



**Everaldo Bon Robert**

**Pró-existência**

**Uma chave teológica na  
Cristologia de Joseph Ratzinger**

**TESE DE DOUTORADO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teologia da Puc-Rio, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Teologia.

Orientador: Prof. Antonio Luiz Catelan Ferreira

Rio de Janeiro  
Outubro de 2020



**Everaldo Bon Robert**

**Pró-existência**

**Uma chave teológica na Cristologia de Joseph Ratzinger**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teologia da Puc-Rio, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Teologia. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo.

**Prof. Antonio Luiz Catelan Ferreira**  
Orientador  
Departamento de Teologia - PUC-Rio

**Profa. Maria Teresa de Freitas Cardoso**  
Departamento de Teologia - PUC-Rio

**Prof. André Luiz Rodrigues da Silva**  
Departamento de Teologia - PUC-Rio

**Prof. Héctor Gustavo Sánchez Rojas**  
Departamento de Teologia  
da Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima

**Prof. Gabino Uríbarri Bilbao**  
Departamento de Teologia da Universidad Pontificia Comillas

Rio de Janeiro, 30 de novembro de 2020

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

## Everaldo Bon Robert

Em 1995, ingressou no Seminário da Imaculada Conceição. Em 1997, concluiu o curso filosófico e, em 2001, o teológico. Em 2016 concluiu o Mestrado em Teologia na Pontificia Università della Santa Croce, em Roma. Atualmente é diretor geral e professor do Instituto de Filosofia e Teologia Santo Tomás de Aquino, da Administração Apostólica Pessoal São João Maria Vianney e professor de disciplinas teológicas no Instituto Eclesiástico de Filosofia e Teologia Sedes Sapientiae, da Diocese de Campos - Campos dos Goytacazes - RJ.

### Ficha Catalográfica

Robert, Everaldo

Pró-existência: Uma chave teológica na Cristologia de Joseph Ratzinger / Everaldo Bon Robert; orientador: Antonio Luiz Catelan Ferreira. – Rio de Janeiro: PUC-Rio, Departamento de Teologia, 2020.

272 f: il. color. ; 30 cm

Tese (doutorado)- Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Jesus Cristo. 3. Pró-existência. 4. Joseph Ratzinger. 5. Representação vicária. 6. Cristologia. I. Ferreira, Antonio. II. Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

Ao Papa emérito Bento XVI,  
por gratidão filial pelo seu precioso legado  
como teólogo, Pontífice e homem de Deus.

## Agradecimentos

Àquele que, com seus braços abertos, deu a vida pela minha salvação, fez-me cristão e me chamou a participar do seu sacerdócio, não se cansa de vir ao meu encontro e me brindou com este dom precioso.

Ao meu orientador, Professor Antônio Luiz Catelan Ferreira, pelo estímulo, amizade e por ter tornado o percurso sereno e seguro.

Ao CNPq e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia se realizar. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

À S. Eminência, D. Orani João Tempesta, Cardeal Arcebispo da Arquidiocese do Rio de Janeiro, pela generosa acolhida e exemplo de incansável pastor.

Ao meu bispo, D. Fernando Arêas Rifan, pelo incentivo à continuidade dos meus estudos.

Aos professores que participaram da Comissão examinadora.

Aos professores André Luiz Rodrigues da Silva e Gabino Uríbarri Bilbao pelas sugestões na elaboração do trabalho.

A todos os professores e funcionários do Departamento, pelos ensinamentos e ajuda.

À Irmã Lucimar Soares pela colaboração na revisão dos textos.

À minha família, irmãos sacerdotes e amigos pelo incentivo e orações.

A todos aqueles que direta ou indiretamente me ajudaram durante a caminhada.

## Resumo

Robert, Everaldo; Ferreira, Antonio. **Pró-existência: Uma chave teológica na Cristologia de Joseph Ratzinger**. Rio de Janeiro, 2020. 276p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Bento XVI, em sua obra “Jesus de Nazaré: Desde a entrada em Jerusalém até a ressurreição”, publicada em 2011, afirmou que a preposição “por” é a palavra-chave para se entender o mistério de Cristo e o significado do seu seguimento, pois introduz na teologia o conceito de pró-existência. A presente tese tem como finalidade estudar como aparece e que lugar ocupa o conceito de pró-existência na obra cristológica de Joseph Ratzinger. Ao desenvolver o presente estudo em quatro capítulos expositivos, o autor se propõe no primeiro capítulo diversas considerações preliminares. No segundo capítulo, a pesquisa expõe a manifestação de Deus como pró-existente no decurso da história. No terceiro, são apresentados os fundamentos da pró-existência: em Jesus, e, a partir de sua revelação, no mistério trinitário. No último capítulo se desenvolve a pró-existência no sacrifício oferecido por Jesus na cruz. O trajeto proposto fundamenta as afirmações de “Jesus de Nazaré”. O vocábulo bíblico “por” introduz na teologia o conceito de pró-existência: a vida de Jesus se caracterizou como uma existência toda voltada “para” o Pai e vivida “para” a salvação da humanidade. Da revelação de Jesus Cristo se é conduzido a conhecer a pró-existência intratrinitária, e, ao mesmo tempo, a considerar a pró-existência do homem enquanto pessoa e cristão. O ápice da entrega de Cristo “para” o Pai e “para” a humanidade se deu no mistério da cruz. Sendo Cristo o constitutivo do ser-cristão, este, ao responder à oferta salvífica feita por Cristo na cruz, encontrará a si mesmo e a própria salvação. De modo concreto, o ser humano se descobrirá e será salvo, ao reproduzir em si a atitude fundamental que caracterizou a pessoa e o agir de Jesus: vivendo de forma pró-existente sua entrega confiante e obediente ao Pai, e, ao mesmo tempo, o amor solícito ao próximo.

## Palavras-chave

Jesus Cristo; Pró-existência; Joseph Ratzinger; Representação vicária; Cristologia; Soteriologia.

## Abstract

Robert, Everaldo; Ferreira, Antonio. **Pro-existence: A key theological term in the Christology of Joseph Ratzinger**. Rio de Janeiro, 2020. 276p. Doctoral Dissertation – Department of Theology, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Benedict XVI, in his work “Jesus of Nazareth: From the Entrance into Jerusalem to the Resurrection”, published in 2011, stated that the preposition “for” is the key word to understand the mystery of Christ and the meaning of following him, as it introduces the concept of pro-existence into theology. This present thesis aims to study how it appears and what place the concept of pro-existence occupies in the Christological work of Joseph Ratzinger. Structured in four explanatory chapters, this research proposes several preliminary considerations in the First Chapter. In the Second one, the survey exposes the manifestation of God as pro-existing throughout history. In the Third Chapter, the foundations of pro-existence are summarized on Jesus and his revelation, in the Trinitarian mystery. The Last Chapter presents the pro-existence in the sacrifice offered by Jesus on the cross. The suggested path underlies the claims of “Jesus of Nazareth”. The biblical term “for” leads the concept of pro-existence into theology: Jesus' life was distinguished as an existence all engaged “towards” the Father and lived “for” the salvation of mankind. From the revelation of Jesus Christ, one is led to know the intra-Trinitarian pro-existence, and, at the same time, to consider the pro-existence of man as a person and a Christian. The height of Christ's surrender “to” the Father and “to” humanity took place in the mystery of the cross. Since Christ is the constituent element of the Christian being, one will find oneself and one's own salvation in responding to Christ's saving offer on the cross. In a concrete way, the human being will discover oneself and be saved by reproducing in a fundamental attitude that characterized the person and behavior of Jesus: living in a pro-existing way his confident and obedient surrender to the Father, and, at the same time, a solicitous love towards others.

## Keywords

Jesus Christ; Pro-existence; Joseph Ratzinger; Vicarious representation; Christology; Soteriology.

## Sumário

1	Introdução	13
2	Considerações preliminares	18
2.1	O termo pró-existência na trilogia Jesus de Nazaré	18
2.1.1	A trilogia Jesus de Nazaré	18
2.1.2	O termo pró-existência na trilogia	20
2.1.3	Conclusões	25
2.2	O termo pró-existência	26
2.3	A pró-existência em Heinz Schürmann	31
2.3.1	A figura de Cristo no decurso da história	31
2.3.2	A pró-existência de Cristo	34
2.3.3	Um existir para o serviço	35
2.3.4	Jesus e o anúncio do reino	37
2.3.5	O reino como destino de morte de Jesus	38
2.3.6	Jesus previu a sua morte?	39
2.3.7	Jesus deu algum sentido à sua morte?	40
2.3.8	O significado salvífico da última Ceia	42
2.3.9	Considerações sobre as ações de Jesus na última Ceia	43
2.3.10	O caráter vicário e expiatório da morte de Cristo	44
2.3.11	O comportamento e as palavras de Cristo como lei	46
2.3.12	A Trindade como fundamento da pró-existência	46
2.3.13	Cristo, o último Adão	48
2.4	A preposição “por” no Novo Testamento	49
2.4.1	“Por nós”	50
2.4.2	“Por nossos pecados”	53
2.4.3	“Por nossa salvação”	55
2.4.4	Avaliação final	55
2.5	A soteriologia dos Padres	56



2.5.1 Cristo como iluminador	57
2.5.2 Cristo, vencedor das forças do mal	59
2.5.3 Cristo, o recapitulador	60
2.5.4 Cristo, o divinizador	61
2.5.5 Cristo, vítima	61
3 Pró-existência: um percurso histórico	65
3.1 O Deus das religiões	65
3.1.1 As três Teologias propostas por Varrão	67
3.1.2 Os mitos e os ritos nas religiões	69
3.1.3 A derrocada do mito	71
3.2 O Deus da fé	73
3.2.1 O início da história da salvação com Abraão	74
3.2.2 Moisés e a revelação do nome de Deus	76
3.3 O Deus dos filósofos	83
3.3.1 A opção da Igreja primitiva pela filosofia	83
3.3.2 A transformação do Deus dos filósofos	88
3.3.3 O primado do Logos e o Deus pessoal	91
3.4 Conclusões	95
4 Jesus revela a pró-existência trinitária	100
4.1 O Jesus histórico é o Cristo da Fé: uma observação metodológica	100
4.2 Cristo é o novo Moisés	104
4.3 Os Evangelho apresentam a Jesus como o Filho	108
4.3.1 Filho de Deus	110
4.3.2 Filho	112
4.4 A oração de Cristo	116
4.4.1 Primeira tese: A oração como ponto central na vida de Cristo	117
4.4.2 Segunda tese: Jesus morreu rezando	120
4.4.3 Terceira tese: Só é possível conhecer e compreender a Cristo na sua oração	121
4.4.4 Quarta tese: A comunhão com a oração de Jesus inclui a comunhão com todos os seus fiéis	122

4.4.5 Quinta tese: A oração de Jesus revela ser ele verdadeiro Deus e verdadeiro homem	123
4.4.6 Sexta tese: A importância de Constantinopla na cristologia	123
4.4.7 Sétima tese: A importância e os limites do método histórico-crítico	125
4.5 Jesus Cristo na cristologia hodierna: caminho para o êxodo	125
4.5.1 Cristo caminho: êxodo e libertação	127
4.5.2 Cristo verdade: verdade, liberdade e pobreza	129
4.5.3 Cristo vida: a “pró-existência” e o amor	131
4.6 Jesus revela o mistério trinitário	132
4.6.1 Do Filho ao Pai	133
4.6.2 Pelo Filho ao Espírito Santo	134
4.6.3 Elementos para a afirmação do dogma	138
4.7 As três teses para uma afirmação positiva do mistério trinitário	140
4.7.1 Primeira tese: O sentido original da unidade e da pluralidade	140
4.7.2 Segunda tese: A importância do conceito de pessoa para a compreensão do mistério trinitário	142
4.7.3 Terceira tese: O mistério trinitário ressalta o absoluto do relativo e do relacional	152
4.8 O testemunho trinitário da trilogia Jesus de Nazaré	154
4.8.1 O anúncio do anjo a Maria	154
4.8.2 O batismo de Jesus no rio Jordão	156
4.8.3 A transfiguração	157
4.9 Conclusões	159
5 A pró-existência no mistério do amor supremo	167
5.1 A gênese e compreensão do dogma cristológico	167
5.1.1 A cruz como ponto de partida da fé cristológica	168
5.1.2 Os caminhos trilhados pela cristologia	171
5.1.3 A convergência entre cristologia e soteriologia	173
5.2 Características e essência do culto cristão	177
5.2.1 A cruz como adoração e sacrifício	177

5.2.2 A essência do culto cristão	181
5.3 Redimidos pelo amor: a relação entre salvação, sacrifício e amor	186
5.4 A representação vicária	191
5.4.1 A representação vicária na Escritura	193
5.4.2 O caráter eclesial da representação vicária	196
5.4.3 A importância da redescoberta da representação vicária	198
5.5 A pró-existência na explicação mistagógica de Ratzinger da paixão	199
5.5.1 A celebração da Páscoa,	200
5.5.2 O lava-pés	202
5.5.3 A oração sacerdotal	205
5.5.4 A última Ceia	213
5.5.5 O processo de Jesus	229
5.5.6 A crucifixão de Jesus	234
5.5.7 A morte de Jesus	235
5.6 Cristo, o último Adão	238
5.7 Conclusões	242
6 Considerações finais	252
7 Referências Bibliográficas	261

*O futuro dos homens pende da cruz,  
a salvação dos homens é a cruz.  
Ele não se realiza senão ao deixar que se  
rompam os muros de sua existência,  
ao olhar aquele que transpassaram (Jo 19,37),  
ao seguir aquele que,  
como traspassado e aberto,  
abriu o caminho para o futuro.*

**Joseph Ratzinger, *Introdução ao cristianismo.***

# 1 Introdução

Sendo o próprio Cristo a essência do cristianismo, compreende-se que conhecer e apresentar a pessoa e a missão do Filho de Deus seja dever primordial do teólogo. A fé da Igreja está fundamentalmente ligada à pessoa de Cristo. Através de Jesus, Deus revela ao homem o seu ser misterioso, e, mediante tal manifestação, se dá o ápice do encontro de Deus com a humanidade, esboçado tantas vezes no Antigo Testamento. Somente por meio de Jesus, é que o homem encontra o caminho para chegar até Deus. Estima-se que, pela grande importância do tratado cristológico, deve ser considerado como verdade elementar, marco ou base de todo discurso teológico. “A cristologia - afirmou G. Müller - é o eixo central e o ponto cardeal de toda a dogmática cristã, da teologia como um todo”.<sup>1</sup>

O Papa Bento XVI, em seu segundo volume da trilogia “Jesus de Nazaré: Desde a entrada em Jerusalém até a ressurreição”, publicado em 2011, advertiu que a preposição “por” é a palavra-chave para se entender o mistério de Cristo e o significado do seu seguimento, pois introduz na teologia o conceito de pró-existência:

A teologia recente destacou, com razão, a palavra “por” - comum aos quatro relatos: um termo que se pode considerar a palavra-chave não só da narração da Última Ceia, mas também da figura de Jesus. Seu significado geral se define como “pró-existência” - não um ser para si, mas para os outros. É um fato observado não apenas sob uma dimensão qualquer da existência, mas como aquilo que constitui o seu aspecto mais íntimo e integral. Seu ser é, enquanto tal, um “ser para”. Se conseguirmos entender isso, teremos então nos aproximado verdadeiramente do mistério de Jesus e compreenderemos realmente o que significa segui-lo.<sup>2</sup>

No pontificado de Bento XVI esse conceito de pró-existência apareceu também de forma discreta, indireta ou diretamente, como se pode observar, por exemplo, na homilia de 25 de setembro de 2011, em sua viagem Apostólica à Alemanha, quando disse: “A vida cristã é uma “existência-para” [pró-existência]:

---

<sup>1</sup> MÜLLER, G., Dogmática, p. 260.

<sup>2</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 488.

um viver para o outro, um compromisso humilde a favor do próximo e do bem comum”.<sup>3</sup>

A presente pesquisa científica tem como finalidade estudar como aparece o conceito de pró-existência e o lugar que ocupa na cristologia de Joseph Ratzinger.

O objeto material da pesquisa é, portanto, o conceito de pró-existência na cristologia e suas conexões necessárias com a Trindade imanente e a Trindade econômica.

