tudo, o lugar próprio de tal reunião. Nesse sentido, inclusive, segundo Gerhard Lohfink, “também Jesus nada mais queria do que reunir Israel”²⁵⁴. Isso fica demonstrado, nos temas que mais nos interessaram, entre outras realidades possíveis na obra do autor, especialmente, pela escolha dos discípulos (e, particularmente, a escolha dos doze), no pedido de reunião no Pai-nosso, nos lugares da atividade de Jesus, na sua relação com a temática da peregrinação dos povos e, finalmente, no lugar da reunião do povo de Deus (e sua recriação) no modo como Jesus falava do Reino de Deus nas suas parábolas.

Quanto aos pontos assinalados, cumpre-nos recordar que, para Gerhard Lohfink, Deus se expressou total integralmente em Jesus, sendo que ele é a presença definitiva de Deus no mundo e que a reunião escatológica e a recriação do povo de Deus por Jesus correspondem necessariamente à sua proclamação do Reino de Deus; já os discípulos de Jesus - e, mais precisamente, o grupo dos doze - constituem-se como o início da recriação de Israel, que manifesta o reinado de Deus, de modo que se é verdade que o elemento novo do Novo Testamento é a pessoa de Jesus, isso somente alcança sua perfeita significação quando se acrescenta que a novidade é, além disso, a figura dos doze. Depois, para o nosso autor, o Pai-nosso se define pela temática da reunião de Israel. Disso resulta que no Pai-nosso a atividade de Jesus de reunir pessoas para a recriação do povo de Deus é transformada em oração: essa correspondência se torna transparente já nos dois primeiros pedidos do Pai-nosso, de forma que em ambos os pedidos, não se trata da atividade do homem, mas da obra específica de Deus, de sua ação escatológica, pois na atividade de Jesus o Reino já se impõe, fundamentalmente, pela sua iniciativa da reunião de Israel.

No terceiro elemento destacado, em relação aos lugares da atividade de Jesus, bem como da questão da peregrinação dos povos e da sua relação com a proclamação de Jesus sobre o Reino de Deus, somos colocados frente a uma sua

²⁵⁴ LOHFINK, G., *Jesus de Nazaré*, p. 86.

consciente e voluntária iniciativa de manifestar a reconstituição de todos os israelitas por meio da escolha de pessoas nas diversas regiões do país e dos diversos grupos do judaísmo do seu tempo. Ao que tudo indica, Jesus restringiu sua atividade exclusivamente às localidades tipicamente judaicas, não havendo, em sua opinião, um único argumento que sustente que Jesus teria deixado a região judaica em função de uma atividade de ensino aos pagãos, devido a um seu programa de contornos intrajudaicos. Para Gerhard Lohfink, essa escolha de Jesus se mostra perfeitamente enquadrada na teologia de Israel, que encontrou na noção da peregrinação dos povos a solução para a chegada da salvação entre os não israelitas. Deus age nos povos do mundo através do povo de Deus e a própria pessoa de Deus, resplandecendo no poder de seu agir e na qualidade pacífica de sua ordenação social dá início à peregrinação das nações. Assim portanto, é perfeitamente credível que Jesus tenha feito dela um tópico pelo menos importante de sua proclamação do Reino de Deus: “Ele conhece a visão da peregrinação dos povos, Ele conta com a vinda dos pagãos para Sião; sim, Ele pressupõe como óbvia a salvação dos pagãos”²⁵⁵.

Sobre o tema da proclamação do Reino de Deus e, conseqüentemente, sobre o desenvolvimento do processo de reunião do povo escatológico de Deus, conforme podemos encontrar nas parábolas de Jesus, em primeiro lugar, é necessário apontar que nosso autor acredita que as parábolas de Jesus têm por tema – todas sem exceção – a vinda do Reino de Deus. Compreendemos, por essa razão, que nos seja de extremo interesse apresentar alguns dos elementos dessa reflexão específica que ele faz. Depois, quanto ao conteúdo nelas desenvolvido, para Gerhard Lohfink, antes de tudo, nos dizem que o Reino de Deus acontece agora, como algo irreprimível e que tem a ver primeiro com Israel e, a partir dele, com o mundo inteiro. Nesse sentido, ao conservar nas parábolas o Reino de Deus como tema central, Jesus aparece como aquele se identificou como o protagonista, junto com seus discípulos, pela reunião do Israel escatológico em sua atividade de proclamação do Reino de Deus. E, mais profundamente, para o nosso autor, ao falar em suas parábolas do Reino de Deus, Jesus fala, na verdade e ao mesmo tempo, de si mesmo, de modo que, as parábolas de Jesus não somente

²⁵⁵ LOHFINK, G., Jesus de Nazaré, p. 97.

nos conduzem ao centro mesmo da pregação de Jesus, mas sim que, ao mesmo tempo, remetem ao mistério da identidade divina de Jesus.

Ao ver concluída essa etapa de nosso trabalho, em que o centro das preocupações residiu, fundamentalmente, na identificação do significado do Reino de Deus, conforme a proclamação de Jesus, na sua relação com a noção da reunião do Israel escatológico no pensamento de Gerhard Lohfink, esperamos ter conseguido apontar, ainda que apenas inicialmente, que o povo de Deus surge como uma sociedade de contraste e que, se assim podemos dizer, tem na expressão da *assembleia de Deus* o seu nome verdadeiro. Outrossim, se isso é afirmado em relação a Israel, o mesmo pode ser afirmado em relação à Igreja, o novo povo de Deus. A proclamação de Jesus do Reino de Deus deve ser reconhecida como uma cristologia implícita e, nesse sentido, inevitavelmente, o movimento de Jesus para a reunião do povo de Deus fica referido à origem e natureza da Igreja, na medida em que aparece como Israel recriado e reunido na era da salvação.

No próximo capítulo, vamos nos dedicar à apresentação da proclamação de Jesus do Reino de Deus no pensamento de Joseph Ratzinger.

4. Joseph Ratzinger: o mistério da proclamação de Jesus do Reino de Deus, fundamento e princípio da cristologia e da eclesiologia.

Joseph Ratzinger se move no circuito da pesquisa sobre Jesus e sua mensagem com convicções muito vibrantes. Algumas, inclusive, muito nos interessam. Para nós, é fundamental atingir um certo nível de clareza sobre o que o nosso autor pensa sobre o lugar ocupado pelo tema do Reino de Deus na pregação de Jesus, bem como sobre a forma como ele interpreta a mensagem de Jesus, ou seja, qual significação ele confere ao Reino de Deus que Jesus anuncia nas obras em que se dedica ao tema. Esse, aliás, foi o objeto de nossa pesquisa no mestrado e constitui um elemento identificado com grande nível de particularidades no âmbito do pensamento de nosso autor.

Pelo que conseguimos levantar da bibliografia que o autor produziu, na opinião de Joseph Ratzinger, o Reino de Deus ocupa o principal espaço da atividade e pregação de Jesus. A conferência em algumas das obras principais nas quais nosso autor se debruça sobre o tema, nos dão o tom de sua hermenêutica peculiar sobre o assunto. Em seu *Jesus de Nazaré, do batismo no Jordão à transfiguração*, obra das suas mais recentes, cuja publicação, embora não signifique um ato de seu Magistério, remonta ao período de seu pontificado, no ano de 2007, ele afirma categoricamente que, não só “o conteúdo central do Evangelho diz: o Reino de Deus está próximo”²⁵⁶, mas que “o tema do ‘Reino de Deus’ penetra toda a pregação de Jesus”²⁵⁷. e, ainda: “o conteúdo central do Evangelho diz: o Reino de Deus está próximo”²⁵⁸.

Outrossim, se retrocedermos algumas outras publicações constataremos que essa, aliás, é uma assertiva que lhe acompanha durante toda a sua carreira teológica. Pelo menos desde a obra *Escatologia*, que recolhe reflexões suas do período de docência em Ratsbona e que foi publicado originalmente em 1977, ano de sua nomeação como arcebispo de Munique, é possível identificar colocações suas que já indicavam a singularidade de sua interpretação sobre o tema. No referido livro, podemos encontrar a seguinte afirmação, por exemplo:

²⁵⁶ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré*, p. 58.

²⁵⁷ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré*, p. 70.

²⁵⁸ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré*, p. 58.

A expressão “reino de Deus” (ou “reino dos céus”) se nos mostra como a autêntica palavra-chave da pregação de Jesus segundo o Novo Testamento. É muito expressiva a estatística: no Novo Testamento o termo é empregado num total de 122 vezes; destas, 99 vezes pertencem aos três sinóticos, os quais em 90 ocasiões o colocam na boca de Jesus. Se vê bem claro que o termo teve uma importância fundamental na tradição referente a Jesus, porém perdeu terreno rapidamente na pregação pós-pascal. Tanto pelo número como pelo conteúdo se pode perceber que passou para segundo plano. Pode-se dizer que, enquanto a pregação de Jesus girou ao redor da ideia do reino de Deus, a pregação apostólica pós-pascal se centre na cristologia²⁵⁹.

De igual modo, semelhante colocação também aparece noutro livro de sua autoria, a saber, *Compreender a Igreja hoje: vocação para a comunhão*²⁶⁰, que, na verdade, contém uma série de conferências suas já do início da década de 1990 e no qual, em relação ao lugar do Reino de Deus na pregação de Jesus, vemos nosso autor assim se expressar:

Admitamos que a mensagem de Jesus não anunciava imediatamente o advento da Igreja, mas do Reino de Deus (ou do “Reino dos Céus”). Isto se comprova estatisticamente no fato de que, das 122 passagens do Novo Testamento que falam do Reino de Deus, 99 pertencem aos evangelhos sinóticos, e destas últimas 90 são diretamente palavras de Jesus. Assim se pode compreender a frase de Loisy que se tornou popular: “Jesus anunciava o Reino e o que veio foi a Igreja”. Entretanto, uma leitura desses textos sob o ponto de vista histórico nos mostra que esta contraposição entre Reino e Igreja não corresponde à realidade, pois, segundo a concepção judaica, a atividade de reunir e purificar os homens para o Reino faz parte do Reino de Deus²⁶¹.

Quando conferimos novamente o já referido primeiro volume de *Jesus de Nazaré* também encontramos afirmações suas que revelam um seu modo sincrônico de argumentação, quando comparada com as anteriores manifestações aqui apresentadas e que corroboram a tese de que também no pensamento teológico de Joseph Ratzinger, o tema do Reino de Deus é considerado central no contexto da atividade pública de Jesus, em sua pregação e ministério:

O conteúdo central do Evangelho diz: o Reino de Deus está próximo. É colocada uma marca no tempo, algo de novo acontece. E é exigida uma resposta do homem a esta oferta: conversão e fé. Esse anúncio forma realmente o centro da palavra e do ministério de Jesus. Uma indicação estatística pode sublinhar isto: a expressão “Reino de Deus” ocorre no conjunto do Novo Testamento 122 vezes; destas, encontra-se 99 vezes nos três evangelhos sinóticos; destas, de novo, 90 pertencem às palavras de Jesus. No Evangelho de S. João e nos restantes escritos do Novo

²⁵⁹ RATZINGER, J., Escatología: la muerte y la vida eterna. In JROC. v. X, p.28 (tradução nossa).

²⁶⁰ RATZINGER, J., Compreender a Igreja hoje, p. 13.

²⁶¹ RATZINGER, J., Compreender a Igreja hoje, p. 13.

Testamento, a expressão representa um papel muito limitado. Pode-se dizer: enquanto o eixo da pregação pré-pascal de Jesus é a mensagem do Reino de Deus, a cristologia constitui o centro da pregação apostólica²⁶².

Outra questão fundamental – e que aparece no esteio da primeira – é a forma como esse autor interpreta a mensagem de Jesus. Segundo a sua opinião, o tema do Reino de Deus na pregação não constitui outra coisa senão o princípio mesmo da cristologia. Ora, se nesse aspecto também recorrermos à sua *Escatologia* nos daremos conta de que, já desde as suas primeiras afirmações sobre a relação entre a pregação histórica de Jesus e o dogma sobre ele, Joseph Ratzinger sempre trouxe consigo a convicção de que, “na verdade, a cristologia foi a continuação natural do tema do reino de Deus”. E mais: para nosso autor, “isso indica algo sobre o conteúdo primitivo dessa palavra e sobre a tensão espiritual que se ocultava nela”²⁶³. Parece evidente, então, que, nesse caso, a mensagem (Reino de Deus) e o mensageiro (Jesus de Nazaré) são realidades coincidentes.

Também essa noção aparece conservada no curso da apresentação de diferentes trabalhos seus. Notemos que, por exemplo, no seu artigo *Cristocentrismo na pregação*, cuja publicação consta no livro *Dogma e Anúncio*, ainda no ano de 1973, é de se notar que ele proponha o seguinte:

Deve bastar expor aqui a solução cuja expressão clássica vem de Orígenes, quando chama a Cristo de a autobasiléia: o Senhor mesmo é a vinda iniciada do reino de Deus. Isso, porém, é de significação decisiva tanto para a compreensão do “reino” como para a apreensão da mensagem bíblica sobre Cristo. De fato, se é assim, de um lado vale que o reino de Deus, na mensagem de Jesus, não é um conceito universal indeterminado. Tem nele mesmo seu início concreto, orientado para ele como seu começo próprio; mas também vale que Cristo, para a primeira pregação apostólica, é central só porque e no sentido de que significa a entrada do reino de Deus neste mundo. Em outras palavras, Cristo está no centro da pregação apostólica pela razão de que é a presença da ação divina sobre os homens²⁶⁴.

Anos depois, e se nos detivermos novamente no primeiro volume de seu *Jesus de Nazaré*, verificaremos que Joseph Ratzinger se vale de semelhante argumento e recurso à posição de Orígenes, para propor um caminho de redescoberta de uma compreensão do Reino de Deus que, segundo sua indicação,

²⁶² RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré*. v. I, p. 58.

²⁶³ RATZINGER, J., *JROC*. v. X, p. 29.

²⁶⁴ RATZINGER, J., *Dogma e Anúncio*, p. 44.

perfaz um modo de pensar mais conforme à autêntica proclamação de Jesus. Nesse livro, em certo momento, encontramos a seguinte afirmação:

A partir da leitura das suas palavras, Orígenes caracterizou Jesus como a *autobasileia*, isto é, como o Reino de Deus em pessoa. Jesus mesmo é o “Reino”; o Reino não é uma coisa, não é um espaço de domínio como um reino do mundo. É pessoa: o Reino é Ele. A expressão “Reino de Deus” seria ela mesma uma cristologia oculta: no prodígio que é Deus mesmo estar n’Ele presente entre os homens, que Ele é a presença de Deus, conduz os homens para Ele através do modo como Ele fala do “Reino de Deus”²⁶⁵.

Para Joseph Ratzinger, então, na fenomenalidade da proclamação de Jesus elucida-se sua ontologia; na doutrina que ele ensina, no fundo, é revelado o seu próprio ser; no anúncio do Reino de Deus, é encontrado o mistério último de sua própria pessoa. Dito de outra forma e com termos seus “ele é em sua totalidade Filho, Palavra, Missão; a sua ação está enraizada no fundo de seu ser e se identifica com ele”²⁶⁶. Ele próprio é, finalmente, o Reino de Deus de que fala e dá testemunho. O que, assim, podemos verificar é que, na opinião desse autor, o lugar que o tema do Reino de Deus ocupa na proclamação de Jesus é central. Quanto ao modo como compreende o significado do Reino de Deus na pregação de Jesus, somos levados a considerá-lo como o princípio e fundamento da cristologia, cuja noção, foi aprofundada no querigma apostólico e desenvolvida nos primeiros séculos da teologia cristã, até desembocar na posterior formulação do dogma ontológico-cristológico. Definitivamente, “o tema mais profundo da pregação de Jesus era o seu próprio mistério, o mistério do Filho, no qual Deus está entre nós e cumpre a sua palavra; que Ele anuncia que o Reino de Deus está para chegar e que vem na sua pessoa”²⁶⁷.

4.1. A origem e a natureza da Igreja na proclamação de Jesus do Reino de Deus.

Nas conclusões referentes ao significado do Reino de Deus, acima mencionadas, procuramos espelhar o núcleo da hermenêutica de Joseph Ratzinger sobre a proclamação de Jesus. Todavia, há, ainda, outros elementos que se podem extrair da compreensão que o referido autor desenvolveu ao longo de sua

²⁶⁵ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré, p. 59.

²⁶⁶ RATZINGER, J., Introdução ao Cristianismo, p. 169.

²⁶⁷ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré, p. 169.

trajetória teológica. Como o enfoque de nosso trabalho está direcionado para os aspectos eclesiológicos que, eventualmente, podemos encontrar na proclamação de Jesus, cabe, agora, indicar que, junto com o veio cristológico de sua interpretação sobre o Reino de Deus, Joseph Ratzinger também desenvolve uma elaborada reflexão sobre a proclamação de Jesus sobre o Reino de Deus e sua relação com a origem e a natureza da Igreja.

É fato que, em linhas gerais, como é sabido, ele privilegie o emprego de outros conceitos na construção das suas teses de eclesiologia. Nelas, sobressaem as noções de Corpo de Cristo, Povo de Deus, comunhão e um enfoque decididamente eucarístico, por exemplo. Nessa perspectiva, para o nosso autor, o primeiro conceito que melhor caracteriza a Igreja é o de Corpo de Cristo. Depois, ele aplica um enfoque eucarístico à sua eclesiologia. E esse também se torna fundamental, na medida em que, para ele, a Última Ceia constitui o autêntico ato de fundação da Igreja, seu princípio e a sua constituição fundamental²⁶⁸. Mas, também ele explora a ideia de Igreja como Povo de Deus; nesse contexto, a sua indicação é de que por não ser essa a expressão típica do Novo Testamento para referir-se à comunidade crente em Jesus, se deve atentar ao fato de que “o não-povo dos cristãos pode ser povo de Deus unicamente pela sua inserção em Cristo”²⁶⁹. Essa mútua implicação do conceito de Povo de Deus, na sua aplicação à Igreja, com o conceito de Corpo de Cristo é para o nosso autor, aliás, um postulado presente em reflexões suas que remontam à sua tese doutoral, sobre o *Povo e a Casa de Deus na doutrina de Santo Agostinho sobre a Igreja*, apresentada em 1951, na qual podemos vê-lo afirmar que “a Igreja é o povo de Deus somente no e pelo Corpo de Cristo”, e, ainda, que a Igreja assim não se perfaz sem uma “transposição cristológica e pneumatológica”²⁷⁰.

Todavia, também no panorama do pensamento desse nosso autor, como pretendemos assinalar, é perfeitamente possível apontar que na proclamação de Jesus conseguimos encontrar, propor e consagrar elementos que constituem verdadeiros princípios heurísticos no processo de pergunta e hermenêutica sobre as relações entre o Reino de Deus e a Igreja. O que assim aparece é que o fundamento do argumento tanto sobre a proclamação de Jesus do Reino de Deus,

²⁶⁸ RATZINGER, J., La eclesiologia del Vaticano II. In JROC. v. VII / 2, p. 225.

²⁶⁹ RATZINGER, J., La eclesiologia del Vaticano II. In JROC. v. VII / 2, p. 237.

²⁷⁰ RATZINGER, J., Pueblo y Casa de Dios. p. 243. Ed. Kindle (tradução nossa).

quanto da sua relação com a origem e natureza da Igreja, é cristológico. Para Joseph Ratzinger, enfim, não houve ruptura, ao contrário, continuidade entre a proclamação de Jesus e a Igreja. Inclusive, como podemos ver apontado no livro *O Caminho Pascal*, publicado originalmente em 2000, mas que reúne, reelaboradas, preleções suas de 1983, vemos o autor afirmar que “a eclesiologia brota necessariamente do centro cristológico”, de modo que deveríamos propor como evidente que “a Igreja foi preformada no mistério de Jesus” e, nesse sentido, que “os dois formam fundamentalmente um único mistério”²⁷¹. E esse é o elemento que, agora, pretendemos aprofundar.

O esquema proposto na próxima seção é referente a um conjunto de argumentos, identificados em nossa pesquisa de mestrado, presente no livro *Compreender a Igreja hoje: vocação para a comunhão*, que, de certo modo, temos agora a oportunidade de aprofundar. Tal conjunto argumentativo aparece elaborado, conforme nossa percepção, em pelo menos, quatro assertivas que, no decurso das próximas subseções apresentaremos conforme disposto na obra há pouco mencionada. Outrossim, também julgamos oportuno indicar de que se trata de um conjunto de elementos e argumentações, ao menos em parte, já apontados por Joseph Ratzinger em sua obra eclesiológica de referência *O novo povo de Deus: esquemas para uma eclesiologia*, publicada originalmente em setembro de 1969, no período imediatamente seguido ao Concílio Vaticano II, sendo que, esse capítulo sobre a origem e a natureza da Igreja, remonta, na verdade, a uma sua publicação anterior, datada do ano de 1956. Neste seu livro *O novo povo de Deus*, aliás, já podemos encontrar Joseph Ratzinger fazendo as seguintes afirmações:

Sintetizando: Cristo instituiu uma Igreja, isto é, uma nova e visível comunidade da salvação. Ele a quer como um novo Israel e como um novo povo de Deus, que considera a celebração da ceia como seu ponto mais alto. Em outras palavras: o novo povo de Deus é efetivamente um povo, em virtude do Corpo de Cristo²⁷².

E é esse conjunto de argumentos que aparece em *O novo povo de Deus* numa sua condição de destaque, porém de caráter mais elementar, que, quanto aos aspectos que pretendemos explorar, surgem novamente, revisados, atualizados e ampliados, na sua obra *Compreender a Igreja hoje*.

²⁷¹ RATZINGER, J., *O caminho pascal*, p. 123.

²⁷² RATZINGER, J., *O novo povo de Deus*, p. 107.

Como primeiro argumento, nosso autor assinala que “segundo a concepção judaica, a atividade de reunir e purificar homens para o Reino, faz parte do Reino de Deus”²⁷³; essa condição Jesus realizou, especialmente, no chamamento e na constituição da natureza do grupo discípulos, principalmente, os doze, mas também nas suas falas sobre o povo escatológico, nas quais, ao mesmo tempo em que se mantém na linha das tradições religiosas do judaísmo sobre a reunião do Israel escatológico, se apresenta como seu suficiente realizador. De fato, conforme procura demonstrar Joseph Ratzinger, se Jesus “nunca se entende como um indivíduo isolado”²⁷⁴ e, ainda, se considerava que o fim estava próximo, “ele devia ter tido a intenção de reunir o povo de Deus da era da salvação”²⁷⁵. Na perspectiva histórica da atividade que realizou, portanto, toda a sua obra consiste em reunir o povo escatológico para o Reino de Deus.

O segundo argumento corresponde ao fato de Jesus autocompreender-se como o ponto específico desse povo escatológico, sendo, a comunhão de todos os seus membros realizada, não a partir de qualquer outra realidade, mas a partir d’Ele próprio. Efetivamente, nosso autor entende que, na proclamação de Jesus do Reino de Deus, principalmente realizada através de sua iniciativa de reunir o povo escatológico para o Reino de Deus, ocorre a imposição de uma verdadeira virada cristológica. Assim interpretada, no âmbito do pensamento de Joseph Ratzinger, a proclamação de Jesus constitui-se, então, como um evento no qual “se torna patente que o logo da escatologia do fim próximo, que caracteriza João Batista e Qumram, transforma-se em Jesus no agora da cristologia”²⁷⁶, de modo que a forma definitiva do novo povo de Deus aparece já no contexto pré-pascal.

Como terceiro argumento, propomos sua observação quanto ao fato de que “os discípulos pedem a Jesus que lhes ensine uma oração comum”²⁷⁷, na medida em que, para o nosso autor, está aí implicada, desde a condição mais embrionária daquele grupo, uma grave demonstração de consciência sobre terem “formado uma comunidade que deriva de Jesus”²⁷⁸, que ora como ele, a partir dele e em torno dele. E, finalmente, como quarto argumento, entendemos que para Joseph Ratzinger, se por um lado, o Pai Nosso, a oração da comunidade de Jesus,

²⁷³ RATZINGER, J., Compreender a Igreja hoje, p. 13.

²⁷⁴ RATZINGER, J., Compreender a Igreja hoje, p. 14.

²⁷⁵ RATZINGER, J., Compreender a Igreja hoje, p. 13.

²⁷⁶ RATZINGER, J., Compreender a Igreja hoje, p. 13.

²⁷⁷ RATZINGER, J., Compreender a Igreja hoje, p. 14.

²⁷⁸ RATZINGER, J., Compreender a Igreja hoje, p. 14.

constitui um primeiro elemento distintivo e exemplar da comunidade de Jesus, a ressignificação da Páscoa de Israel na instituição da eucaristia constitui o primeiro passo e o definitivo espaço do novo culto inaugurado na véspera da sua paixão e morte.

4.2. A relação entre o Reino de Deus e a Igreja na mensagem de Jesus

4.2.1. A reunião e purificação dos homens para o Reino de Deus.

Conforme enunciamos, o primeiro argumento abordado em nossa procura e tentativa por assinalar que, no âmbito de pensamento de Joseph Ratzinger, é possível encontrar, propor e consagrar verdadeiros princípios heurísticos no processo de pergunta e hermenêutica sobre as relações entre o Reino de Deus e a Igreja na proclamação de Jesus, reside na constatação de que Jesus confirmou a concepção judaica vigente de que “a atividade de reunir e purificar homens para o Reino faz parte do Reino de Deus”²⁷⁹. Antes de tudo, tal compreensão se esclarece no chamamento e na constituição da natureza do grupo discípulos, principalmente, os doze, mas, também nas suas falas sobre o povo escatológico, nas quais aparece como o suficiente realizador de importantes tradições religiosas vigentes no judaísmo de seu tempo.

Inclusive, quanto à questão aqui inicialmente elaborada, pelo menos dois importantes aspectos destacados na argumentação de nosso autor chamam à nossa atenção: um corresponde ao fato de que se Jesus “nunca se entende como um indivíduo isolado”²⁸⁰, de modo que na perspectiva histórica da atividade por ele realizada em sua proclamação, toda a sua obra consiste em reunir o povo escatológico para o Reino de Deus; e, o outro, se refere ao fato de que, “se Jesus considerava que o fim estava próximo, ele devia ter tido a intenção de reunir o povo de Deus da era da salvação”²⁸¹. Assim, na iniciativa do Jesus histórico de reunir seus discípulos ficam estabelecidos os limites, mas também esclarecidos os horizontes de sua atividade messiânica, na medida em que, conforme aponta o

²⁷⁹ RATZINGER, J., Compreender a Igreja hoje, p. 13.

²⁸⁰ RATZINGER, J., Compreender a Igreja hoje, p. 14.

²⁸¹ RATZINGER, J., Compreender a Igreja hoje, p. 13.

nosso autor, “o único sentido de toda a obra de Jesus consiste em congregar o povo escatológico de Deus”²⁸².