O objeto formal será a investigação de como Ratzinger utiliza o conceito de pró-existência na sua obra cristológica e qual é a importância que ele dá a tal conceito. Esse termo “pró-existência” - muito usado nas cristologias e soteriologias contemporâneas de cunho personalista - foi forjado por Heinz Schürmann, ao apresentar a pessoa de Jesus como aquele que teve uma vida totalmente voltada para o Pai e para os homens.

A pesquisa, em sua delimitação, se desenvolverá no âmbito da obra teológica de Joseph Ratzinger, prescindindo, portanto, dos escritos magisteriais do autor, enquanto sucessor de Pedro. Contudo, levando em consideração as palavras do próprio Papa na introdução do primeiro volume publicado da trilogia “Jesus de Nazaré”, onde afirmou que a obra não se enquadrava como ato do seu Magistério Petriano, mas era fruto de sua busca pessoal de Cristo, sendo obra de sua perícia teológica, será admitida a trilogia no âmbito da pesquisa. A princípio, foi intenção do doutorando trabalhar os dois aspectos da pró-existência evidenciados na citação guia: como conceito que explica convenientemente o mistério de Cristo, e, por consequência, como explicação da condição necessária para o seguimento de Cristo. Porém, após um discernimento com o professor orientador e com o Prof. Gabino Uríbarri, grande conhecedor da obra de Ratzinger, fez-se a opção de não trabalhar diretamente o seguimento de Cristo. Contudo, por ser inevitável, como se constatará no próprio texto, o tema será abordado indiretamente em diversos momentos.

Como metodologia, será feita uma análise dos textos de Joseph Ratzinger, buscando a sistematização do seu pensamento. Na exposição, será feito o máximo esforço a fim de que o autor seja inconfundivelmente o protagonista da exposição.

---

<sup>3</sup> BENTO XVI, Um caminho de fé antigo e sempre novo, p. 591. Somente nas traduções em língua inglesa e portuguesa, do site do Vaticano, traduziu-se o conceito “pró-existência”, por palavras equivalentes. O fato é indicador de não ser esse conceito amplamente conhecido.

Por isso, toda a contribuição que outros grandes autores deram ao tema, será reportada nas notas de rodapé. Quanto aos textos de Ratzinger, serão utilizados, sobretudo, os encontrados nas edições das suas obras completas, publicadas em espanhol, italiano (para o volume de cristologia, VI/2) e em português (para o volume da Liturgia, XI). Das outras obras ainda não publicadas em Obras Completas, serão escolhidas as edições em espanhol, por razão de divergências encontradas em diversas traduções portuguesas. Sempre que for citado texto de livro em outra língua, a tradução do texto seja do próprio autor da tese. Em todo o processo serão cotejados os textos entre as diversas traduções, para se buscar assim uma tradução fiel e, ao mesmo tempo, compreensível na língua pátria.

A partir da citação guia de toda a pesquisa, serão feitos esforços, a fim de dar respostas às seguintes questões:

- O que se deve entender por pró-existência?
- Qual a origem e em que se funda tal conceito?
- A partir da pró-existência revelada em Jesus Cristo, é possível falar de pró-existência na Trindade imanente e na Trindade econômica?

O que se investiga é o sentido e as implicações da afirmação de Ratzinger, segundo a qual a preposição “por” possa ser considerada chave para a compreensão não só das narrações da última Ceia, onde é explicitada, mas também da própria pessoa de Jesus.

A relevância da presente pesquisa se propõe a partir de três motivos: a importância do autor investigado - Ratzinger - um dos maiores luzeiros da teologia contemporânea. O teólogo que fez da ciência um diálogo sereno e sincero com Deus e com os homens do passado e da atualidade. Segundo George Weigel, ele “tem um conhecimento enciclopédico de dois milênios de teologia, mais ainda, da história cultural do ocidente”.<sup>4</sup> Em segundo lugar, pelo espaço que ocupa, dentro da obra de Ratzinger, a reflexão teológica sobre o mistério de Jesus Cristo, em cujo âmago, de acordo com a citação guia da pesquisa, se encontra a pró-existência. Por último, pelas perspectivas de aplicação prática na pastoral e na espiritualidade cristãs que ele abre.

A novidade da presente pesquisa está na sistematização do tema que aparece difuso nas obras de Joseph Ratzinger e que, segundo consta, até então não foi

---

<sup>4</sup> SARTO, P., Joseph Ratzinger: Uma biografia, p. 144.

estudado. Os elementos mais próximos encontrados foram: 1. A pró-existência considerada segundo a categoria de “êxodo”, em dois artigos de Real Tremblay: “L’*“Exode”, une idée maîtresse de la pensée théologique du cardinal Joseph Ratzinger*”, de 1990; e “L’*“Exode” et ses liens aux pôles protologique et eschatologique*”, de 2007; 2. A pró-existência é mencionada brevemente em um dos capítulos da tese doutoral de Isabel C. Troconis Ibarren, intitulada: “*Dimensión histórica y dimensión ontológica del cumplimiento del hombre: La salvación cristiana según Joseph Ratzinger*”, publicada em 2019 pela Pontificia Università della Santa Croce; 3. Por aspectos que tocam indiretamente ao tema desta pesquisa encontrados na tese doutoral de Claudio Bertero: “*Persona e comunione: La prospettiva di Joseph Ratzinger*”, publicada em 2014 pela Pontificia Università Lateranense. Trabalham sobre a pró-existência em geral: H. Schürmann em suas duas obras: “*¿Cómo entendió y vivió Jesus su muerte?*” e “*Regno di Dio e destino di Gesù*”; W. Kasper, em sua obra “*Jesús, el Cristo*”, aborda o tema sob o viés da solidariedade de Cristo com a humanidade.

A solução do problema desta pesquisa se dará mediante o seguinte percurso:

Após a introdução, no capítulo segundo, serão apresentadas algumas considerações preliminares, julgadas importantes para a compreensão do termo pró-existência. Serão elencadas as incidências do termo pró-existência na trilogia “Jesus de Nazaré”. Na obra de Heinz Schürmann se questionarão sobre sua origem e significado; serão finalmente investigados: como aparece na Escritura a preposição “por” e como os Santos Padres, fiéis intérpretes da mesma Escritura e da Tradição, apresentaram a morte redentora de Cristo.

No terceiro capítulo será considerada a pró-existência na história. Serão verificados a noção de Deus nas religiões pagãs e como o homem se relacionava com Deus nesse âmbito. Num segundo momento, será considerada a revelação de Deus como pessoa - o Deus da fé - a Abraão e a Moisés no Antigo Testamento. Por último, se procurará explicar a concepção filosófica a respeito de Deus e por que o cristianismo fez a “opção” pelo Deus dos filósofos e se distanciou das religiões pagãs. Em todo esse capítulo, se buscará o entendimento sobre como se manifesta a pró-existência em Deus nas diversas etapas de sua revelação.

No quarto capítulo se questionará pela pró-existência na pessoa de Cristo. Com base em que o Jesus histórico é o Cristo da fé, se verá de que modo Jesus se apresentou como o novo Moisés, ou seja, aquele que revela realmente a face de



Deus. Será enunciado como, a partir da sua própria oração, se pode reconhecê-lo verdadeiro Filho de Deus e de que modo a sua filiação divina implica necessariamente a pró-existência. Também se abordará a exposição de Ratzinger sobre a manifestação dessa pró-existência na cristologia hodierna através da categoria de “êxodo”. A partir de Cristo, pois, conforme o método ratzingeriano, se investigará, em última análise, a Jesus como revelador da pró-existência trinitária, ou seja, como ele revela a pró-existência no Pai e no Espírito Santo. Por coroamento, a modo de confirmação, serão apresentados os testemunhos da trilogia “Jesus de Nazaré” sobre o caráter pró-existente das três pessoas divinas.

No quinto capítulo, denominado “a pró-existência no mistério do amor supremo”, se lançará um olhar sobre o agir de Jesus, o cumprimento de sua missão redentora: a sua morte na cruz. O ponto de partida será a consideração da gênese e compreensão do dogma cristológico na Igreja primitiva. Serão destacadas as características e a visão de Ratzinger sobre a essência do culto cristão. Será abordada a relação existente entre salvação, sacrifício e amor. Um importante elemento - a representação vicária - será igualmente oferecido para se entender o papel de Cristo na salvação dos homens. Será feita uma explanação de como a pró-existência aparece na explicação dos eventos da paixão, feita por Ratzinger. Como consequência, será desenvolvida a figura de Cristo como último Adão.

No capítulo sexto, das considerações finais, serão recolhidos os dados mais relevantes de todo o percurso, o que permitirá, numa síntese, responder: se realmente a pró-existência é um conceito conveniente para explicar o mistério de Cristo - enquanto ser e missão; enfim, se as análises possibilitaram concluir sobre o papel da pró-existência no pensamento de Joseph Ratzinger.

No final de cada capítulo sistemático, se apresentará um resumo das principais ideias, a modo de síntese, buscando a compreensão de conjunto através da coesão entre diversas seções.

## 2 Considerações preliminares

Antes da apresentação de como Ratzinger utiliza do conceito de pró-existência em sua obra teológica, impõem-se como necessárias algumas considerações prévias:

1) Serão tomadas como ponto de partida as incidências do termo pró-existência na trilogia “Jesus de Nazaré” de Joseph Ratzinger. Tal investigação será importante, pois é o elemento propulsor de toda a presente pesquisa.

2) Em segundo lugar se buscará uma definição do termo “pró-existência” e se perguntará por sua gênese.

3) Obtida já alguma resposta, será feita uma análise de como esse conceito é apresentado por Heinz Schürmann.

4) Por fim, se investigará como a preposição “por” aparece no Novo Testamento e como os Padres interpretaram a morte de Jesus.

### 2.1 O termo pró-existência na trilogia Jesus de Nazaré

Em primeiro lugar, será analisado como o termo “pró-existência” aparece explicitamente em Ratzinger – na sua trilogia “Jesus de Nazaré” - obra de grande importância, por ter vindo à luz na plenitude da sua maturidade teológica. Seu texto possui a capacidade de permitir um conhecimento claro do lugar e da relevância que tal conceito ocupa em seu pensamento; ao mesmo tempo, deve servir também de guia no caminho a ser percorrido, para se descobrir a incidência do conceito na obra teológica do referido teólogo.

#### 2.1.1 A trilogia Jesus de Nazaré

A trilogia “Jesus de Nazaré” foi publicada não com a finalidade de apresentar propriamente uma cristologia, mas em um diálogo, a pessoa e a mensagem de Jesus de Nazaré. O primeiro volume, intitulado “Jesus de Nazaré: Do batismo no Jordão

à transfiguração”, foi publicado em abril de 2007. O segundo volume, “Jesus de Nazaré: Da entrada em Jerusalém até a Ressurreição” - em março de 2011. O terceiro - “A infância de Jesus” - considerado propriamente pelo autor como uma “antecâmara” dos dois volumes anteriores, surgiu em novembro de 2012. Foram vendidos da obra, em 163 países, mais de 7 milhões de exemplares traduzido em 54 línguas.<sup>5</sup>

Ele apresenta a obra como fruto da sua busca pessoal do rosto de Deus, resultado de um longo caminho interior e da síntese que faz de sua experiência pessoal de homem de fé, na sua plena maturidade, como professor e pesquisador da pessoa de Jesus de Nazaré. Não se trata, portanto, de uma obra acadêmica, tampouco é um ato do seu Magistério Petrino. O escritor consegue, através de uma exposição científica, porém, bela e acessível, colocar o leitor em contato com o Jesus dos Evangelhos. É, portanto, o seu trabalho uma obra teológica e científica, ao mesmo tempo marcada por uma conotação espiritual: o autor conduz espontaneamente seu leitor – a partir da consideração das palavras e dos eventos – à reflexão acerca das indagações que cada qual faz hoje a si e à Igreja.

O objetivo da obra, como explica o próprio Ratzinger, é apresentar o Jesus dos Evangelhos como o Jesus histórico, no sentido verdadeiro e próprio:

Tanto quanto me foi possível, tentei apresentar o Jesus dos Evangelhos como o Jesus real, como o “Jesus histórico” em seu sentido próprio e verdadeiro. Estou convencido e confio que o leitor, também, possa ver que esta figura é mais lógica e também, do ponto de vista histórico, mais compreensível do que as reconstruções que conhecemos nas últimas décadas. Penso que precisamente este Jesus - o dos Evangelhos - é uma figura historicamente mais sensata e convincente.<sup>6</sup>

Jesus não é um mito, um personagem de uma estória. É alguém de carne e osso, uma pessoa real da história, a quem se pode seguir. Esse é o ponto fundamental e marcante da fé cristã, pois “no início do ser cristão não há uma decisão ética, ou uma grande ideia, mas o encontro com um acontecimento, com uma Pessoa que dá à vida um novo horizonte e, assim, o rumo decisivo.”<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Gesù di Nazaret - Un successo mondiale, disponível em: <<http://www.fondazioneratzinger.va/content/fondazioneratzinger/it/joseph-ratzinger/gesu-di-nazareth.html>>.

<sup>6</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán, p. 103.

<sup>7</sup> BENTO XVI, Deus caritas est, nº 1.

## 2.1.2 O termo pró-existência na trilogia

O termo pró-existência aparece explicitamente quatro vezes em Jesus de Nazaré: duas incidências no primeiro volume - “Do batismo no Jordão à Transfiguração”, e duas no segundo volume - “Da entrada em Jerusalém até a ressurreição”. Serão analisados agora os textos e seu contexto:

Servir é a verdadeira forma de reinar e nos deixa pressentir algo de como Deus é Senhor, do “reinado de Deus”. Na paixão e morte, a vida do Filho do homem se converte também em “pró-existência”; converte-se em Redentor e Salvador para os “muitos”: não só para os filhos de Israel dispersos, mas para todos os filhos de Deus dispersos (cf. Jo 11,52), para a humanidade.<sup>8</sup>

A primeira ocorrência do termo pró-existência encontra-se no final do volume “Do batismo no Jordão à Transfiguração”, no capítulo 10<sup>o</sup>, quando o autor trata das autoafirmações de Jesus no Evangelho, e ali, em primeiro lugar, Ratzinger trata do título utilizado por Jesus com mais frequência para se referir a si mesmo: o misterioso título de “Filho do homem”.<sup>9</sup> No Novo Testamento esse tema aparece 84 vezes<sup>10</sup>. No Evangelho de São Marcos, tal expressão pronunciada por Jesus, aparece 14 vezes na boca de Jesus.

A cristologia do Novo Testamento foi construída sobre os títulos de Messias, Senhor e Filho de Deus. Porém, Jesus se refere a si próprio nos Evangelhos somente como o “Filho do homem” e como o “Filho”. Foi somente na exegese moderna que se deu ênfase ao título de “Filho do homem”.

Esse termo é uma versão do aramaico *bar ('ae) nasha*, expressão comum no tempo de Jesus. Tem um significado genérico e designa o homem ou um homem, como pertencente à espécie humana. No singular enfático se refere à expressão messiânica de Dn. 7,11-14<sup>11</sup>, que apresenta o “Filho do homem” como um

<sup>8</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán, p. 362. “*Das Dienen ist die wahre Weise des Herrschens und lässt uns etwas von Gottes Weise des Herrseins, von der ‘Herrschaft Gottes’ ahnen. Im Leiden und im Tod wird das Leben des Menschensohnes ganz ‘Proexistenz’; wird er zum Retter und Heilbringer für die ‘vielen’: nicht nur für die verstreuten Kinder Israels, sondern für die zerstreuten Kinder Gottes überhaupt (vgl. Joh 11, 52), für die Menschheit*”. RATZINGER, J., Jesus von Nazareth: Von der Taufe im Jordan, p. 396.

<sup>9</sup> Sobre o assunto, ver GRILLMEIER, A., Cristo en la tradición cristiana, pp. 62-79.

<sup>10</sup> Mt 8,20; 9,6; 10,23; 11,19; 12,8; 12,32; 12,40; 13,37; 13,41; 16,13; 16,27; 16,28; 17,9; 17,12; 17,22; 18,11; 19,28; 20,18; 20,28; 24,27; 24,30; 24,37; 24,39; 24,44; 25,31; 26,2; 26,24; 26,45; 26,64; Mc 2,10; 2,28; 8,31; 8,38; 9,9; 9,12; 9,31; 10,33; 10,45; 13,26; 13,29; 14,21; 14,41; 14,62; Lc 5,24; 6,5; 6,22; 7,34; 9,22; 9,26; 9,44; 9,56; 9,58; 11,30; 12,8; 12,10; 12,40; 17,22; 17,24; 17,26; 17,30; 18,8; 18,31; 19,10; 21,27; 21,36; 22,22; 22,48; 22,69; 24,7; Jo 1,51; 3,13; 3,14; 5,27; 6,27; 6,53; 6,62; 8,28; 12,23; 12,34; 13,31; At 7,56; Hb 2,6; Ap 1,13; 14,14.

<sup>11</sup> “Eu olhava, por causa da voz das arrogâncias que aquele chifre proferia, e fiquei olhando até que a fera tinha sido morta, seu cadáver tinha perecido e fora atirado ao fogo para queimar.

indivíduo, que vem do alto “que representa o “reino” e com o qual o mundo alcança sua meta.”<sup>12</sup>

O título foi empregado por Jesus em três sentidos: a) para referir-se ao Filho do homem que viria, expressando assim uma tensão escatológica (não aceita pela crítica); b) em diversas ocasiões da sua vida terrena, principalmente quando ele se refere a si mesmo e afirma sua autoridade; c) para aludir aos seus próprios sofrimentos e ressurreição, em sintonia com o cântico do servo sofredor de Deus de Isaías (Is 53).

O primeiro grupo de afirmações refere-se à vinda futura do Messias. A maior parte delas se encontra no discurso sobre o fim do mundo (Mc 13,24-27) e no discurso ao sínédrio (Mc 14,62). No contexto, a expressão afirma a sua vinda no fim dos tempos para julgar e reunir os justos.

Com o referido termo, Jesus, ao mesmo tempo em que oculta o seu mistério, torna-o acessível. Identifica-se como pertencente verdadeiramente à raça humana, mas arroga-se uma dignidade própria de Deus e afirma agir em virtude dela. Apresenta-se como o futuro juiz do mundo. E, seguindo Is 53, ao mesmo tempo aparece como o servo de Deus, que sofre e morre para o resgate de “muitos”.<sup>13</sup> Um dos principais *logion* do resgate encontramos em Mc 10,45: “o Filho do homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em redenção por muitos.” Aparece assim nesse discurso uma unidade em Jesus entre o sofrimento e elevação, aniquilamento e majestade. Jesus revela que no seu reino o modo de reinar é o servir, dar-se ao próximo, o fazer-se pró-existente. E é na sua morte, sobretudo, que Jesus manifesta a sua entrega para tornar-se o Salvador e Redentor da humanidade: ele vem para congregar os seus, não só os de Israel, mas todos os seus filhos dispersos, que se fazem, pela busca de Deus, descendentes de Abraão.

Ratzinger afirma que no título de Filho do homem encontra-se a originalidade da figura de Jesus; um título que reflete ao mesmo tempo o seu ser e a sua missão. Ele vem de Deus, é verdadeiramente Deus. Mas, ao encarnar-se e vir ao encontro

---

Quanto às outras feras, seu poder fora retirado, mas foi-lhes concedido um prolongamento da vida até certo tempo e momento. Eu olhava, na visão noturna: com as nuvens do céu vinha alguém como um filho de homem, que chegou até perto do Ancião de dias, sendo conduzido à sua presença. Foi-lhe dado poder, a honra e o reino; e todos os povos, tribos e línguas o serviram. Seu poder é um poder eterno, que não lhe será tirado, e seu reino jamais será destruído!”. Sobre o Filho do homem, ver PIÉ-NINOT, S., *La teología fundamental*, p. 395.

<sup>12</sup> RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán*, p. 359.

<sup>13</sup> RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán*, p. 362.

do ser humano, traz ao mundo a verdadeira humanidade; revela assim ao homem um novo modo de ser homem, e conclama a todos que sejam “um com ele” (Gl 3,28) - uma única e nova humanidade. Anuncia a vinda do reino, embora seja ele o próprio reino. Seguir a Cristo - conclui Ratzinger - significa deixar-se atrair por esta nova humanidade e entrar em comunhão com Deus.<sup>14</sup>

Jesus dá-nos a “vida”, porque Ele dá a Deus. Pode-nos dar isso, porque Ele é um com Deus. Porque é o Filho. Ele mesmo é o dom - é “a vida”. Precisamente por isso, toda sua essência é comunicação, “pró-existência”. É justamente isso o que aparece na cruz como sua verdadeira exaltação.<sup>15</sup>

A segunda incidência do termo pró-existência aparece ainda no capítulo 10º, sobre as autoafirmações de Jesus, no terceiro tópico, quando Ratzinger se refere à da expressão “Eu sou”, usada por Jesus. O Mestre utiliza essa frase, afirmando simplesmente “Eu sou”, ou definindo o conteúdo da mesma expressão mediante algumas imagens.

Ratzinger analisa três passagens em que Jesus utiliza a expressão “Eu sou” em São João, e uma nos sinóticos. As duas primeiras citações aparecem na discussão travada por Jesus com os fariseus na festa dos tabernáculos em que ele afirma: “Se não crederdes que ‘Eu sou’, morrereis nos vossos pecados” (Jo 8,24). Para os hebreus tal expressão tinha um significado muito forte pois remetia a Ex 3,14, quando Deus revela ser este o seu nome: “Eu sou o que sou”. Tal afirmação significava que Deus se mostrava como aquele que está sempre ao lado do homem, ontem, hoje e amanhã. A grande novidade do Deus de Israel é que não se trata de um Deus de um povo, de um território limitado, mas do Deus do Universo, de todas as terras, de todos os lugares, de todos os tempos e de todos os homens. Jesus assume a história da teofania de Deus a Moisés e a refere a si. “Ele mostra a sua unicidade. Nele está presente o mistério do único Deus”.<sup>16</sup> Segundo Ratzinger, tal expressão nos introduz no mistério da unicidade de Jesus com o Pai, no fato de que todo seu ser nada mais é do que relação, diálogo, com o Seu Pai.

---

<sup>14</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán, p. 355-365.

<sup>15</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán, p. 379. “Jesus gibt uns das ‘Leben’, weil er uns Gott gibt. Er kann ihn geben, weil er selbst eins ist mit Gott. Weil er der Sohn ist. Er selbst ist die Gabe - er ist ‘das Leben’. Eben darum ist er seinem ganzen Wesen nach Mitteilung, ganz ‘Proexistenz’. Gerade dies erscheint am Kreuz als seine wahre Erhöhung”. RATZINGER, J., Jesus von Nazareth: Von der Taufe im Jordan, p. 412.

<sup>16</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán, p. 374.

Depois de ter respondido quem era, Jesus estende o sentido da expressão “Eu sou” “para toda a história futura”: “Quando tiverdes levantado o Filho do homem, então sabereis que ‘eu sou, e que nada faço por mim mesmo, mas falo conforme o Pai me ensinou” (Jo 8,28). E Ratzinger declara que no mistério da morte de Jesus na cruz, é que serão dadas a conhecer propriamente a sua filiação e a unidade de Jesus com o Pai. “A cruz é a verdadeira ‘exaltação’. Ela é a exaltação ‘do amor até o extremo’ (Jo 13,1); na cruz, Jesus está na ‘altura’ de Deus, que é amor”.<sup>17</sup> Ratzinger propõe uma ligação estreita entre o episódio da sarça ardente e a cruz: Deus se revela a Moisés na sarça quando pronuncia o “Eu sou”; de modo semelhante Jesus revela a profundidade do seu “Eu sou” quando, por amor, dá a sua vida no madeiro. Ambas as revelações se dão na história, é sempre aí que Deus se encontra com o homem. No entanto, a Revelação plena de Jesus acontecerá no final da história (Ap 1,7).

Ainda no capítulo 8º de São João, no seu argumento contra os escribas e fariseus, Jesus declarou: “Ainda antes que Abraão existisse, eu sou” (Jo 8,58). Diante da contingência do mundo, “do que chega e passa, do que nasce e desaparece, opõe-se o ‘Eu sou’ de Jesus”.<sup>18</sup>

A última passagem, onde se encontra essa expressão nos lábios de Jesus, é a do Evangelho de São Marcos (6,50), quando Jesus vai ao encontro dos discípulos na barca, andando sobre as águas. Diante do susto dos discípulos, o Mestre disse: “Coragem! Sou eu. Não tenhais medo!” Aparentemente o “sou eu” aponta apenas para uma identificação, dando-se Jesus a conhecer. Porém, entrando Jesus na barca e o vento tendo se acalmado, os discípulos enchem-se de temor, um medo ocasionado pelo fato de terem assistido a uma teofania, um pavor provocado por se verem na presença de Deus. A expressão de Jesus ‘Eu sou’, mais do que uma identificação, revela a natureza divina de Jesus. Prova a evidência do que foi dito, o fato de terem os discípulos se prostrado imediatamente, numa atitude de adoração (*proskynesis*). “Verdadeiramente, tu és o Filho de Deus” (Mt 14,33), exclamaram.

Jesus concretizou também o conteúdo da afirmação “Eu sou” através de sete imagens em São João: Eu sou o pão da vida (6,48); a luz do mundo (8,12); a porta (10,9); o bom pastor (10,14); a ressurreição e a vida (11,25); o caminho, a verdade

<sup>17</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán, p. 375.

<sup>18</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán, p. 376.

e a vida (14,6); a verdadeira videira (15,5). Todas essas figuras são uma expressão do seu reino, no qual ele mesmo traz a vida em plenitude.

Jesus propõe ao homem ir além dos seus interesses imediatos e buscar o que realmente importa, o fim para o qual foi criado - Deus. Pode-se entender então o que está por detrás de todas essas imagens: “Jesus dá-nos a ‘vida’, porque Ele dá a Deus. Ele pode no-la dar, pois é um com Deus. Porque é o Filho. Ele mesmo é o dom - é [a vida]”.<sup>19</sup> Conclui Ratzinger afirmando que por isso mesmo Jesus é em todo o seu ser comunicação, alguém totalmente voltado ao Pai e à humanidade; todo o seu ser é “pró-existência”, um existir “para”. A cruz aparece como a verdadeira exaltação de Jesus, onde seu amor pelo Pai e pela humanidade realiza sua máxima manifestação; o lugar por excelência onde ele comunica seus dons, sua vida.<sup>20</sup>

A teologia recente destacou, com razão, a palavra “por” - comum aos quatro relatos: um termo que se pode considerar a palavra-chave não só da narração da Última Ceia, mas também da figura de Jesus. Seu significado geral se define como “pró-existência” - não um ser para si, mas para os outros. É um fato observado não apenas sob uma dimensão qualquer da existência, mas como aquilo que constitui o seu aspecto mais íntimo e integral. Seu ser é, enquanto tal, um “ser para”. Se conseguirmos entender isso, teremos então nos aproximado verdadeiramente do mistério de Jesus e compreenderemos realmente o que significa segui-lo.<sup>21</sup>

A terceira ocorrência da palavra pró-existência, a de mais relevância na trilogia “Jesus de Nazaré”, se encontra no segundo volume, “Da entrada em Jerusalém até a Ressurreição”, no capítulo 5º: “A última Ceia”, quando o autor trata da teologia das palavras da instituição da Eucaristia. Não se contextualizará aqui a citação, pois será abordada mais amplamente no capítulo quinto desta tese.

4. Jesus, esse “um”, morre pelo povo: vislumbra-se assim o mistério da representação vicária (*Stellvertretung*), que é o conteúdo mais profundo da missão de Jesus. [...] Sua vida e morte ficam sintetizadas nesta palavra “por”; é - como sublinhou várias vezes sobretudo Heinz Schürmann - uma “pró-existência”.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán, p. 379.

<sup>20</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán, p. 372-380.

<sup>21</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 488. “*Die neuere Theologie hat mit Recht das allen vier Berichten gemeinsame Wort ‘für’ unterstrichen, das man als Schlüsselwort nicht nur der Abendmahlsberichte, sondern der Gestalt Jesu überhaupt ansehen darf. Sein ganzes Wesen wird mit dem Wort ‘Proexistenz’ umschrieben - ein Stehen nicht für sich selbst, sondern für die anderen, das nicht etwa nur eine Dimension dieser Existenz ist, sondern ihr Innerstes und Ganzes. Sein Sein ist als solches ‘Sein für’. Wenn uns gelingt, dies zu verstehen, dann sind wir wirklich dem Geheimnis Jesu nahegekommen, dann wissen wir auch, was Nachfolge heißt*”. RATZINGER, J., Jesus von Nazareth: Vom Einzug in Jerusalem, p. 519.

<sup>22</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 517-518. “*Jesus, der eine, stirbt für das Volk: Das Geheimnis der Stellvertretung leuchtet auf, das der tiefste Inhalt von Jesu Sendung ist. [...] Sein ganzes Leben und Sterben ist eingeborgen in dem Wort ‘für’; es ist - wie*



A última vez em que Ratzinger utiliza o termo pró-existência situa-se no capítulo 7º do segundo volume - “Da entrada de Jesus em Jerusalém até a ressurreição” - quando o autor reflete sobre a deliberação prévia à condenação de Jesus pelo Sinédrio. A citação aparecerá igualmente contextualizada no capítulo quinto desta tese, dedicado ao mistério da cruz.

Essa perícopé torna-se interessante também pela menção explícita que Ratzinger faz de Schürmann, e de sua ligação com o tema da pró-existência.<sup>23</sup>

### 2.1.3 Conclusões

Para concluir, serão recolhidas as pistas dadas pelas as quatro incidências do termo pró-existência na trilogia “Jesus de Nazaré”, que orientarão inicialmente a pesquisa:

- Deus é amor, é entrega e governa o mundo mediante o serviço.
- Todo o viver e morrer de Cristo está sintetizado na palavra “por” das narrações da última Ceia, na sua “pró-existência”. A palavra “por” permite não só compreender a última Ceia, mas toda a pessoa de Jesus, seu ser e seu agir.
- No termo pró-existência encontra-se não apenas um aspecto qualquer da vida de Jesus, mas toca-se a essência do seu ser e de sua missão, seu aspecto mais íntimo e integral.
- A pró-existência de Jesus possui duas dimensões: foi vivida de modo vertical para o Pai e horizontal para os homens.
- A compreensão da pró-existência de Jesus, possibilitará uma maior proximidade do seu mistério e a compreensão do que verdadeiramente significa ser seu discípulo.
- Jesus despojou-se de todo poder terreno, para que na sua humildade e κένωσις (*kenosis*) pudesse renovar o homem e criar uma nova comunidade, reinar nesse mundo. Jesus reina no seu serviço, na doação de si, na sua pró-existência, no seu “ser para”.
- Na sua paixão e morte, Cristo manifesta a sua total pró-existência. É na sua pró-existência que ele se torna Redentor e Salvador de “muitos”.

---

vor allem Heinz Schürmann immer wieder betont hat - ‘Proexistenz’”. RATZINGER, J., Jesus von Nazareth: Vom Einzug in Jerusalem, p. 547-548.

<sup>23</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 513-519.

- Na cruz Jesus dá a conhecer a sua filiação e unidade com o Pai.

- A humanidade sempre andou à procura de algo que a pudesse substituir verdadeiramente, expiar por ela, e assim pudesse encontrar a redenção e salvação.

- A morte de Jesus foi uma representação vicária. Jesus é o único representante da humanidade capaz de levá-la à salvação, e o caminho para tal obra é a pró-existência. Como profetizou Caifás, Jesus é o indivíduo, o “um”, que morre pelo povo. A representação vicária é o conteúdo mais profundo da missão de Jesus.

- Jesus é quem estabeleceu a Nova e definitiva Aliança no seu sangue. O pecado vai ser absorvido e vencido na fidelidade incondicional de Jesus, o verdadeiro servo de Deus.

- Na cruz está a verdadeira exaltação de Jesus, a exaltação do amor, que é pró-existente.

- Jesus morreu para congregar, no seu amor, todos os filhos de Deus dispersos.

- Jesus vem de Deus, é Deus, e traz ao homem uma nova humanidade, o homem novo: que é a imagem de Cristo pró-existente.

- Seguir a Cristo implica deixar-se atrair por esta nova humanidade e entrar em comunhão com Cristo.

- Heinz Schürmann é um dos autores modernos que muito destacou a pró-existência como um aspecto fundamental para a compreensão de Jesus.