Ora, está posto que os grupos e partidos da época de Jesus expressavam, cada um a seu modo, uma sua autocompreensão de Israel como povo de Deus. Todavia, em certo sentido, todos esperavam a reunião do Israel escatológico como povo do Reino de Deus. Nesse contexto, nosso autor recorre, por exemplo, à figura de João Batista – interpretando-o como o mensageiro do messias que se aproxima e que reúne e purifica a comunidade escatológica – e à Comunidade de Qumran – que, segundo a sua opinião, se reuniu como comunidade escatológica –, destacando-os como expressões bastante eloquentes da expectativa messiânica do judaísmo palestinese do século I. Também a existência desses grupos ajuda numa melhor contextualização da iniciativa de Jesus em reunir, em torno de si, o seu grupo de discípulos. Nessa perspectiva, assim como o Reino de Deus e a sua proclamação constituem, no pensamento de nosso autor, uma implícita, mas verdadeira, cristologia, analogamente, podemos encontrá-lo empenhado na enumeração de elementos eclesiológicos implícitos (mas, igualmente, verdadeiros) já no material da tradição que remonta ao Jesus histórico, que prepararam o surgimento e os fundamentos da Igreja, portanto, já desde a sua proclamação do Reino de Deus.

Explorando o tema da origem da Igreja e desenvolvendo uma reflexão sobre o objetivo central de Jesus em relação à Igreja, ainda em sua condição de comunidade pré-pascal, em seu livro *O novo povo de Deus* (quando vemos nosso autor se debruçar sobre alguns aspectos característicos do grupo dos doze discípulos), podemos encontrá-lo se expressando da seguinte maneira:

É mais do que evidente que Cristo quis ser muito mais que um defensor de uma nova moralidade. Sua intenção era formar uma nova comunidade religiosa, um novo povo. Isto aliás Cristo o demonstrou através de um gesto, assim formulado por Marcos: ‘chamou os que Ele quis... designou doze dentre eles...’ (Mc 3,13s). Bem antes de existir o vocábulo ‘apóstolo’ (este só foi usado após a ressurreição), existia a comunidade dos ‘doze’.

E mais: pelo que podemos verificar, em sua opinião, essa condição marcou de tal modo já a situação pré-pascal dos discípulos, que os doze foram

²⁸² RATZINGER, J., *Compreender a Igreja hoje*, p. 14.

constituídos e, assim se autocompreenderam, como comunidade originante e referencial eclesial permanente:

Como era importante o número ‘doze’, pode-se ver após a traição de Judas. Os apóstolos (sob a chefia de Pedro) compreenderam que a sua primeira tarefa seria a de restabelecer o número doze (At 1,15-16). O número doze tinha para eles um significado especial e, portanto, não era algo casual. Israel sempre fora encarado como o povo das doze tribos, as quais deveriam ser reconstituídas nos tempos messiânicos. Elas haviam se originado no tempo dos doze filhos de Jacó-Israel. Constituindo os doze, Jesus manifestou-se como o novo Jacó (cf. a propósito Jo 5, 1; 4,12), que então lançava os fundamentos do novo Israel e do novo povo de Deus, que tendo os ‘doze’ por progenitores cresceria sempre mais, até tornar-se o povo das doze tribos através da força da palavra de Deus. Aos ‘doze’ fora então confiada a difusão da semente²⁸³.

Assim apresentados, os discípulos de Jesus – por ele próprio procurados e escolhidos – constituem uma comunidade delineada por uma unidade indissolúvel com Israel, o povo de Deus, seja quanto à origem deste, seja por sua condição definitiva. Aliás, como podemos encontrar em seu *O Caminho Pascal*, o próprio Jesus, não só não abandonou o modelo fundamental de povo de Deus, mas se autocompreendeu no horizonte de uma comunidade que lhe precedia e que constituía, historicamente, o espaço e a condição da vivência de sua fé e religiosidade: efetivamente, “ele viveu a sua vida religiosa no quadro da fé e da tradição do povo de Deus, de Israel”²⁸⁴. Jesus, ao mesmo tempo em que se mantém na linha das tradições religiosas do judaísmo sobre a reunião do Israel escatológico, se apresenta, porque assim se autocompreende, como seu suficiente realizador.

A figura de Jesus que surge dessa descrição deve, pois, ser interpretada como a de alguém profundamente comprometido com a realização da forma definitiva de Israel. “Com seu anúncio e com toda a sua pessoa”, explica o nosso autor, “Jesus entrou em Israel – o povo de Deus – como sujeito da tradição já existente”²⁸⁵. Nessa perspectiva, inclusive, ele certamente sabia que não seria necessário inaugurar, fundar um novo povo de Deus: essa comunidade já existia e ele mesmo já fazia parte dela! Entretanto, dadas as expectativas do judaísmo palestinese do século I – muitas das quais compartilhadas também pelo próprio Jesus – de que Israel estava encaminhado para uma sua constituição definitiva,

²⁸³ RATZINGER, J., O novo povo de Deus, p. 103-104.

²⁸⁴ RATZINGER, J., O caminho pascal, p. 126.

²⁸⁵ RATZINGER, J., O caminho pascal, p. 128.

então, a tarefa de Jesus consistiu na renovação do povo de Deus, a sua comunidade, através de uma renovada relação com Deus, restrita não aos israelitas, mas, através de Israel, acessível a toda a humanidade. Para Joseph Ratzinger, então, coube a Jesus promover a renovação do antigo povo de Deus, Israel, fazendo com que se tornasse um novo povo mediante a inserção daqueles que creem n'Ele na sua própria comunidade²⁸⁶. A essa nova comunidade, originalmente formada por Jesus e os discípulos que ele mesmo escolheu, Joseph Ratzinger confere características muito peculiares ao longo de sua obra. E nosso autor interpreta-a, como podemos verificar, por exemplo, até mesmo em seu *Jesus de Nazaré*, como a nova família de Jesus, congregada em sua atividade e proclamação, sendo o próprio Jesus o fulcro da pertença ao povo reunido e purificado para a participar no Reino de Deus escatológico²⁸⁷.

Outro aspecto muito particular desta sua interpretação referente à dinâmica da reunião e purificação para o Reino de Deus como atividade de primeira grandeza na proclamação de Jesus, aparece indicado na maneira como descreve suas impressões em relação ao grupo dos doze. No seu *Jesus de Nazaré* encontramos uma sua indicação, quanto à natureza dos discípulos, que bem expressa a condição definitiva de Israel, o povo de Deus:

E Ele fez doze, que chamou apóstolos, para estarem com Ele e os enviar...(3,14). Temos aqui, em primeiro lugar, de refletir sobre a expressão fez doze, que para nós parece um pouco estranha. Na realidade, o evangelista retoma a terminologia do Antigo Testamento para a instituição no sacerdócio (cf. 1 Rs 12,31; 13,33) e assim caracteriza o ministério apostólico como um serviço sacerdotal. Que, no entanto, os escolhidos sejam nomeados cada um pelo seu nome, liga-os aos profetas de Israel, que Deus chama pelo nome, de tal modo que o serviço apostólico aparece como a combinação da missão profética com a missão sacerdotal (Feuillet, p. 178).

E continua:

Ele fez doze: doze era o número simbólico de Israel, o número dos filhos de Jacó. Deles vieram as doze tribos de Israel, das quais, no entanto, depois do exílio, só restou a tribo de Judá. Então o número doze é um retorno às origens de Israel, mas ao mesmo tempo uma imagem da esperança: Israel será restabelecido, as doze tribos serão de novo reunidas.

Como se pode verificar, portanto, para o nosso autor, longe de ficar alheio à renovação de Israel, que deve ser reunido como povo de Deus renovado para o

²⁸⁶ RATZINGER, J., O caminho pascal, p. 128.

²⁸⁷ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré*. v. I, p. 153.

Reino de Deus, Jesus e os seus discípulos, particularmente, os doze, surgem interpretados como os autênticos protagonistas do anúncio do Reino de Deus e da consequente reunião da nova família de Deus. Que esta deva começar em Israel é um fato mais do que evidente; nela, porém, também se exprime a abrangência do povo de Deus que está para surgir, na medida em que se destina a alcançar toda humanidade²⁸⁸. Efetivamente, na opinião de nosso autor, Jesus e seus discípulos estão aí como os fundadores deste povo universal, os fundadores do Israel definitivo²⁸⁹. Assim, de certa forma, se esclarece o que o nosso autor deseja expressar quando afirma que “Jesus nunca se entende como um indivíduo isolado”²⁹⁰: ao assinalar que toda a obra de Jesus consiste em reunir o povo escatológico, Joseph Ratzinger identifica com a proclamação do Reino de Deus, centro do interesse e da atividade de Jesus, o momento no qual a Igreja tem seu início; aliás, nessa perspectiva, ele é categórico ao declarar que “a Igreja foi formada no mistério de Jesus”²⁹¹. Ao prometer, anunciar e realizar o Reino de Deus, portanto, Jesus faz aparecer a Igreja, o Israel definitivo, o povo escatológico, de igual modo, prometido, anunciado e por ele reunido.

Mas, há ainda um terceiro elemento destacado pelo autor e que gera significativo interesse para a nossa pesquisa quanto ao tema dessa seção, que é a composição do conjunto do grupo dos discípulos. Sobre tal aspecto da natureza do grupo formado por Jesus e seus discípulos, principalmente, os doze, nosso autor alerta que “devemos admitir que todos os doze eram judeus crentes e observantes, que esperavam a salvação de Israel”²⁹², sendo, entretanto, um grupo altamente heterogêneo. Este símbolo dos Doze, aliás, é para Joseph Ratzinger uma clara referência às tribos de Israel e manifesta a intenção de Jesus em constituí-los como o fundamento do novo povo de Deus; esta sua condição originante, inclusive, demonstra ainda que a reunião e a purificação do povo constituem aspectos irrenunciáveis para Jesus ao longo de sua proclamação do Reino de Deus. Tal fato aparece reforçado, conforme explica, pelo segundo grupo dos setenta (ou setenta e dois discípulos), uma referência à universalidade da mensagem e da obra de Jesus, pois esse era para o judaísmo o número das nações

²⁸⁸ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré*. v. I, p. 156.

²⁸⁹ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré*. v. I, p. 155.

²⁹⁰ RATZINGER, J., *Compreender a Igreja hoje*, p. 14.

²⁹¹ RATZINGER, J., *O caminho pascal*, p. 111.

²⁹² RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré*. v. I, p. 160.

da terra: “ao lado dos doze, que simbolizam Israel, estão os 70, que representam o mundo inteiro e assim são de certo modo também vistos em relação com Jacó-Israel”²⁹³.

A condição histórica assumida pelo grupo de Jesus indica, portanto, que a sua comunidade nunca foi um grupo amorfo: seu centro era o grupo dos doze, constituído por Jesus para ser doze, para estar com ele e serem enviados em missão, e ao qual se acrescenta o círculo dos outros discípulos. Assim, “Jesus se apresenta como o patriarca de um novo Israel, cuja origem e fundamento os doze devem ser”²⁹⁴. É nesse mesmo sentido que Joseph Ratzinger afirma, aliás, que não se poderiam expressar de modo mais claro os inícios de um novo povo, um povo que se forma agora “já não mais por descendência física, mas através do estar com Jesus”²⁹⁵. Em certo sentido, portanto, pelo que conseguimos apreender desse seu primeiro argumento, segundo nosso autor, na forma embrionária do novo Israel, representada pelo conjunto do grupo de Jesus e seus discípulos, já fica identificada a inauguração da condição definitiva de Israel. Ao mesmo tempo, esta expressão escatológica do povo de Deus, deve ser interpretada como a *corporização* da Igreja de todos os tempos²⁹⁶, sendo, pois, a Igreja constituída por Jesus em sua proclamação, o Israel definitivo, o novo povo de Deus reunido e purificado para o Reino de Deus.

4.2.2. A transformação do logo da escatologia do fim próximo no agora da cristologia

Como segundo argumento proposto, ainda no âmbito de nossa reflexão quanto à formação da Igreja no mistério da proclamação de Jesus do Reino de Deus, vemos que para Joseph Ratzinger Jesus falou do povo escatológico, especialmente, nas parábolas do crescimento, utilizando muitas imagens presentes nas tradições que lhe eram antecedentes,²⁹⁷; parábolas, aliás, que – tal como já procuramos destacar no pensamento de Gerhard Lohfink –, surgem também agora como elementos que “formam, sem dúvida, o núcleo essencial da pregação de

²⁹³ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré. v. I, p. 161.

²⁹⁴ RATZINGER, J., Compreender a Igreja hoje, p. 15.

²⁹⁵ RATZINGER, J., Compreender a Igreja hoje, p. 15.

²⁹⁶ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré. v. I, p. 159-160.

²⁹⁷ RATZINGER, J., Compreender a Igreja hoje, p. 13.

Jesus”²⁹⁸. Mas também, cumpre-nos indicar que encontramos nosso autor procurando alertar que com Jesus ocorreu a imposição de uma verdadeira virada cristológica, de tal maneira que, a proclamação de Jesus constitui, então, uma autêntica passagem da mera expectativa soteriológica à novidade inaudita da realidade cristológica. Ou como ele próprio indica, “se torna patente que o logo da escatologia do fim próximo, que caracteriza João Batista e Qumram, transforma-se em Jesus no agora da cristologia”²⁹⁹. Inclusive, interpretadas nessa perspectiva, todas as parábolas devem ser concebidas “como convites escondidos e dispostos (...) para a fé n’Ele como Reino de Deus em pessoa”³⁰⁰.

Uma compreensão mais detalhada sobre a relação peculiar entre a pessoa e a mensagem de Jesus que podemos encontrar no pensamento de Joseph Ratzinger já foi elaborada seção de abertura do presente capítulo. Por ora, basta-nos recordar que, para o nosso autor, na proclamação de Jesus do Reino de Deus “a relação entre o Pai e o Filho está sempre presente como pano de fundo da sua mensagem” e que, nesse sentido, “o discurso sobre Deus é sempre central, mas precisamente porque Jesus mesmo – o Filho – é Deus, então toda a sua pregação é mensagem do seu próprio mistério, a cristologia”³⁰¹. Para Jesus, o Reino de Deus é o seu agir no presente, na sua própria pessoa: assim, se o Reino de Deus, cuja aproximação Jesus anuncia, é ele próprio e onde está ele, está o Reino de Deus, então nosso autor chega a propor que se deve modificar a frase atribuída a A. Loisy de que se esperava o reino, mas o que veio foi a Igreja para prometeu-se o Reino e veio Jesus³⁰².

Nesta sua formulação, o seu argumento equivale a dizer que a expectativa soteriológica foi superada e cumprida de modo inaudito pela realidade cristológica. Essa tese tem seu fundamento reforçado no fato de que, no pensamento de Joseph Ratzinger, Jesus “renovou o antigo povo de Deus, fazendo com que se tornasse novo povo, mediante a inserção dos que acreditam nele na sua própria comunidade (o seu corpo)”³⁰³. Definitivamente, Jesus compreende que aquilo que constitui o ponto específico deste povo escatológico é a comunhão de todos, não a partir de qualquer realidade, mas a partir d’Ele próprio, uma vez que

²⁹⁸ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré*. v. I, p. 165.

²⁹⁹ RATZINGER, J., *Compreender a Igreja hoje*, p. 13.

³⁰⁰ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré*. v. I, p. 169.

³⁰¹ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré*. v. I, p. 70.

³⁰² RATZINGER, J., *Compreender a Igreja hoje*, p. 14.

³⁰³ RATZINGER, J., *O caminho pascal*, p. 116.

“o mais íntimo ponto de reunião deste novo povo é Cristo: este povo só se tornará verdadeiramente povo enquanto for chamado por Cristo e responder à sua chamada, à sua Pessoa”³⁰⁴. Semelhante hermenêutica faz eco à sua tese fundamental sobre o tema em que nosso autor assevera que “a Igreja é o povo de Deus somente no e pelo corpo de Cristo”³⁰⁵.

Este seu modo de pensar, aliás, remonta aos seus primeiros trabalhos sobre o tema. É de se notar, por exemplo, que, no ano de 1992, no prólogo para a nova edição da obra *Povo e Casa de Deus na doutrina de Santo Agostinho sobre a Igreja*, nosso autor recorda que a noção de Igreja como povo de Deus não se esclarece de maneira autêntica sem uma transposição cristológica. Neste seu estudo ele procura argumentar que Agostinho, assim como absolutamente todos os Padres da Igreja, permanecem totalmente alinhados com o Novo Testamento quanto ao significado da expressão *povo de Deus*. Para o nosso autor, tal termo aparece principalmente no Antigo Testamento e se refere quase exclusivamente ao povo de Israel, sendo o Sinai, lugar do encontro com o Deus de Israel, a imagem primordial daquela assembleia congregada, na qual Deus fala e faz dos homens o seu povo, através da aliança³⁰⁶. Outrossim, “o povo de Deus somente se torna Igreja quando é reunido por Cristo e pelo Espírito Santo”³⁰⁷.

E para demonstrar que a concentração cristológica é determinante para qualificação eclesial da comunidade formada por Jesus e seus discípulos, vemos ele ainda acrescentar o seguinte pensamento:

Somente através de uma leitura cristológica e pneumatológica o conceito de Igreja se torna ‘povo de Deus’, e não em sua imediatidade literal. Dito de forma totalmente prática: se antes o que unia os homens formando um povo era a descendência de Abraão e a permanência na Lei de Moisés, portanto, a comunhão de sangue e a ordenação da vida em comum estabelecida por Deus, se era isso que constituía o conteúdo essencial do conceito, agora é a comunhão com Cristo comunicada pelo Espírito Santo que nos torna “filhos de Abraão” e nos configura com o modo de vida divino.

E mais:

³⁰⁴ RATZINGER, J., Compreender a Igreja hoje, p. 14.

³⁰⁵ RATZINGER, J., Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia, p. 167. Ed. Kindle (tradução nossa).

³⁰⁶ RATZINGER, J., Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia, p. 153. Ed. Kindle (tradução nossa).

³⁰⁷ RATZINGER, J., Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia, p. 167. Ed. Kindle (tradução nossa).

A Igreja é o povo de Deus somente no e pelo corpo de Cristo. Sem a transposição cristológica e pneumatológica, não é possível utilizar o conceito de povo de Deus aplicado à Igreja a partir do Novo Testamento e dos Santos Padres; A cristologia tem seu lugar essencial dentro do conceito de Igreja³⁰⁸

Essa é uma maneira tão vibrante de nosso autor interpretar a relação entre a reunião do povo de Deus e a proclamação de Jesus do Reino de Deus que, para ele, mesmo a denominação da Igreja como sacramento no Vaticano II, postula essa transposição cristológica e pneumatológica do conceito de povo de Deus. Com efeito, não sem razão, para Joseph Ratzinger também o Concílio Vaticano II desenvolveu uma eclesiologia que menciona o caráter trinitário da ação de Deus na história e que está inseparavelmente ligada à cristologia e à pneumatologia, como se pode verificar naquilo que, segundo ele, foi sublinhado a respeito na Constituição sobre a Igreja e que depois se desenvolveu no *Ad gentes*³⁰⁹. Efetivamente, Joseph Ratzinger não só rejeita a relativização da concepção cristológica como postulado ao conceito de povo de Deus na relação com a Igreja, como ainda sustenta que tal postura se afasta da tradição bíblica e patrística que o Concílio procurou recuperar³¹⁰.

Também em *O novo povo de Deus* vemos nosso autor desenvolvendo os matizes desta sua hermenêutica. Para ele, como temos procurado apontar, o povo de Deus em sua condição definitiva aparece na comunidade formada por Jesus e seus discípulos devido ao fato da proclamação de Jesus do Reino de Deus realizar a transformação do logo da escatologia do fim próximo no agora da cristologia. Aí, em seguidas ocasiões ele reitera que Jesus instituiu uma Igreja, a constituiu como uma nova e visível comunidade de salvação, pensou nela como um novo Israel e a tornou um novo povo de Deus. Entretanto, estabelece como ponto irrenunciável para uma hermenêutica correta de tais afirmações a necessária admissão de que o novo povo de Deus é efetivamente e tão somente um povo em virtude do Corpo de Cristo³¹¹. Qualquer consideração mais ou menos puramente sociológica do conceito de povo de Deus, na sua condição de Israel escatológico,

³⁰⁸ RATZINGER, J., Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia, p. 167. Ed. Kindle (tradução nossa).

³⁰⁹ RATZINGER, J., Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia, p. 243-257. Ed. Kindle (tradução nossa).

³¹⁰ RATZINGER, J., Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia, p. 257. Ed. Kindle (tradução nossa).

³¹¹ RATZINGER, J., O novo povo de Deus, p. 107.

por mais culturalmente adequada que possa parecer, se não toma como premissa a concentração cristológica da proclamação do Reino de Deus, tenderá a distanciar-se daquilo que, na sua origem, o Jesus histórico quis para a natureza de sua comunidade, isto é, a Igreja.

Nesse aspecto, particularmente, nosso autor reconhece que a doutrina do Corpo de Cristo, na sua relação com a Igreja é, no âmbito do Novo Testamento, um tema tipicamente paulino. Aliás, a esse respeito, ele procura demonstrar que Paulo fala explicitamente da Igreja como Corpo de Cristo e dos cristãos como membros de Cristo; e cita textos como os de 1Cor 6,12-20; 10,14-22; 12,12-31; Rm 12,4-8. Mas, também outros textos em que, embora não sejam usadas as mesmas expressões, ocorrem referências às mesmas realidades, como Rm 5,12-21; 6,1-11; 1Cor 15,21s.44-49; Gl 3,16.26-28. E antes que houvesse qualquer questionamento quanto ao anacronismo dos argumentos ora apresentados – de que a tese do novo povo de Deus ser um povo apenas em virtude do Corpo de Cristo ter origem em Paulo e não em Jesus –, Joseph Ratzinger assevera que, mesmo nesse aspecto “Paulo, de fato, permaneceu fiel ao pensamento e aos gestos de Jesus”³¹².

Assim, procurando esclarecer o conceito de Igreja segundo Paulo, ainda em seu *O novo povo de Deus*, nosso autor explica as conclusões do apóstolo não se esgotam em considerações sociológicas e moral-filosóficas, mas encontram um seu plano de fundo em importantes tradições do antigo Israel, como os símbolos das núpcias, em que se compara o povo à esposa de Deus – “a Igreja é povo porque constitui uma só realidade com Cristo” –; da figura do progenitor, entendido como vínculo de unidade de todos os seus descendentes – “os cristãos são, seguramente, o novo povo de Deus. Eles são, contudo, este novo povo, pelo fato de formarem um só corpo com Cristo”; e, ainda, pelo fato de a Igreja ser o Corpo de Cristo e encontrar a renovação contínua da sua natureza graças à eucaristia – “Cristo nos assimila no seu corpo e por conseguinte faz de todos nós um único Cristo”³¹³.

E nosso autor não abandona estes argumentos. Inclusive, aparecem novamente, agora revistos e atualizados, em outro livro seu, *Compreender a Igreja hoje*. Nesta sua obra, encontramos nosso autor categoricamente afirmando

³¹² RATZINGER, J., *O novo povo de Deus*, p. 107.

³¹³ RATZINGER, J., *O novo povo de Deus*, p. 109.

que “Paulo nada cria de novo quando chama a Igreja de Corpo de Cristo”; e mais: que pertence a hermenêutica do apóstolo, não uma criatividade irrestrita, sem qualquer vínculo com Jesus e, antes dele, com o judaísmo e o Antigo Testamento, mas apenas a perspicácia de oferecer “uma fórmula suscinta para expressar aquilo que, desde o princípio, caracterizou o surgimento da Igreja”³¹⁴. Para Joseph Ratzinger as raízes do pensamento paulino sobre o Corpo de Cristo pertencem inteiramente à tradição bíblica e podem ser encontradas na concepção semítica da personalidade corporativa – “todos nós somos Adão” –, noção fundamental para se esclarecer a ideia de Corpo de Cristo; na concepção da eucaristia – radicada no significado que Jesus mesmo lhe conferiu na última ceia –, em cuja comunhão se constitui “uma fusão de duas existências (...), na qual o Senhor nos dá o seu Corpo e nos transforma em seu Corpo” e que se torna “o lugar em que surge permanentemente a Igreja”; e, finalmente, a ideia dos esponsais – inseparável da teologia eucarística –, por meio do qual se explicita que “a Igreja se transforma simplesmente em Cristo, continua a ser a serva que Ele, em seu amor, eleva à condição de esposa, e que busca seu rosto neste final dos tempos”³¹⁵.

Muito interessantes são as conclusões que nosso autor desenvolve a partir destes argumentos, especialmente quando relacionadas com a proclamação do Reino de Deus. Ora, em sua hermenêutica, não há uma clara concepção de que a natureza constitutiva da comunidade formada por Jesus e seus discípulos, como comunidade originante e referencial eclesial permanente, se impõe como apelo permanente para ela se tornar aquilo que ela é, sob o risco de fracassar em sua vocação. Semelhante condição, conforme observa, evidencia a razão pela qual “a Igreja nunca alcançou sua forma definitiva, mas precisa renovar-se constantemente”³¹⁶. Fundamentalmente, para esse nosso autor, está inscrita desde a sua formação mais original, ou seja, aquela da comunidade formada por Jesus e seus discípulos, portanto, a obrigação e cumprimento do necessário itinerário de se tornar uma só coisa com o Cristo³¹⁷. E mais: segundo o nosso autor “o mais íntimo ponto de reunião deste povo é Cristo: este povo só se tornará

³¹⁴ RATZINGER, J., Compreender a Igreja hoje, p. 20.

³¹⁵ RATZINGER, J., Compreender a Igreja hoje, p. 21.

³¹⁶ RATZINGER, J., Compreender a Igreja hoje, p. 24.

³¹⁷ RATZINGER, J., Compreender a Igreja hoje, p. 24

verdadeiramente povo enquanto for chamado por Cristo e responder à sua chamada, à sua pessoa³¹⁸.

4.2.3. O nascimento da Igreja no mistério da oração de Jesus

Como terceiro argumento encontramos no seu *Compreender a Igreja hoje* a observação de que “os discípulos pedem a Jesus que lhes ensine uma oração comum”³¹⁹. Aliás, antes de seguir com a exposição da relação entre a oração de Jesus e o nascimento da Igreja, nos parece importante recordar que a oração de Jesus constitui um tema muito recorrente na obra ratzingeriana, sendo um dos principais pontos de partida de uma cristologia fundamentada nos evangelhos canônicos. Ao verificarmos a incidência do tema em seu pensamento, vemos que os fundamentos da hermenêutica que desenvolve já estão presentes em suas primeiras reflexões cristológicas.