## 2.2 O termo pró-existência

Enquanto Ratzinger apenas indicou que o termo “pró-existência” foi enfatizado por Heinz Schürmann, o *Dizionario Critico di Teologia* de Jean-Yves Lacoste afirmou que o termo foi cunhado pelo exegeta alemão Heinz Schürmann (1913-1999), que caracterizou Jesus como aquele que viveu totalmente “para”, em dupla direção: vertical - para o Pai; horizontal - para os homens e sua salvação.<sup>24</sup>

Andrea Ruberti<sup>25</sup> afirmou que esse neologismo foi cunhado por Schürmann em uma conferência em Wien em 1972, e faz eco ao “Jesus para os outros”, de D.

<sup>24</sup> LACOSTE, J.-Y., *Proesistenza*, p. 1066.

<sup>25</sup> “Questo neologismo - pro-esistenti - che Schürmann conia in una conferenza a Wien nel 1972 e che riecheggia il ‘Gesú uomo per gli altri’ di Bonhoeffer, sintetizza magnificamente tutta la vita, tutto l’essere, tutto l’agire di Gesù”. RUBERTI, A., *Gesù e il suo agire profetico* in Heinz Schürmann, p. 222-223.

Bonhoeffer<sup>26</sup>. Entretanto, pode-se observar que Schürmann no seu artigo „*Pro-Existenz*“ als *Christologischer Grundbegriff* relata ter apenas utilizado por primeira vez o vocábulo numa conferência em Wien em 1972.<sup>27</sup>

Já W. Kasper discorda ao afirmar que o termo foi cunhado pelo exegeta protestante W. Schmauch e, posteriormente, assumido por Schürmann e Thüsing.<sup>28</sup>

Independente dessa questão ainda verificável, importa-nos saber que Ratzinger cita Schürmann e, segundo consta, utilizará o conceito de pró-existência dentro da sua perspectiva. Essa é uma das questões que a tese procurará responder na conclusão do percurso.

Ao tratar da metafísica da pessoa e dos valores, Battista Mondin disse que entre as pessoas a coexistência assume a forma de pró-existência. O autor justifica a pró-existência pela dimensão espiritual da pessoa, que a faz abertura e comunicação em sua relação com o outro. Essas propriedades é que permitem ao homem transformar o viver “com” em um viver “para” os outros. Duas, porém, são as formas de pró-existência: a positiva, que conduz à autorrealização; e a negativa, que é dispersiva do próprio ser e leva à degradação da pessoa. Como algo positivo, a pró-existência repercute sobre o ser do pró-existente: enobrece-o, enriquece-o e o torna feliz. É a via por excelência para a própria autorrealização. Considera-se a pró-existência como negativa quando a pessoa trata os valores terrenos como absolutos, e quando o amor deixa de ser *ágape* e passa ser *eros*, ou seja, quando passa de uma relação pró-existente à “relação de insistência egocêntrica e egoística”.<sup>29</sup> Tal pró-existência não só degrada a pessoa, mas impede sua autonomia, realização e felicidade, impedindo a sua transcendência.

A Comissão Teológica Internacional, no documento “Algumas questões referentes à Cristologia”, de 1979, tratou de uma forma direta o conceito de pró-

---

<sup>26</sup> “Cristo é Cristo, não enquanto Cristo para si mesmo, mas em sua relação comigo. Seu “ser-Cristo” é seu “ser-para-mim”. E esse “ser-para-mim” não deve ser concebido como um efeito que surge dele ou como um acidente, mas como sua essência, como o ser de sua própria pessoa. O núcleo pessoal mesmo é o “pra mim”. Esse “ser-para-mim” de Cristo não é uma afirmação histórica ou utópica; é uma afirmação ontológica. Quer dizer, Cristo não pode ser pensado nunca em seu “ser-em-si”, mas unicamente em sua relação comigo. Isso significa, ademais, que Cristo só pode ser pensado em sua relação existencial, ou, dito de outro modo, só pode ser pensado em comunidade.” BONHOEFFER, D., *Jesucristo: historia y misterio*, p. 28.

<sup>27</sup> “*Der Term „Pro-Existenz“ ist als theologischer Begriff meines Wissens erstmalig in einem Vortrag in Wien 1972*”. SCHÜRMAN, H., *Jesus: Gestalt und Geheimnis*, p. 286.

<sup>28</sup> KASPER, W., *La misericordia clave del evangelio y de la vida cristiana*, p. 223 - nota 16. É de se notar que Kasper não fornece referências precisas que permitam identificar a obra em que W. Schmauch teria cunhado o termo pró-existência.

<sup>29</sup> MONDIN, B., *Manuale di filosofia sistemática*, p. 295.

existência. Serão, em seguida, apresentados os trechos mais relevantes referentes ao tema aqui tratado.<sup>30</sup>

O documento parte do fato de que as pesquisas sobre o Jesus histórico tem certamente grande importância, porém afirma que não se pode chegar a um pleno conhecimento de Cristo, quando se dissocia o Jesus histórico do Cristo da fé, pregado pela comunidade cristã.<sup>31</sup>

A vida de Jesus permite uma nova compreensão, tanto de Deus, quanto do próprio homem. Em Jesus, Deus se mostra solidário e próximo do ser humano, possibilitando assim o surgimento de uma nova humanidade “que encontra a sua glória no serviço e não no domínio” do seu próximo.<sup>32</sup>

Toda a vida de Jesus foi marcada de um “ser para”, da pró-existência, pois é “*pro nobis*” que ele tomou a forma de servo (Fl 2,7), ofereceu sua vida em sacrifício na cruz e ressuscitou dos mortos (Rm 4,24). Jesus permite ao homem compreender que sua verdadeira autonomia e liberdade não se encontra no fazer-se superior, ou contra os outros, mas “para” os outros. A vida de Jesus impele a criatura humana a uma verdadeira e profunda conversão de vida, como algo dinâmico em toda sua existência. “Tal conversão só pode nascer da liberdade que foi remodelada pelo amor”.<sup>33</sup>

Jesus foi enviado pelo Pai para realizar a obra da redenção da humanidade. Como consequência, encontram-se indissociáveis nele pessoa e missão. Assim, Jesus teve perfeita consciência de que sua existência, sua pessoa, suas palavras e gestos anunciavam e tornavam presentes o reino e o Senhorio de Deus. Nele se cumpriam todas as promessas e era concedida a salvação escatológica.<sup>34</sup>

Se Jesus considerasse um fracasso a sua paixão, ou se fosse acolhida por ele como algo puramente passivo, jamais sua morte poderia ser compreendida, no seu tempo, nem agora, como o ato definitivo da salvação escatológica. A morte de Jesus precisou ser assumida ativamente por ele, como um ato de amorosa obediência ao

---

<sup>30</sup> Schürmann fez parte da Comissão Teológica Internacional por três quinquênios: 1969-1974, 1974-1979 e 1980-1985.

<sup>31</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alcune questioni riguardanti la Cristologia* - 1979, p. 167.

<sup>32</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alcune questioni riguardanti la Cristologia* - 1979, p. 178.

<sup>33</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alcune questioni riguardanti la Cristologia* - 1979, p. 178.

<sup>34</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alcune questioni riguardanti la Cristologia* - 1979, p. 181.

Pai e de extremo amor aos homens, por cuja salvação ele se imolava. O ideal moral e as próprias ações de Jesus demonstram que ele estava orientado para a própria morte como ação salvífica, colocando em prática as radicais exigências que ele mesmo havia proposto aos seus discípulos.<sup>35</sup>

A vida e a morte de Jesus foram marcadas por uma postura fundamental: estar voltado para o Pai e para a salvação dos homens. Tal atitude é denominada “existência para os outros” ou “pró-existência”. Por essa disposição, Jesus estava determinado, por sua própria essência, à salvação de Israel, dos pagãos, da humanidade inteira, do próprio cosmos. A pró-existência é uma abertura e plena conformidade com a vontade de Deus.<sup>36</sup>

Jesus manifestou uma confiança absoluta em seu Pai, embora tivesse que passar por momentos tensos e difíceis. Mostrava-se pronto para abraçar a morte, na esperança da sua ressurreição e exaltação, crendo que, mediante tais eventos, viria ao mundo a salvação escatológica.<sup>37</sup>

Jesus viveu sua morte como uma ação vicária e expiatória, como um mártir, para os outros ou à semelhança do servo de Deus (Is 53,12). Porém, ele deu a essas figuras um significado mais profundo, transformando-os. Dois aspectos marcam o sentido da sua morte: 1) “Jesus teve consciência de que ele era o Salvador definitivo dos últimos tempos, que anunciava e tornava presente o reino de Deus”; 2) “A ressurreição e exaltação de Jesus demonstraram ter sido a sua morte um elemento constitutivo da salvação, trazido pelo reino e pelo poder de Deus”.<sup>38</sup> Portanto, claramente se conclui que sua morte foi uma ação vicária e eficaz.

O termo pró-existência aparece em um discurso Pontifício de São João Paulo II à Comissão Teológica Internacional, em 5 de dezembro de 1983:

*Christus non habet facilia verba consolationis, sed confert vitam suam et petit a suis discipulis ut prompti sint ad plenum sui ipsius donum. In hoc verus sensus invenitur*

---

<sup>35</sup> COMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alcune questioni riguardanti la Cristologia* - 1979, p. 181.

<sup>36</sup> COMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alcune questioni riguardanti la Cristologia* - 1979, p. 182.

<sup>37</sup> COMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alcune questioni riguardanti la Cristologia* - 1979, p. 182.

<sup>38</sup> COMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alcune questioni riguardanti la Cristologia* - 1979 p. 184.

illius “pro-existentiae”<sup>39</sup> christianae, quam saepius Commissio vestra proposuit ut synthesim Redemptionis et vitae christianae.

Cristo não profere palavras afáveis de consolação, mas entrega sua própria vida e pede a seus discípulos que estejam prontos para o pleno dom de si. Aqui se encontra o verdadeiro sentido daquela pró-existência cristã que vossa Comissão assiduamente propôs como a síntese da Redenção e da vida cristã.

Si sensum genuinum charitatis “pro-existentis”<sup>40</sup> iterum detegimus, humana iura in ea possunt et debent includi quasi ipso sacrificio paschali Christi. (...)

Se redescobrimos o sentido genuíno da caridade “pró-existente”, os direitos humanos podem e devem estar incluídos nela, como que no próprio sacrifício pascal de Cristo

(...)

Concludens brevem hanc considerationem vobiscum habitam, hortor ut Commissio Theologica Internationalis rationes humanocentricas et Christocentricas iurium hominis semper magis investiget et propaget. Omni enim aetate ardet certamen inter peccatum egoismi hominum et amorem authenticum, tam in doctrina quam in vita. Estote igitur vos testes Amoris “Pro-existentis” Christi.<sup>41</sup>

Concluindo essa breve consideração convosco, chamo a atenção para que a Comissão Teológica Internacional investigue e propague, cada dia mais, os fundamentos antropocêntricos e Cristocêntricos dos direitos humanos. Em todos os tempos acalora-se a disputa entre o pecado do egoísmo do homem e o amor autêntico, seja no campo das ideias, seja na vida. Sede, pois, testemunhas do Amor “Pró-existente” de Cristo.

Curiosamente, por não se tratar de um termo clássico e conhecido, os tradutores de língua italiana e portuguesa traduziram o termo pró-existência e pró-existente por inócuas expressões, como se pôde constatar pelas notas de rodapé.

---

<sup>39</sup> A versão italiana traduz a expressão por “*per l’esistenza*” *Cristiana*” e a portuguesa por “em favor da vida”. GIOVANNI PAOLI II, Discorso di Giovanni Paolo II ai membri della Commissione Teologica Internazionale; JOÃO PAULO II, Discorso do Papa João Paulo II aos membros da Comissão Teológica Internacional.

<sup>40</sup> A versão italiana traduziu essa expressão por “*come senso dell’esistente*” e a portuguesa por “em favor daquele que vive”. GIOVANNI PAOLI II, Discorso di Giovanni Paolo II ai membri della Commissione Teologica Internazionale; JOÃO PAULO II, Discorso do Papa João Paulo II aos membros da Comissão Teológica Internacional.

<sup>41</sup> A versão italiana traduziu essa expressão por “*Siate dunque testimoni dell’Amore nel senso di Cristo vivente*” e a portuguesa por “Sede, pois, as testemunhas do Amor de Cristo ‘em favor daquele que vive’”. GIOVANNI PAOLI II, Discorso di Giovanni Paolo II ai membri della Commissione Teologica Internazionale; JOÃO PAULO II, Discorso do Papa João Paulo II aos membros da Comissão Teológica Internacional.

## 2.3 A pró-existência em Heinz Schürmann

Para uma mais adequada e profunda interpretação do pensamento de Ratzinger sobre a pró-existência, faz-se conveniente interrogar como Heinz Schürmann,<sup>42</sup> a quem o Ratzinger autor associou o termo,<sup>43</sup> apresenta a “pró-existência” em seus escritos.

Schürmann cita Ratzinger por três vezes<sup>44</sup> e o qualifica, dentre os dogmáticos, como defensor da pró-existência como um aspecto fundamental da cristologia.

Segundo Elio Guerriero,<sup>45</sup> Schürmann se destaca no seu trabalho exegetico por buscar compreender as palavras de Jesus a partir de uma visão de conjunto da sua pessoa. Segundo o exegeta de Erfurt, “as palavras de Jesus têm que ser entendidas a partir de suas ações”,<sup>46</sup> principalmente, da sua atitude pessoal diante da morte.

Serão abordadas aqui as principais ideias das obras: “Como Jesus entendeu e viveu sua morte? Reflexões exegeticas e panorâmica”, “Reino de Deus e destino de Jesus: A morte de Jesus à luz do seu anúncio do Reino” e “A oração do Senhor”.

### 2.3.1 A figura de Cristo no decurso da história

A teologia e a devoção popular ficaram marcadas ao longo da história por dois princípios: a adequação ao tempo e a necessidade condicionante.<sup>47</sup> Cristo foi anunciado e ainda o é em cada momento de um modo adequado à situação do mundo e de um modo concreto a atingir os homens do seu tempo. Sendo assim, a figura de Cristo foi apresentada e cultuada de formas muito diversas durante a história, sempre proposto como portador de salvação e esperança para os homens.<sup>48</sup>

A modo de exemplo, pode-se observar que nos primeiros séculos, na luta contra a gnose, prevaleceu a figura do Cristo *Διδάσκαλος* (*Didaskalos*); na

---

<sup>42</sup> Nasceu em Bochum, Alemanha, em 1913. Foi considerado um dos maiores exegetas de seu tempo. Estudou Filosofia e Teologia em Paderbor e Tübinga. Foi ordenado sacerdote em 1938. Doutor em Teologia, foi professor de exegese do Novo Testamento em Erfurt de 1953 a 1978. Em 1964 foi nomeado perito do Concílio Vaticano II e, no ano seguinte, consultor da Pontificia Comissão Bíblica, cargo que exerceu até 1984. Faleceu em Erfurt em 11 de dezembro de 1999.

<sup>43</sup> RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén*, p. 517-518.

<sup>44</sup> SCHÜRMAN, H., *¿Cómo entendió y vivió Jesus su muerte?*, p. 105, 147, 148.

<sup>45</sup> GUERRIERO, E., *Editoriale, in: Regno di Dio e destino di Gesù*, p. 11.

<sup>46</sup> SCHÜRMAN, H., *¿Cómo entendió y vivió Jesus su muerte?*, p. 13-14.

<sup>47</sup> GUERRIERO, E., *Editoriale*, p. 138.