Na sua *Introdução ao Cristianismo*, por exemplo, a oração de Jesus surge como chave para a compreensão do título *Filho*. Por um lado, é nela que Jesus se dirige a Deus como o seu *Abbá* e que se revela o seu caráter peculiar, isto é, a sua consciência de Deus, que é “expressão da relatividade total de sua existência”³²⁰. Por outro, conforme explica, essa relação expressa na oração de Jesus, que é diferente da relação de qualquer outro ser humano com Deus, não se traduz, em absoluto, numa realidade de tipo exclusivista, autorreferencial, mas ao contrário procura integrar os outros em sua própria relação com Deus. Para o nosso autor, Jesus “quer fazê-los participantes da sua própria posição diante de Deus, para que, com e em Jesus, possam dizer com ele ‘Abbá’ ao dirigirem-se a Deus”³²¹.

Depois, em *Pontos de referência cristológicos*, exposição preparada para um congresso de cristologia de 1982, ocorrido no Rio de Janeiro, e publicado em 1983 como parte do livro *Miremos al traspasado*, Joseph Ratzinger também propôs a oração de Jesus como a chave de acesso à sua pessoa. Nesse texto, ele procura demonstrar que a confissão de fé eclesial e, em certo sentido, a própria Igreja remontam à figura histórica de Jesus³²². Entre outros elementos que poderíamos elencar, enfatizamos suas indicações de que “segundo o testemunho

³¹⁸ RATZINGER, J., *Compreender a Igreja hoje*, p. 14.

³¹⁹ RATZINGER, J., *Compreender a Igreja hoje*, p. 14.

³²⁰ RATZINGER, J., *Introdução ao Cristianismo*, p. 168.

³²¹ RATZINGER, J., *Introdução ao Cristianismo*, p. 168.

³²² RATZINGER, J., *Miremos al traspasado*, p. 12 (tradução nossa).

da Sagrada Escritura, o centro da vida e pessoa de Jesus é sua permanente comunicação com o Pai”³²³. Mas, também encontramos nosso autor afirmando que “Jesus morreu orando. Na última ceia, Ele havia antecipado sua morte, enquanto se deu e repartiu a si mesmo, transformando, a partir de dentro, a morte em uma ação de amor, em glorificação a Deus”³²⁴. A mesma coisa se deve dizer da indicação de que a oração é o centro da Pessoa de Jesus e que, nesse sentido, a participação nela é o pressuposto para conhecê-lo e compreendê-lo³²⁵.

Muito interessa para a nossa pesquisa uma outra tese sua, também encontrada em seu *Pontos de referência cristológicos*. Em determinado ponto do texto, procurando esclarecer que apenas na comunidade inaugurada por Jesus se consegue compreender adequadamente a paternidade de Deus, encontramos a seguinte afirmação:

A comunhão com a oração de Jesus, inclui a comunhão com seus irmãos. O ser, o estar com sua Pessoa, que surge do participar em sua oração, constitui então essa companhia, esse ser-com abarcador e entranhável, que Paulo denomina “Corpo de Cristo”. Por isso, a Igreja – o “Corpo de Cristo” – é o verdadeiro sujeito do conhecimento de Jesus. Em sua memória, o passado se faz presente, porque nela Cristo está vivo e presente³²⁶.

A consideração desses elementos previamente indicados, ao que parece, ajuda no esclarecimento do modo como nosso autor interpreta o significado da oração de Jesus em relação à comunidade formada por Jesus e seus discípulos no âmbito da proclamação do Reino de Deus: ora, se num primeiro momento, nosso autor admite que a passagem em que os discípulos pedem a Jesus que lhes ensine uma oração comum pode parecer algo trivial, na verdade, num segundo momento, ele descreve tal interpelação a Jesus, como uma realidade que torna manifesto que “eles ali estão como a célula inicial da Igreja, e nos mostram, ao mesmo tempo, que a Igreja é uma comunidade unida essencialmente pela oração – a oração com Jesus, a qual nos proporciona abertura comum para Deus”³²⁷. Outrossim, para a hermenêutica que faz em relação à origem e à natureza da Igreja na sua relação com a proclamação de Jesus do Reino de Deus, nesse pedido aparece implicada, desde a condição mais embrionária daquele grupo, uma grave demonstração de

³²³ RATZINGER, J., Miremos al traspasado, p. 14-23 (tradução nossa).

³²⁴ RATZINGER, J., Miremos al traspasado, p. 24-28 (tradução nossa).

³²⁵ RATZINGER, J., Miremos al traspasado, p. 28-31 (tradução nossa).

³²⁶ RATZINGER, J., Miremos al traspasado, p. 31-37 (tradução nossa).

³²⁷ RATZINGER, J., Compreender a Igreja hoje, p. 14.

consciência sobre terem “formado uma comunidade que deriva de Jesus”³²⁸, que ora como ele, a partir dele e em torno dele.

Nesse ponto a pesquisa chama à nossa atenção o fato de Joseph Ratzinger compreender que a dinâmica oracional inaugurada por Jesus cria uma alternativa para seus discípulos quanto às dinâmicas existentes no judaísmo de seu tempo. Nesse sentido, a oração de Jesus, a que os discípulos pedem para tomar parte, aparece como uma espécie de delineador para a sua existência. Ela constitui o ato fundamental da expressão de sua religiosidade. Na oração, transparece a fé de Jesus e dos discípulos; nela, é originada sua atividade, as escolhas se definem, as opções vão sendo suportadas e, dessa forma, no caso de Jesus “os acontecimentos essenciais do seu caminho, nos quais progressivamente se desvela o seu mistério, aparecem como acontecimentos que brotam da oração”³²⁹, ao mesmo tempo em que constitui uma espécie de espelho para o discípulo. “Na religião cristã”, aliás, recorda o nosso autor, a oração “conserva uma determinação absolutamente própria específica: ela é transferência de si mesmo para o Corpo de Cristo”³³⁰. Fica estabelecida, assim, segundo a sua opinião, a partir da oração de Jesus a que os discípulos tomam parte, uma indissolúvel unidade entre cristologia e eclesiologia.

Não se reduz, no entanto, ao pedido dos discípulos que recebe como resposta o Pai Nosso, que é a oração da comunidade de Jesus, nossa tentativa de apresentá-la como um primeiro elemento distintivo e exemplar da comunidade que Jesus formou com seus discípulos. Entre outros eventos que poderia destacar, nosso autor, especialmente, faz referência ao chamamento dos doze, que do ponto de vista teológico ele afirma ser o início da Igreja³³¹, à profissão de fé petrina, que para ele é a “fonte central da mais antiga história do dogma cristológico”³³², e, ainda, o episódio da transfiguração de Jesus no monte, que como indica é sempre o lugar da oração. Todos os três eventos citados são descritos por nosso autor como exemplares significativos de que a oração atravessava toda a vida de Jesus, que seus discípulos o interpretaram como um homem de oração e que eles

³²⁸ RATZINGER, J., Compreender a Igreja hoje, p. 14.

³²⁹ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré. v. I, p. 124.

³³⁰ RATZINGER, J., O caminho pascal, p. 124.

³³¹ RATZINGER, J., O caminho pascal, p. 84.

³³² RATZINGER, J., O caminho pascal, p. 84.

próprios procuraram incluírem-se nessa dinâmica muito peculiar da existência histórica de Jesus.

O chamamento dos doze, já bastante explorado na subseção sobre a reunião e purificação dos homens para o Reino de Deus, e que constitui um já conhecido tópico sobre a origem da Igreja, aparece no pensamento de nosso autor também relacionado com a oração de Jesus. E ele ratifica a maneira como esse evento é narrado no evangelho de Lucas, destacando que sua realização foi precedida por uma noite inteira dedicada à oração. E se expressa a respeito da seguinte maneira:

Segundo Lucas, Jesus tinha passado a noite que precedera este acontecimento a orar: o chamamento brota da oração, do colóquio do Filho com o Pai. A Igreja é gerada na oração, na qual Jesus volta a entregar-se ao Pai e o Pai devolve tudo ao Filho. Nesta profundíssima comunicação entre Pai e Filho oculta-se a verdadeira e sempre nova origem da Igreja e o seu fundamento seguro (Lc 6,12-17)³³³

Já o relato da profissão de fé de Pedro aparece contextualizado, para o nosso autor, quando Jesus questiona aos discípulos sobre sua identidade, ao mesmo tempo em que eles começam a tomar parte na sua experiência de oração. “Assim”, ele procura esclarecer, “o evangelista Lucas mostra claramente que Pedro compreende e proclama a realidade da pessoa de Jesus no preciso momento em que, estando em oração, Jesus entrevê a sua unidade essencial com o Pai”. E prossegue: “a profissão de fé em Cristo não é uma expressão neutra – é oração e nasce unicamente na oração (...). A Igreja dimana da participação na oração de Jesus (cf. Lc 9,18-20; Mt 16,13-20)”³³⁴. O terceiro exemplo referido é o episódio da Transfiguração. “Na tradição evangélica”, recorda o nosso autor, “o monte é sempre o lugar da oração, onde se está com o Pai”³³⁵. Nessa perspectiva, ao levar consigo Pedro, Tiago e João e narrar esse episódio como um evento que brota da oração, parece que o evangelista pretende enfatizar que o discurso cristológico, que se torna manifesto na proclamação de Jesus do Reino de Deus e que é, ao mesmo tempo, o discurso da comunidade formada por Jesus e seus discípulos, ou seja, é o discurso da Igreja, “não é mais do que a interpretação da sua oração:” para o nosso autor, “toda a pessoa de Jesus está contida na sua oração”³³⁶.

³³³ RATZINGER, J., O caminho pascal, p. 84.

³³⁴ RATZINGER, J., O caminho pascal, p. 85.

³³⁵ RATZINGER, J., O caminho pascal, p. 85

³³⁶ RATZINGER, J., O caminho pascal, p. 86.

Assim interpretada, a relação entre a proclamação do Reino de Deus e a origem da Igreja, no âmbito do pensamento de Joseph Ratzinger, encontra na oração de Jesus seu melhor princípio heurístico. Isso se justifica, segundo a opinião de nosso autor, na medida em que o Jesus orante torna transparente o mistério profundo de sua figura e mensagem. Aqui não se ignora o fato de que Jesus possui um longo hábito de oração arraigada nas tradições do judaísmo, no estilo da espiritualidade familiar judaica e nas experiências de sua existência concreta quanto aquilo que o cercava e, de alguma maneira, circunscrevia sua religiosidade nos atos da piedade de todo israelita. Entretanto, é fundamental para o nosso autor que se interprete a figura de Jesus a partir daquilo que lhe é peculiar, ou seja, como homem que era Deus, e que se deu a conhecer de um modo sempre mais inequívoco.

Nesse sentido, a identidade de Jesus experimentada e compreendida a partir da sua vida de oração, aparece no pensamento de nosso autor como elemento fulcral da vida de Jesus, desde o início de sua vida pública. Sua existência deve ser interpretada tendo como critério primeiro a sua oração, isto é, sua relação com Deus e, também nesse sentido, deve ser interpretada a sua iniciativa de formar uma comunidade com os seus discípulos. É nesse sentido, inclusive, que nosso autor interpreta o apelativo *Abbá*, o emprego por parte de Jesus das palavras *Pai* e *Filho*, bem como algumas outras expressões – *para isto vim, para isto fui enviado* – que ocorrem na mensagem de Jesus. Segundo Joseph Ratzinger este modo próprio de Jesus se expressar superam todas as maneiras de se dirigir a Deus no tempo de Jesus, exprimem a relação peculiar de Jesus com Deus e apontam para o fato de Jesus viver sua existência histórica numa condição de abertura permanente. Isso significa que “ele fala e age não por si mesmo, mas por obra de outro, cuja proveniência lhe é substancial. Toda a sua existência é missão, ou seja, relação”³³⁷.

Para o nosso autor, portanto, aquilo que melhor define a figura de Jesus é este seu ser-relação, ou seja, existe para o grande outro (Deus) – isso fica especialmente demonstrado quando recolhendo-se em oração, Jesus mostra o vínculo íntimo com o Pai que está nos céus, experimenta a sua paternidade, capta a beleza exigente do seu amor e, no diálogo com o Pai, recebe a confirmação de

³³⁷ RATZINGER, J., O caminho pascal, p. 87.

sua missão – mas também existe para os outros – na medida em que, por meio da oração, Jesus vive um contato ininterrupto com o Pai, para realizar, até o fim, até o dom de si, o desígnio de amor pelos seres humanos. Nisso também a oração de Jesus se relaciona diretamente com a origem e a natureza da Igreja, uma vez que constitui uma espécie de espelho para o discípulo.

Mas, ainda um último elemento necessita ser explorado. Se refere à oração do Pai-Nosso. No seu *Jesus de Nazaré* nosso autor dedica um capítulo exclusivo para tratar da oração ensinada por Jesus. Não cabe aqui um estudo minucioso sobre a reflexão inteira que ele faz quanto ao tema. Naquilo que interessa à nossa pesquisa, vamos nos deter um pouco mais pormenorizadamente apenas na palavra “nosso”, presente na alocução inicial da oração. Antes do mais é importante esclarecer que, na opinião de nosso autor, somente “Jesus é que podia com pleno direito dizer ‘meu Pai’, porque só Ele é realmente o Filho unigênito de Deus, da mesma essência que o Pai. Nós todos dizemos perante Ele: Pai-Nosso”³³⁸. As razões fundamentais desta sua afirmação já foram aqui apresentadas, mas, nunca é demais recordar, dizem respeito precisamente à singularidade de sua relação com Deus. Nesse sentido, ele prossegue, “só no ‘nós’ dos discípulos é que podemos dizer a Deus Pai, porque nós só somos realmente ‘filhos de Deus’ através da comunhão com Jesus Cristo”³³⁹.

E este seu modo de relacionar a origem da Igreja com a proclamação de Jesus do Reino de Deus e, mais pontualmente, com a sua oração fica escancarada quando nos deparamos com esta sua seguinte afirmação:

A palavra ‘nosso’ contém em si uma enorme pretensão: ela exige de nós que deixemos a clausura do nosso eu. Ela exige de nós que nos abandonemos à comunidade dos outros filhos de Deus. Ela exige de nós que nos desfaçamos daquilo que é próprio, daquilo que separa. Ela exige de nós aceitar o outro, aceitar os outros — abrir para eles o nosso ouvido e o nosso coração. Com esta palavra ‘nosso’, dizemos sim à Igreja viva, na qual o Senhor quis reunir a sua nova família. Assim, o Pai-Nosso é simultaneamente uma oração totalmente pessoal e inteiramente eclesial. Na oração do Pai-Nosso rezamos com todo o nosso coração, mas rezamos também em comunhão com toda a família de Deus, com os vivos e com os mortos, com os homens de todos os estados, de todas as culturas, de todas as raças. Ele faz de todos nós uma família para lá de todas as fronteiras³⁴⁰.

³³⁸ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré*, p. 131.

³³⁹ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré*, p. 131.

³⁴⁰ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré*, p. 131.

Definitivamente, na obra e pensamento de Joseph Ratzinger, a oração de Jesus torna transparente, não só a identidade messiânica de Jesus e os elementos constitutivos da comunidade que ele formou com seus discípulos, mas também se impõe como realidade que origina e modula natureza da Igreja que, com essa comunidade originante, ele mesmo instituiu na sua proclamação do Reino de Deus.

4.2.4. A eucaristia: o novo culto instituído por Jesus na ressignificação da Páscoa de Israel

Como quarto e último argumento, vamos agora nos deter nas reflexões de nosso autor sobre a relação da instituição da eucaristia, no contexto da proclamação de Jesus do Reino de Deus, com a origem e a natureza da Igreja. É fato que, em linhas gerais, pertença à eclesiologia que ele desenvolve um enfoque decididamente eucarístico. A Igreja, nesse sentido, é mais do que uma organização, no modelo das associações civis; aliás, segundo a sua opinião, conforme disposta já na *Introdução ao Cristianismo*, “o que fica claro é que a Igreja não deve ser pensada em termos de organização e sim a organização deve ser entendida em função da Igreja”³⁴¹. Semelhante pensamento aparece também apresentado em *Compreender a Igreja hoje*, quando afirma, por exemplo, que “a Igreja não é um clube de amigos nem uma sociedade de lazer, na qual se reúnem pessoas com as mesmas inclinações e interesses afins”. E continua: “o chamado de Deus é válido para todos os que se acham nesse lugar; por sua própria natureza a Igreja é pública”³⁴². Em linhas gerais a Igreja aparece por ele interpretada numa perspectiva sacramental e constitui um mistério.

Quanto à natureza eucarística da Igreja são muitas as suas manifestações nesse sentido. Cumpre-nos apenas a consideração de algumas, de modo a introduzir o tema que agora vamos enfrentar. Efetivamente, em muitas obras suas podemos encontrar Joseph Ratzinger afirmando que a Igreja possui um caráter eucarístico e que se realiza na celebração eucarística, como, por exemplo, em *Compreender a Igreja hoje*³⁴³. Mas, também e antes disso, em outro livro seu, *O caminho Pascal*, vemos nosso autor afirmar que “Jesus e a Igreja, o mistério

³⁴¹ RATZINGER, J., *Introdução ao Cristianismo*, p. 255.

³⁴² RATZINGER, J., *Compreender a Igreja hoje*, p. 50.

³⁴³ RATZINGER, J., *Compreender a Igreja hoje*, p. 50.

cristológico e o mistério eclesiológico são inseparáveis um do outro: a Igreja, o povo de Deus, é realmente o Corpo de Cristo, presente na história de Deus até o fim do mundo”³⁴⁴. Também em seu *O Novo Povo de Deus* é possível encontrar afirmações semelhantes: “para termos uma ideia de como se formou a Igreja, também não basta que pensemos no chamamento dos apóstolos, mas muito mais do que isto, precisamos refletir na realidade de importância capital para a Igreja que foi a última ceia”. E continua: “Do seu corpo sacramental Jesus fez o centro da Igreja e fez também com que através da eucaristia a Igreja realizasse plenamente a si mesma”³⁴⁵.

Ao comentar a teologia eucarística na Primeira Carta aos Coríntios, num texto da obra *Convocados ao caminho da fé*, por exemplo, vemos novamente ele relacionando a eucaristia com a natureza da Igreja: “já não sou eu, forma-se um novo eu maior que se chama corpo do Senhor, a Igreja. A Igreja é edificada sobre a Eucaristia; a Igreja é Eucaristia. Comunhão significa tornar-se Igreja porque significa tornar-se um só corpo com Ele”³⁴⁶. E mesmo em obras suas mais recentes, como em seu *Jesus de Nazaré*, encontramos indicações mais do que claras que este seu enfoque eucarístico na abordagem sobre a Igreja permanece como um elemento fulcral da eclesiologia que ele desenvolveu. No segundo volume do mesmo *Jesus de Nazaré*, encontramos o seguinte: “a Igreja forma-se a partir da eucaristia. Dela recebe a sua unidade e missão. A Igreja deriva da última ceia”³⁴⁷. O que fica de impressão para nós é que, nesse sentido, assim como o tema do Reino de Deus penetra toda a pregação de Jesus e somente pode ser compreendido profundamente como princípio da cristologia, da mesma maneira, no pensamento e obra de nosso autor, a instituição da Eucaristia, não só pode ser encarada como um ato isolado, mas deve ser interpretada em relação direta com o princípio da eclesiologia e, em consequência, com a origem a natureza da Igreja.

Ora, aquilo que, nessa perspectiva procuramos indicar, então, é que, para o nosso autor, se por um lado, o chamamento dos discípulos realiza sobremaneira a reunião do Israel escatológico para o Reino de Deus, se Jesus mesmo se entende como o ponto de unidade permanente dessa comunidade que, por sua iniciativa, na proclamação do reino de Deus, ele mesmo formou com aqueles que escolheu, e

³⁴⁴ RATZINGER, J., *O caminho Pascal*, p. 129.

³⁴⁵ RATZINGER, J., *O novo povo de Deus*, p. 111.

³⁴⁶ RATZINGER, J., *Convocados en el camino de la Fe*, p. 107-108 (tradução nossa)

³⁴⁷ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré*, v. II, p. 255

se o Pai Nosso, identificada como a oração da comunidade de Jesus, constitui o primeiro elemento de distinção da comunidade de Jesus e seus discípulos, a ressignificação da Páscoa de Israel, por outro lado, é o primeiro passo e o definitivo espaço do novo culto que ele instituiu na véspera da sua paixão: a eucaristia. Para Joseph Ratzinger, os gestos e palavras na Última Ceia remetem à Antiga Aliança e às Profecias e, ao mesmo tempo, indicam que é o seu próprio corpo, e não mais o Templo, o centro do novo culto. Israel havia se tornado o povo de Deus pela celebração da Páscoa e do rito da Aliança do Sinai e o memorial destes dois verdadeiros atos fundantes do povo da Antiga Aliança se tornaram, por assim dizer, centro e garantia da sua unidade e mesmo da comunhão com Deus. Agora, a Igreja, povo da Nova e Eterna Aliança, ele explica, tem nesta nova refeição, a eucaristia – o Corpo de Cristo –, a expressão definitiva do vínculo de união do novo povo com Deus³⁴⁸. Um pensamento encontrado em um artigo de Santiago Madrigal ajuda a esclarecer as reflexões de Joseph Ratzinger quanto ao tema:

Sobre o reconhecimento de que a última ceia de Jesus é o autêntico ato de fundação da Igreja se edifica a sua eclesiologia eucarística, pois essa liturgia de morte e ressurreição leva a sua plenitude o pacto do Sinai tornando real a comunhão de sangue e vida entre Deus e o homem³⁴⁹.

Em certo sentido, pelo que conseguimos perceber, começa a se esclarecer na relação que faz nosso autor entre a eucaristia e a origem e natureza da Igreja, a ligação entre este argumento agora apresentado e os outros argumentos recolhidos ao longo do capítulo. Ao que tudo indica, a instituição da eucaristia surge para Joseph Ratzinger como máxima expressão do que seja a Igreja, tal como quis Jesus, na medida em que, “a Igreja deriva da última ceia, mas por isso mesmo deriva da morte e ressurreição de Cristo por ele antecipadas no dom do seu corpo e do seu sangue”³⁵⁰. Assim é que, toda a atividade relacionada ao ministério público de Jesus, sua proclamação do Reino de Deus, o chamamento dos discípulos, a formação de sua comunidade e sua constituição como Israel escatológico pela inserção na relação própria de Jesus com Deus, encontram seu liame e perfeita transparência na eucaristia que Jesus instituiu.

³⁴⁸ RATZINGER, J., Compreender a Igreja hoje, p. 16.

³⁴⁹ MADRIGAL, S., La eclesiologia teológica de Joseph Ratzinger, p. 223.

³⁵⁰ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré, v. II, p. 130.

E parece-nos muito significativo, ainda é importante indicar, que justamente seja esse o modo como Joseph Ratzinger interpreta a relação entre a eucaristia e a Igreja, no âmbito da proclamação de Jesus do Reino de Deus. Fundamentalmente, fazemos tal ponderação pelo fato de os argumentos utilizados por nosso autor serem derivados de sua percepção sobre a última ceia e a instituição da eucaristia no contexto judaico em que foram celebradas por Jesus: a Páscoa judaica – na qual Jesus instituiu a eucaristia e criou a Igreja, ele recorda – era uma festa de família, celebrada nas casas, depois da imolação dos cordeiros no Templo; ambientada pelas celebrações familiares do memorial da libertação de Israel, em relação com a *berakha* judaica; com gestos de hospitalidade e acolhida na comunhão convival representados, particularmente, pelo partir do pão e pela oferta do cálice; e, ainda, com a oração iniciada segundo as formas rituais da tradição bíblica. Sendo a ceia da eucaristia, entendida dessa forma, segundo nosso próprio autor explica, o novo povo de Deus é constituído em sua forma nova e definitiva como a família de Jesus. E ele acrescenta:

Também Jesus celebrou a Páscoa em conformidade com esta prescrição: em casa com a família, com os apóstolos, que se tinham tornado a sua nova família (...). Por isso a Igreja é a nova família e a nova cidade que, para nós, é o que era Jerusalém, aquela casa viva que afasta as forças do mal e é lugar de paz, que preserva a criação e nos preserva. A Igreja é a nova cidade como família de Jesus, a Jerusalém viva, e a sua fé e barreira e muralha contra as ameaçadoras forças do caos que querem destruir o mundo³⁵¹.

Aqui nos parece oportuno destacar ainda que, para o nosso autor, dada a sua natureza eucarística, presente desde a sua origem, constitui uma tarefa permanente da Igreja existir no mundo sob o signo da eucaristia e da cruz, porque é nessa perspectiva que também toda a vida de Jesus deve ser lida. Sobre esse aspecto, Joseph Ratzinger chega a afirmar que “partindo da última ceia e da ressurreição, poderemos afirmar precisamente que a cruz é a radicalização extrema do amor incondicionado de Deus”³⁵². Em certo sentido, portanto, fica instituída a caridade, em seu ato fundacional maior, como verdadeiro imperativo categórico eclesial: “a caridade como essência espiritual do cristianismo busca sua força na celebração do Corpo de Cristo. Da celebração eucarística não resulta só a

³⁵¹ RATZINGER, J., O caminho Pascal, p. 96.

³⁵² RATZINGER, J., Jesus de Nazaré, v. II, p. 118.

exigência da caridade, mas também uma exigência de ordem”³⁵³. Não sem razão, portanto, a eucaristia, enquanto novo culto inaugurado por Cristo, no seu próprio Corpo, para perpetuar sua presença no novo povo de Deus e desse modo tornar a Igreja sua própria presença no mundo, não pode ser celebrado sem que se edifique sobre a marca da caridade. É inclusive, nesse sentido que ele se manifesta em seu artigo sobre o *Cristocentrismo na pregação*:

O culto cristão se funda na vida e morte real de Jesus e que desse orienta para além de tudo que é meramente litúrgico: aqui está em jogo a morte de um homem, a morte do home-Deus. Não se pode celebrá-lo só por meio de ritos. A sua lembrança é o impulso para evitar o esquecimento e para reconhecê-lo naqueles nos quais sofre. O culto cristão se chama 'ágape'; a ele pertence a descoberta de Jesus naqueles que sofrem neste mundo tão realmente como sinais de pão e vinho³⁵⁴.

E nosso autor assinala que se desenvolve assim uma eclesiologia que se dissocia jamais de uma ética cristã. Ora, é da natureza da Igreja, desde a sua origem, não restringir o seu ser-no-mundo a um sistema abstrato de doutrinas, nem mesmo a um sistema metafísico. Efetivamente, Jesus não erigiu sua comunidade sobre um anúncio meramente doutrinal³⁵⁵. Não. Para Joseph Ratzinger, assim como a proclamação de Jesus do Reino de Deus se tornou história concreta, também a Igreja, nascida da eucaristia, deve tomar seu lugar no mundo e jamais se esquecer que o amor em abstrato nunca terá força no mundo se não mergulhar as suas raízes em comunidades concretas, construídas com base no amor fraterno. Para o nosso autor, enfim, na sua relação com a eucaristia, instituída por Jesus como ato fundacional da forma definitiva da Igreja desde as suas origens, deve a estrutura eclesial ficar implicada numa estrutura sacramental, que é uma estrutura de fraternidades. E isso significa dizer, na opinião de nosso autor, que “os cristãos devem estar dispostos a prestar uns aos outros serviços de escravos e que só assim poderão realizar a revolução cristã, construir a cidade nova”³⁵⁶, que significa incrementar no mundo o Reino de Deus proclamado por Jesus.