<sup>48</sup> SCHÜRMAN, H., *¿Cómo entendió y vivió Jesus su muerte?*, p. 137-138.

derrocada do poder imperial, foi realçada a figura de Cristo como rei dos céus; no tempo românico, Cristo aparece como o supremo imperador; na peste que devastou a Europa, sobressai a figura de Cristo como Homem das dores ou como o pequeno e indefeso do presépio; na época da reforma, foi acentuada a κένωσις (*kenosis*) de Cristo no meio protestante e, no meio Católico, a devoção ao Sagrado Coração de Jesus.<sup>49</sup>

Em nossos tempos, duas figuras sobretudo se destacam no horizonte teológico: a do Cristo evolutivo e a do Cristo pró-existente.<sup>50</sup>

Ressalta-se hoje como o mundo físico está marcado pela lei da evolução, onde os mais fracos dão lugar aos mais fortes. Diante de problemas que afligem o mundo e a sociedade, o homem se dá conta de que precisa evoluir e que

Cristo é o princípio, meta e ponto de convergência da evolução. Esse Cristo cósmico é, ao mesmo tempo, o Cristo social. Porque onde age o Senhor exaltado, que é “*Pneuma*”, ali tem lugar a “transmutação” e se origina um espaço para a “liberdade”. A meta final de todos os planos da evolução de Deus é a humanidade unificada e pacificada no espírito de Cristo e mediante o amor.<sup>51</sup>

Diante do individualismo e do coletivismo que tocaram o destino de tantas pessoas com suas ideologias, o homem do futuro precisa de um estímulo, de uma verdadeira força moral que o permita ultrapassar esses limites e que o leve a uma verdadeira autonomia. Essa força moral é Cristo. Contudo, inevitavelmente, a imagem do Cristo evolutivo deve estar ligada à do Cristo pró-existente, pois

o homem do futuro não só precisa de uma visão sobre-humana e meios sociais em escala mundial. Precisa, sobretudo, de uma força moral inimaginável, de um desprendimento de dimensões heroicas. Nessa situação, não cabe senão olhar para aquele que viveu uma pró-existência desconhecida de qualquer egoísmo, Jesus Cristo.<sup>52</sup>

Devido ao pecado original, o egoísmo e o egocentrismo se tornaram como que uma segunda natureza para o homem. Citando Santo Agostinho, Schürmann afirma que o homem traz então o coração *incurvatum in seipsum*.<sup>53</sup> Essa inclinação ao próprio “eu”, que pode ser chamada de concupiscência, sequela ainda do pecado original, tende crescer tanto histórica quanto socialmente. Quando não combatida, corrompe a própria essência do homem enquanto pessoa que, por natureza, tende

<sup>49</sup> SCHÜRMAN, H., ¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?, p. 136-137.

<sup>50</sup> SCHÜRMAN, H., ¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?, p. 138.

<sup>51</sup> SCHÜRMAN, H., ¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?, p. 140.

<sup>52</sup> SCHÜRMAN, H., ¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?, p. 145.

<sup>53</sup> SCHÜRMAN, H., Regno di Dio e destino di Gesù, p. 129.



ao encontro, a agir de forma excêntrica e a colocar-se a serviço do próximo. Essa “doença do coração impede, pois, de se viver como um ser humano, de se tornar ‘pessoa’, através do amor, de ser um ‘homem para os outros’, de servir, de ir além de si – pró-existentemente – de ‘transcender’ a si mesmo”.<sup>54</sup> O modo de ser egocêntrico vicia de tal forma todas as ações da pessoa, que faz de sua vida um centrípeto servilismo ao próprio “eu”, muito contrário à centrífuga atitude de serviço que deveria marcar a existência humana, levando em consideração sua própria natureza. Duas consequências emergem desse egoísmo: a destruição da relação do homem com Deus e a corrupção da sociedade,<sup>55</sup> além da desfiguração da existência humana.

Sozinho, contando apenas com suas forças, o homem não pode vencer esse egocentrismo. Foi preciso que Deus viesse ao seu encontro, estendesse a mão e o levantasse da culpa e do seu fechamento em si mesmo. Essa libertação só foi possível mediante a purificação do homem que acontece quando ele se encontra com o fogo ardente do amor de Deus em Cristo, no seu sacrifício da cruz.<sup>56</sup>

O amor que leva a pessoa à entrega é a lei fundamental da evolução. Portanto, “a vinda amorosa de Deus em Cristo é origem e meta, assim como a força motriz da evolução”.<sup>57</sup> Em Cristo o homem é levado a conhecer o amor e suas exigências, a levar adiante uma criação que não pode ser vista de modo estático, mas dinâmico. “Os cristãos de amanhã terão que viver e submergir-se profundamente e de maneira existencial na entrega pró-existente de Cristo”.<sup>58</sup> O cristão do futuro, vivendo num mundo em que a realidade de Deus se encontra obscurecida, a imagem de Cristo pró-existente será como que o sol que iluminará sua existência, e o conduzirá a viver em uma atitude de entrega, sob a marca da humildade, num grande comprometimento para com o todo e para com a Igreja.<sup>59</sup>

---

<sup>54</sup> SCHÜRMAN, H., *Regno di Dio e destino di Gesù*, p. 130.

<sup>55</sup> SCHÜRMAN, H., *Regno di Dio e destino di Gesù*, p. 129.

<sup>56</sup> SCHÜRMAN, H., *Regno di Dio e destino di Gesù*, p. 132.

<sup>57</sup> SCHÜRMAN, H., *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, p. 157.

<sup>58</sup> SCHÜRMAN, H., *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, p. 160.

<sup>59</sup> SCHÜRMAN, H., *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, p. 161.

### 2.3.2 A pró-existência de Cristo

Uma vez que Cristo não é um apêndice da história, mas o centro de onde tudo parte e gravita, o paradigma de existência para o homem, faz-se necessário indagar como Cristo pautou sua vida, suas ações, e qual foi sua atitude diante da morte. Surge então o questionamento sobre como se deve entender a pró-existência em Cristo.

Aparentemente - declara Schürmann - quando falamos de pró-existência, perguntamos pela existência e não tanto pela essência. Porém, quando falamos de pró-existência estamos considerando não só um *modus vivendi*, mas a essência própria de Jesus.<sup>60</sup>

Jesus se apresentou à humanidade como aquele que viveu de forma descentralizada, viveu não para si mas “para os outros” porque viveu numa relação direta e absoluta para com o Pai, o “totalmente Outro”.<sup>61</sup> Antes de oferecer seu sacrifício na cruz pela salvação da humanidade, Jesus viveu o sacrifício da sua obediência perfeita ao Pai, a ponto de abraçar a própria morte como dom. “Só uma pessoa desenraizada e arrancada do próprio eu por Deus desde o ventre materno pode se “entregar” de modo tão radical em favor da salvação do mundo”.<sup>62</sup>

Citando Kasper,<sup>63</sup> Schürmann afirma que é característico de Jesus a identificação entre pessoa e missão. A sua vinda é a vinda da soberania de Deus. Ele é sua causa em pessoa. “Em sua liberdade humana ele é a forma existencial de Deus para os outros”.<sup>64</sup> Nesse fato encontra-se o *proprium christianum*, que faz de Jesus um líder religioso diferente de todos os outros.

Em Jesus de Nazaré parece sair ao nosso encontro uma pessoa que, em lugar do coração egoísta dos homens, dispõe de um “espaço livre”; espaço livre do qual flui um amor radical para Deus e para o próximo. Mas isso é assim porque, através desse “espaço livre” flui o amor de Deus ao mundo. Assim, Jesus é o verdadeiramente “livre”, libertado de si mesmo e de todas as coações existenciais. Dessa maneira, ele é a forma existencial de Deus para a humanidade e para o cosmos. Só porque Deus “irrompeu” em Jesus, fez-se presente nele uma “descida” impressionante, tem espaço nele amando, faz-se presente a pró-existência de Deus para os homens na

<sup>60</sup> SCHÜRMAN, H., ¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?, p. 145.

<sup>61</sup> SCHÜRMAN, H., ¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?, p. 146.

<sup>62</sup> SCHÜRMAN, H., ¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?, p. 147.

<sup>63</sup> KASPER, W., Die Sache Jesu, Rechte und Grenzen eines Interpretationsversuches, p. 188; In: SCHÜRMAN, H., ¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?, p. 147.

<sup>64</sup> SCHÜRMAN, H., ¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?, p. 147.

pró-existência de Jesus, o compromisso de Deus nos alcança no compromisso de Jesus.<sup>65</sup>

Afirma Schürmann que, na presente situação da humanidade, o egoísmo se arraigou de tal forma nas pessoas e marca suas condutas e instituições que é preciso um amor tal, que equivale à morte, para desarraigar o homem. Por isso, Cristo para dar-nos o exemplo, passou pela morte, assumindo-a como dom, abrindo assim passagem à humanidade para entender essa nova forma de ser, não mais fechada em si mesma, mas aberta e entregue ao próximo. O mistério pascal faz surgir uma nova comunidade, a Igreja, derivada do Espírito e da força do ressuscitado, e uma nova humanidade.<sup>66</sup>

Perguntado pelo centro da Revelação de Deus ao homem, Schürmann afirma ser o Evangelho e conclui que

entendido corretamente, esse evangelho pode ser resumido em uma única palavrinha (grega) *Hyper*, (latina) *pro*, italiana “*per*”: O “Deus por nós” (Rm 8,31), cuja essência é “amor” (1Jo 4,8.16); Cristo “o homem para os outros” (K. Barth), que na sua vida e morte pró-existente é parábola e representação desse “Deus por nós”.<sup>67</sup>

Essa preposição “ὕπερ”, por, ilumina a compreensão da essência de Jesus, sua vida terrena e gloriosa. Jesus viveu de uma forma pró-existente: totalmente voltado para o Pai e totalmente dedicado à humanidade. Tornou-se *sacramentum*, parábola do amor de Deus e confirmação de que “Deus é amor” (1Jo 4,8.16) e é sempre o “Deus por nós” (Rm 8,31).<sup>68</sup>

Conclui-se, portanto, que o modo pró-existente como Cristo viveu chegou ao ápice em sua morte e constitui a sua mais íntima essência.

### 2.3.3 Um existir para o serviço

Assegura Schürmann que o homem começa a morrer desde o seu próprio nascimento. Não só porque sua vida caminha para um inevitável ocaso, mas por ser “pessoa”. E por ser chamado ao encontro com o próximo, o dizer “tu” implica para o homem o esquecimento de si mesmo e o abandono do próprio egoísmo. É saindo ao encontro do próximo, perdendo-se, que o homem encontra a si próprio e sua

<sup>65</sup> SCHÜRMAN, H., ¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?, p. 148.

<sup>66</sup> SCHÜRMAN, H., ¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?, p. 149.

<sup>67</sup> SCHÜRMAN, H., Regno di Dio e destino di Gesù, p. 107.

<sup>68</sup> SCHÜRMAN, H., Regno di Dio e destino di Gesù, p. 117.

realização. Entendem-se assim perfeitamente as palavras de Jesus no Evangelho de São Marcos: “Quem perde a sua vida (...) a salvará” (Mc 8,35). Durante a sua vida o homem é chamado a fazer uma escolha: viver para si ou viver para os outros numa atitude de serviço. Dessa escolha dependerá a sua realização e felicidade. A vida de Cristo esteve marcada também por esses dois caminhos e ele optou por uma escolha radical: fez de sua vida um serviço até o extremo, até a morte.<sup>69</sup>

Os Evangelhos apresentam Jesus como aquele que serve.<sup>70</sup> Ele escolheu essa designação e função que, de modo algum, poderia ser mal entendida. Fez de sua vida um serviço e chamou os seus discípulos à semelhante missão, como bem ficou expresso na sua atitude de lavar os pés dos discípulos na última Ceia (Jo 13,1-11). O serviço pró-existente de Jesus indica a sua íntima essência e caracteriza sua vida terrena, sua morte e mesmo sua existência gloriosa, pois ele se apresenta como aquele que serve no banquete escatológico (Lc 12,37), como o que continuará exercendo seu papel de advogado e intercessor (Rm 8,34), como o “Deus por nós”, “dado por todos nós” (Rm 8,31-32).<sup>71</sup>

Aos seus discípulos Jesus não deu nenhum conjunto de normas e disciplinas, mas somente uma máxima ou princípio fundamental de ação: “se alguém quiser ser o primeiro, seja o último de todos, o servo de todos” (Mc 9,35). Vê-se pois, que “Jesus fez assim da sua própria lei de vida a lei fundamental dos seus”.<sup>72</sup>

O serviço de Jesus faz o reino de Deus presente e agindo no mundo, e é capaz de alcançar não só o homem, mas também toda a ordem cósmica e social. Pelo seu labor, Jesus parece, ao mesmo tempo, querer e não querer superar o sofrimento: por uma parte ele é insuperável, pois faz parte da condição criatural do homem; porém, ao dar uma chave interpretativa e vivencial para esse estado, permite a sua superação e conduz o homem à evolução. Ao atacar e derrotar o pecado, Jesus abre ao homem a possibilidade da transformação e superação de todo sofrimento social e opressão. Entretanto - conclui Schürmann - “Jesus só podia fazer isso mediante o seu serviço de morte”.<sup>73</sup>

Os gestos de doação e de serviço de Jesus, iluminados pelas suas palavras, explicam como ele compreendeu e viveu de modo absolutamente próprio o seu

<sup>69</sup> SCHÜRMAN, H., Regno di Dio e destino di Gesù, p. 119.

<sup>70</sup> SCHÜRMAN, H., Regno di Dio e destino di Gesù, p. 120.

<sup>71</sup> SCHÜRMAN, H., Regno di Dio e destino di Gesù, p. 120.

<sup>72</sup> SCHÜRMAN, H., Regno di Dio e destino di Gesù, p. 120.

<sup>73</sup> SCHÜRMAN, H., Regno di Dio e destino di Gesù, p. 121.

serviço de morte. Em outras palavras, a salvação do reino que ele traz é concedida por meio do seu serviço de morte, que abre a humanidade ao encontro escatológico com Deus.<sup>74</sup>

#### 2.3.4 Jesus e o anúncio do reino

Ao observar o início da vida pública de Jesus, não se encontra nenhum traço de missão profética. No entanto, entende-se que sua pregação e seu agir fazem parte de um *múnus* que cabia à pessoa.<sup>75</sup> No centro de seu discurso se encontrava o anúncio da proximidade do reino de Deus e do Seu Senhorio.<sup>76</sup> Tal Senhorio ou soberania de Deus significa na verdade duas realidades: por um lado o domínio e a glória de Deus; por outro, a salvação e a glorificação do homem. Ambas as realidades estão compreendidas no reino de Deus, pois “onde se realiza o domínio de Deus, lá também acontece a salvação do homem”.<sup>77</sup> Portanto, o reino de Deus era o destino de Jesus: sua vida e a sua morte estavam direcionadas a ele.<sup>78</sup> E esse reino se realizará quando Deus for glorificado e o homem salvo e glorificado em Deus.

Jesus buscava o reino e o senhorio de Deus de modo transcendente-escatológico, não porém como uma realidade terrena e teocrática.<sup>79</sup> A compreensão característica de Jesus do reino se encontrava na sua relação com o Pai e sua santidade. Jesus vive sua relação com o Pai num “radical teocentrismo”.<sup>80</sup>

Pode-se observar que o reino se revelou, como o destino de Jesus, já desde o momento em que ele deixa sua família e sua cidade natal e se dirige ao Jordão. A partir daí anuncia o *ἔσχατον* (*eschaton*) como um fato iminente e que trazia como exigência a conversão pessoal. Para ele, no entanto, mesmo antes de partir, tal fato parece claro, pois diferente dos homens da sua época que se casavam aos 19 anos, Jesus abraçou o celibato por estar ele incluído nesse seu destino, como algo inerente ao reino.<sup>81</sup>

<sup>74</sup> SCHÜRMAN, H., *Regno di Dio e destino di Gesù*, p. 126.

<sup>75</sup> SCHÜRMAN, H., *Regno di Dio e destino di Gesù*, p. 31.

<sup>76</sup> SCHÜRMAN, H., *Regno di Dio e destino di Gesù*, p. 27; SCHÜRMAN, H., *A oração do Senhor*, p. 46.

<sup>77</sup> SCHÜRMAN, H., *A oração do Senhor*, p. 53-54.

<sup>78</sup> SCHÜRMAN, H., *Regno di Dio e destino di Gesù*, p. 30.

<sup>79</sup> SCHÜRMAN, H., *Regno di Dio e destino di Gesù*, p. 33.

<sup>80</sup> SCHÜRMAN, H., *Regno di Dio e destino di Gesù*, p. 38.

<sup>81</sup> SCHÜRMAN, H., *Regno di Dio e destino di Gesù*, p. 36-37.

Quando Jesus começou sua pregação, a missão de João Batista chegava ao seu fim. Jesus não seguiu o mesmo caminho do seu Precursor. Sua mensagem, desde o início, foi uma mensagem de salvação. Sua preocupação não era político-social, por isso ele não fundou um partido reformista, nem uma seita, nem mesmo uma sinagoga ou escola rabínica. Sua mensagem foi dirigida primeiramente a Israel e depois a todos os povos. Era dirigida a cada indivíduo, pois a sua salvação escatológica implicava a conversão de cada pessoa em particular no seu mais íntimo.<sup>82</sup> Portanto, o anúncio do reino e a remissão dos pecados são elementos inseparáveis. Para Jesus, anunciar o reino era a razão pela qual foi enviado aos pecadores.<sup>83</sup>

Jesus anunciou o reino como algo vindouro, mas também como um acontecimento presente já no seu tempo pela sua pessoa, palavras e ações.<sup>84</sup> Com a sua encarnação, vem ao mundo o reino de Deus, esse reino entra na história,<sup>85</sup> agindo dinâmica e pneumaticamente, prenunciando que o poder de Deus já está presente no mundo.<sup>86</sup>

### 2.3.5 O reino como destino de morte de Jesus

O anúncio do reino foi a principal preocupação de Jesus. Esse anúncio tinha sua origem e era sustentado pela postura pró-existente de Jesus: para que o Pai fosse glorificado e os homens encontrassem a salvação. Ao mesmo tempo, o desenvolvimento do anúncio conduzia Jesus ao seu “destino”, à sua entrega “pró-existente” no Calvário.<sup>87</sup>

Em sua vida pública Jesus experimentou o fracasso e o escasso sucesso de sua missão. Assim o próprio reino assumiu uma forma humilde, que vem como mistério e que é acolhido por poucos. Desde o início Jesus estava ciente de que era necessário para a implantação do próprio reino o insucesso e o aparente fracasso da sua missão, era esse o seu destino. “Jesus viu a separação entre o seu anúncio do agir vitorioso de Deus e a não aparência e o fracasso na história do seu anúncio”.<sup>88</sup>

---

<sup>82</sup> SCHÜRMAN, H., Regno di Dio e destino di Gesù, p. 41-44.

<sup>83</sup> SCHÜRMAN, H., Regno di Dio e destino di Gesù, p. 45.

<sup>84</sup> SCHÜRMAN, H., Regno di Dio e destino di Gesù, p. 50.

<sup>85</sup> SCHÜRMAN, H., Regno di Dio e destino di Gesù, p. 51.

<sup>86</sup> SCHÜRMAN, H., A oração do Senhor, p. 57.

<sup>87</sup> SCHÜRMAN, H., Regno di Dio e destino di Gesù, p. 56.

<sup>88</sup> SCHÜRMAN, H., Regno di Dio e destino di Gesù, p. 61.

A partir desse modo misterioso de vir e agir do reino, marcado pela humildade e fracasso, pôde Jesus entender que o serviço de sua vida se tornaria um serviço de morte. “O *‘hyper’* do serviço da sua vida (cf. Lc 22,27) vem também estendido à sua morte”.<sup>89</sup> Vê-se assim a realidade dessa compreensão nas palavras de Jesus em Mc 10,45: “o Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida como resgate por muitos”. Dificilmente pode-se colocar em discussão que Jesus tenha dado um sentido salvífico à sua morte.<sup>90</sup> A pró-existência de Jesus em sua morte se tornou uma espécie de parábola do amor de Deus, uma prova cabal do amor de Deus por seus inimigos, e denota como no Coração de Jesus, Deus acolhia em si todos os pecadores.<sup>91</sup>

A disposição fundamental de Jesus, afirma Schürmann, foi “o sim obediente, a sua ativa pró-existência, uma oferta existencial, na esperança de que o Pai teria reconhecido um significado ao seu morrer que invocava resposta”.<sup>92</sup>

### 2.3.6 Jesus previu a sua morte?

Só se pode entender o comportamento e as palavras de Jesus referentes à sua morte tendo em vista o conjunto da sua pregação.<sup>93</sup>

Jesus era suficientemente realista para se dar conta do perigo que ele corria, dado o seu entorno político e religioso.<sup>94</sup> Com a sua pregação e posicionamento havia se tornado um inimigo para os saduceus e fariseus; era visto pelos romanos e por Herodes Antipas como um perigo.

A pregação de Jesus esteve marcada pelo seu radical teocentrismo. A partir dela pode-se supor que ele viveu interiormente convicto da possibilidade de uma morte violenta;<sup>95</sup> e que viu sua própria morte como sendo a vontade do Pai e que a salvação de Deus viria aos homens apesar do aparente fracasso de sua missão e sua morte.<sup>96</sup> Quanto mais se aproximava de seu fim, mais claramente Jesus via a

<sup>89</sup> SCHÜRMAN, H., *Regno di Dio e destino di Gesù*, p. 74.

<sup>90</sup> SCHÜRMAN, H., *Regno di Dio e destino di Gesù*, p. 68-70.

<sup>91</sup> SCHÜRMAN, H., *Regno di Dio e destino di Gesù*, p. 77.

<sup>92</sup> SCHÜRMAN, H., *Regno di Dio e destino di Gesù*, p. 76-77.

<sup>93</sup> SCHÜRMAN, H., *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, p. 27.

<sup>94</sup> SCHÜRMAN, H., *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?* p. 30; SCHÜRMAN, H., *Regno di Dio e destino di Gesù*, p. 122.

<sup>95</sup> SCHÜRMAN, H., *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, p. 39. Ver Lc 14,27; Mc 8,34.

<sup>96</sup> SCHÜRMAN, H., *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, p. 41.

possibilidade de sua morte; e dessa possibilidade passava a uma certeza moral.<sup>97</sup> Além do mais, uma possível dúvida ainda existente, dissipou-se quando se observa a ação provocatória de Jesus no templo, na sua última viagem a Jerusalém, e sua preparação e discurso na Ceia de despedida.<sup>98</sup>

A morte de Cristo não pode ser vista como uma mera docilidade passiva diante da vontade do Pai. Foi algo realmente ativo, como se pode comprovar pelas suas palavras e ações: ele “provocou a sua morte, a converteu em meta autêntica de vida”.<sup>99</sup> “Jesus não foi surpreendido pela morte, nem mesmo a aceitou sem pensar em nada. Não era um louco sonhador. Viveu desde o início na perspectiva de sua morte, com uma consciência maior do que a de qualquer outro homem”.<sup>100</sup>

### 2.3.7 Jesus deu algum sentido à sua morte?

A exegese histórico-crítica afirma que Jesus não deu sentido algum à sua morte.<sup>101</sup> Entretanto, de forma alguma se pode negar que Jesus tenha entendido a sua morte como um ato pertinente à sua missão, como um acontecimento salvífico. Cristo não começou a entender seu fim na cruz. Deve-se aceitar ao menos que assim tenha ocorrido a partir da purificação do templo e na última Ceia, quando “isto expressou de modo explícito e conferiu uma significação na linguagem eficaz do seu gesto”.<sup>102</sup>

Jesus “viveu para os homens e ao mesmo tempo morreu de uma morte orientada para a sua salvação”.<sup>103</sup> As expressões “por vós” e “por muitos”, encontradas na última Ceia, interpretam a intenção do Jesus histórico em sua morte.<sup>104</sup>

Respondendo a Bultmann, a dizer que não se pode saber se Jesus deu algum sentido à sua morte, Schürmann afirmou ser muito importante, para a compreensão de Jesus e de sua obra, observar qual foi sua atitude com relação ao seu destino, à sua morte. Quanto mais plenamente vivida, tanto mais será considerada como

<sup>97</sup> SCHÜRMANN, H., *Regno di Dio e destino di Gesù*, p. 83.

<sup>98</sup> SCHÜRMANN, H., *Regno di Dio e destino di Gesù*, p. 84.

<sup>99</sup> SCHÜRMANN, H., *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, p. 44.

<sup>100</sup> SCHÜRMANN, H., *Regno di Dio e destino di Gesù*, p. 123.

<sup>101</sup> SCHÜRMANN, H., *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, p. 50.

<sup>102</sup> SCHÜRMANN, H., *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?* p. 67.

<sup>103</sup> SCHÜRMANN, H., *Regno di Dio e destino di Gesù*, p. 87.

<sup>104</sup> SCHÜRMANN, H., *Regno di Dio e destino di Gesù*, p. 87.



própria e autêntica a morte de uma pessoa. A morte de Jesus foi uma morte autêntica pois ele a viveu com uma pureza única e uma entrega inigualável: é a morte do Filho “entregue” pelo Pai (Rm 8,32; Jo 3,16), do Filho que se entregou a si mesmo (Gl 2,20; Ef 5,2.25); uma morte salvífica, expiatória; possível unicamente por ser vivida por uma pessoa que abraçou a radicalidade da pró-existência, do “ser para”.<sup>105</sup>

Citando L. Ruppert,<sup>106</sup> Schürmann reitera que provavelmente Jesus entendeu sua morte harmonicamente a partir de diversas representações: à luz do martírio dos profetas e a morte do “justo sofredor”. Sua glorificação seria entendida também como elevação, entronização do Filho do homem na realidade escatológica.<sup>107</sup>

Schürmann afirma não ser clarividente que Jesus tivesse entendido a sua morte sob a luz do sofrimento do servo de Deus. Haja vista que em Isaías 53 a ideia da expiação vicária aparece transposta do animal sacrificial para uma pessoa. Citando J. Gnilka,<sup>108</sup> Schürmann discorda dos que defendem que a expiação vicária era uma ideia totalmente perdida no tempo de Jesus. Outras passagens como Zc 12,9-14 e Dn 3,39 bem parecem ser um prolongamento de Is 53, se bem que na última passagem vê-se de forma impersonificada a expiação vicária na morte dos mártires.<sup>109</sup>

Se Jesus tivesse utilizado essa figura de modo explícito quando se refere à sua própria morte, provavelmente tal ideia teria aparecido nos quatro relatos da última Ceia. Alguns dizem que talvez aquela referência não fora compreendida pelos discípulos.

Ainda que faltem elementos críticos para se confirmar o fato, não se deve duvidar que Jesus pudesse referir-se a si mesmo sob a figura de Is 53,12, para assegurar o caráter expiatório e vicário de sua morte. A salvação de Deus, a incursão do reino na história aconteceria não somente através das suas palavras e ações, como também por meio da sua paixão e morte pró-existentes.<sup>110</sup>

<sup>105</sup> SCHÜRMAN, ¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?, p. 15.

<sup>106</sup> RUPPERT, L., Der leidende Gerechte: eine motivgeschichtliche Untersuchung zum Alten Testament und zwischentestamentlichen Judentum, p. 74.; In: SCHÜRMAN, H., Regno di Dio e destino di Gesù, p. 91.

<sup>107</sup> SCHÜRMAN, H., Regno di Dio e destino di Gesù, p. 91.

<sup>108</sup> GNILKA, J., Martyriumspäränese und Sühnetod in synoptischen um jüdischen Traditionen, p. 240.

<sup>109</sup> SCHÜRMAN, H., Regno di Dio e destino di Gesù, p. 97.

<sup>110</sup> SCHÜRMAN, H., Regno di Dio e destino di Gesù, p. 100.

Deve-se ter como plausível a possibilidade de que Jesus tenha vivido sua morte como um mártir, como um sinal salvífico expiatório, por ser essa uma figura comum ao seu ambiente judaico.

É verdade que Jesus não falou publicamente sobre a sua morte,<sup>111</sup> mas só privadamente, aos discípulos mais próximos.<sup>112</sup> Entende-se, porém, que tal fato não seria conveniente que o fizesse, pois o Mestre reunia os discípulos para a pregação pública da iminência do reino e o chamado de Israel à conversão, e eles não estavam preparados para entender sua morte como fator de salvação.<sup>113</sup>

### 2.3.8 O significado salvífico da última Ceia

Na Ceia Jesus ofereceu a salvação escatológica mediante um símbolo eficaz: o pão e o vinho como “comida” e “bebida”. Nos seus gestos e palavras a salvação escatológica só é passível de compreensão, se for vista como salvação pré-existente; como ato de alguém que está disposto a entregar sua vida pela salvação de outros. Observa-se em Lc 22,15-18 e Mc 14,25 que Jesus tinha a convicção de que a sua morte não seria obstáculo para a instauração do seu reino e da sua vitória.<sup>114</sup>

Schürmann, diante das evidências dos textos evangélicos, garantiu que não se pode negar que Jesus tenha entendido sua morte como uma continuação da entrega vivida durante a sua vida terrena; que não se pode negar que Jesus tenha interpretado sua morte como um acontecimento salvífico; que ele não começou a consumir sua morte na cruz, mas sim durante toda sua vida.<sup>115</sup>

Para o exegeta de Erfurt, a significação salvífica dada por Jesus à sua morte seria mais uma palavra pós-pascal da Revelação de Deus e não tanto um ato de oferta pré-pascal. No entanto, essa fé pascal encontrava sua estrutura numa fé pré-pascal. Sendo assim, a Eucaristia deve ser vista como uma “anamnese da morte e ressurreição do Senhor e não mimese do que Jesus, entregando-se a si mesmo, fez na noite em que foi entregue”.<sup>116</sup>

<sup>111</sup> Exceto Mt 12,40; Mc 8,31; 9,31; 14,25.

<sup>112</sup> SCHÜRMAN, H., ¿Cómo entendió y vivió Jesus su muerte?, p. 57.

<sup>113</sup> SCHÜRMAN, H., ¿Cómo entendió y vivió Jesus su muerte?, p. 58; SCHÜRMAN, H., Regno di Dio e destino di Gesù, p. 93-94.

<sup>114</sup> SCHÜRMAN, H., ¿Cómo entendió y vivió Jesus su muerte?, p. 59-62.

<sup>115</sup> SCHÜRMAN, H., ¿Cómo entendió y vivió Jesus su muerte?, p. 65-67.

<sup>116</sup> SCHÜRMAN, H., ¿Cómo entendió y vivió Jesus su muerte?, p. 68.

Não se pode afirmar que os discípulos não entenderam os gestos e palavras de Jesus na última Ceia como uma interpretação da sua morte iminente. Assim como sua vida foi uma representação do amor de Deus e de sua entrega, também esteve carregada de sentido a sua morte e sua entrega na cruz.<sup>117</sup>

### 2.3.9 Considerações sobre as ações de Jesus na última Ceia

A dupla ação eucarística de Jesus na Ceia tem sua origem e se aproxima da *berakha* judaica, a oração que se pronunciava antes e depois da Ceia. No início da comida se pronunciava um louvor, todos respondiam “amém” e o pão era então repartido. No final, uma oração de ação de graças era feita pelo pai de família e todos respondiam “amém” e compartilhavam do mesmo cálice. Jesus realizou na última Ceia as funções do pai de família, mas os gestos do oferecimento do pão e do cálice tomaram a significação de sua doação e entrega aos seus.<sup>118</sup> Repartir o pão, já é por si, naturalmente, um gesto de doação.<sup>119</sup> Na entrega do cálice vê-se claramente o significado da transmissão e participação da bênção pronunciada.<sup>120</sup>

Importa prosseguir a busca do significado das palavras que acompanham os gestos de Jesus na última Ceia. Vê-se na convergência dos textos tanto a ideia da Aliança quanto a da morte expiatória. O dom de Jesus é interpretado tanto escatológica quanto soteriologicamente.<sup>121</sup>

Nas palavras da consagração do vinho, servindo-se das palavras de São Lucas e São Paulo, vê-se a participação na Aliança escatológica que se inaugura com a morte de Jesus. Tradicionalmente o sangue aponta para o sacrifício do mártir e pode significar também o sacrifício do servo sofredor, de Is 53. As palavras revelam ainda para a morte de Jesus como renovação da Aliança de Deus com o seu povo, à luz de Ex 24,8, como um sacrifício cultural.<sup>122</sup>

Já as palavras da consagração do pão exprimem a morte do servo sofredor “como morte sacrificial de Jesus, com uma eficácia vicária e expiatória”.<sup>123</sup>

<sup>117</sup> SCHÜRMANN, H., ¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?, p. 69-70.

<sup>118</sup> SCHÜRMANN, H., ¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?, p. 78-85.

<sup>119</sup> SCHÜRMANN, H., ¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?, p. 86.

<sup>120</sup> SCHÜRMANN, H., ¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?, p. 87.

<sup>121</sup> SCHÜRMANN, H., ¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?, p. 90.

<sup>122</sup> SCHÜRMANN, H., ¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?, p. 93.

<sup>123</sup> SCHÜRMANN, H., ¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?, p. 93.