4.3. Conclusão

³⁵³ RATZINGER, J., O novo povo de Deus, p. 114.

³⁵⁴ RATZINGER, J. Dogma e Anúncio, p. 50.

³⁵⁵ RATZINGER, J. Dogma e Anúncio, p. 50.

³⁵⁶ RATZINGER, J., O caminho Pascal, p. 103-104.

Na elaboração do presente capítulo, procuramos demonstrar que, no pensamento e na obra de Joseph Ratzinger, o argumento relativo tanto à proclamação de Jesus do Reino de Deus, como da sua relação com a origem e natureza da Igreja, é cristológico. Referências, nesse sentido, podem ser encontradas em diferentes obras suas. Assim, é possível verificar que tanto a assunção dessa ideia, bem como a sistematização dos conceitos que utiliza e dos argumentos que desenvolve, aparecem numa linha sincrônica em diferentes momentos de sua longa trajetória como teólogo. E, durante o levantamento bibliográfico, no contato com obras suas tais como *Introdução ao Cristianismo*, *O novo povo de Deus: esquemas para uma ecclesiologia*, *Dogma e Anúncio*, *O Caminho Pascal*, *Compreender a Igreja hoje: vocação para a comunhão*, *Jesus de Nazaré*, entre outros livros, fica evidente que este autor interpreta a ecclesiologia em conexão direta com a cristologia, de modo que deveríamos propor como evidente, para usar palavras suas, que “a Igreja foi preformada no mistério de Jesus” e, nesse sentido, que “os dois formam fundamentalmente um único mistério”³⁵⁷.

Nesse sentido propomos a estruturação do capítulo a partir de um conjunto de argumentos identificados, ainda em nossa pesquisa de mestrado, no livro *Compreender a Igreja hoje: vocação para a comunhão*, e anteriormente apontados por ele em sua obra *O novo povo de Deus: esquemas para uma ecclesiologia*. Tal conjunto argumentativo foi por nós distribuído em quatro assertivas: o primeiro é referente à indicação de nosso autor que “segundo a concepção judaica, a atividade de reunir e purificar homens para o Reino, faz parte do Reino de Deus”³⁵⁸; aqui, procuramos indicar, sempre a partir do pensamento do autor estudado, que essa condição Jesus realizou no chamamento e constituição do grupo discípulos, principalmente, dos doze, mas também nas suas falas sobre o povo escatológico, nas quais, ao mesmo tempo em que se manteve na linha das tradições religiosas do judaísmo sobre a reunião do Israel escatológico, se apresenta também como seu suficiente realizador. De fato, conforme procura demonstrar Joseph Ratzinger, se Jesus “nunca se entende como um indivíduo isolado”³⁵⁹ e, ainda, se considerava que o fim estava próximo, ele

³⁵⁷ RATZINGER, J., *O caminho pascal*, p. 123.

³⁵⁸ RATZINGER, J., *Compreender a Igreja hoje*, p. 13.

³⁵⁹ RATZINGER, J., *Compreender a Igreja hoje*, p. 14.

devia ter tido a intenção de reunir o povo de Deus da era da salvação”³⁶⁰. Na perspectiva histórica da atividade que realizou, portanto, toda a sua obra consiste em reunir o povo escatológico para o Reino de Deus.

O segundo argumento corresponde ao fato de, segundo a sua opinião, Jesus autocompreender-se como o ponto específico desse povo escatológico, sendo, a comunhão de todos os seus membros realizada a partir d’Ele próprio. Efetivamente, nosso autor entende que na proclamação de Jesus do Reino de Deus, principalmente realizada através de sua iniciativa de reunir o povo escatológico para o Reino de Deus, ocorre a imposição de uma verdadeira virada cristológica. Assim interpretada, no âmbito do pensamento de Joseph Ratzinger, a proclamação de Jesus constitui-se, então, como um evento no qual “se torna patente que o logo da escatologia do fim próximo, que caracteriza João Batista e Qumram, transforma-se em Jesus no agora da cristologia”³⁶¹, de modo que a forma definitiva do novo povo de Deus aparece em já no contexto pré-pascal da comunidade formada por Jesus e seus discípulos.

Como terceiro argumento, propomos sua observação quanto ao fato de que “os discípulos pedem a Jesus que lhes ensine uma oração comum”³⁶², na medida em que, para o nosso autor, está aí implicada, desde a condição mais embrionária daquele grupo, uma grave demonstração de consciência sobre terem “formado uma comunidade que deriva de Jesus”³⁶³, que ora como ele, a partir dele e em torno dele. A oração de Jesus, assim, torna esclarece a identidade messiânica de Jesus, os elementos constitutivos da comunidade que ele formou com seus discípulos e se impõe como realidade que origina e modula natureza da Igreja que. E, finalmente, como quarto argumento, entendemos que para Joseph Ratzinger, se por um lado, o Pai Nosso, a oração da comunidade de Jesus, constitui um primeiro elemento distintivo e exemplar da comunidade de Jesus, a ressignificação da Páscoa de Israel na instituição da eucaristia, constitui o primeiro passo e o definitivo espaço do novo culto inaugurado na véspera da sua paixão e morte, gesto fundamental da caridade de Cristo em relação ao ser humano. Assim é que, toda a atividade relacionada ao ministério público de Jesus, sua proclamação do Reino de Deus, o chamamento dos discípulos, a formação de sua comunidade e

³⁶⁰ RATZINGER, J., Compreender a Igreja hoje, p. 13.

³⁶¹ RATZINGER, J., Compreender a Igreja hoje, p. 13.

³⁶² RATZINGER, J., Compreender a Igreja hoje, p. 14.

³⁶³ RATZINGER, J., Compreender a Igreja hoje, p. 14.

sua constituição como Israel escatológico pela inserção na relação própria de Jesus com Deus, encontram seu liame e perfeita transparência na eucaristia que Jesus instituiu.

Concluimos assim mais uma etapa de nosso trabalho. Procuramos até agora descrever como na pesquisa historiográfica se tendeu a dissociar o movimento inaugurado por Jesus para a instauração do Reino de Deus da origem da Igreja (segundo capítulo); depois procuramos apresentar, no contexto da pesquisa sobre o Jesus histórico e, mais especificamente, sobre a proclamação do Reino de Deus na sua relação com a Igreja, os resultados obtidos por Gerhard Lohfink (terceiro capítulo), bem como a compreensão que Joseph Ratzinger possui sobre o tema (quarto capítulo). Nossa intenção, nesse sentido, foi apontar como esses autores entendem ser possível identificar na proclamação de Jesus elementos que se possam propor e consagrar como princípios heurísticos no processo de pergunta e hermenêutica sobre as relações entre a mensagem do Reino de Deus e a natureza da Igreja. Em sua teologia a noção de Reino de Deus aparece compreendida na sua relação com a reunião do povo de Deus escatológico, sendo Jesus de Nazaré o seu realizador e a Igreja o lugar próprio de tal reunião.

A partir de agora, no quinto e último capítulo de nosso trabalho, vamos tentar destacar, por meio da comparação dos resultados obtidos durante a pesquisa, alguns aspectos comuns ao pensamento de Gerhard Lohfink e Joseph Ratzinger, para, finalmente, procuramos oferecer uma apresentação do modo como Joseph Ratzinger compreende as possibilidades de atualização da proclamação do Reino de Deus na sua relação com a eclesiologia.

5. Análise comparativa e perspectivas: a Igreja, povo de Deus e Corpo de Cristo

Como próximos passos, no decurso do presente capítulo, o último de nosso trabalho, pretendemos destacar, por meio da comparação dos resultados obtidos durante a pesquisa, alguns aspectos comuns ao pensamento de Gerhard Lohfink e Joseph Ratzinger. Primeiro, nos deteremos sobre o modo como a prática histórica de Jesus é interpretada como norma hermenêutica para a teologia e se destaca como aspecto metodológico fundamental para o modo como os dois autores interpretam a relação entre o Reino de Deus proclamado por Jesus e a Igreja. Depois, vamos procurar oferecer um aceno à compreensão de ambos sobre a fé como conhecimento real sobre Jesus, bem como sobre a ideia de que a Igreja é a comunidade interpretativa autorizada no que se refere à sua figura e história, que para nós se constituem como aspectos teológicos verdadeiros e indispensáveis para eles.

Antes, porém, até para que se enfatize a peculiaridade e, mesmo a originalidade do pensamento destes autores, cumpre-nos indicar o modo como se desenvolveu a recente pesquisa sobre Jesus, com suas tendências antidogmáticas: a valorização da categoria de Reino de Deus em contraposição à Igreja e, ainda, a prevalência de uma abordagem histórica em detrimento daquela de cunho dogmático-teológico. Ao fim desse itinerário a ser percorrido no presente capítulo, está em nosso horizonte realizar uma análise crítica de todo o material produzido e oferecer algumas perspectivas sobre a natureza da Igreja, dando ênfase, porém, ao modo como Joseph Ratzinger compreende as possibilidades de atualização da proclamação do Reino de Deus na sua relação com a eclesiologia.

5.1. Tendências antidogmáticas da pesquisa historiográfica

Do que até agora procuramos indicar, o Reino de Deus aparece como aspecto fulcral no movimento inaugurado por Jesus de Nazaré. Em semelhante perspectiva convergem Gerhard Lohfink e Joseph Ratzinger, autores cujo pensamento é objeto de nossa pesquisa e trabalho, bem como um considerável número de autores – muitos dos quais tiveram suas abordagens aqui consideradas – nos estágios mais recentes da pesquisa historiográfica sobre Jesus: “a palavra-

chave mais característica da mensagem de Jesus”, afirmam categoricamente, por exemplo, Ekkehard W. Stegemann e Wolfgang Stegemann, em sua obra *História social do protocristianismo*, publicada em 1995, “é ‘reino de Deus’ ou ‘reinado de Deus’ (em grego: basileía tou theou)”³⁶⁴.

Já em relação ao significado do Reino de Deus na proclamação de Jesus, em linhas gerais, há na pesquisa historiográfica algumas tendências muito peculiares, entre as quais podemos destacar o seguinte: primeiro, o estabelecimento de uma relação causal da situação de vulnerabilidade socioeconômica que grassava a Palestina submissa ao Império Romano no século I com o surgimento, entre outros, do movimento do reino de Deus que Jesus inaugurou³⁶⁵; depois, que a fé numa função especificamente histórico-salvífica de Jesus como Messias não parece ter desempenhado papel algum nesse contexto, uma vez que era o Deus de Israel e não Jesus o regente do reino anunciado³⁶⁶; e, ainda, que Jesus se considerou um profeta – e que foi igualmente entendido dessa maneira – que pretendeu reformar (apenas reformar e nunca romper) as instituições do judaísmo e especialmente na sua relação com a Torá³⁶⁷.

Assim é que, na perspectiva da pesquisa historiográfica, a figura de Jesus surge representada como um típico judeu-palestinense do século primeiro: pobre e camponês, tal como aqueles aos quais destinou sua mensagem, bem como aqueles aos quais chamou para o seu seguimento, que orientou a sua existência inteira por uma sua experiência especial com o Deus de Israel para o despertar de seus contemporâneos sobre sua condição de vida e existência miseráveis, em grande parte causada pela exploração romana. Nesse sentido, a proclamação que ele realizou deve ser interpretada como oposição dos valores humanos fundamentais da justiça, da paz e da comensalidade, próprios do Reino de Deus, à injustiça, guerra e carestia típicas da propaganda romana promovida pelo império de César.

No esteio da pesquisa historiográfica, em geral, se tem concluído que o movimento do Reino de Deus com Jesus nada tem a ver com o surgimento institucional de uma igreja: “Jesus e os ‘doze’ cumpriam um envio a Israel que visava, em última análise, a uma nova constituição do antigo povo das doze

³⁶⁴ STEGEMANN, E. W; STEGEMANN, W., *História social do protocristianismo*, p. 236.

³⁶⁵ STEGEMANN, E. W; STEGEMANN, W., *História social do protocristianismo*, p. 236.

³⁶⁶ STEGEMANN, E. W; STEGEMANN, W., *História social do protocristianismo*, p. 237.

³⁶⁷ STEGEMANN, E. W; STEGEMANN, W., *História social do protocristianismo*, p. 238.

tribos”³⁶⁸. Movimento carismático, distinto em muitos pontos das tendências e grupos que lhe eram contemporâneos, todavia um movimento meramente intra-judaico. É nessa perspectiva que se posicionam, por exemplo, Michael Tilly e Wolfgang Zwickel, no livro *A história religiosa de Israel: desde a pré-história até os primórdios do cristianismo*, quando, ao procurarem contextualizar historicamente o movimento de Jesus e do cristianismo, categoricamente afirmam que “embora Jesus salientasse em sua pregação a incerteza da salvação até mesmo para o povo de Israel, ele não ia além da ideia de um povo judaico. O círculo dos Doze ao seu redor servia como representação simbólica de um Israel completo renovado”. E, em seguida, complementam: “Jesus de Nazaré nunca teve a intenção de fundar uma nova religião”³⁶⁹.

Já quanto aos inícios do movimento do Reino de Deus sem Jesus, mais recentemente, na pesquisa historiográfica, se tende a assinalar que o paleocristianismo deve ser descrito numa perspectiva de pluralidade; “em analogia com as associações sinagogais”, conforme procuram explicar Michael Tilly e Wolfgang Zwickel, “o cristianismo consistiu, desde o início, em diferentes grupos culturais”³⁷⁰, de modo que – tal como na parábola evangélica do semeador que espalha a semente sobre terrenos diversos, obtendo um resultado muito desigual –, seus resultados foram muitos cristianismos ou, pelo menos, cristianismos de diferentes matizes. Em semelhante ótica, não só Jesus não demonstra qualquer intenção em fundar uma igreja, como também seus seguidores não se compreenderam, pelo menos nas suas primeiras gerações, para além de meros mensageiros, pregadores e executores do reino de Deus, tal como havia sido o próprio Jesus. E isso foi o que procuramos demonstrar especialmente no segundo capítulo.

Efetivamente, nos estágios mais recentes da pesquisa historiográfica é frequente a pergunta sobre as pretensões de Jesus ao proclamar o Reino de Deus. Nesse sentido, inclusive, muito comumente se tornou habitual o questionamento se o aparecimento de Jesus despertou a expectativa de mudanças nas relações de poder político, por exemplo, derrubando a dinastia herodiana e libertando o povo

³⁶⁸ STEGEMANN, E. W; STEGEMANN, W., *História social do protocristianismo*, p. 237.

³⁶⁹ TILLY, M; ZWICKEL, W., *A história religiosa de Israel*, p. 220.

³⁷⁰ TILLY, M; ZWICKEL, W., *A história religiosa de Israel*, p. 222.

do domínio estrangeiro de Roma³⁷¹. Para a pesquisa historiográfica, igualmente, uma vez que as questões de poder político faziam parte das expectativas escatológicas judaicas, tanto o aparecimento de Jesus, como a hermenêutica sobre o movimento do Reino de Deus que ele inaugurou, tal como conhecemos, somente podem ser compreendidos como acontecimentos escatológico-messiânicos, se estes ficam restritos ao seu liame com os aspectos da ordem socioeconômica palestinese do século I e, portanto, sem qualquer vinculação com a iniciativa de um igreja.

Na obra *Para compreender como surgiu a Igreja*, Juan Antonio Estrada, por exemplo, resume bem o núcleo das opiniões resultantes das pesquisas e trabalhos surgidos no contexto da pesquisa historiográfica a respeito. Eis o que esse autor sugere:

Em resumo, o próprio de Jesus é preparar, anunciar e atualizar o reinado de Deus. Não se pode afirmar, a partir dos dados que nos são oferecidos pelos evangelhos, que sua intenção fosse fundar uma comunidade religiosa desligada do judaísmo. Jesus foi um judeu que quis realizar as promessas do Antigo Testamento, instaurar uma etapa messiânica e preparara a chegada definitiva do reinado de Deus.

E prossegue:

Sua missão deve ser compreendida com referência a Israel, com ocasionais e bem específicas aberturas aos não-judeus. Não houve nele uma tentativa deliberada de construir um embrião de Igreja futura, com estruturas, cargos, instituições e orientações distintas do judaísmo (...). A passagem do grupo informal de discípulos, vistos como hereges pelos demais judeus, para uma igreja claramente estruturada e consciente de sua identidade, independente de Israel, deu-se de forma gradual, depois de algumas tensões entre as várias comunidades e sempre depois da morte de Jesus e da proclamação de sua ressurreição³⁷².

Do que conseguimos apurar, a pesquisa historiográfica tem se notabilizado por traços antidogmáticos, tendo seus autores quase que unanimemente rejeitado a tese de vinculação entre o Reino de Deus e uma igreja, qualquer que seja ela. De modo, então, a se propor a retomada do diálogo entre história e teologia, a partir do pensamento destes grandes teólogos, nesse momento, antes de apresentarmos as conclusões gerais de nossa pesquisa, nas seções que seguem do presente capítulo cuidaremos de tentar oferecer uma comparação dos resultados de Gerhard Lohfink e Joseph Ratzinger, para assim, no passo seguinte, procurarmos apontar

³⁷¹ VOIGT, E., Contexto e surgimento do movimento de Jesus, p. 272.

³⁷² ESTRADA, J. A., Para compreender como surgiu a Igreja, p. 116-117.

as possibilidades de atualização da proclamação de Jesus na sua relação com a eclesiologia, no âmbito do pensamento de Joseph Ratzinger, autor de principal interesse para nós.

5.2. Os resultados comparados de Gerhard Lohfink e Joseph Ratzinger.

5.2.1. Aspectos metodológicos: a prática histórica de Jesus como norma hermenêutica para a teologia.

Longe, no entanto, de se configurarem como uma dificuldade, os apontamentos acima descritos, surgidos dos estágios mais recentes da pesquisa historiográfica sobre Jesus, para nós, esses elementos alcançam, na sua problematização, uma condição de indispensabilidade no âmbito de nossa pesquisa e trabalho. Aliás, entendemos que uma aproximação adequada, considerados seus aspectos históricos, do que pretendeu Jesus ao lançar mão de tal categoria constitui elemento essencial para se elucidar melhor seu próprio projeto, bem como a maneira como foi recepcionada, entre os grupos de seus seguidores, sua proclamação do Reino de Deus. Para nós, outrossim, de algum modo se torna incompreensível que se procure elaborar e desenvolver elementos de cristologia e eclesiologia, por exemplo, sem que se considere a prática histórica de Jesus como norma hermenêutica para a teologia.

Nesse sentido, aliás, compreendemos que a elaboração de uma análise comparativa dos resultados obtidos por Gerhard Lohfink, com a compreensão que Joseph Ratzinger possui sobre o tema, no contexto da pesquisa do Jesus histórico quanto à proclamação do Reino de Deus na sua relação com a Igreja, proporciona à hipótese levantada em nossa pesquisa e trabalho – que sugere como factual a identificação, na proclamação de Jesus, de elementos que se possam propor e consagrar como princípios heurísticos no processo de pergunta e hermenêutica sobre as relações entre a mensagem do Reino de Deus e a natureza da Igreja – um elenco de tópicos importantes para um diálogo profícuo entre teologia e história.

No campo da teologia, efetivamente, considerada a validade do diálogo com a história para a manutenção de sua própria razoabilidade, de certa maneira, o Reino de Deus na proclamação de Jesus de Nazaré e – naquilo que interessa à nossa pesquisa –, a possibilidade de sua relação com a origem da Igreja, despertou o engendramento de hipóteses e argumentos sobre a natureza do movimento de

Jesus e seus desdobramentos. De alguma maneira, nisso fica demonstrado que a prática histórica de Jesus assumiu um renovado status de princípio heurístico para a teologia. E os nossos autores, Gerhard Lohfink e Joseph Ratzinger, podem ser contados entre os teólogos que se colocaram no curso de tal empreendimento.

Ao longo de sua trajetória teológica encontramos afirmações importantes para compreender o contexto e as motivações da configuração metodológica e hermenêutica que marcaram a cristologia de Joseph Ratzinger. Em seu *Jesus de Nazaré*, sua obra mais madura sobre o tema, por exemplo, esse autor assinala que, embora se deva reconhecer que o método histórico-crítico tenha seus limites e que por isso mesmo não esgota a tarefa da interpretação dos textos bíblicos, ele continua sendo indispensável na estrutura da fé cristã³⁷³; de certa maneira, em tal conclusão se podem vislumbrar desdobramentos de declarações suas mais antigas. Em *Um canto novo para o Senhor* já era possível encontrar o mesmo Joseph Ratzinger categoricamente afirmando que a teologia deve sempre manter ativa a memória de que “Cristo é uma figura histórica” e que, nesse sentido, “tem um ‘ontem’ que não podemos ignorar”³⁷⁴.

Nesse contexto, aliás, aparece como muito oportuna a menção de uma necessária vinculação da teologia com relação ao método histórico-crítico, apontada por esse autor, ao menos em âmbito católico, no prefácio do primeiro volume de seu *Jesus de Nazaré*; ele assevera, essa condição foi se impondo com força cada vez maior desde a encíclica *Divino Afflante Spiritu* (1943), e se foi aprofundando tanto por sua validação pela Constituição *Dei Verbum* do Vaticano II, como também pelos documentos *A interpretação da Bíblia na Igreja* (1993) e *O povo judeu e suas Sagradas Escrituras na Bíblia cristã* (2001), produzidos pela Pontifícia Comissão Bíblica³⁷⁵. Quanto ao que agora procuramos indicar, nosso autor se expressa da seguinte maneira:

Terá que se dizer, acima de tudo, que o método histórico – precisamente pela natureza intrínseca entre teologia e fé – é, e continua sendo, uma dimensão do trabalho exegético a qual não se pode renunciar. Com efeito, para a fé bíblica, é fundamental referir-se a fatos históricos reais. Ela não conta com lendas como símbolos de verdades que vão além da história, mas, na verdade, se apoia na

³⁷³ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré. Obras Completas*, V. 6, I, p. 130-131.

³⁷⁴ RATZINGER, J. *Un canto nuevo para el Señor*, p. 10.

³⁷⁵ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré. Obras Completas*, V. 6, I, p. 129-130.

história ocorrida sobre a face desta terra. O *factum historicum* não é para ela uma chave simbólica que se pode substituir, mas um fundamento constitutivo.³⁷⁶

Este seu modo de interpretar a vinculação da teologia com relação ao método histórico-crítico, inclusive, acompanha-o já desde os primeiros obras suas mais antigas. Nessa perspectiva é, pois, sintomático que já em 1977, quando publica, por exemplo, a primeira edição de seu livro *Escatologia*, uma de suas obras de referência, o nosso autor indique sua preocupação por “elaborar uma escatologia desplatonizada”³⁷⁷; isso significa – embora aqui o tema seja o enfoque específico na construção de uma escatologia a partir da Bíblia – que para ele, se nos parece cada vez mais evidente, a hermenêutica da fé supõe que (a fé) seja compreendida como realidade que postula a disciplina histórica. E mais: para Joseph Ratzinger se deixarmos de lado a história, “a fé cristã como tal fica eliminada e transformada em outra religião. Assim, se a história, se o que é factual, forma parte essencial da fé cristã, nesse sentido, essa mesma fé deve confrontar-se com o método histórico. A própria fé o exige”³⁷⁸. Há, pois, no pensamento de Joseph Ratzinger, ao longo de sua longa carreira de teólogo, pelo que conseguimos identificar, uma vibrante convicção de que na cristologia “é preciso realçar o significado permanente da dimensão histórica”³⁷⁹, sob o risco, inclusive, de se perder do horizonte a noção da importância que possui diálogo entre a teologia e a história, especialmente, na pesquisa sobre a figura de Jesus.

Gerhard Lohfink também se encaminha em semelhante direção. Tal como para Joseph Ratzinger, nosso autor aponta limites nas tentativas de aproximação históricas da figura de Jesus, pelo menos quanto à maneira como elas vem sendo elaboradas desde o Iluminismo europeu. Para ele, junto com as tentativas de reconstrução histórica de Jesus de Nazaré, “acabou acoplando-se também, desde há muito tempo, uma crítica radical aos evangelhos que não busca encontrar o verdadeiro Jesus com os evangelhos, mas contra esses”³⁸⁰. Entretanto, nem por isso admite como plausível abandonar as conclusões da pesquisa historiográfica sobre Jesus como algo sem valor para a teologia.

³⁷⁶ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré. Obras Completas, V. 6, I, p. 130.

³⁷⁷ RATZINGER, J., Escatología: la muerte y la vida eterna. In JROC. v. X, p. 8.

³⁷⁸ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré. Obras Completas, V. 6, I, p. 130.

³⁷⁹ RATZINGER, J. Un canto nuevo para el Señor, p. 10.

³⁸⁰ LOHFINK, G., Jesus de Nazaré, p. 12.

Ao contrário: em seu livro *No Irrelevant Jesus* (2013), por exemplo, esse autor assevera que verdadeira medida para o cristianismo, o seu centro e a possibilidade de sua atualização, não pode ser outra realidade senão o próprio Jesus³⁸¹, sua história e sua fé. E reitera, no prefácio do seu *Jesus de Nazaré* (2011), que “Jesus foi judeu e viveu perfeitamente imerso nas experiências de fé de Israel”³⁸², para também indicar que “quem quiser compreender realmente a Jesus e o que ele foi não pode deixar de adentrar a essa fé”³⁸³. Como vemos se insinuar, a partir de tais opiniões, também para Gerhard Lohfink uma teologia que se pretenda impor com indiferença às conclusões da história, se constrói e edifica sem bases sólidas para seu sustento. De todo modo, para ele, tal como para Joseph Ratzinger “o Jesus dos evangelhos é o único e real Jesus da história”³⁸⁴

5.2.2. Aspectos teológicos: a fé como conhecimento e o povo de Deus como comunidade interpretativa.

Tanto no pensamento Gerhard Lohfink como nas reflexões de Joseph Ratzinger identificamos, como elemento comum, a proposição de, pelo menos, dois argumentos muito peculiares e que agora passaremos a considerar: o primeiro diz respeito à interpretação da fé como conhecimento real sobre Jesus e as verdades a ele associadas e, o outro, que se expressa pela admissão da Igreja como comunidade interpretativa, autêntica e permanente, de sua condição fundamental como povo de Deus na história. Ambos os argumentos se cruzam e, de algum modo, formam uma unidade. E o quanto isso possui significância para um trabalho com os nossos objetivos, buscaremos indicar na presente seção. Nesse sentido, estes dois argumentos acima se destacam por sua condição de complementaridade em relação à ênfase, imediata e anteriormente indicada, dada pelos dois autores aos aspectos históricos presentes em sua hermenêutica da pesquisa sobre Jesus.