As ações da Ceia são um sinal que apontam para a inauguração do reino, cumprindo assim as profecias. Esse reino vem apesar do aparente fracasso com a morte de Jesus, porém ele mesmo fica à espera dos seus no novo banquete, no seu reino futuro. Ao mesmo tempo em que a Ceia anuncia o ἔσχατον (*eschaton*), oferece também uma participação nele.<sup>124</sup>

Ao celebrar posteriormente a Ceia, a comunidade primitiva não buscava repetir a última Ceia, mas continuar a mesma comunidade de mesa pré-pascal de Jesus com os seus discípulos (Lc 22,27; 12,37). Depois da Páscoa tornou-se, no entanto, “comida do Senhor”, pois Jesus agora se apresenta como o *Kyrios* glorioso. Na última Ceia Jesus vem repropor aos seus discípulos os gestos judaicos com uma nova conotação. Tratam-se, agora, de gestos pró-existentis.<sup>125</sup>

### 2.3.10 O caráter vicário e expiatório da morte de Cristo

A morte de Jesus deve ser entendida como uma morte vicária, “no lugar de” e como uma morte expiatória, “em favor de”, que possui em si a virtude de libertar o homem da culpa.<sup>126</sup>

Na economia do Antigo Testamento, o pecador se reconhecia como tal no íntimo do seu coração, e o expressava tanto por suas palavras quanto pela oferenda que fazia a Deus de uma vítima substitutiva: impunha as mãos sobre o animal identificando-o consigo e em seguida o animal era imolado. O sangue do animal, evidentemente, não tinha poder de perdoar os pecados, porém simbolizava diante de Deus as disposições internas do pecador que, confiante, esperava alcançar um novo acesso junto a Deus.<sup>127</sup>

De modo superior, alguns se ofereciam a Deus em lugar do povo, ou de “muitos”, como mártir ou como *Ebed-Jahweh* (Is 53,12). “Nesse caso, à oferta se acrescentavam os atos de confissão e de fé do culpado, como oração de intercessão existencial e intervenção vicária”.<sup>128</sup>

No entendimento de Schürmann, a expiação vicária não é algo que parte do homem, uma ação obediencial humana, mas “o amor de Deus, que no final deve,

<sup>124</sup> SCHÜRMAN, H., ¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?, p. 93-100.

<sup>125</sup> SCHÜRMAN, H., ¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?, p. 77-78.

<sup>126</sup> SCHÜRMAN, H., Regno di Dio e destino di Gesù, p. 133.

<sup>127</sup> SCHÜRMAN, H., Regno di Dio e destino di Gesù, p. 134.

<sup>128</sup> SCHÜRMAN, H., Regno di Dio e destino di Gesù, p. 134.

‘vicariamente’, levar e suportar o pecado”.<sup>129</sup> Como afirmou São João, foi Deus quem deu o primeiro passo e amou o homem por primeiro (1Jo 4,19), veio ao seu encontro e o possibilitou, em Cristo, encontrar novamente a salvação. Portanto, pode-se entender a vinda e a própria vida de Jesus como um “sacramento” desse amor de Deus que, “vicariamente”, expia o pecado.<sup>130</sup> Para que a humanidade pudesse encontrar a salvação, “o Filho tomou sobre si o pecado do mundo (Jo 1,19) e o Pai o tomou no seu coração”.<sup>131</sup>

A morte de Jesus foi muito importante não só por libertar o homem do pecado e da culpa, mas também por libertá-lo da escravidão do próprio eu.

Se voltamos o olhar para Jesus, golpeia-nos substancialmente isso, que ele era - diferente de nós - “um homem para os outros” e “para a totalidade dos outros”, o homem do empenho total, que ainda vivo morreu no seu serviço, entregando-se à sua missão. “Cristo de fato não buscou agradar a si mesmo” (Rm 15,3). Onde nós homens temos o nosso coração concentrado em si mesmo, Jesus tinha evidentemente - usando uma imagem perigosa - um “espaço vazio”. Ele não vivia de modo centrípeto, mas centrífugo, pró-existente, “no empenho de Deus” (H. U. v. Balthasar), no seu serviço de vida e em particular de morte.<sup>132</sup>

O autotranscender-se do Jesus só pode ser entendido a partir da vida intratrinitária, do amor que encontramos no Pai ao gerar seu próprio Filho como sua imagem consubstancial. Assim, Cristo não é só uma parábola ou imagem desse amor de Deus, mas o representa essencialmente, torna-o presente com sua vida e sua morte. O histórico Jesus de Nazaré, afirma Schürmann, não pode ser compreendido de outro modo.<sup>133</sup>

O modo de ser pró-existente de Deus se torna visível para nós no serviço, na entrega que Jesus fez de si mesmo em sua morte. Sua imolação foi seu último ato de obediência ao Pai (Fl 2,8; Rm 5,18s), a demonstração extrema do seu amor pela humanidade (Gl 2,20; 2Cor 5,14), inclusive por seus inimigos (Rm 5,6.8).<sup>134</sup>

A vida humana só tem sentido com a inserção da pessoa na participação da morte de Cristo. Por sua vez, ele a libertará tanto da culpa quanto permitirá que ela possa se libertar do seu egocentrismo e se colocar numa atitude de serviço, à semelhança de Cristo, numa dedicação a Deus e ao próximo, trabalhando para o

<sup>129</sup> SCHÜRMAN, H., *Regno di Dio e destino di Gesù*, p. 135.

<sup>130</sup> SCHÜRMAN, H., *Regno di Dio e destino di Gesù*, p. 135.

<sup>131</sup> SCHÜRMAN, H., *Regno di Dio e destino di Gesù*, p. 136.

<sup>132</sup> SCHÜRMAN, H., *Regno di Dio e destino di Gesù*, p. 136.

<sup>133</sup> SCHÜRMAN, H., *Regno di Dio e destino di Gesù*, p. 137.

<sup>134</sup> SCHÜRMAN, H., *Regno di Dio e destino di Gesù*, p. 137.

bem tanto da sociedade quanto de toda a criação. Assim como o Espírito Santo é o “*pro nobis*” de Deus e de Cristo, só o Espírito Santo enviado aos corações é capaz de convertê-los da sua dureza e egoísmo, torná-los um coração de carne (Ef 4,18), que vivam de modo pró-existente, como Cristo espera dos seus discípulos.<sup>135</sup>

### 2.3.11 O comportamento e as palavras de Cristo como lei

São Paulo vê as palavras de Jesus como um caráter vinculante e o seu comportamento como modelo e norma da conduta moral dos discípulos.<sup>136</sup> Na carta aos Filipenses (2,6), o Apóstolo realça que o comportamento de Jesus esteve marcado pela κένωσις (*kenosis*) e pela ταπείνωσις (*tapeinosis*).<sup>137</sup> Em Efésios (5,2) destaca a exigência do amor, como um resumo do ensinamento de Jesus, não segundo as conotações veterotestamentárias, mas de acordo com a novidade do Evangelho. Portanto, torna-se uma espécie de lei e obrigação para todo discípulo de Cristo a vivência do amor ao próximo, que, quando verdadeiro, implicará uma κένωσις (*kenosis*) e uma ταπείνωσις (*tapeinosis*), fazendo-se semelhante à autoentrega e autoaniquilamento de Jesus. A morte e entrega de Cristo na cruz se faz para os seus discípulos a norma última e fonte de onde eles devem tirar a força necessária, quando for difícil a imitação desse comportamento moral do Mestre.<sup>138</sup>

Conclui-se então que o conteúdo especificamente cristão se encontra na radicalidade do amor. Ele exige uma entrega pessoal, expressa na busca que cada discípulo deve fazer de uma assimilação, imitação e comunhão com Cristo crucificado, que é participação na sua ταπείνωσις (*tapeinosis*).<sup>139</sup> Eis o núcleo da moral católica, eis a “lei de Cristo” exigência para todos os seus discípulos.<sup>140</sup>

### 2.3.12 A Trindade como fundamento da pró-existência

Buscando o fundamento último da pró-existência de Jesus, Schürmann aponta para a própria Trindade.

<sup>135</sup> SCHÜRMAN, H., Regno di Dio e destino di Gesù, p. 138-139.

<sup>136</sup> SCHÜRMAN, H., ¿Cómo entendió y vivió Jesus su muerte?, p. 106.

<sup>137</sup> SCHÜRMAN, H., ¿Cómo entendió y vivió Jesus su muerte?, p. 111.

<sup>138</sup> SCHÜRMAN, H., ¿Cómo entendió y vivió Jesus su muerte?, p. 111-120.

<sup>139</sup> SCHÜRMAN, H., ¿Cómo entendió y vivió Jesus su muerte?, p. 123-126.

<sup>140</sup> SCHÜRMAN, H., ¿Cómo entendió y vivió Jesus su muerte?, p. 128.

São João nos revela que na sua própria natureza Deus é amor (1Jo 4,8), como consequência, Deus é também relação, entrega, ser para os outros, amor que se entrega de modo desinteressado.<sup>141</sup> Ao apresentar Deus como amor, a fé cristã fez uma verdadeira inversão na metafísica antiga:<sup>142</sup> o enfoque, deixa de ser colocado na substância, que ocupa o lugar supremo no ser, por existir por si mesma, e passa a ser colocado na relação, considerada por Aristóteles como o mais débil por existir por e para outro. Deus é amor porque é relação, porque é pessoa.<sup>143</sup>

Esse amor de Deus e suas características se manifestam de forma visível na encarnação, morte e ressurreição de Jesus: Deus vem ao nosso encontro, “esvaziando-se”, descendo até o “inferno dos nossos pecados”<sup>144</sup>, ou seja, o afastamento de Deus provocado pelos nossos pecados; no momento em que o Pai entrega o Filho ao abandono e quando o Filho se entrega ao Pai em tal abandono. O Espírito Santo é o espírito da entrega e do amor. Na morte de Jesus tem lugar a “morte de Deus”, onde se manifestam a κένωσις (*kenosis*) e a ταπείνωσις (*tapeinosis*) do amor de Deus pela humanidade.<sup>145</sup>

Na Trindade econômica podemos reconhecer a vida intratrinitária de Deus, a entrega tripessoal na sua própria vida imanente. É possível, então, afirmar que só podemos entender a entrega de Jesus a partir da eterna entrega de amor do Pai ao Filho e do consubstancial amor do Pai e do Filho, o Espírito Santo, que “é estritamente idêntico ao evento”.<sup>146</sup> O Espírito Santo, tanto da Trindade quanto de Cristo, é o “por nós”. Por isso mesmo, só com o influxo do Espírito Santo, o homem pode se libertar do egoísmo e viver de modo pró-existente.<sup>147</sup> Portanto, a autotranscendência que encontramos na vida de Jesus deve ser entendida a partir da descendente autotranscendência de Deus, daquele que é simples entrega, que dá a si mesmo, que é “amor para”, que quer estabelecer uma relação de amor com a

---

<sup>141</sup> SCHÜRMANN, H., ¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?, p. 151.

<sup>142</sup> SCHÜRMANN, H., Jesús, p. 290.

<sup>143</sup> SCHÜRMANN, H., ¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?, p. 152.

<sup>144</sup> SCHÜRMANN, H., ¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?, p. 153.

<sup>145</sup> SCHÜRMANN, H., ¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?, p. 153-155.

<sup>146</sup> SCHÜRMANN, H., ¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?, p. 156.

<sup>147</sup> SCHÜRMANN, H., Regno di Dio e destino di Gesù, p. 138.

humanidade.<sup>148</sup> Com H. Mühlen,<sup>149</sup> Schürmann relata que “desde uma perspectiva da história da salvação, o existir da essência de Deus é a entrega ou autoentrega”.<sup>150</sup>

Ainda que o “dar-se” trinitário de Deus só se pode aceder nos mistérios da morte e ressurreição de Jesus, encontra-se uma certa alusão e prefiguração disto na própria criação, pois nela se vê o amor de Deus que, aniquilando-se a si mesmo, desce ao nada para criar. Deus, por amor, comunica às criaturas uma participação no seu próprio ser e das suas perfeições. Porém, ainda que resplandeçam nelas a beleza de Deus, as criaturas estão marcadas pela sua limitação: sofrimento, morte e possibilidade de escolher contra Deus. O bem de dar-se, de criar, superam o próprio fato das criaturas poderem rechaçar o seu amor.<sup>151</sup> Deus assume as “divergências da criação, sofrimento e pecado” e entrega-se a si mesmo “como preço do resgate”, para que todas as coisas sejam restauradas no final da história.<sup>152</sup>

### 2.3.13 Cristo, o último Adão

Como consequência, pelo modo pró-existente como Cristo viveu e veio ao nosso encontro, ele se coloca para a humanidade como o “homem novo”, o “último Adão”, doador da vida (1Cor 15,45), que abre o homem ao próprio projeto original de Deus em favor da própria humanidade. O “último Adão” é origem e meta que leva o ser humano à evolução - uma vez que Deus leva adiante na história não uma criação estática, mas evolutiva - pois “o amor que se autoentrega é a lei fundamental da evolução”.<sup>153</sup> Por conseguinte, “no final de tudo vemos que o compromisso de Deus no compromisso de morte e na ressurreição de Jesus é o primeiro princípio da criação e da evolução”.<sup>154</sup>

Com Schürmann pode-se concluir afirmando que a vida só tem sentido quando se entra no mistério da morte de Cristo, que leva o homem à remissão da culpa, à libertação do seu próprio “eu”; torna-o capaz do serviço, vivendo em uma dupla dimensão: para Deus e para o próximo, para o bem da sociedade e de toda a

<sup>148</sup> SCHÜRMAN, H., ¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?, p. 75.

<sup>149</sup> MÜHLEN, H., Die veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie, p. 31s.; SCHÜRMAN, H., ¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?, p. 156.

<sup>150</sup> SCHÜRMAN, H., ¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?, p. 156.

<sup>151</sup> SCHÜRMAN, H., ¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?, p. 156-157.

<sup>152</sup> SCHÜRMAN, H., ¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?, p. 157.

<sup>153</sup> SCHÜRMAN, H., ¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?, p. 157.

<sup>154</sup> SCHÜRMAN, H., ¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?, p. 157.



criação.<sup>155</sup> A verdadeira e cabal pró-existência só será possível ao ultrapassar as barreiras do próprio “eu”, através da morte. Assumindo esta atitude pró-existente, o homem do futuro, movido pelo Espírito Santo e pela força do ressuscitado, fará surgir uma nova sociedade: o povo escatológico de Deus, a Igreja. Os indivíduos, então, vão assumir um compromisso com o todo, solidarizando-se com todos e com cada um, de modo especial com os pobres e os abandonados de qualquer espécie. A própria espiritualidade do futuro terá como alma a imagem do Cristo pró-existente.<sup>156</sup>

## 2.4 A preposição “por” no Novo Testamento

Ratzinger afirmou que a preposição “por”, encontrada nos relatos da instituição da Eucaristia, é fundamental para se entender o sentido da última Ceia e da própria pessoa de Jesus.<sup>157</sup> Portanto, é coerente durante o percurso desta pesquisa, verificar se o vocábulo “por” se encontra no núcleo da fé cristológica, testemunhada na Escritura; ou seja, tal palavra aparece entre as fórmulas germinais da Escritura, que deram origem às diversas formulações, mais tarde elaboradas na Igreja para explicar o dogma soteriológico.

Não se pode prescindir do fato de que no Novo Testamento encontra-se o conjunto da fé cristã de uma maneira simples, e que se tornou, posteriormente, um ponto de referência e critério para a afirmação do mistério da salvação.<sup>158</sup>

O sentido salvífico da morte de Cristo - defende Sesboüé - encontra-se no Novo Testamento, sobretudo, em duas fórmulas que se repetem nos diversos escritos: Cristo morreu “por nós” e “por nossos pecados”.<sup>159</sup> Aparentemente são ambas as expressões idênticas. Contudo, a preposição “por” na maioria das vezes, usada como ὑπὲρ - não possui o mesmo sentido nos dois casos.<sup>160</sup>

<sup>155</sup> SCHÜRMAN, H., *Regno di Dio e destino di Gesù*, p. 139.

<sup>156</sup> SCHÜRMAN, H., ¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?, p. 149; 158-163.

<sup>157</sup> “A teologia recente destacou, com razão, a palavra “por” - comum aos quatro relatos: um termo que se pode considerar a palavra-chave não só da narração da Última Ceia, mas também da figura de Jesus.” RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén*, p. 488.

<sup>158</sup> SESBOÛÉ, B., *Jesucristo, el único mediador*, p. 145.

<sup>159</sup> SESBOÛÉ, B., *Jesucristo, el único mediador*, p. 145.