Afirmar a fé como conhecimento não postula necessariamente o fechamento hermético da pesquisa sobre Jesus ao âmbito da teologia. Entretanto, deve-se sempre reconhecer que a pesquisa historiográfica tem um seu limite e, como sugere Gerhard Lohfink, “esse limite se estende precisamente ali onde

³⁸¹ LOHFINK, G., *No Irrelevant Jesus*, p. 2. Ed. Kindle (tradução nossa).

³⁸² LOHFINK, G., *Jesus de Nazaré*, p. 10.

³⁸³ LOHFINK, G., *Jesus de Nazaré*, p. 10.

³⁸⁴ LOHFINK, G., *Jesus de Nazaré*, p. 38.

começa a interpretação de Jesus a partir da fé”³⁸⁵. Aliás, segundo a opinião desse autor, isso “significa que um pesquisador, com a vertente teológica, não pode estar interessado em reconstruir um ‘Jesus histórico’ contra o Novo Testamento”³⁸⁶. Para ele, “fé é conhecimento real”³⁸⁷, recebido pelas primeiras testemunhas, aprofundado pela Igreja e que encontra em Jesus o seu núcleo originante; todo aquele, pois, que se opõe diametralmente a tal condição, perde qualquer chance de fazer uma aproximação sobre quem foi Jesus de Nazaré.

Aqui, é importante indicar, Gerhard Lohfink apresenta suas perspectivas sem segundo ele se afastar da criticidade que a pesquisa sobre Jesus deve manter. Ocorre que, embora para o nosso autor, seja possível haver um acesso a Jesus puramente historiográfico, pautado na ciência da religião, isso tem os seus limites. Inclusive, no capítulo intitulado *O assim chamado Jesus historiográfico*, em seu *Jesus de Nazaré*, encontramos a seguinte manifestação sobre o assunto:

O presente livro lança mão, com muita gratidão, preferentemente de pesquisas historiográficas de muitos cientistas bíblicos. Além disso, não tem a mínima inibição em reconstruir criticamente o sentido original das palavras e das parábolas de Jesus. Muita coisa neste livro não passa de reconstrução. Mas estou convencido de que, com isso não preciso voltar-me contra o conhecimento das primeiras testemunhas e tampouco contra a fé crística das primeiras comunidades³⁸⁸.

Também Joseph Ratzinger se encaminha, nesse aspecto, na mesma direção. Efetivamente, no prefácio do primeiro volume de seu *Jesus de Nazaré*, chegamos a encontrá-lo manifestando-se de modo muito direto em relação ao tema agora descrito:

Confio que o leitor compreenda que este livro não foi escrito contra a exegese moderna, mas com supremo agradecimento pelo muito que nos contribuiu e ainda contribui. Proporcionou-nos uma grande quantidade de material e de conhecimentos, por meio dos quais a figura de Jesus pôde fazer-se presente com uma vivacidade e profundidade que, há algumas décadas, não podíamos nem sequer imaginar.

E prossegue:

³⁸⁵ LOHFINK, G., *Jesus de Nazaré*, p. 35.

³⁸⁶ LOHFINK, G., *Jesus de Nazaré*, p. 35.

³⁸⁷ LOHFINK, G., *Jesus de Nazaré*, p. 35.

³⁸⁸ LOHFINK, G., *Jesus de Nazaré*, p. 36.

Eu só tentei, além da interpretação meramente histórico-crítica, aplicar novos critérios metodológicos, que nos permitissem fazer uma interpretação propriamente teológica da Bíblia, que exigissem a fé, sem com isso querer nem poder, de modo algum, renunciar à seriedade histórica³⁸⁹.

Muito emblemática, nesse sentido, aliás, é a sua afirmação de que o Jesus dos Evangelhos é o Jesus real, o Jesus histórico em seu sentido próprio e verdadeiro³⁹⁰, na medida em que, para o autor, “essa figura é mais lógica e, do ponto de vista histórico, mais compreensível do que as reconstruções que conhecemos nas últimas décadas”³⁹¹. “O ser humano histórico Jesus é o Filho de Deus, e o Filho de Deus é o ser humano Jesus”³⁹², recorda Joseph Ratzinger de modo retumbante, já na sua *Introdução ao Cristianismo*. E podemos complementar com outra sua declaração em *Um Canto Novo para o Senhor*: e “Cristo ressuscitou e é por isso que não está limitado a ontem: nós o encontramos hoje”³⁹³. Foi esse o conteúdo fundamental anunciado pelas primeiras testemunhas, é esse o núcleo dogmático indispensável da própria Igreja em todas as épocas e lugares e segue sendo esse o paradigma para uma compreensão e aproximação histórica adequadas em relação a Jesus.

Conforme procuramos indicar esse primeiro argumento da interpretação da fé como conhecimento real sobre Jesus é, em certo sentido, complementado pela admissão da Igreja como comunidade interpretativa, autêntica e permanente daquilo que se refere às verdades referentes à sua figura e história. De modo inequívoco, Joseph Ratzinger explana sua compreensão sobre o tema em diferentes momentos de sua trajetória. É de se notar, por exemplo que, já na sua *Introdução ao Cristianismo*, nosso autor assevere que na interpretação autêntica da Igreja sobre Jesus está o conteúdo verdadeiro referente a sua figura e a história; ou, para usar suas palavras, “o dogma cristológico desdobrado professa que a condição radical de Jesus postula a condição de Filho, e que a condição radical de Filho inclui a condição de Deus”³⁹⁴. E mais: “com a mesma convicção, o dogma professa que Jesus é, na radicalidade de seu servir, o mais humano dos homens, o

³⁸⁹ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré. Obras Completas, V. 6, I, p. 136.

³⁹⁰ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré. Obras Completas, V. 6, I, p. 135.

³⁹¹ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré. Obras Completas, V. 6, I, p. 135.

³⁹² RATZINGER, J., Introdução ao Cristianismo, p. 146.

³⁹³ RATZINGER, J., Un canto nuevo para el Señor, p. 10.

³⁹⁴ RATZINGER, J., Introdução ao Cristianismo, p. 158.

verdadeiro homem”³⁹⁵. É, pois, para ele, nesse dado que se pode encontrar a história de Jesus de Nazaré, de modo que “a tentativa de contornar o cristianismo histórico”, ou seja a Igreja, “para construir um puro Jesus a partir da proveta do historiador é intrinsecamente absurda”³⁹⁶

Ainda a respeito desta sua perspectiva, depois de procurarmos expor qual é para Joseph Ratzinger o conteúdo fundamental do anúncio cristão no dogma eclesial, que é a interpretação da Igreja sobre Jesus, sua figura e história, cumpre-nos indicar quais desdobramentos Joseph Ratzinger chega a encontrar sobre tal relação. Em seu *Dogma e Anúncio*, por exemplo, ao procurar elucidar o modo como o anúncio e a Igreja estão relacionados entre si, vemos nosso autor assegurar que “a Igreja não é só o ponto de referência da pregação; é, ao mesmo tempo, o seu sujeito”³⁹⁷. Já no livro *O Caminho Pascal*, ele chega a categoricamente afirmar que se deve admitir-se que “a Igreja, corpo de Cristo é o verdadeiro sujeito do conhecimento de Jesus”³⁹⁸. Em seu *Jesus de Nazaré*, fica reiterada a sua opinião de que não se chega a conhecer com profundidade a história bíblica e, muito menos, a figura e a história de Jesus sem a Igreja, na medida em que, como comunidade interpretativa, autêntica e permanente das verdades sobre Jesus, ela é organismo vivo, guarda em sua memória tudo aquilo que testemunhou da vida e da mensagem de Jesus, ou para usar palavras do autor, “o sujeito vivo da Escritura”³⁹⁹.

Gerhard Lohfink procura esclarecer essa compreensão teológica através de um paralelo com o trabalho de hermenêutica própria da pesquisa historiográfica. Esta, explica o nosso autor, pressupõe uma ‘memória cultural’ dentro do grande grupo de pesquisadores. Nisso fica implicada, conforme explica, a condição fundamental de que não há conhecimento da realidade sem algum tipo de modelo interpretativo⁴⁰⁰. Para ele, inclusive, “quem desloca o fenômeno da interpretação para o campo da arbitrariedade coloca em questão com isso toda e qualquer ciência e também as da natureza”⁴⁰¹. Noutra obra sua, *Deus precisa da Igreja?*, para tratar do mesmo assunto, nosso autor recorre à imagem da memória biológica

³⁹⁵ RATZINGER, J., Introdução ao Cristianismo, p. 158.

³⁹⁶ RATZINGER, J., Introdução ao Cristianismo, p. 150.

³⁹⁷ RATZINGER, J., Dogma e Anúncio, p. 26.

³⁹⁸ RATZINGER, J., O caminho pascal, p. 113.

³⁹⁹ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré. Obras Completas, V. 6, I, p. 134.

⁴⁰⁰ LOHFINK, G., Jesus de Nazaré, p. 27-28.

⁴⁰¹ LOHFINK, G., Jesus de Nazaré, p. 28.

que cada organismo possui e por meio do qual transmite suas informações genéticas. A certa altura ele assevera que “a Igreja vive de sua lembrança precisa, cuidadosamente repassada e constantemente reexaminada”. E mais: “suas narrativas e suas confissões, suas leis e seus mandamentos, suas admoestações e suas promessas, suas orações e seus cânticos, seus símbolos e seus sinais formam sua memória vivificante”⁴⁰².

Consideradas tais indicações do autor, parece-nos que fica evidente como para ele não há qualquer dificuldade em acenar que tudo o que se aplica à ciência histórica e, portanto, a toda e qualquer interpretação profana, serve acima de tudo à interpretação a partir da fé e pode, nesse aspecto, ser aplicado à teologia: interpretação de fé da história pressupõe o povo de Deus como comunidade interpretativa, na medida em que “o grande grupo que possibilita interpretação histórica é o povo de Deus”⁴⁰³, a sua convivência e celebração nas comunidades de fé, ou seja, a Igreja. Quanto a isso, vemos ele se expressar da seguinte maneira:

Para compreender Jesus, necessita-se do solo de Israel e correspondentemente da Igreja. Se não nos ativermos à tradição interpretativa da Igreja e não procurarmos seu genuíno espaço de experiência, cedo ou tarde a imagem de Jesus acaba se corroendo. Sua interpretação, então, se transforma numa questão de gosto particular ou pelo menos será determinada pelo horizonte momentâneo de seus intérpretes. Vemos isso claramente na infinidade de imagens produzidas nos últimos decênios ao sabor das modas que vão se alternando. Essas imagens mostram bem pouca coisa do Jesus dos evangelhos, mas mostram muito do espírito daqueles que as produziram.

E prossegue:

Ali encontramos Jesus como droga da alma e Jesus como revolucionário político. Encontramos também a Jesus como arquétipo do inconsciente ou como popstar. Encontramos Jesus como o primeiro feminista e como o representante fiel da moral cidadã. Jesus é usado por aqueles que gostariam que nada se modificasse na Igreja, é usado como arma contra a Igreja. Sempre de novo Ele é instrumentalizado como confirmação dos próprios desejos e sonhos. Atualmente Ele deve servir como legitimação de uma tolerância universal que já não está interessada na verdade e que por isso ameaça cair na arbitrariedade⁴⁰⁴.

Fica, pois, indicado pelo que procuramos demonstrar que, tanto para Joseph Ratzinger como para Gerhard Lohfink, a tradição de Jesus e as verdades referentes à sua figura e história, encontram seu fundamento e somente podem ser

⁴⁰² LOHFINK, G., Deus precisa da Igreja?, p. 433.

⁴⁰³ LOHFINK, G., Jesus de Nazaré, p. 27.

⁴⁰⁴ LOHFINK, G., Jesus de Nazaré, p. 29.

alcançadas com segurança no solo e espaço da comunidade interpretativa da Igreja, que protege a Jesus de nossos próprios interesses, uma vez que o envolve e a ele se refere desde o começo. Efetivamente, na Igreja, a lembrança é um princípio fundamental inalienável, sendo que, por meio dela a Igreja mesmo constante e historicamente se autorrealiza como autêntica comunidade interpretativa da sua própria história e da história e figura de Jesus de Nazaré.

Feitas essas considerações, por meio das quais procuramos elaborar uma comparação dos aspectos comuns a Gerhard Lohfink e Joseph Ratzinger na hermenêutica das relações entre Reino de Deus e Igreja, nas seções que seguem vamos procurar apontar as possibilidades de atualização da proclamação de Jesus na sua relação com a eclesiologia, no âmbito do pensamento de Joseph Ratzinger, autor de principal interesse para nós.

5.3. A proclamação de Jesus do Reino de Deus na sua relação com a eclesiologia no pensamento de Joseph Ratzinger

Tal como indicado no capítulo quarto de nosso trabalho – *Joseph Ratzinger: o mistério da proclamação de Jesus do Reino de Deus, fundamento e princípio da cristologia e da eclesiologia* – pelo que conseguimos apurar, na opinião de Joseph Ratzinger, o Reino de Deus ocupa o principal espaço da atividade e pregação de Jesus. Seu destaque referente a tal assertiva aparece em seu *Jesus de Nazaré*, obra madura sobre o tema de Jesus e que remonta ao período de seu pontificado, no ano de 2007, mas também se pode lastrear em outras suas. Pelo menos desde a obra *Escatologia*, publicada originalmente em 1977, mas também em seu *Compreender a Igreja hoje: vocação para a comunhão*, do início da década de 1990, é possível descobrir um seu modo sincrônico de argumentar na perspectiva aqui indicada – a saber: que o tema do Reino de Deus é considerado central no contexto da atividade pública de Jesus, em sua pregação e ministério –, sendo essa uma assertiva que lhe acompanha durante toda a sua carreira teológica.

Outrossim, a forma como esse autor interpreta a mensagem de Jesus, ou seja, como o princípio mesmo da cristologia, cuja noção, foi aprofundada no querigma apostólico e desenvolvida nos primeiros séculos da teologia cristã, até desembocar na posterior formulação do dogma ontológico-cristológico, aparece como sua convicção já desde as primeiras afirmações que faz sobre a relação entre

a pregação histórica de Jesus e o dogma sobre ele. Indicamos que, por exemplo, no seu artigo *Cristocentrismo na pregação*, cuja publicação consta no livro *Dogma e Anúncio*, ainda no ano de 1973, essa compreensão já é evidente, mas também que semelhante forma de se posicionar surge novamente presente, pelo menos, em sua *Escatologia*, no primeiro volume de seu *Jesus de Nazaré*.

Entretanto, como o enfoque de nosso trabalho está direcionado para os aspectos eclesiológicos que, eventualmente, podemos encontrar na proclamação de Jesus, cumpre-nos, agora, tentar indicar quais são os elementos presentes na reflexão de Joseph Ratzinger sobre o Reino de Deus, que se possam propor e consagrar como princípios heurísticos no processo de pergunta e hermenêutica sobre as suas relações com a natureza da Igreja. Ora, inicialmente podemos destacar que, daquilo que conseguimos apurar, no pensamento de Joseph Ratzinger, surge como evidente que o fundamento do argumento tanto sobre a proclamação de Jesus do Reino de Deus, quanto da sua relação com a origem e natureza da Igreja, é cristológico, na medida em que não houve ruptura, mas continuidade entre a proclamação de Jesus e a Igreja.

Tal condição é por ele destacada, por exemplo, em seu livro *O Caminho Pascal*, que reúne, reelaboradas, preleções suas de 1983, quando vemos o autor afirmar que “a eclesiologia brota necessariamente do centro cristológico”, de modo que deveríamos propor como evidente que “a Igreja foi preformada no mistério de Jesus” e, nesse sentido, que “os dois formam fundamentalmente um único mistério”⁴⁰⁵. Outrossim, também julgamos oportuno indicar de que se trata de uma compreensão já apontada por Joseph Ratzinger em sua obra eclesiológica de referência, *O novo povo de Deus: esquemas para uma eclesiologia*, publicada originalmente em 1969, em cujo capítulo sobre a origem e a natureza da Igreja (que remonta, na verdade, a uma sua publicação anterior, datada do ano de 1956), já podemos encontrá-lo afirmando que “Cristo instituiu uma Igreja, isto é, uma nova e visível comunidade da salvação”. E prossegue: “Ele a quer como um novo Israel e como um novo povo de Deus, que considera a celebração da ceia como seu ponto mais alto. Em outras palavras: o novo povo de Deus é efetivamente um povo, em virtude do Corpo de Cristo”⁴⁰⁶.

⁴⁰⁵ RATZINGER, J., *O caminho pascal*, p. 123.

⁴⁰⁶ RATZINGER, J., *O novo povo de Deus*, p. 107.

É, pois, nesse sentido, do conjunto de argumentos apontados no capítulo quarto de nosso trabalho – a saber: primeiro, que a atividade de reunir e purificar homens para o Reino, tal como o realizou Jesus em sua atividade pública, já integra o Reino de Deus; segundo, que Jesus autocompreende-se, ele próprio como o ponto específico do povo escatológico; terceiro, que os discípulos demonstram, pela oração que pedem a Jesus para tomar parte, uma grave consciência sobre terem formado uma comunidade que deriva de Jesus; e quarto, que o fato de a ressignificação da Páscoa de Israel na instituição da eucaristia constitui a condição definitiva do novo culto inaugurado por Jesus na véspera de sua morte –, que passaremos agora a procurar apontar as alguns aspectos de hermenêutica da proclamação de Jesus do Reino de Deus na sua relação com a eclesiologia, no âmbito do pensamento de Joseph Ratzinger, autor de principal interesse para nós. No fundo, nossa intenção é tentar apresentar qual é a fisionomia da Igreja fundada por Jesus, na perspectiva de sua proclamação do Reino de Deus, a partir do pensamento de Joseph Ratzinger, numa ótica de atualização para a época em que estamos inseridos.

5.3.1. A unidade entre cristologia e eclesiologia.

O aspecto que primeiro pretendemos destacar é referente ao fato que, para a Joseph Ratzinger, cristologia e eclesiologia possuem um nexu causal indissolúvel. Para o nosso autor, se por um lado, a cristologia serve como base para a eclesiologia desenvolvida a partir dela, de igual modo, uma eclesiologia que se pretenda autêntica – e que, portanto, procure fazer jus à identidade e relevância eclesial – não pode, evidentemente, se referenciar alienando-se historicamente da figura e da mensagem de Jesus. É, pois, nesse sentido que se pode interpretar sua compreensão de que “a eclesiologia brota necessariamente do centro cristológico”⁴⁰⁷. Nesse ponto, de imediato, é fundamental destacarmos que na hermenêutica sobre a relação entre Jesus e a Igreja desenvolvida por esse teólogo, necessariamente, está implicada a interpretação que possui em relação à pessoa de Jesus. Efetivamente, a imagem da Igreja, conforme ele apresenta, aparece edificada sobre as bases de um tipo de cristologia que apresenta a figura de Jesus fundamentado ontologicamente em Deus. Em outras palavras, para

⁴⁰⁷ RATZINGER, J., O caminho pascal, p. 111.

Joseph Ratzinger, tal como Jesus deve ser marcadamente descrito “a partir de sua comunhão com o Pai, a qual é o centro autêntico da sua personalidade, sem a qual nada se pode compreender”⁴⁰⁸, também natureza da Igreja somente se compreende de modo adequado quando se chega a afirmação de “que a Igreja está preformada no mistério de Jesus, de modo que os dois constituem fundamentalmente um único mistério”⁴⁰⁹.

Em semelhante compreensão reside uma importante ressalva por parte do nosso autor em relação à pretensão da investigação moderna sobre a história de Jesus. Na pesquisa sobre o Jesus histórico, assevera Joseph Ratzinger, sob o argumento de se dar espaço à emersão a elementos cientificamente verificáveis sobre a figura de Jesus de Nazaré se verifica uma tendência à imposição de um dualismo inconciliável entre Jesus e Cristo e, conseqüentemente, entre Jesus e a Igreja. A esse respeito, no prefácio da reedição no ano 2000 de sua *Introdução ao Cristianismo*⁴¹⁰, por exemplo, o autor destaca que os pressupostos fundamentais de uma nova hermenêutica da vida e da existência que forjaram a sociedade a partir da segunda metade do século XX, pelo menos, no âmbito ocidental, fortaleceram um crescente racionalismo científico, que, cada vez mais, enveredou para um robustecido individualismo liberal. Esse processo não deixou incólumes a teologia e a fé cristãs. Cristologia e eclesiologia, enquanto, hermenêuticas sobre Jesus e a Igreja foram afetadas drasticamente.

A história de Jesus passou a ser emoldurada, por razões metodológicas e científicas, apenas no quadro social do judaísmo palestinese do século primeiro e ele próprio é incluído no elenco dos grandes mestres da humanidade, sendo que, para Joseph Ratzinger, “o que ficou foi a figura de Jesus, só que este já não era visto mais como o Cristo”⁴¹¹. A este respeito tornou-se famosa sua emblemática afirmação de que “de homem que é Deus, Cristo é transformado em um ser que teve uma *experiência* especial de Deus. Ele passa a ser um iluminado que não se distingue fundamentalmente de outros iluminados”⁴¹². O anúncio de Jesus do Reino de Deus é dissociado de sua pessoa e, nesse sentido, dado que o significado de sua proclamação se constituía por uma forma de oposição não violenta às

⁴⁰⁸ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré. v. I, p. 15.

⁴⁰⁹ RATZINGER, J., O caminho pascal, p. 123.

⁴¹⁰ RATZINGER, J., Introdução ao Cristianismo, p. 11-23.

⁴¹¹ RATZINGER, J., Introdução ao Cristianismo, p. 14.

⁴¹² RATZINGER, J., Introdução ao Cristianismo, p. 18.

representações do autoritarismo totalitário do projeto romano de poder presente na Palestina do século I, o seu anúncio do Reino de Deus torna-se compatível com qualquer proposta, programa ou projeto em que se vislumbrem os valores humanos fundamentais da justiça, da fraternidade e da solidariedade.

Todavia, “ao retirar a figura de Jesus dessa dimensão que sempre causou escândalo, separando-a de Deus, ela se torna contraditória. O que resta são apenas fragmentos que nos deixam desnorteados ou que se transformam em pretextos de autoconfirmação⁴¹³. Tal operação, para esse autor, considera a identidade e a mensagem de Jesus como realidades justapostas e, em tal condição, parece que privilegia a atuação de Jesus, seu anúncio e mensagem, que, entretanto, não aparece, necessariamente, conectada com o seu ser, com sua identidade profunda. Assim, o que se verifica, segundo Joseph Ratzinger, é que “há uma reinterpretação total da figura de Cristo, não só em relação ao dogma, mas sobretudo em relação aos evangelhos”⁴¹⁴.

Aqui, devemos atentar, não haveria espaço na história de Jesus para a cristologia. E, nesse sentido, tampouco para alguma eclesiologia. De tal situação deriva, para ele, que “abriu-se um abismo entre Jesus e a Igreja, abismo esse que não se fica pela teoria, mas que se traduz numa atitude expressa num slogan bem conhecido: Jesus sim, Igreja não”⁴¹⁵. Nosso autor se opõe diametralmente a essa concepção e chega a desenvolver alguns contrapontos que segundo conseguimos apurar oportunizam um conhecimento adequado da hermenêutica da proclamação de Jesus do Reino de Deus na sua relação com a eclesiologia no âmbito do pensamento de Joseph Ratzinger, que apontamos no capítulo quarto de nosso trabalho como fundamentais para nossa pesquisa e que vamos agora procura desdobrar. Este seu modo de pensar a atividade de Jesus já aparece apontando em *O novo povo de Deus*, obra originalmente publicada no ano de 1969 e que se tornou uma referência para a eclesiologia tal como o autor a desenvolveu, e pode ser encontrada em conferências e outros livros que publicou, como, por exemplo, *Compreender a Igreja hoje*, já no início dos anos de 1990.

⁴¹³ RATZINGER, J., Introdução ao Cristianismo, p. 18.

⁴¹⁴ RATZINGER, J., Introdução ao Cristianismo, p. 18.

⁴¹⁵ RATZINGER, J., O caminho pascal, p. 123.

5.3.1.1. A reunião e purificação dos homens para o Reino já integra o Reino de Deus

O primeiro dos argumentos que é referente à sua compreensão de que a atividade de reunir e purificar homens para o Reino, tal como o realizou Jesus em sua atividade pública, já integra o Reino de Deus. Ora, na menção à lógica sobre o liame indissolúvel entre o anúncio de Jesus e a instauração do Reino de Deus, a sua atividade de reunir as pessoas surge no pensamento de Joseph Ratzinger como sinal que aponta e realiza sua intenção fundamental. “É mais do que evidente”, aponta em *O novo povo de Deus*, “que Cristo quis ser muito mais que um defensor de uma nova moralidade”. E depois acrescenta: “sua intenção era formar uma nova comunidade religiosa, um novo povo”⁴¹⁶. E se na concepção desse autor genericamente esta sua proposição se aplica às pessoas que se associam a Jesus e seu movimento do Reino de Deus, muito mais evidentemente a relação entre a proclamação do Reino de Deus e a Igreja se esclarece na maneira como se dá o chamamento dos discípulos e, em especial, dos apóstolos.

Para Joseph Ratzinger, “o fato de Cristo procurar os doze, teve sempre em vista o objetivo de implantar a Igreja”⁴¹⁷. É nessa perspectiva, aliás, que esse autor interpreta as diferentes narrativas vocacionais presentes nos evangelhos canônicos. Ao tratar da passagem de Mc 3,13s, em *O novo povo de Deus*, por exemplo, recorda que “antes de existir o vocábulo apóstolo (este só foi usado após a ressurreição), existia a comunidade dos doze”⁴¹⁸. Já na apresentação que faz sobre *os reflexos de uma imagem sacerdotal nos relatos das vocações de Lc 5,1-11 e Jo 1,35-42*, presente na obra *O caminho pascal*, livro que reúne, reelaboradas, as meditações do apresentadas no ano de 1983, quando procura oferecer uma reflexão sobre as passagens vocacionais de Simão Pedro e André, bem como de Tiago e João, o autor assegura ter encontrado nesses trechos elementos para uma visão integral da Igreja. E é do seguinte modo que ele justifica essa tese:

Os filhos de Zebedeu, Tiago e João, são designados pelo pai por *koinonioí* de Simão, ou seja, compartícipes, traduzindo mais exatamente. Isso significa que os três são apresentados como uma pequena sociedade pesqueira, uma cooperativa em que Pedro é o chefe e principal proprietário. Jesus chama primeiro a este

⁴¹⁶ RATZINGER, J., *O novo povo de Deus*, p. 103.

⁴¹⁷ RATZINGER, J., *O novo povo de Deus*, p. 104.

⁴¹⁸ RATZINGER, J., *O novo povo de Deus*, p. 102.

grupo a *koinonía* (*communio*), a sociedade de Simão. Contudo, na sua palavra de chamamento, a confissão profana de Pedro transforma-se numa imagem do futuro e do novo. A partir da sociedade de pescadores forma-se a *Communio* de Jesus⁴¹⁹

Há, portanto, conforme a hermenêutica de Joseph Ratzinger sobre a reunião das pessoas para o Reino de Deus e, particularmente, no papel que possui grupo dos Doze no interior do movimento de Jesus um nexos intrínseco e irrefutável de sua iniciativa de renovar o povo de Deus para a sua condição escatológica, definitiva, e em instituir a sua Igreja. Uma vez que, segundo a concepção do judaísmo de então, justamente se Jesus considerava que com ele e através de sua atividade e missão estava iniciado o fim dos tempos, “ele devia ter tido a intenção de reunir o povo de Deus da era da salvação”⁴²⁰. E como se pode verificar, para o nosso autor esse aspecto se torna um elemento bastante emblemático para confirmar que Jesus agiu com a intencionalidade de instituir um novo Israel, um novo povo de Deus, a Igreja, pelo incremento e inauguração do Reino de Deus que ele proclamou. “Jesus, plenamente, nunca se entende como um indivíduo isolado. Ele veio, com efeito, para congregar os que estavam dispersos (cf. Jo 11,52; Mt 12,30). Por isto toda sua obra consiste em reunir o novo povo”⁴²¹. Sua postura em relação a tal compreensão é de tal modo levada a sério que, declaradamente, ele chega a afirmar que a Igreja católica “continua e substitui o antigo povo de Deus”⁴²².

5.3.1.2. Jesus é o ponto específico do novo povo escatológico

Como segundo argumento que julgamos oportuno destacar, temos a indicação do autor de que Jesus autocompreende-se, ele próprio, como o ponto específico desse novo povo escatológico. Inicialmente, não podemos deixar de considerar o fato de que para Joseph Ratzinger a figura de Jesus deve ser interpretada a partir daquilo que lhe é peculiar, ou seja, como homem que era Deus, e que se deu a conhecer de um modo sempre mais inequívoco. Aliás, a expressão Filho de Deus é para o autor aquela que melhor expressa a identidade profunda de Jesus. Nesse sentido, do aspecto que agora estamos procurando elucidar, vemos emergir pelo menos dois importantes elementos para a

⁴¹⁹ RATZINGER, J., O caminho pascal, p. 154.

⁴²⁰ RATZINGER, J., Compreender a Igreja hoje, p. 13.

⁴²¹ RATZINGER, J., Compreender a Igreja hoje, p. 14.

⁴²² RATZINGER, J., O caminho pascal, p. 134.

compreensão da Igreja, a saber: um diz respeito à dinâmica da comunhão ontológico-eclesial, o que nosso autor descreve como “o dinamismo de se tornarem um, da mútua aproximação através do encontro com Deus” e que, segundo indica, “é, para Jesus, o específico do novo povo de Deus”; e o outro se refere à dinâmica da unidade cristológico-eclesial, na medida em que, para ele, “o mais íntimo ponto de reunião deste novo povo é Cristo: este povo só se tornará verdadeiramente povo enquanto for chamado por Cristo e responder à sua chamada, à sua Pessoa”⁴²³.

Aquilo que daqui podemos depreender é que Jesus agiu intencionalmente para renovar o povo de Deus e, desse modo, instituir a sua Igreja. Entretanto, somente se chega a uma tal conclusão, como o fez Joseph Ratzinger, se essa é precedida por uma convicta transposição cristológica; sem isso, aliás, nem de perto nos aproximamos de compreender a Igreja adequadamente segundo a categoria de povo de Deus. Quem faz a Igreja o povo de Deus renovado, assevera o autor, não é outro senão o próprio Cristo. E ele somente é capaz de assim fazer porque é o revelador inequívoco do mistério de Deus, é o Filho de Deus. Para Joseph Ratzinger, “Jesus instituiu uma Igreja, isto é, uma nova e visível comunidade de salvação. Ele a quer como um novo Israel e como um novo povo de Deus”⁴²⁴. Jesus atuou para assim instituí-la e incrementá-la, de modo que essa sua Igreja, “o novo povo de Deus”, para usarmos outra emblemática expressão cunhada por nosso autor, “é efetivamente um povo, em virtude do Corpo de Cristo”⁴²⁵. No desenvolvimento dos dois próximos argumentos, inclusive, vamos voltar a essa expressão de seu pensamento, uma vez que necessitamos de maiores elucidacões a respeito.

5.3.1.3. A Igreja é uma comunidade reunida pela oração de Jesus

Como terceiro argumento, que em nossa pesquisa emergiu como importante elemento de elucidacão da interpretaçao que faz Joseph Ratzinger sobre a relaçaao entre a proclamaçaao de Jesus do Reino de Deus e a Igreja, encontramos sua indicaçaao sobre a demonstraçaao de consciênciia que possuem seus discipulos sobre terem formado uma comunidade que deriva de Jesus,

⁴²³ RATZINGER, J., Compreender a Igreja hoje, p. 14.

⁴²⁴ RATZINGER, J., O novo povo de Deus, p. 106-107.

⁴²⁵ RATZINGER, J., O novo povo de Deus, p. 106-107.

fundamentalmente, pela oração de Jesus que pedem para tomar parte. Quanto a esse aspecto, o autor explica que “eles estão ali como a célula inicial da Igreja, e nos mostram, ao mesmo tempo, que a Igreja é uma comunidade unida essencialmente pela oração – a oração com Jesus, a qual nos proporciona a abertura comum para Deus”⁴²⁶. Ora, o tema da oração de Jesus é bastante recorrente na obra de nosso autor. E muito comumente suas reflexões referentes ao tema surgem relacionadas à experiência do despertar e aprofundamento do mistério da identidade e dos horizontes da atividade de Jesus.

Numa de suas obras mais antigas, sua *Introdução ao Cristianismo*, por exemplo, é de se notar que, para o autor, a invocação de *Deus* como *Abbá – Pai* e o fato de *Jesus* mesmo se chamar de *Filho* “exprimem o caráter peculiar da oração de Jesus, a sua consciência de Deus, que ele partilhava (...), com o círculo dos seus amigos mais íntimos”⁴²⁷, os discípulos. O ponto de partida de toda a cristologia, aliás – e porque não dizer de toda a eclesiologia também –, se identifica com a oração de Jesus. Já em seu *Jesus de Nazaré*, obra contada entre aquelas mais recentes, Joseph Ratzinger esclarece que a oração de Jesus “desperta nos discípulos o desejo de aprender com ele como se deve orar”⁴²⁸, assegura que “toda obra de Jesus brota de sua oração”⁴²⁹ e indica que “Ele nos faz partícipes da sua própria oração”⁴³⁰.

Há nesse aspecto um elemento de primeira grandeza para desenvolvimento da argumentação de nosso autor, na medida em que aponta, por um lado, como indicado há pouco, para o fato de que é o encontro com a oração de Jesus que desperta nos discípulos o desejo de aprender com ele como se deve orar, ao mesmo tempo em que, por outro lado, assinala que, “com efeito, as orações próprias dos grupos religiosos de então são uma característica essencial de constituírem uma comunidade”⁴³¹. Definitivamente, no pensamento de Joseph Ratzinger, a oração de Jesus constitui um aspecto determinante de sua história, juntamente com a história do grupo de seus discípulos, bem como se impõe como um momento decisivo da fundação incipiente da Igreja. E devemos aqui indicar que, para o nosso autor, isso diz respeito a aspectos fundamentais da realidade e

⁴²⁶ RATZINGER, J., *Compreender a Igreja hoje*, p. 15.

⁴²⁷ RATZINGER, J., *Introdução ao cristianismo*, p. 167.

⁴²⁸ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré. Obras Completas*, V. 6, I, p. 236.

⁴²⁹ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré. Obras Completas*, V. 6, I, p. 236.

⁴³⁰ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré. Obras Completas*, V. 6, I, p. 236.

⁴³¹ RATZINGER, J., *Compreender a Igreja hoje*, p. 15.

conteúdo contidos na expressão eclesial, como por exemplo a confissão de fé cristológica, que como confissão comum dá início à vida da Igreja e que emerge do contato com a oração de Jesus.

Inclusive, foi por meio da confissão de fé cristológica que a Igreja respondeu à experiência fundamental que de Jesus tiveram as testemunhas oculares da sua vida, de modo que se deve afirmar que é na expressão Filho de Deus, emergida da oração de Jesus e a ele atribuída pelo grupo dos discípulos mais próximos, que encontramos um primeiro desenvolvimento da confissão comum, que posteriormente se vai desdobrar no dogma ontológico-cristológico da Igreja. Ao refletir sobre o chamamento dos Doze, segundo a versão lucana, por exemplo, na obra *O caminho pascal*, Joseph Ratzinger insiste que tal chamamento brota da oração. E assinala: “A Igreja é gerada na oração, na qual Jesus volta e entregar-se ao Pai e o Pai devolve tudo ao Filho. Nesta profundíssima comunicação oculta-se a verdadeira e sempre nova origem da Igreja e o seu fundamento seguro (Lc 6,12-17)”⁴³².

De alguma maneira, para esse autor, todo desenvolvimento de um discurso cristológico nada mais é do que a interpretação da oração de Jesus. De igual modo, podemos dizer o mesmo respeito de qualquer compreensão de viés eclesiológico. Toda a pessoa de Jesus e o grupo dos seus discípulos estão contidos na sua oração. Para usarmos palavras suas, ao referir-se ao Pai Nosso, por exemplo, no livro *Compreender a Igreja hoje*, encontramos ele explicando que “a oração comum que os discípulos receberam de Jesus (...) foi o primeiro ponto de partida de uma comunidade segregada pela oração com Jesus e a partir de Jesus”⁴³³.

5.3.1.4. A eucaristia inaugura o novo culto de Jesus

Como quarto argumento apresentado passamos agora aos desdobramentos que possuem para a relação entre o Reino de Deus proclamado e a Igreja, o fato de Jesus ter ressignificado, segundo a opinião de Joseph Ratzinger, a Páscoa de Israel na instituição da eucaristia, sendo esta compreendida por esse autor como evento constitutivo da condição definitiva do novo culto inaugurado por Jesus na véspera de sua morte. Como é sabido ele privilegia o emprego de alguns conceitos muito

⁴³² RATZINGER, J., *O Caminho pascal*, p. 84.

⁴³³ RATZINGER, J., *Compreender a Igreja hoje*, p. 16.

pontuais na construção das suas teses de eclesiologia – sobressaem as noções de Corpo de Cristo, Povo de Deus, comunhão e aplica um enfoque decididamente eucarístico; para nós, inclusive, esse enfoque eucarístico à sua eclesiologia se torna um aspecto tido em elevada conta na medida em que para o nosso autor a Última Ceia constitui o autêntico ato de fundação da Igreja, seu princípio e também a sua constituição fundamental⁴³⁴. E, de fato, pelo que conseguimos verificar dos seus apontamentos referentes à relação entre eucaristia e Igreja, chegamos a entrever alguns aspectos da sua eclesiologia eucarística de comunhão.

Efetivamente, semelhante abordagem para a eclesiologia está presente em suas reflexões desde, pelo menos, sua obra *O novo povo de Deus*. Nesse livro, por exemplo, o vemos afirmar que “uma doutrina sobre a Eucaristia que não demonstrasse nenhuma relação desta com comunidade da Igreja, estaria contra a sua própria natureza. O mesmo se diga da eclesiologia que não considerasse e Eucaristia como seu verdadeiro centro”⁴³⁵. Mas também especialistas no pensamento de ratzingeriano concordam que na relação entre eucaristia e Igreja encontramos um aspecto-chave da sua eclesiologia. Santiago Madrigal, por exemplo, assevera que “sobre o reconhecimento de que a última ceia de Jesus é o autêntico ato de fundação da Igreja se edifica a sua eclesiologia eucarística”⁴³⁶. E o próprio Joseph Ratzinger, em *Compreender a Igreja hoje*, assinala que “a instituição da santíssima Eucaristia na noite anterior à Paixão (deve ser vista como) a conclusão de uma aliança e como aliança é a fundação concreta de um povo novo, que se torna povo por sua relação de aliança com Deus”. De modo que “a ideia de aliança do Antigo Testamento, que Jesus incorporou em sua pregação, recebe um novo centro: sermos um no Corpo de Cristo”⁴³⁷.

Antes de prosseguirmos nos comentários sobre esse aspecto, torna-se oportuna uma breve exposição do modo como nosso autor considera a instituição da eucaristia no quadro mais amplo da proclamação de Jesus do Reino de Deus. Em seu *Jesus de Nazaré II: da entrada em Jerusalém até a ressurreição*, é de se notar que Joseph Ratzinger ao tratar da objeção de alguns autores contra a originalidade histórica das narrativas da última ceia – e, consequentemente, da instituição da eucaristia –, sob o argumento de que haveria uma incompatibilidade

⁴³⁴ RATZINGER, J., La eclesiologia del Vaticano II. In JROC. v. VII / 2, p. 225.

⁴³⁵ RATZINGER, J., O novo povo de Deus, p. 265.

⁴³⁶ MADRIGAL, S., La eclesiologia teológica de Joseph Ratzinger, p. 223.

⁴³⁷ RATZINGER, J., Compreender a Igreja hoje, p. 16.

insolúvel entre tal tradição neotestamentária e a mensagem de Jesus sobre o Reino de Deus (muito especialmente, porque a última ceia, da maneira como é apresentada surge apoiada sobre a ideia de morte expiatória de Jesus em função vicária), se move com posicionamentos muito vibrantes em oposição à perspectiva dos detratores da opinião a que ele próprio aderiu e ajudou a desenvolver⁴³⁸.

Contra os que sugerem a contradição entre a ideia de expiação e a ideia que Jesus tem de Deus presente no seu anúncio e mensagem, ele apresenta, por um lado, argumentos históricos – “os textos eucarísticos”, assinala, “pertencem à tradição mais antiga. Segundo os dados históricos, não há nada mais originário precisamente que a tradição da última ceia”⁴³⁹, e, por outro, se posiciona a partir de elementos ideológicos: para ele a “ideia de expiação é inconcebível para a sensibilidade moderna”, sendo que, na perspectiva da pesquisa historiográfica “Jesus, em seu anúncio do reino de Deus, deve situar-se no polo oposto”⁴⁴⁰. De modo semelhante também vemos o autor contestar quem pretende explicar essa suposta diferença entre o Reino de Deus e a eucaristia pela tese da evolução no caminho de Jesus, numa perspectiva de desenvolvimento da sua mensagem ou mesmo a partir das interpretações pós-pascais que a comunidade de seus seguidores produziu.

Referindo-se a John P. Meier, primeiro, esclarece que “a estrutura dos Evangelhos sinóticos não nos permite estabelecer uma cronologia do anúncio de Jesus”⁴⁴¹; depois, procura explicitar que, na verdade, toda a mensagem sobre o reino de Deus deve ser interpretada na perspectiva de sua paixão e morte na cruz⁴⁴²: “precisamente com a mensagem da graça que Jesus traz” – que muitos autores associam ao Reino de Deus –, inaugura-se a perspectiva da cruz”⁴⁴³. No mais, ainda sobre a questão da relação entre Reino de Deus e eucaristia, muito explicitamente, vemos assim ele se manifestar:

A ideia de que a eucaristia se teria formado na comunidade é completamente absurda também do ponto de vista histórico. Quem poderia ter-se admitido pensar numa coisa assim, criar uma realidade semelhante? Como poderia ter ocorrido

⁴³⁸ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré. Obras Completas, V. 6, I, p. 498.

⁴³⁹ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré. Obras Completas, V. 6, I, p. 499.

⁴⁴⁰ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré. Obras Completas, V. 6, I, p. 499.

⁴⁴¹ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré. Obras Completas, V. 6, I, p. 501.

⁴⁴² RATZINGER, J., Jesus de Nazaré. Obras Completas, V. 6, I, p. 502-503.

⁴⁴³ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré. Obras Completas, V. 6, I, p. 502.

que os primeiros cristãos – nos anos 30 – aceitassem uma invenção como essa sem objeções?

E, ainda, acrescenta:

A esse respeito, Pesch diz com razão que, até agora, não se pôde apresentar explicação crítica convincente para a tradição da ceia. Não existe. Tudo isso só podia nascer da peculiaridade da consciência pessoal de Jesus. Unicamente Ele era capaz de entrelaçar tão soberanamente na unidade os fios da Lei e os Profetas, em total fidelidade à Escritura e na novidade total de ser o Filho. Só porque Ele havia dito e feito, o Igreja, em suas diferentes correntes e desde o princípio, podia partir o pão, como Jesus fez na noite em que foi traído⁴⁴⁴.

Feitas as considerações acima, quando procuramos indicar de que modo Joseph Ratzinger compreende o lugar da Eucaristia no quadro mais amplo da proclamação de Jesus do Reino de Deus, podemos agora passar à descrição de sua hermenêutica sobre a relação entre a Eucaristia e a Igreja ainda no âmbito de seu anúncio e mensagem.

Aliás, se nos parece muito oportuna a recordação de que, em nossa pesquisa durante o mestrado, foi emergindo com uma transparência cada vez maior que, no pensamento de nosso autor, mesmo sendo distinta de Jesus e de sua proclamação do Reino de Deus, a Igreja, todavia, está indissolivelmente unida a ambos. E, muito claramente, se nos impôs a convicção de que para ele é a Eucaristia, como nenhuma outra realidade chega a ser, o liame dessa condição. Assim, se por um lado, a oração da comunidade de Jesus, constitui o primeiro elemento distintivo da comunidade de Jesus, “a ressignificação da Páscoa de Israel é o primeiro passo e o definitivo espaço do novo culto que ele institui na véspera da sua paixão: a eucaristia”⁴⁴⁵.

Para Joseph Ratzinger, sem sombra de dúvida, Israel se tornou o povo de Deus pela celebração da Páscoa e do Rito da Aliança do Sinai e o memorial destes dois verdadeiros atos fundantes do povo da Antiga Aliança se tornaram, por assim dizer, centro e garantia da sua unidade e mesmo da comunhão com Deus. Agora, a Igreja, povo da Nova e Eterna Aliança, ele explica, tem nesta nova refeição o definitivo “vínculo de união de um novo povo de Deus”⁴⁴⁶. É que, segundo seu entendimento, por um lado, os gestos e palavras de Jesus na Última Ceia remetem à Antiga Aliança e às Profecias e, ao mesmo tempo, indicam que é o seu próprio

⁴⁴⁴ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré. Obras Completas, V. 6, I, p. 503.

⁴⁴⁵ SILVA, L. C. P. S., Mensagem do mistério de Cristo, p. 90.

⁴⁴⁶ RATZINGER, J., Compreender a Igreja hoje, p. 16.

corpo, o Corpo de Cristo, o centro do novo culto. E essa condição, inclusive, deve de um tal modo ser levada à sério que podemos encontrá-lo fazendo a afirmação de que a Eucaristia é a origem e o centro da Igreja e, ainda, de que é dela que resultam a unicidade da Igreja e a sua unidade⁴⁴⁷.

Para nós, dada a ênfase com que o autor considera a perspectiva agora indicada, esse último aspecto merece ainda uma melhor elucidação. E é nele, pois, que agora deteremos a nossa atenção.

5.3.2. A Igreja é comunhão: o centro cristológico da Igreja

No panorama mais amplo da proclamação de Jesus do Reino de Deus, a Eucaristia que ele instituiu durante a última ceia aparece considerada, no pensamento de Joseph Ratzinger, numa relação indissolúvel com a origem e a natureza da Igreja, conforme procuramos indicar. E da compreensão que possui Joseph Ratzinger acerca da modalidade dessa relação emergem alguns desdobramentos aos quais nossa pesquisa não pode ignorar, pois, de alguma maneira, influenciam tanto a interpretação, como o desenvolvimento de uma eclesiologia, que tome como ponto de partida o pensamento desse autor, pelo menos quanto ao aspecto por nós explorado. E não somente a eclesiologia vista de modo isolado, mas na sua relação, por exemplo, com a cristologia e a soteriologia – aos quais já mais ou menos nos dedicamos ao longo do trabalho: pelo que compreendemos, na cristologia do nosso autor a figura de Jesus é interpretada a partir daquilo que lhe é peculiar, ou seja, como homem que era Deus, e que se deu a conhecer de um modo sempre mais inequívoco; e pelo que verificamos em sua soteriologia, a ideia de expiação em função vicária está presente não só na intencionalidade que, para o nosso autor, Jesus confere à sua morte, mas atravessa toda a sua proclamação do Reino de Deus.

Nesse sentido, é que nessa última seção do presente capítulo, nos esforçaremos para oferecer algumas perspectivas a partir daquilo que, da obra de Joseph Ratzinger, conseguimos perceber, particularmente quanto à relação que para nosso autor existe entre a Eucaristia, a Cristologia e a Eclesiologia. E começaremos nos exprimindo com palavras próprias do autor, naquilo que sugere em seu *Compreender a Igreja hoje*:

⁴⁴⁷ RATZINGER, J., *Compreender a Igreja hoje*, p. 17.

Poderíamos dizer: o povo da Nova Aliança se torna povo a partir do corpo e do sangue de Cristo: é povo somente a partir deste ponto central. Só pode ser chamado povo de Deus, porque através da comunhão com Cristo se abre a relação para com Deus, que o homem por si só não pode produzir⁴⁴⁸.

É inequívoco que ao tratarmos da eucaristia nos referimos ao âmbito do culto cristão. Nesse aspecto, dada a hermenêutica ratzingeriana explorada nesse trabalho, a partir do enfoque eucarístico de sua eclesiologia, chegamos a descobrir elementos que perfazem verdadeiros princípios heurísticos que ajudam a elucidar a natureza da Igreja segundo a interpretação de nosso autor. De fato, Joseph Ratzinger interpreta a Igreja numa perspectiva eucarística acima de tudo: a Igreja é comunhão, seu conteúdo é cristológico e, apenas por isso, pode ser fundamento e fonte da comunhão cristã. A comunhão, portanto, torna-se para nosso autor a palavra-chave eclesiológica na qual se exprime de modo singular a inseparabilidade entre Cristo e a Igreja⁴⁴⁹. Em certo sentido, da relação que aqui pretendemos formular, se nos parece, inclusive, que a imagem eclesiológica por ele desenvolvida, aparece derivada da compreensão que possui, não dos desdobramentos eclesiais posteriores, mas já da proclamação de Jesus.

A Igreja, nesse sentido, bem se traduz como expressão de comunhão. Antes de tudo, porque “o encarnado é a comunhão entre Deus e os homens”⁴⁵⁰, porque a Igreja foi instituída na “comunidade do nós que Jesus inaugurou”⁴⁵¹, porque “há uma mesa de Deus à qual estão sentados homens de todas as nações e de todas as condições, comendo de um só pão”⁴⁵², ao mesmo tempo em que é expressão de comunicação, não de “um sistema metafísico”⁴⁵³, ou “de um sistema de doutrinas, das quais umas se deduzem das outras”⁴⁵⁴, mas de “uma realidade que é exigência, dádiva e promessa ao mesmo tempo”⁴⁵⁵. A Igreja nasce sob o signo da Eucaristia. A Igreja nasce sob o signo da comunhão com Deus, sob o signo do amor. A Igreja, pois, existe segundo a sua essência quando inclui a comunhão de todos para os quais a mensagem do Reino de Deus se destina, ou seja, as pessoas todas e, especialmente, os vulneráveis e sofredores.

⁴⁴⁸ RATZINGER, J., *Compreender a Igreja hoje*, p. 17.

⁴⁴⁹ RATZINGER, J., *O caminho pascal*, p. 135.

⁴⁵⁰ RATZINGER, J., *O caminho pascal*, p. 139.

⁴⁵¹ RATZINGER, J., *O caminho pascal*, p. 126.

⁴⁵² RATZINGER, J., *Dogma e anúncio*, p. 50.

⁴⁵³ RATZINGER, J., *Dogma e anúncio*, p. 50.

⁴⁵⁴ RATZINGER, J., *Dogma e anúncio*, p. 50.

⁴⁵⁵ RATZINGER, J., *Dogma e anúncio*, p. 50.

Aliás, a esse respeito Joseph Ratzinger recorda, no seu *Dogma e Anúncio*, que o culto cristão se chama ágape e que é, pois, a comunhão com Deus em Cristo e entre as pessoas que faz a Igreja⁴⁵⁶. Para a Igreja nisso se impõe um imperativo categórico: sobre ele se erigem e se expandem os horizontes de sua missão no mundo e se delineiam a fisionomia da ética cristã e o chamado a convergência de valores antropológicos e teológicos fundamentais. Para o nosso autor, Jesus e a Igreja, Reino de Deus e realização humana, mistério cristológico e mistério eclesiológico, embora sendo realidades distintas, são inseparáveis um do outro. A Igreja é povo de Deus em virtude do Corpo de Cristo e, por isso, o Reino de Deus se pode realizar em virtude da presença da Igreja na história humana até o fim do mundo.

Para nós, aqui se elucida e se esclarece, conforme intencionamos apontar, que a Eucaristia como antecipação da Páscoa é, portanto, mais do que uma simples ceia: “é o amor até a morte; (...) e, portanto, participação na sua própria vida, aberta a todos na morte”.⁴⁵⁷ Para nós, ainda, nisto se manifesta o mistério da Igreja que nasce da Eucaristia e que na Eucaristia Jesus instituiu: ela é comunhão entre as pessoas, mas também e, principalmente, das pessoas com Deus. De fato, a natureza permanente da Igreja é Cristo mesmo e, nesse sentido, identifica-se com a sua condição mais originária. A eclesiologia se funda na cristologia e não em qualquer outra realidade. “Se aceitamos esta verdade”, afirma Joseph Ratzinger, “a inseparabilidade entre a Igreja e a Eucaristia, entre comunhão e comunidade é absolutamente clara”⁴⁵⁸. De fato, a comunhão da qual a Igreja é expressão faz a Igreja; ao mesmo tempo, torna visível a sua relação com Cristo, que constitui, em última análise a sua própria razão de ser.

A Eucaristia, ou seja, “o culto cristão, se funda na vida e morte real de Jesus e desse se orienta para tudo que é meramente litúrgico: aqui está em jogo, a morte de um homem, a morte do homem-Deus”⁴⁵⁹. E conforme o autor procura expressar, justamente por sua natureza, ela não se pode celebrar só por meio de ritos: “a sua lembrança é o impulso para evitar o esquecimento e para reconhecê-lo naqueles nos quais sofre. O culto cristão se chama ‘ágape’; a ele pertence a descoberta de Jesus naqueles que sofrem neste mundo tão realmente como os

⁴⁵⁶ RATZINGER, J., *Dogma e anúncio*, p. 50.

⁴⁵⁷ RATZINGER, J., *O caminho pascal*, p. 136.

⁴⁵⁸ RATZINGER, J., *O caminho pascal*, p. 139.

⁴⁵⁹ RATZINGER, J., *Dogma e anúncio*, p. 50.

sinais do pão e do vinho”⁴⁶⁰. Não sem razão, Joseph Ratzinger enfatiza que o cristianismo não se alija daquilo que é humano e, muito especialmente, daquilo que é manifestação de vulnerabilidade. E, portanto, se há algo que melhor caracteriza a eclesiologia, na sua vinculação com o Reino de Deus, é o amor fraterno, concreto, que se pode experimentar nas concretas e fraternas comunidades em que a Igreja se perfaz.

Evidentemente, o tema é amplo. No pensamento de Joseph Ratzinger tem espaço privilegiado. Para nós, nesse momento, bastam as indicações aqui dispostas. Procuramos fazer uma exposição daquilo que para nós se podem consagrar como princípios heurísticos na relação entre o Reino de Deus na mensagem de Jesus e a origem e a natureza da Igreja. Nesse sentido, nos deteremos naquilo que até aqui apresentamos. Ora, naquilo que conseguimos compreender é possível vislumbrar de que forma, para esse autor, a eclesiologia surge delineada na sua relação, tanto com o quadro mais amplo da proclamação de Jesus do Reino de Deus, como mais especificamente com a Eucaristia. E ele compreende a Igreja como mistério de comunhão, tal como como procuramos indicar.

Aliás, para ele “a Igreja é relação realizada do amor do Senhor, que também cria uma nova relação entre nós”⁴⁶¹. De alguma maneira, essa nova relação, como lei essencial do *ser-cristão* na história, é que deve dimensionar os horizontes da presença histórica e concreta da Igreja no mundo. Efetivamente, a Eucaristia que Jesus instituiu na véspera de sua morte expiatória expressa, para Joseph Ratzinger, o clímax do Reino de Deus, cristaliza o núcleo fundamental de sua mensagem e, portanto, constitui o referencial absoluto para o exercício da realidade cristã. Nesse sentido, mesmo que brevemente, há outros aspectos que gostaríamos de desenvolver, como perspectivas para as quais despertamos ao longo da pesquisa realizada. Se referem aos desdobramentos das noções que indicamos e que possuem nexos com a eclesiologia, especialmente quando pensada para essa nossa época. E visto que a comunhão com Cristo, da qual a Igreja é expressão, é necessariamente comunhão com todos, no âmbito das reflexões de Joseph Ratzinger, nos sentimos obrigados antes da conclusão, a pensar essa perspectiva com acenos, por exemplo, à sinodalidade, ao ecumenismo, ao diálogo

⁴⁶⁰ RATZINGER, J., Dogma e anúncio, p. 50.

⁴⁶¹ RATZINGER, J., O caminho pascal, p. 136.

interreligioso e à questão do papel, da missão e da relevância eclesial frente ao mundo atual em geral.

Antes, no entanto, de prosseguirmos nessa direção, cumpre-nos esclarecer que, na abordagem que nos propomos a fazer, as perspectivas acima indicadas devem ser consideradas numa lógica de transversalidade em relação ao núcleo central de nossa pesquisa. E tal condição é derivada de uma outra concepção muito peculiar na obra de Joseph Ratzinger, que é a noção de que a Igreja é o sujeito do conhecimento da fé cristã, que, por sua natureza, tem no momento presente a memória do passado⁴⁶². Disso resulta que, ao tratar de qualquer tema, especialmente os de fronteira, a memória comunitária da Igreja se impõe como lugar hermenêutico para a adequada compreensão da realidade. Assim é que todo argumento eclesiológico postula o fundamento cristológico. Assim é que o presente e o futuro da Igreja aparecem necessariamente imbricados ao passado e à sua origem, na medida em que o caminho para a comunhão entre as pessoas passa pela comunhão com Deus, que em Cristo se nos manifestou e para o qual a Igreja aponta e precisa constantemente realizar.

5.4. A Igreja, expressão da comunhão com todos: algumas perspectivas importantes.

Iniciemos com a seguinte questão: de que modo os temas que agora pretendemos abordar, e que há pouco mencionamos, se tornam importantes para a compreensão da noção de comunhão? Ora, nas suas peculiaridades cada uma dessas temáticas oferece elementos que podem ajudar na elucidação da ideia da Igreja como povo de Deus, uma vez que, se constituem como oportunidades muito concretas de um vivo e belo testemunho sobre a natureza eclesial para nós mesmos e para as futuras gerações. Um primeiro elemento que gostaríamos de abordar é questão da sinodalidade, que constitui uma característica eclesial essencial, pois é correspondente à natureza mesma da Igreja e, mais recentemente, se impôs como um caminho de irreversível seguimento para a Igreja de nosso tempo. E já o exame do conceito e realidade da sinodalidade explicita a relação dela com o objeto de nosso trabalho.

⁴⁶² RATZINGER, J., O caminho pascal, p. 129.

Walter Kasper, por exemplo, assim descreve essa noção: a sinodalidade “não se trata só de reuniões e tomadas de decisão sinodais/conciliares, mas igualmente do espírito colegial e sinodal e da correspondente práxis confraternal na vida inteira da Igreja”⁴⁶³. E acrescenta, agora, tratando das estruturas colegiadas ou então sinodais na Igreja, que elas não constituem um problema puramente exterior de estrutura nem uma questão puramente organizacional, nem mesmo uma questão de simples repartição do poder na Igreja; “pelo contrário”, ele explica, “elas estão ancoradas na essência da igreja como *communio* e devem cunhar a sua vida e o seu estilo de modo bem geral”⁴⁶⁴. Evidentemente, não é nossa intenção aprofundar exaustivamente a questão – e isso não somente com referência à da sinodalidade, mas em relação a todas as outras. Sobre o respaldo histórico, por exemplo, para nós é suficiente mencionar que a sinodalidade encontra suas manifestações na Igreja em os tempos; mas, com o aceno aqui feito pretendemos, pelo menos, apontar algumas razões que justifiquem a recuperação desta realidade na Igreja de nossa época.

Numa evidente procura por fazer a sinodalidade configurar mais incisivamente na ação pastoral da Igreja, o próprio Papa Francisco tem abordado o tema desde o início de seu ministério. Esta sua postura atende, em certo sentido, dos desdobramentos da virada eclesiológica do século XX e à aplicação daquela concepção eclesiológica que emerge do Concílio Vaticano II e que compreende a Igreja “como que o sacramento, ou sinal, e o instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano”⁴⁶⁵. Em certo sentido, a Igreja deve manifestar, agora de modo ressignificado, a presença histórica do povo reunido por Cristo e em torno dele no caminho do discipulado e incremento do Reino de Deus que anunciou. Nessa perspectiva, inclusive, os padres conciliares souberam salientar a igual dignidade de todos os membros do povo de Deus: o povo participa da função profética de Cristo⁴⁶⁶, os bispos são pastores como mestres da doutrina, sacerdotes do culto sagrado, ministros do governo e aparecem como autênticos guardiões, intérpretes e testemunhas da fé de toda a Igreja e, finalmente, o Bispo de Roma é o Pastor e Doutor de todos os cristãos⁴⁶⁷.

⁴⁶³ KASPER, W., A Igreja católica, p. 343.

⁴⁶⁴ KASPER, W., op. cit. 2012, pág. 343

⁴⁶⁵ LG 1.

⁴⁶⁶ LG 12.

⁴⁶⁷ LG 20.

É de se notar que esse movimento se traduz como um aspecto de primeira grandeza, especialmente, para a Igreja no Ocidente, devido a uma reconhecida tendência de forte “*hierarcologia*”, que por aqui se impôs. Nesse sentido, o surgimento do Sínodo dos Bispos, sob o papado de Paulo VI testemunha a retomada da sinodalidade como prática eclesial mais vigorosa em meados do século XX. Em certo sentido, verifica-se que os diversos modos com que a sinodalidade foi vivida na Igreja ao longo dos séculos encontraram um novo impulso no Concílio Vaticano II, que não deixou de pedir (ou mesmo de tornar obrigatórios) a criação de diferentes órgãos de conselho, que marcam, desde então, a vida das nossas dioceses, paróquias e movimentos. É o caso dos Conselhos Presbiterais⁴⁶⁸ e dos conselhos pastorais⁴⁶⁹ e mesmo outros, que contem com a participação também dos leigos⁴⁷⁰.

Efetivamente, a Igreja conseguirá corresponder à sua natureza, na justa medida em que se tornar mais capaz de, com significativa frequência, repetir atitudes de escuta, privilegiar a participação mais amplas das pessoas e se dispor à ativação e à ampliação das possibilidades de uma atuação sinodal no presente. E, de algum modo, o futuro da Igreja, nos seus mais diversos níveis, mais se aproximará das suas fontes, se ela mesma se permitir recuperar a práxis sinodal que lhe é conatural, vivenciar ativamente o sacerdócio batismal e conscientizar a todos os seus membros da riqueza que carregam e que se manifesta pelo *sensus fidei*. Mais que isso: quem sabe não resida no exercício consciente desta dinâmica da Igreja, um digno futuro do mundo e do homem, que vive crises terríveis, cada vez mais aprofundado no isolamento, na autorreferencialidade, no egoísmo e na exclusão. De fato, a superação dos sinais de uma crise de identidade e de relevância da Igreja, bem como o *aggiornamento* de sua capacidade de interagir, dialogar e transformar-se para transformar a sociedade, talvez dependam mais do aprofundamento sobre sua natureza, seu mistério e sua condição sinodal essencial.

Não se pode deixar de considerar, ainda, que dadas as características de nossa época, especialmente, quanto ao exercício da autoridade e do poder, ao assumir seus traços característicos fundamentais (e aqui, evidentemente, considera-se a questão da sinodalidade), a Igreja é chamada a testemunhar sua

⁴⁶⁸ PO 7.

⁴⁶⁹ CD 27.

⁴⁷⁰ AA 26.

vinculação com a pregação do Reino de Deus, realizada por Jesus. Enfim, se é verdadeiro que, depois do Vaticano II e por causa dele, se vê um crescente desejo de participação sinodal na vida da Igreja, também a Igreja deve crescer na compreensão de que uma vivência sinodal mais evidente pode contribuir para uma melhor expressão da comunhão, da solidariedade e cooperação entre todos os seus membros, do seu próprio dinamismo essencial.

Outro aspecto que nos parece diretamente associado à abordagem que agora estamos procurando elaborar é, ainda, a possibilidade de um melhor aprofundamento no que se refere tanto à questão do diálogo ecumênico, como no que se refere ao tema do diálogo interreligioso. Também essas realidades, além das determinações presentes nos documentos conciliares, surgem como desdobramentos para toda Igreja, em todos os seus aspectos vitais e, portanto, devem se configurar de um modo cada vez mais evidente na consciência e atuação das pessoas todas nos diferentes níveis eclesiais, não como um mero modismo cultural, mas porque ajudam a traduzir o modo de ser da Igreja em seu mistério: a promoção dos eventos ecumênicos e interreligiosos e mesmo de estruturas permanente responsáveis pela construção e o robustecimento de uma mentalidade e espiritualidade abertas à essas dinâmicas, certamente poderão conduzir a Igreja àquela convergência das suas estruturas e à, cada vez mais, urgente e necessária vivência da comunhão também junto aqueles que creem de modo diferente do nosso.

Particularmente implicada na ideia de comunhão, também a conciliação entre os diferentes, que deve ser compreendida como fruto da iniciativa divina e que se impôs, como procuramos demonstrar, como um caminho sustentável para as relações no processo da constituição e da esperança de Israel e foi assumida em sua atividade pública por Jesus, surge como um modelo permanente para a Igreja e, em certo sentido, para toda humanidade. Esse modo de compreender a proclamação de Jesus do Reino de Deus, particularmente como fizemos, na sua relação com a Igreja, a partir do pensamento de Joseph Ratzinger, pode também oferecer significativo material para que ela aprofunde o significado de sua própria natureza. Se é assim, como dito há pouco, quando tratamos da sinodalidade, e pensamos especialmente as relações intraeclesiais, outrossim, isso deve também se referir ao modo como a Igreja se relaciona com os que se encontra numa confissão de fé ou tradição religiosa diferente dela.

Ora, durante sua proclamação sobre o Reino de Deus Jesus agiu para reunir o povo de Deus; aliás, toda obra de Jesus consiste em congregar o povo escatológico de Deus. A Igreja, por sua vez, se designou desde as suas condições mais embrionárias como *ekklesia* dá indicações precisas de que, como comunidade, se autocompreendeu, feita a passagem da mera expectativa soteriológica para a realidade cristológica, em continuidade com os traços distintivos das relações derivadas do *ethos* próprio do povo de Deus. Como nova assembleia de Deus, a Igreja vê realizado na comunidade cristã, a partir das relações entre seus membros, o ideal do povo de Deus, particularmente, porque é o discipulado, acima de qualquer outro status, a condição que confere dignidade para todos. Essa, no entanto, não traduz uma realidade restrita ao âmbito bíblico judeu-cristão. Efetivamente, devemos reconhecer que muitos outros grupos parecem ter, de algum modo, “intuído” esse caminho humano e espiritual. Aliás, ao que parece, essa é uma condição que expressa o desígnio mesmo de Deus.

É de se notar que, por exemplo, algumas recentes manifestações do Magistério católico, nos seus mais diferentes níveis, procuram destacar uma nova postura no que diz respeito ao reconhecimento dos aspectos plurais das experiências e confissões religiosas e, mais ainda, das relações humanas. Tais declarações, aliás, demarcam um significativo avanço, dentro do catolicismo, no modo como o pluralismo religioso deve ser encarado. O destaque deste aspecto pode ser, inclusive, verificado na consideração daquilo que vem sendo afirmado, pelo menos, desde o Documento *Diálogo e Anúncio*, promulgado em 1991 pelo Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-religioso e pela Congregação para a Evangelização dos Povos, em que se verifica que as diferentes tradições religiosas devem ser consideradas positivamente e se afirma o seguinte:

Uma justa avaliação das outras tradições religiosas supõe normalmente um estreito contato com elas. Isto implica, além de conhecimentos teóricos, uma experiência prática do diálogo inter-religioso com os seguidores destas tradições. Mas também é verdade que uma correta avaliação teológica destas tradições, pelo menos em termos gerais, permanece sempre um pressuposto necessário para o diálogo inter-religioso. Devemos nos aproximar sensivelmente destas tradições porque encerram valores espirituais e humanos. Exigem respeito da nossa parte visto que, no curso dos séculos, deram testemunho dos esforços feitos para encontrar as respostas aos mais árduos problemas da condição humana (NA 1) e expressão à experiência religiosa e às expectativas de milhões de adeptos seus, e continuam a fazê-lo hoje (cf. nº 14)⁴⁷¹.

⁴⁷¹ DA 14.

Essa maneira de pensar não só as relações entre as religiões, mas também as relações humanas em geral, aliás, aparecem igualmente, pelo menos, no contexto de muitas manifestações dos três últimos pontífices. Assim, por exemplo, podemos encontrar o seguinte na Carta Encíclica *Redemptoris Missio*, publicada em dezembro de 1990, por João Paulo II, por ocasião do vigésimo quinto aniversário do Decreto *Ad gentes* do Concílio Vaticano II: “as outras religiões constituem um estímulo positivo para a Igreja: estimulam tanto a descobrir os sinais da presença de Cristo e da ação do Espírito, quanto a aprofundar sua própria identidade e testemunhar a plenitude da Revelação, que é recebido para o bem de todos”⁴⁷². Também recordando o posicionamento do Concílio Vaticano II, durante um discurso seu em novembro de 2006, Bento XVI se manifestou em sentido semelhante: “durante mais de quarenta anos o ensinamento do Concílio Vaticano II inspirou e guiou a abordagem feita pela Santa Sé e pelas Igrejas locais de todo o mundo nas relações com os seguidores das outras religiões. Seguindo essa tradição bíblica, o Concílio ensina que todo o gênero humano compartilha uma origem comum e um mesmo destino: Deus, nosso criador e fim da nossa peregrinação terrena”⁴⁷³. E, de igual modo, também se pode identificar essa mesma linha de pensamento naquilo que o Papa Francisco, por exemplo, entre outros textos e pronunciamentos, sinaliza na *Laudato si*: “é preciso revigorar a consciência de somos uma única família humana. Não há fronteiras nem barreiras políticas ou sociais que permitam isolar-nos e, por isso mesmo, também não há espaço para a globalização da indiferença”⁴⁷⁴.

Mas também e, principalmente, as palavras iniciais presentes na Declaração *A Fraternidade Humana em prol da paz mundial e da convivência comum*, documento firmado em 2019 entre o Papa Francisco e a autoridade máxima do Islã Sunita, o Grão Imã de Al-Azhar, Ahmad Al-Tayyeb, indicam uma firme disposição no reconhecimento das diferenças (culturais e religiosas) como um elemento humano essencialmente positivo, especialmente, quando verificado sob a ótica religiosa: “a fé leva o crente a ver no outro um irmão que se deve

⁴⁷² RM 54.

⁴⁷³ BENTO XVI, PP., Pensamentos sobre o diálogo religioso, p. 17-18.

⁴⁷⁴ LS 52.

apoiar e amar”⁴⁷⁵. E não somente se faz referência à fraternidade humana e à convivência comum, mas se reconhece no pluralismo e na diversidade um dom divino, inscrito na criação:

O pluralismo e as diversidades de religião, de cor, de sexo, de raça e de língua fazem parte daquele sábio desígnio divino com que Deus criou os seres humanos. Esta Sabedoria divina é a origem donde deriva o direito à liberdade de credo e à liberdade de ser diferente. Por isso, condena-se o fato de forçar as pessoas a aderir a uma determinada religião ou a uma certa cultura, bem como de impor um estilo de civilização que os outros não aceitam⁴⁷⁶.

Essa nova maneira de compreender a experiência religiosa e as relações humanas é comprometedora, na medida em que, chega-se à afirmação da pluralidade religiosa e a diversidade humana – e, nesse caso, o direito à liberdade de ser diferente – como pertencentes ao desígnio divino. E, num contexto como o nosso, em que os fundamentalismos surgem como um perigo real a uma realização mais aprofundada de experiências de diálogo, de compreensão, da difusão da cultura da tolerância, da aceitação do outro e da convivência entre os seres humanos e, ainda, da proposta e incremento, a partir das religiões, de intervenções em vistas da redução de muitos dos problemas econômicos, sociais, políticos e ambientais que afligem grande parte do gênero humano, reflexões sobre a realidade da comunhão entre as pessoas são sempre e mais necessárias.

Finalmente, depois dessas reflexões, talvez o que pelo menos sejamos capazes de afirmar é que, tanto por causa da sua natureza originária, seja porque devido a um imperativo para as variadas configurações eclesiais, concretizadas nas comunidades cristãs concretizadas historicamente, a experiência da comunhão que é própria da Igreja, corresponde, na verdade, a uma das mais genuínas e sustentáveis formas de convivência humana. Além disso, não sem exageros, oferece significativo material para a edificação de horizontes mais humanos de convivência entre os povos, especialmente, em tempos como este, de prevalência de uma ótica da oposição/exclusão, de desrespeito e banalização da vida humana (migrações, crise econômica, fome, miséria, guerras religiosas, fundamentalismos, xenofobia etc.), em que urge recuperar o critério fundamental da pessoa humana.

⁴⁷⁵ FRANCISCO, PP.; AL-TAYYEB, A., A Fraternidade Humana em prol da paz mundial e da convivência comum.

⁴⁷⁶ FRANCISCO, PP.; AL-TAYYEB, A., A Fraternidade Humana em prol da paz mundial e da convivência comum.

Aqui, aliás, ajudam as palavras de Joseph Ratzinger, ao refletir sobre a parábola evangélica do bom samaritano: “o amor ao próximo deve ser realmente amor ao próximo, amor pelo próximo; sua essência consiste precisamente em que eu não adie o bem para o futuro, mas faça perto de mim o que estiver ao meu alcance”⁴⁷⁷. Nisso se pode encontrar a razão de ser da Igreja, a razão de ser a sua comunhão. Ela não pode, se pretende ser pastoralmente relevante e cumprir o núcleo de sua missão em íntima unidade com a figura e a mensagem de Jesus do Reino de Deus, se permitir a abrir espaços para a ausência de diálogo. “A violência”, assevera Joseph Ratzinger, “não pode ser uma ferramenta do amor, tampouco a indiferença. O amor não pode ter medo”⁴⁷⁸. Se há algo, aliás, que aprendemos com esse autor, ao longo de nossa pesquisa e estudo é que, no fim das contas, “não são as grandes teorias que salvarão o mundo, mas a coragem de aproximar-se”⁴⁷⁹.

5.5. Conclusão

Concluimos o quinto e último capítulo de nosso trabalho. Fomos conduzidos, nessas últimas páginas, pelo objetivo de destacar, através de uma análise comparativa, acima de tudo os resultados e alguns aspectos comuns presentes no pensamento de Gerhard Lohfink e Joseph Ratzinger. E para nós, em nossa pesquisa, se tornou evidente que, pelo menos dois aspectos notabilizam a peculiaridade e, mesmo a originalidade do pensamento os autores escolhidos: o primeiro faz referência à prática histórica de Jesus como norma hermenêutica para a teologia, na medida em que ambos destacam esse ponto como elemento metodológico fundamental na interpretação da relação entre o Reino de Deus proclamado por Jesus e a Igreja. O outro diz respeito à compreensão de que a fé surge como conhecimento real sobre Jesus e de que, nesse sentido, a Igreja é a comunidade interpretativa autorizada no que se refere à sua figura e história.

Antes, porém, procuramos indicar como a recente pesquisa sobre Jesus se desenvolveu com tendências antidogmáticas. Apontamos que a valorização da categoria de Reino de Deus em contraposição à Igreja e, ainda, a prevalência de uma abordagem histórica em detrimento daquela de cunho dogmático-teológico se

⁴⁷⁷ RATZINGER, J., Olhar para Cristo, p. 117-118.

⁴⁷⁸ RATZINGER, J., Olhar para Cristo, p. 118.

⁴⁷⁹ RATZINGER, J., Olhar para Cristo, p. 118.

tornou muito comum em espaços e ambientes em que a questão sobre Jesus e seu movimento foi proposta. Efetivamente, pelo material que aqui conseguimos recolher, se fortaleceu a convicção de que, no quadro mais geral da pesquisa historiográfica, não só Jesus não demonstra qualquer intenção em fundar uma igreja, como também seus seguidores não se compreenderam, pelo menos nas suas primeiras gerações, para além de meros mensageiros, pregadores e executores do Reino de Deus, tal como havia sido o próprio Jesus.

Na sequência procuramos apontar as possibilidades de atualização da proclamação de Jesus na sua relação com a eclesiologia, no âmbito do pensamento de Joseph Ratzinger, autor de principal interesse para nós. E foi do conjunto de argumentos apontados no capítulo quarto de nosso trabalho – a saber: primeiro, que a atividade de reunir e purificar homens para o Reino, tal como o realizou Jesus em sua atividade pública, já integra o Reino de Deus; segundo, que Jesus autocompreende-se, ele próprio como o ponto específico do povo escatológico; terceiro, que os discípulos demonstram, pela oração que pedem a Jesus para tomar parte, uma grave consciência sobre terem formado uma comunidade que deriva de Jesus; e quarto, que o fato de a ressignificação da Páscoa de Israel na instituição da eucaristia constitui a condição definitiva do novo culto inaugurado por Jesus na véspera de sua morte –, que procuramos apontar as alguns aspectos de hermenêutica da proclamação de Jesus do Reino de Deus na sua relação com a eclesiologia.

No fundo, buscamos apresentar a fisionomia da Igreja fundada por Jesus, na perspectiva de sua proclamação do Reino de Deus, a partir do pensamento de Joseph Ratzinger, numa ótica de atualização para a época em que estamos inseridos. E visto que a comunhão com Cristo, da qual a Igreja é expressão, é necessariamente comunhão com todos, no âmbito das reflexões de Joseph Ratzinger, nos sentimos obrigados antes de apresentarmos as conclusões de nossa pesquisa, a pensar essa perspectiva fazendo alguns acenos à sinodalidade, ao ecumenismo, ao diálogo interreligioso e à questão do papel, da missão e da relevância eclesial frente ao mundo atual em geral. Nossa intenção principal, foi o de, após realizar uma análise crítica de todo o material produzido a partir do pensamento dos autores escolhido, oferecer algumas perspectivas sobre a natureza da Igreja. E, nessa última parte do capítulo, nos ocupamos, nas reflexões que procuramos desenvolver, abrir algumas perspectivas sobre os temas indicados, de

modo a procurar sinalizar que a experiência da comunhão, que é própria da realidade da Igreja, corresponde, na verdade, a uma das mais genuínas e sustentáveis formas de convivência humana, especialmente, numa época como a nossa de prevalência de uma ótica da oposição/exclusão, de desrespeito e banalização da vida humana.

6. Conclusão

O tema da origem e natureza da Igreja assumiu renovado vigor desde a virada eclesiológica ocorrida no século XX. Depois de um longo período de significativas dificuldades, que emergiram, especialmente, com o advento da Modernidade e com o surgimento dos movimentos humanistas e o ingresso da crítica histórica no âmbito da exegese, a teologia contemporânea, se estabeleceu sobre as bases de um importante aprofundamento por parte da Igreja. O que vimos nesse contexto foi um movimento de renovada procura por uma concepção mais bíblica, com matizes litúrgicas, atenta a uma visão missionária, ecumênica e histórica, em que a Igreja é volta a ser compreendida numa perspectiva eminentemente sacramental.

No âmbito católico, por exemplo, e muito particularmente, com a visão eclesiológica do Vaticano II, foram colocadas luzes sobre a ideia de *communio*, como um aspecto exemplar da natureza eclesial. É de se notar, aliás, a afirmação do sínodo extraordinário de 1985 de que “a eclesiologia de comunhão é a ideia central e fundamental nos documentos do concílio”⁴⁸⁰. Por todo material produzido a respeito, pelas reflexões recentemente elaboradas nessa campo da teologia e, ainda, por tudo o que em nossa pesquisa pudemos tomar contato, concordamos com Bruno Forte quando afirma que essa “renovação – inspirando-se principalmente na Teologia dos Padres e da Escolástica – recupera as dimensões pneumatológica e cristológica da realidade eclesial: floresce e desenvolve, com força impressionante, a teologia do Corpo místico de Cristo”⁴⁸¹. Nesse novo momento da Igreja, o que podemos dizer é que as eclesiologias surgidas necessariamente procuravam pensar sua origem, natureza, missão e destino, mesmo que muitas vezes com perspectivas distintas.

Em certo sentido, essa nova e vigorosa tomada de consciência interrogava de um tal modo os “eclesiólogos”, que as perspectivas abertas foram consideradas mesmo por Paulo VI, já na primeira Carta Encíclica que publicou. Na *Ecclesiam Suam*, vemos o recém-eleito papa registrar que se fazia “necessário à Igreja aprofundar a consciência que ela deve ter de si mesma, do tesouro de verdades de

⁴⁸⁰ PIÉ-NINOT, S., Introdução à Eclesiologia, p. 22-23.

⁴⁸¹ FORTE, B., A Igreja, p. 14.

que é herdeira e guarda, e da missão que deve exercer no mundo”⁴⁸². Ele ainda chamou à atenção para que antes de qualquer outro movimento, a Igreja “refletir sobre si mesma”⁴⁸³. É nesse sentido, aliás, que para o papa a Igreja se tornaria sensível o suficiente “para encontrar maior luz, nova força e maior alegria no cumprimento da própria missão, e para escolher o melhor modo de estreitar, ativar e melhorar os seus contatos com a humanidade a que pertence, embora possua caracteres próprios inconfundíveis”⁴⁸⁴. Desse contexto de atualização emergiu uma visão mais orgânica da Igreja e, “sob o impacto desse desafio”, como esclarece Bruno Forte, “emergem a ideias de Igreja sacramento, de Povo de Deus, de Igreja comunhão de pessoas e de Igrejas”⁴⁸⁵.

A recuperação da ideia de Reino de Deus, particularmente, na sua relação com a Igreja, seu significado e o seu modo de articulação eclesial, também se impôs como uma noção indispensável no âmbito da eclesiologia recente. E esse ponto, especificamente, se tornou para nós um aspecto de significativo interesse pessoal em relação ao cenário e ao tema acima indicados. Em função disso, depois de termos procurado na pesquisa do mestrado estabelecer os fundamentos cristológicos da mensagem de Jesus sobre o Reino de Deus, no conjunto da obra de Joseph Ratzinger-Bento XVI, agora, na pesquisa para o doutorado, nos esforçamos por apresentar alguns aspectos comuns ao pensamento de Gerhard Lohfink – no contexto da pesquisa sobre o Jesus histórico e, mais especificamente, sobre a proclamação do Reino de Deus na sua relação com a Igreja – com a compreensão que Joseph Ratzinger possui sobre o tema.

Nossa intenção, nesse sentido, foi a de testar a hipótese da possibilidade de identificação, na proclamação de Jesus do Reino de Deus, de elementos que pudessem ser propostos e consagrados como princípios heurísticos no processo de pergunta e hermenêutica sobre as relações entre a mensagem do Reino de Deus e a natureza da Igreja no pensamento dos autores indicados. E, para nós, já nas fases mais elementares pesquisa, se tornou muito evidente o fato de que, na eclesiologia dos autores acima mencionados, a noção de Reino de Deus é compreendida em relação com a reunião do povo de Deus escatológico, sendo Jesus o seu realizador e a Igreja o lugar próprio dessa reunião. Essa impressão surgiu ainda na fase das

⁴⁸² ES 7.

⁴⁸³ ES 7.

⁴⁸⁴ ES 7.

⁴⁸⁵ FORTE, B., A Igreja, p. 15.

primeiras leituras realizadas e se foi confirmando à medida em que progredíamos na pesquisa.

No levantamento bibliográfico para a elaboração do estudo comparativo, no caso de Gerhard Lohfink, foram especialmente importantes, entre outras, obras de referência do autor, tais como *A Igreja que Jesus queria: dimensão comunitária da fé cristã*, publicada em 1981; mas, também, o livro *Deus precisa da Igreja? Teologia do povo de Deus*, publicada em 2002; e, ainda, o seu *Jesus de Nazaré: O que ele queria? Quem Ele era?*, publicado no ano de 2012. No caso de Joseph Ratzinger foram exemplarmente importantes, também entre outras, sua obra eclesiológica de referência *O novo povo de Deus: esquemas para uma eclesiologia*, publicada originalmente em setembro de 1969, no período imediatamente seguido ao Concílio Vaticano II; o livro *O Caminho Pascal*, publicado originalmente em 2000, mas que reúne, reelaboradas, preleções suas de 1983; e, acima de qualquer outro, o *Compreender a Igreja hoje: vocação para a comunhão*, publicado em 1991, em que ele reelabora um capítulo sobre a origem e a natureza da Igreja, presente em *O novo povo de Deus*, mas remonta, na verdade, a uma sua publicação anterior, datada do ano de 1956.

Feita a introdução do trabalho, passamos, no segundo capítulo de nossa tese, à uma apresentação daquele que compreendemos ter sido, quanto à pergunta sobre as relações entre o Reino de Deus e a Igreja, o itinerário percorrido durante a pesquisa sobre o Jesus histórico. Não estava em nosso horizonte oferecer um quadro detalhado sobre o assunto, mas, essencialmente, demonstrar como a pesquisa recente sobre o Jesus histórico se desenvolveu sob o lastro da emergência das convicções modernas da cisão operada entre o Jesus histórico e o Cristo da fé e da percepção da *judaicidade* de Jesus. Nesse sentido, nos concentramos na escolha de alguns autores e no resultado de suas pesquisas, como uma tentativa de apresentação do amplo panorama no qual está envolta a questão sobre a origem da Igreja e sua relação com a figura e a mensagem de Jesus de Nazaré. E para nós ficou evidente que o Jesus histórico deve ser considerado princípio heurístico para a teologia e, no caso do objeto de interesse fundamental de nosso trabalho, evidentemente, assim também deve sê-lo para a eclesiologia.

Também se tornaram marcantes para nós outras duas diretrizes fundamentais no contexto da pesquisa sobre Jesus: a primeira se refere ao “consenso historiográfico de que a mensagem e a missão de Jesus diziam respeito

ao Reino de Deus”⁴⁸⁶, cuja práxis e programa se edificaram pela radicalização do Deus de Israel em vistas da transfiguração do mundo e como uma alternativa ao mal, à injustiça, à carestia e à violência promovidas pelo imperialismo romano, às margens do Mar da Galileia, sob o governo de Herodes Antipas⁴⁸⁷; e a segunda é referente ao fato de que a pergunta sobre as origens do cristianismo, antes de tudo, deve se desenvolver pela distinção, no movimento do Reino de Deus, do momento de sua proclamação conforme realizada pelo Jesus histórico e um outro momento que se refere à sua elaboração no posterior anúncio sobre o Cristo da fé⁴⁸⁸. Ainda no âmbito da pesquisa sobre Jesus, procuramos oferecer uma espécie de narrativa historiográfica sobre a figura e a mensagem de Jesus. E foi importante trazer os elementos desse capítulo de caráter introdutório, uma vez que ele constitui um contraponto aos princípios heurísticos identificados nas reflexões de Gerhard Lohfink e Joseph Ratzinger.

O terceiro capítulo marcou a apresentação dos resultados referentes ao pensamento de Gerhard Lohfink. De imediato, procuramos indicar que o significado da proclamação de Jesus do Reino de Deus no pensamento de Gerhard Lohfink coincide com a noção da reunião escatológica do povo de Deus. De maneira geral, esse conceito procura descrever uma condição de um novo estado de salvação e que, gradativamente, se vai transformando numa declaração fundamental sobre Deus, seu ser e seu agir. E justamente pelo fato desse conceito ter alcançado tal importância na teologia de Israel, deve ser considerado como plano de fundo fundamental sobre o qual Jesus edifica sua proclamação do Reino de Deus, uma vez que certamente tinha nesse conceito algo óbvio e evidente.

Nesse sentido, inclusive, conforme procuramos salientar, segundo Gerhard Lohfink, “também Jesus nada mais queria do que reunir Israel”⁴⁸⁹. E foi o que também procuramos demonstrar quando, entre outras realidades, especialmente, tratamos de apresentar a hermenêutica desse autor quanto à escolha dos discípulos (e, particularmente, a escolha dos doze), ao pedido de reunião no Pai-nosso, aos lugares da atividade de Jesus, à sua relação com a temática da peregrinação dos povos e, finalmente, ao lugar da reunião do povo de Deus (e sua recriação) no modo como Jesus falava do Reino de Deus nas suas parábolas.

⁴⁸⁶ CROSSAN, J.D., As duas vozes mais antigas da tradição de Jesus, p.89.

⁴⁸⁷ CROSSAN, J.D., A vida do Jesus histórico, p.19.30.

⁴⁸⁸ CROSSAN, J.D., As duas vozes mais antigas da tradição de Jesus, p.89

⁴⁸⁹ LOHFINK, G., Jesus de Nazaré, p. 86.

Quanto aos tópicos desenvolvidos nesse capítulo procuramos destacar alguns pontos importantes do pensamento de Gerhard Lohfink. Primeiro: Deus se expressou total e integralmente em Jesus, sendo que ele é a presença definitiva de Deus no mundo e que a reunião escatológica e a recriação do povo de Deus por Jesus correspondem necessariamente à sua proclamação do Reino de Deus. Segundo: já os discípulos de Jesus - e, mais precisamente, o grupo dos doze - constituem-se como o início da recriação de Israel, que manifesta o Reino de Deus. Terceiro: para o nosso autor, o Pai-nosso se define pela temática da reunião de Israel, de modo que a atividade de Jesus de reunir pessoas para a recriação do povo de Deus é transformada em oração.

Quarto: os lugares da atividade de Jesus, bem como a questão da peregrinação dos povos e da sua relação com a proclamação de Jesus sobre o Reino de Deus, nos colocam diante da sua iniciativa de manifestar a reconstituição de todos os israelitas por meio da escolha de pessoas nas diversas regiões do país e dos diversos grupos do judaísmo do seu tempo, fato que corrobora que Jesus conhece a visão da peregrinação dos povos, Ele conta com a vinda dos pagãos para Sião; sim, Ele pressupõe como óbvia a salvação dos pagãos⁴⁹⁰. E quinto: Jesus conservou o Reino de Deus como tema central das parábolas, sendo ele próprio o protagonista, junto com seus discípulos, da condução da reunião do Israel escatológico em sua atividade de proclamação do Reino de Deus. E, mais profundamente, para o nosso autor, ao falar em suas parábolas do Reino de Deus, Jesus fala, na verdade e ao mesmo tempo, de si mesmo, de modo que, as parábolas de Jesus não somente nos conduzem ao centro mesmo da pregação de Jesus, mas sim que, ao mesmo tempo, remetem ao mistério da identidade divina de Jesus.

No fundo, nossa intenção foi a de apontar que o seguinte: no pensamento de Gerhard Lohfink, o Reino de Deus tem como seu conteúdo fundamental a reunião do Israel escatológico, que surge como uma sociedade de contraste e que tem na expressão assembleia de Deus o seu nome verdadeiro. Outrossim, se isso é afirmado em relação a Israel, o mesmo pode ser afirmado em relação à Igreja, o novo povo de Deus. A proclamação de Jesus do Reino de Deus deve ser reconhecida como uma cristologia implícita e, nesse sentido, inevitavelmente, o

⁴⁹⁰ LOHFINK, G., *Jesus de Nazaré*, p. 97.

movimento de Jesus para a reunião do povo de Deus fica referido à origem e natureza da Igreja, na medida em que aparece como Israel recriado e reunido na era da salvação.

Com o quarto capítulo passamos a nos dedicar ao material produzido por Joseph Ratzinger. Inicialmente, procuramos apontar, tanto como o autor pensa o lugar ocupado pelo tema do Reino de Deus na pregação de Jesus, como o significado dado por sua interpretação da mensagem de Jesus. Pelo que conseguimos apurar, através da conferência em algumas das obras principais nosso autor, o Reino de Deus ocupa o principal espaço da atividade e pregação de Jesus: não só “o conteúdo central do Evangelho diz: o Reino de Deus está próximo⁴⁹¹, mas que “o tema do ‘Reino de Deus’ penetra toda a pregação de Jesus”⁴⁹². e, ainda: “o conteúdo central do Evangelho diz: o Reino de Deus está próximo⁴⁹³. A outra questão – e que aparece no esteio da primeira – diz respeito ao fato de que, segundo a sua opinião, o Reino de Deus constitui o princípio mesmo da cristologia. Já desde as suas primeiras afirmações sobre a relação entre a pregação histórica de Jesus e o dogma sobre ele, nosso autor se mostra convicto de que “a cristologia foi a continuação natural do tema do reino de Deus”. E mais: para nosso autor, “isso indica algo sobre o conteúdo primitivo dessa palavra e sobre a tensão espiritual que se ocultava nela”⁴⁹⁴. Parece evidente, então, que, nesse caso, a mensagem (Reino de Deus) e o mensageiro (Jesus de Nazaré) são realidades coincidentes.

As duas convicções acima indicadas se mantêm referenciadas em diferentes momentos de sua trajetória. É interessante percebermos, aliás, que Joseph Ratzinger se vale, em muitas das suas manifestações, também do recurso à posição de Orígenes, que caracterizou Jesus como a *autobasileia*, isto é, como o Reino de Deus em pessoa e fez, portanto, da expressão “Reino de Deus” uma cristologia oculta⁴⁹⁵. Nesse sentido, esse se modo de argumentar, pode ser encontrado, por exemplo, em *Escatologia*, publicada originalmente em 1977, mas também em *Jesus de Nazaré*, obra que embora não signifique um ato de seu Magistério, remonta ao período de seu pontificado, no ano de 2007, entre outras.

⁴⁹¹ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré, p. 58.

⁴⁹² RATZINGER, J., Jesus de Nazaré, p. 70.

⁴⁹³ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré, p. 58.

⁴⁹⁴ RATZINGER, J., JROC. v. X, p. 29.

⁴⁹⁵ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré, p. 59.

Esse fato, revela seu modo sincrônico de argumentação a respeito dos temas. Definitivamente, “o tema mais profundo da pregação de Jesus era o seu próprio mistério, o mistério do Filho, no qual Deus está entre nós e cumpre a sua palavra; que Ele anuncia que o Reino de Deus está para chegar e que vem na sua pessoa”⁴⁹⁶.

Nas seções seguintes, ainda no capítulo quarto, passamos a apresentar, então os aspectos que conseguimos levantar da reflexão de Joseph Ratzinger sobre a proclamação de Jesus sobre o Reino de Deus e sua relação com a origem e a natureza da Igreja. Em linhas gerais, o autor privilegia o emprego das noções de Corpo de Cristo – que para o nosso autor é o primeiro conceito que melhor caracteriza a Igreja –, mas também, e entre outros, Povo de Deus, comunhão e um enfoque decididamente eucarístico na construção das suas teses de eclesiologia. A partir daí, em nosso trabalho, procuramos indicar que, no panorama do pensamento do autor, é possível apontar que na proclamação de Jesus se podem encontrar, propor e consagrar elementos que constituem verdadeiros princípios heurísticos no processo de pergunta e hermenêutica sobre as relações entre o Reino de Deus e a Igreja. No esquema que propomos para apresentar tal relação, utilizamos um conjunto de argumentos, que aparece elaborado em pelo menos quatro assertivas, presente no livro *Compreender a Igreja hoje: vocação para a comunhão*, mas, ao menos em parte, já apontados por Joseph Ratzinger no capítulo sobre a origem e a natureza da Igreja, em sua obra eclesiológica de referência *O novo povo de Deus: esquemas para uma eclesiologia*, publicada originalmente em 1969, sendo que, por sua vez, esse capítulo remonta, na verdade, a uma sua publicação anterior, datada do ano de 1956.

Primeiro argumento: “segundo a concepção judaica, a atividade de reunir e purificar homens para o Reino, faz parte do Reino de Deus”⁴⁹⁷; essa condição Jesus realizou, especialmente, no chamamento e na constituição da natureza do grupo discípulos, principalmente, os doze. Conforme procura demonstrar Joseph Ratzinger, se Jesus “nunca se entende como um indivíduo isolado”⁴⁹⁸ e, ainda, se considerava que o fim estava próximo, “ele devia ter tido a intenção de reunir o

⁴⁹⁶ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré, p. 169.

⁴⁹⁷ RATZINGER, J., Compreender a Igreja hoje, p. 13.

⁴⁹⁸ RATZINGER, J., Compreender a Igreja hoje, p. 14.

povo de Deus da era da salvação”⁴⁹⁹. Na perspectiva histórica da atividade que realizou, portanto, toda a sua obra consiste em reunir o povo escatológico para o Reino de Deus. Segundo argumento: Jesus autocompreende-se como o ponto específico desse povo escatológico, sendo, a comunhão de todos os seus membros realizada, não a partir de qualquer outra realidade, mas a partir d’Ele próprio. Efetivamente, nosso autor entende que, na proclamação de Jesus do Reino de Deus, principalmente realizada através de sua iniciativa de reunir o povo escatológico para o Reino de Deus, ocorre a imposição de uma verdadeira virada cristológica.

Terceiro argumento: “os discípulos pedem a Jesus que lhes ensine uma oração comum”⁵⁰⁰. Isso demonstra que desde a condição mais embrionária daquele grupo, uma grave demonstração de consciência sobre terem “formado uma comunidade que deriva de Jesus”⁵⁰¹, que ora como ele, a partir dele e em torno dele. E, finalmente, como quarto argumento, procuramos indicar que para Joseph Ratzinger, se por um lado, o Pai Nosso, a oração da comunidade de Jesus, constitui um primeiro elemento distintivo e exemplar da comunidade de Jesus, a ressignificação da Páscoa de Israel na instituição da eucaristia constitui o primeiro passo e o definitivo espaço do novo culto inaugurado na véspera da sua paixão e morte.

E foi justamente a partir desse último aspecto, dada a ênfase com que o autor considera a perspectiva da comunhão, que procuramos melhor elucidar o significado dessa expressão no contexto da proclamação do Reino de Deus na sua relação com a Igreja, particularmente quanto à relação que para nosso autor existe entre a Eucaristia, a Cristologia e a Ecclesiology. Definitivamente, Joseph Ratzinger interpreta a Igreja numa perspectiva eucarística acima de tudo: a Igreja é comunhão, seu conteúdo é cristológico e, apenas por isso, pode ser fundamento e fonte da comunhão cristã. A comunhão, portanto, torna-se para nosso autor a palavra-chave ecclesiológica na qual se exprime de modo singular a inseparabilidade entre Cristo e a Igreja⁵⁰². Aliás, para ele “a Igreja é relação realizada do amor do Senhor, que também cria uma nova relação entre nós”⁵⁰³.

⁴⁹⁹ RATZINGER, J., Compreender a Igreja hoje, p. 13.

⁵⁰⁰ RATZINGER, J., Compreender a Igreja hoje, p. 14.

⁵⁰¹ RATZINGER, J., Compreender a Igreja hoje, p. 14.

⁵⁰² RATZINGER, J., O caminho pascal, p. 135.

⁵⁰³ RATZINGER, J., O caminho pascal, p. 136.

E uma vez identificada a comunhão com Cristo, da qual a Igreja é expressão, como comunhão com todos, procuramos fazer alguns acenos a temos como a sinodalidade, o ecumenismo, o diálogo interreligioso e o papel, a missão e a relevância eclesial frente ao mundo atual em geral. Nessa última parte, do quinto e último capítulo, então, nos ocupamos, nas reflexões que procuramos desenvolver, em abrir algumas perspectivas sobre os temas indicados, de modo a procurar sinalizar que a experiência da comunhão, que é própria da realidade da Igreja, corresponde, na verdade, a uma das mais genuínas e sustentáveis formas de convivência humana. Disso resulta, pois, que talvez uma das mais urgentes tarefas da Igreja de nossos dias seja buscar corresponder aquilo que o Concílio Vaticano II cravou como demonstração fulcral de sua natureza mais íntima, a saber: ser “como que o sacramento, ou sinal, e o instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano”⁵⁰⁴.

⁵⁰⁴ LG 1.

7. Referências bibliográficas

BARBAGLIO, G. **Jesus, hebreu da Galileia: pesquisa histórica**. São Paulo: Paulinas, 2011.

BENTO XVI, PP. **Pensamentos sobre o diálogo religioso**. São Paulo: Loyola, 2013.

BENTO XVI, PP. **Jesus em oração**. São Paulo: Paulus, 2013.

BIRMELÉ, A. **Eclesiologia**. In: LACOSTE, J.-Y. (Ed.). **Dicionário crítico de teologia**. São Paulo: Edições Loyola / Paulinas, 2014. p. 589-592.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Loyola, 2000.

CAVALCANTI, J.B; NETO, F.P.F. (orgs)., **Cristianismos e Judaísmos antigos: interações culturais na Bacia Mediterrânea**. Rio de Janeiro: Klíne, 2021 (Ed. Kindle).

CELAM. **A evangelização no presente e no futuro da América Latina: conclusões da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, Puebla, 1979**. 11. ed. São Paulo, Edições Loyola, 1995.

CELAM. **Documento de Aparecida: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, Aparecida, 2007**. 2. ed. São Paulo, Paulus, 2007.

CHEVITARESE, A. L; CORNELLI, G. (Orgs). **A descoberta do Jesus histórico**. São Paulo, Paulinas, 2009.

CHEVITARESE, A.L., **Jesus de Nazaré: o que a história tem a dizer sobre ele**. Rio de Janeiro: Editora Menocchio, 2022.

COMPÊNDIO DO CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

CONCÍLIO VATICANO II. In: VIER, Frederico (Coord.). **Compêndio Vaticano II: constituições, decretos, declarações**. 27. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

CONGREGAÇÃO PARA DOCTRINA DA FÉ. **Declaração Dominus Iesus: sobre a unicidade e a universalidade de Jesus Cristo e da Igreja**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

CROSSAN, J. D., **O Jesus histórico: a vida de um camponês judeu do mediterrâneo**. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

ESTRADA, J. A., **Para compreender como surgiu a Igreja**. São Paulo: Paulinas, 2005.

FABRIS, R. **Gesù, il “Nazareno”, indagine storica**. Assisi: Cittadella Editrice, 2011.

FINKELSTEIN, I.; SILBERMAN, N.A. **A Bíblia desenterrada: A nova visão arqueológica do antigo Israel e das origens dos seus textos sagrados.** Petrópolis: Editora Vozes, 2018.

FRANCISCO, PP. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual.** Brasília: Edições CNBB, 2013.

FRANCISCO, PP., **Carta Encíclica Laudato Si: sobre o cuidado da casa comum.** Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html

FRANCISCO, PP.; AL-TAYYEB, A., **A Fraternidade Humana em prol da paz mundial e da convivência comum.** Disponível em http://www.vatican.va/content/francesco/pt/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html

FREYNE, S., **Jesus, um judeu da Galileia: nova leitura da história de Jesus.** São Paulo: Paulus (Ed. Kindle).

FORTE, B. **A Igreja: ícone da Trindade.** São Paulo: Loyola, 2005.

JOÃO PAULO II, PP., **Carta Encíclica Redemptoris missio: sobre a validade permanente do mandato missionário.** São Paulo: Paulinas, 1991.

LOHFINK, G., **A Igreja que Jesus queria: dimensão comunitária da fé cristã.** Santo André: Editora Academia Cristã; Paulus, 2011.

LOHFINK, G., **Deus precisa da Igreja? Teologia do Povo de Deus.** São Paulo: Ed. Loyola, 2008.

LOHFINK, G., **Jesus de Nazaré: o que ele queria? Quem ele era?** Petrópolis: Vozes, 2015.

LOHFINK, G., **No Irrelevant Jesus: On Jesus And The Church Today.** Minnesota: Michael Glazier Book, 2018.

LOHFINK, G., **The Our Father: A New Reading.** Minnesota: Michael Glazier Book. Kindle Version.

LOHFINK, G., **Las cuarenta parábolas de Jesús.** EVD (Ed. Kindle).

KASPER, W., **A Igreja católica: essência, realidade, missão.** São Leopoldo, RS; Ed. UNISINOS, 2012.

MADRIGAL, Santiago (Ed.), **El pensamiento de Joseph Ratzinger: Teólogo y Papa.** Madrid: San Pablo Universidad Pontificia de Comillas, 2009. p. 195-242.

MEIER, J. P., **Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico.** Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 2, livro 1.

MEIER, J. P., **Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico.** Rio de Janeiro: Imago, 1997. v. 2, livro 2.

MEIER, J. P., **Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico**. Rio de Janeiro: Imago, 2003. v. 3, livro 1.

PAULO VI, PP., **Credo do Povo de Deus**. 4. ed. São Paulo: Cléofas, 2018.

PAULO VI, PP. **Carta Encíclica Ecclesiam suam**: sobre os caminhos da Igreja. Paulinas, São Paulo, 2004.

PESCE, M., **De Jesus ao cristianismo**. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

PIÉ-NINOT, S., **Introdução à Ecclesiologia**. São Paulo, Loyola, 2010.

PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”., **Compêndio da Doutrina Social da Igreja**. São Paulo: Paulinas, 2005.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTE-RELIGIOSO E PELA CONGRAGAÇÃO PARA A EVANGELIZAÇÃO DOS POVOS., **Diálogo e Anúncio**. Disponível em:

http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_po.html

RATZINGER, J., **Compreender a Igreja hoje: vocação para a comunhão**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.

RATZINGER, J., **Dogma e Anúncio**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

RATZINGER, J., **Escatología: la muerte y la vida eterna**. In: _____. **Obras Completas X: Ressurrección y vida eterna: contribuciones a la escatología y a la teología de la esperanza**. Madrid: BAC, 2017.

RATZINGER, J., **Introdução ao Cristianismo: preleções sobre o Símbolo Apostólico com um novo ensaio introdutório**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

RATZINGER, J., **Jesus de Nazaré: da entrada em Jerusalém até a Ressurreição**. 2. ed. São Paulo: Planeta do Brasil, 2017.

RATZINGER, J., **Jesus de Nazaré: do batismo no Jordão à transfiguração**. 2. ed. São Paulo: Planeta do Brasil, 2016.

RATZINGER, J., **La ecclesiologia del Vaticano II**. In: _____. **Obras Completas VIII/1: Iglesia: Signo entre los pueblos**. Madrid: BAC, 2017.

RATZINGER, J., **O caminho Pascal**. 2. ed. Lucerna, Cascais: Principia Editora, 2019.

RATZINGER, J., **O Novo Povo de Deus**. São Paulo: Molokai, 2019.

RATZINGER, J., **Convocados en el camino de la Fe: la Iglesia como comunión**. Madrid: Ediciones Cristandad, 2004.

RATZINGER, J., **Miremos al traspasado**. Rafaela: Fundacion San Juan, 2007.

RATZINGER, J., **Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia**. Madrid: Ediciones Encuentro, 2012 (Ed. Kindle).

SCHNACKENBURG, R., **Reino y Reinado de Dios: estudo bíblico-teológico**. Madrid: Ediciones Fax, 1967.

STEGEMANN, E. W; STEGEMANN, W., **História social do protocristianismo: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo**. São Leopoldo, RS: Sinodal; São Paulo, SP: Paulus, 2004.

THEISSEN, G., **A religião dos primeiros cristãos: uma teoria do cristianismo primitivo**. São Paulo: Paulinas. 2009.

THEISSEN, G; MERZ, A., **Jesus histórico: um manual**. São Paulo: Loyola. 2002.

TILLY, M; ZWICKEL, W., **A história religiosa de Israel: desde a pré-história até os primórdios do cristianismo**. São Paulo: Edições Loyola. 2020.

VERMES, G., **A religião de Jesus, o judeu**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2015.

VERMES, G., **Jesus e o mundo do judaísmo**. Rio de Janeiro: Imago, 1995.