<sup>160</sup> CERFAUX, L., *Cristo na teologia de São Paulo*, p. 101.

Neste contexto da morte de Jesus, “ὕπερ” pode significar “em favor de”, “em lugar de”; ou, numa acepção causal, “por causa de”, “devido a”.<sup>161</sup> Kasper reforça esse tríplice significado de ὕπερ e ensina que “os três sentidos ressoam conjuntamente e neles se pensa, quando se quer expressar a solidariedade de Jesus como centro mais íntimo de seu ser humano”.<sup>162</sup>

Sob a perspectiva do *kerigma*, porém, as expressões “por nós” e “por nossos pecados” têm um mesmo significado.<sup>163</sup>

O Credo Niceno-Constantinopolitano, à luz de outras asserções soteriológicas neotestamentárias, assumiu o significado de “em favor de”, ao propor como conteúdo da fé cristã a verdade de que Cristo se encarnou e ofereceu o seu sacrifício na cruz “*propter nos homines et propter nostram salutem*”.<sup>164</sup> Kasper afirma que essas palavras do Credo “representam a epígrafe sobre a vida e toda a obra de Cristo”.<sup>165</sup>

Explica Sesboüé a importância da preposição “por”, com a seguinte asserção:

O “por nós” constitui, portanto, a primeira expressão formalmente soteriológica do acontecimento de Jesus, sobre a base do símbolo indicado pelo próprio fato: a morte foi destruída pela vida; o incidente escandaloso se insere num desígnio que o supera e transforma. Então o fato já não é opaco, mas portador de um sentido inesgotável. Essa acepção se concretiza no “por nós” e responde a tudo o que foi a vida de Jesus. O mesmo que viveu por nós, seus irmãos, morreu também por nós.<sup>166</sup>

A seguir serão elencadas as passagens bíblicas, onde aparece o vocábulo “por”, que no texto grego se apresenta mediante as preposições: ὕπερ, δι’, ἀντὶ e περὶ. As incidências serão exibidas em três grupos: “por nós”, “por nossos pecados” e “por nossa salvação”.<sup>167</sup>

#### 2.4.1 “Por nós”

Na maioria das citações acima enumeradas a preposição ὕπερ foi usada na acepção de “em nosso favor”, “para nossa salvação”, indicando assim que Cristo se

<sup>161</sup> RIESENFELD, H., ὕπερ, v. XIV, col. 545-564.

<sup>162</sup> KASPER, W., Jesús, el Cristo, p. 267.

<sup>163</sup> SESBOÜÉ, B., Jesucristo, el único mediador, p. 145-146; URÍBARRI, G., Cristología-Soteriología-Mariología, p. 295-296.

<sup>164</sup> SESBOÜÉ, B., Jesucristo, el único mediador, p. 145-146; URÍBARRI, G., Cristología-Soteriología-Mariología, p. 295-296.

<sup>165</sup> KASPER, W., Jesús, el Cristo, p. 271

<sup>166</sup> SESBOÜÉ, B., Jesucristo, el único mediador, t. I, p. 146.

<sup>167</sup> SESBOÜÉ, B., Jesucristo, el único mediador, t. I, p. 147-148; RIESENFELD, H., ὕπερ, col. 543-561

fez homem, entregou-se na Ceia de despedida e morreu na cruz pela humanidade, para que todos pudessem encontrar a salvação, a vida eterna. ὑπὲρ tem também o os sentidos: “por causa de”, “por nossos pecados”.<sup>168</sup> Afirma Sesboüé que “os dois sentido se encontram em vasos comunicantes”.<sup>169</sup> Como se observará abaixo, o Novo Testamento usa também as preposições δι’, ἀντι e περὶ no mesmo sentido de ὑπὲρ.

Gl 2,20: “Vivo na fé, crendo no Filho de Deus, que me amou e se entregou por (ὑπὲρ) mim”.

Rm 5,6: “Com efeito, quando éramos ainda fracos, foi então, no devido tempo, que Cristo morreu pelos (ὑπὲρ) ímpios”.

Rm 5,8: “Cristo morreu por (ὑπὲρ) nós, quando ainda éramos pecadores”.

Rm 8,32: “Deus, que não poupou seu próprio Filho, mas o entregou por (ὑπὲρ) todos nós, como é que com ele, não nos daria todas as coisas?”

Rm 14,15: “Não sejas causa de perdição para aquele por (ὑπὲρ) quem Cristo morreu”.

1Cor 1,13: “Acaso Paulo foi crucificado por (ὑπὲρ) vós?”

1Cor 11,24: “Isto é o meu corpo entregue por (ὑπὲρ) vós”.

2Cor 5,15: “Cristo morreu por (ὑπὲρ) todos, para que os que vivem já não vivam por si mesmos, mas para aquele que por (ὑπὲρ) eles morreu e ressuscitou”.

2Cor 8,9: “Certamente conheceis a generosidade de nosso Senhor Jesus Cristo: de rico que era, tornou-se pobre por causa de (δι’) vós, para que vos torneis ricos, por sua pobreza”.

Ef 5,2: “Caminhai no amor, como Cristo também nos amou e se entregou a Deus por (ὑπὲρ) nós”.

1Ts 5,10: “Ele morreu por (ὑπὲρ) nós, para que vigiando ou dormindo, vivamos em união com ele”.

Tt 2,14: “Ele se entregou por (ὑπὲρ) nós, para nos resgatar de toda iniquidade e purificar para si um povo que lhe pertença e que seja zeloso em praticar o bem”.

Hb 2,9: “Ele experimentou a morte em favor de (ὑπὲρ) todos”.

<sup>168</sup> SESBOÛÉ, B., Jesucristo, el único mediador, p. 149.

<sup>169</sup> SESBOÛÉ, B., Jesucristo, el único mediador, p. 149.

Mc 14,24: “Este é o meu sangue da nova Aliança, que é derramado em favor de (ὕπερ) muitos”. (= Mt 26,28: περὶ<sup>170</sup>)

Lc 22,19: “Isto é o meu corpo, que é dado por (ὕπερ) vós”.

Lc 22,20: “Este cálice é a nova Aliança no meu sangue, que é derramado por vós (ὕπερ)”.

1Jo 3,16: “Nisto conhecemos o amor: Jesus deu a vida por (ὕπερ) nós”.

1Pe 2,21: “Cristo sofreu por (ὕπερ) vós, deixando-vos um exemplo, a fim de seguides os seus passos”.

Jo 10,11.15: “Eu sou o bom pastor. (...) Eu dou minha vida pelas (ὕπερ) ovelhas”.

Jo 11,50-52: “Não considerais ser melhor para vós, que um só morra pelo (ὕπερ) povo e não pereça a nação inteira? Caifás não falou isso por si mesmo, mas, sendo sumo sacerdote naquele ano, profetizou que Jesus haveria de morrer pela (ὕπερ) nação, e não só pela (ὕπερ) nação, mas também para reconduzir à unidade os filhos de Deus dispersos”.

Jo 18,14: “É melhor que um só homem morra pelo (ὕπερ) povo”.

Em algumas citações encontra-se também o “por” em sentido de “em nosso lugar”. Assim se vê no *lógon* de resgate de São Mateus (20,28) e São Marcos (10,45), onde porém se usa a preposição ἀντί. Em 1Tm 2,6, Gl 3,13, 2Cor 5,21 tem o sentido também de “em nosso lugar”, porém é usada a preposição ὑπερ com o genitivo. Observa-se nessas passagens, ainda que de maneira embrionária, a ideia da substituição vicária. O sentido de “em nosso lugar” se aproxima da expressão “em nosso nome”, encontrada também em Hb 9,24. Esse último sentido apresenta Cristo como personalidade corporativa, dentro da solidariedade estabelecida entre ele e a humanidade a partir de sua encarnação e assunção da condição humana.<sup>171</sup>

Mc 10,45 (= Mt 20,28): “O Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar sua vida em resgate por (ἀντί<sup>172</sup>) muitos”.

<sup>170</sup> A preposição περὶ é homóloga à preposição ὑπερ, que, segundo Delling, é derivado da terminologia sacrificial dos LXX. RIESENFELD, H., ὑπερ, p. 557-558.

<sup>171</sup> SESBOUÉ, B., Jesucristo, el único mediador, p. 149-150.

<sup>172</sup> A preposição ἀντί nesse versículo tem o significado de “em lugar de” e não de “diante de”, que seria o significado material da preposição. O texto grego diz: “ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν.” (VL: Filius hominis non venit ut ministraretur ei sed ut ministraret et daret animam suam redemptionem pro multis) Segundo Büchsel, deve-se entender que, levando em consideração a posição de “ἀντί

1Tm 2,6: “[Cristo Jesus] que se entregou como resgate por (ὕπερ) todos”.

Gl 3,13: “Cristo nos resgatou da maldição da Lei, tornando-se ele próprio um maldito em nosso favor (ὕπερ)”.

2Cor 5,21: “Aquele que não conheceu pecado, Deus o fez pecado por (ὕπερ) nós, para que nele nos tornemos justiça de Deus”.

Hb 9,24: “Cristo não entrou em um santuário feito por mão humana, imitação do verdadeiro, mas no próprio céu, a fim de comparecer agora na presença de Deus, em nosso favor (ὕπερ)”.

Afirmou Balthasar que considera que o uso da expressão “Cristo morreu por nós” ser anterior ao próprio Novo Testamento e estar ligada à interpretação da pessoa e missão de Jesus como “Servo obediente de Deus”, de Isaías:

A fórmula “Jesus morreu por nós” permeia os escritos neotestamentários e é fato averiguado que a ideia da expiação vicária, que expressa, é anterior a Paulo e está contida na mais antiga profissão de fé que conhecemos da Igreja primitiva. Paulo havia recebido da Igreja apostólica que “Cristo morreu por nossos pecados, segundo as Escrituras”. (...) O fato da cruz interpretado como padecimento “por nós”, “em nosso favor” e “em nosso lugar”, está indubitavelmente relacionado com o grande hino do servo de Javé (Is 52), ideia que o judaísmo não dava atenção há mais de meio milênio. Os discípulos buscaram respostas provisórias e fragmentárias, para explicar o doloroso fracasso do Mestre: a vontade de Deus (“era necessário...”), a exaltação como Senhor do servo obediente... Essas soluções fragmentárias e primitivas se integraram na figura do Servo de Javé, que Isaías esboçou e havia encontrado plena realização histórica em Jesus.<sup>173</sup>

#### 2.4.2 “Por nossos pecados”

A expressão “por nossos pecados” é uma variante da locução “por nós” e menos usada no Novo Testamento. Nesse segundo uso ὕπερ tem também sentido de “em favor de”:

Gl 1,4: “Ele se entregou por (ὕπερ) nossos pecados, para nos libertar do presente mundo mau, segundo a vontade de nosso Deus e Pai”.

---

πολλῶν” na frase, a preposição depende de “λύτρον” (redemptionem) e não de “δοῦναι” (daret). Porém, mesmo que a preposição dependesse de “δοῦναι” (daret), teria o significado de “troca”, “em lugar de”. BÜCHSEL, F., ἀντί, , v. XIV, col. 999-1002.

<sup>173</sup> BALTHASAR, H., Puntos centrales de la fe, p. 155-156.

Rm 4,24-25: “Nós que cremos naquele que ressuscitou dos mortos a Jesus, nosso Senhor, entregue por causa (διὰ<sup>174</sup>) de nossas transgressões e ressuscitado para nossa justificação”.

1Cor 15,3: “Eu vos transmiti, antes de tudo, o que eu mesmo recebi, a saber: que Cristo morreu pelos (ὕπερ) nossos pecados, segundo as Escrituras”.

Hb 5,1: “Todo sumo sacerdote é tomado do meio do povo e representa o povo (pro - ὕπερ - *hominibus constituitur*) nas suas relações com Deus, para oferecer dons e sacrifícios pelos (ὕπερ) pecados”.

Hb 10,12: “Cristo, ao contrário, depois de ter oferecido um sacrifício único pelos (ὕπερ) pecados, sentou-se para sempre à direita de Deus”.

1Pe 3,18: “Cristo padeceu, uma vez por todas, por causa (περὶ) dos pecados, o justo pelos (ὕπερ) injustos, a fim de nos reconduzir a Deus”.

A boa nova da salvação é que Jesus morreu por nossos pecados. A preposição “por” significa “por causa de” - essa expressão torna-se clara com o uso da preposição διὰ, como se lê em Rm 4,24-25: “Nós que cremos naquele que ressuscitou dos mortos a Jesus, nosso Senhor, entregue por causa (διὰ) de nossas transgressões e ressuscitado para nossa justificação”.

Do mesmo modo, podemos entender a preposição “por” no sentido de “para nos livrar de” com o uso da preposição (περὶ). Como diz Riesenfeld, “na literatura bíblica há uma particular importância a locução (περὶ ἁμαρτίας), que significa propriamente “pelo pecado”, isto é, para a eliminação, ou remoção do pecado”.<sup>175</sup> De fato, lemos essa expressão em 1Pe 3, 18, trazendo porém a palavra pecado no plural: “Cristo padeceu, uma vez por todas, por causa dos pecados (περὶ ἁμαρτιῶν).

Pode-se traduzir (ὕπερ) também no sentido de “em favor de”, ou seja, em favor ou benefício dos pecadores. Na carta aos Hebreus, a morte de Cristo é apresentada como um sacrifício oferecido pela remissão dos pecados da humanidade. Ao mesmo tempo, Cristo morreu “por causa” do pecado dos homens.<sup>176</sup>

---

<sup>174</sup> διὰ aparece em São Paulo como uma possível variante de ὕπερ, que por sua vez, faz referência à tradução grega de Is 53,5. RIESENFELD, H., ὕπερ, col. 556-557.

<sup>175</sup> RIESENFELD, H., περὶ, col. 1502.

<sup>176</sup> SESBOÛÉ, B., Jesucristo, el único mediador, p. 151.

### 2.4.3 “Por nossa salvação”

No Novo Testamento, essa fórmula não tem a mesma função e não está em conexão com a morte e ressurreição de Cristo, como as duas anteriores. Se bem que nas expressões “por nós” e “por nossos pecados” encontra-se a ideia da salvação.

Hb 7,25: “Por isso, ele tem poder ilimitado para salvar aqueles que, por seu intermédio, se aproximam de Deus, pois vive sempre para interceder por eles (ὕπερ αὐτῶν)”.

Jo 6,51: “E o pão que eu darei é minha carne, para (ὕπερ) a vida do mundo”.

Sesboüe destaca que foi com razão que

o símbolo Niceno-Constantinopolitano pôde glosar o “por nós” da Escritura, acrescentando-lhe “e por nossa salvação”. Sua formulação se situa em linha reta com os kerigmas e coloca no coração do Credo o que está no coração do Novo Testamento: o anúncio de nossa salvação, graças ao acontecimento de Cristo.<sup>177</sup>

### 2.4.4 Avaliação final

As três alocações acima apresentadas fornecem um conjunto de dados que dão acesso ao conteúdo fundamental da compreensão da Igreja emergente da morte e ressurreição de Cristo como um verdadeiro evento soteriológico. Sesboüe afirma ainda: “A salvação é por nós: é antes de tudo um dom que Cristo nos fez, sendo tanto em sua vida como em sua morte o ‘pró-existente’, o que vive por seus irmãos, do mesmo modo como vive para o Pai”.<sup>178</sup> À semelhança do que dirá Ratzinger mais adiante, o citado autor afirma se tratar de uma mediação descendente, no entanto, comportando também certo aspecto ascendente, uma vez que a salvação oferecida ao homem o leva a viver, já embrionariamente aqui em baixo, a vida divina. Sesboüe conclui garantindo que a preposição “ὕπερ” (por) é a direção para o entendimento do mistério da salvação.<sup>179</sup>

<sup>177</sup> SESBOÛÉ, B., Jesucristo, el único mediador, p. 152.

<sup>178</sup> SESBOÛÉ, B., Jesucristo, el único mediador, p. 152.

<sup>179</sup> SESBOÛÉ, B., Jesucristo, el único mediador, p. 152.

## 2.5 A soteriologia dos Padres

Assim como foi importante investigar como o dogma soteriológico aparece em sua forma germinal na Escritura, é oportuno também averiguar como os Padres, intérpretes do Novo Testamento, abordaram a morte de Cristo e o mistério da salvação.

O fato da morte de Jesus como salvação e redenção - com seu duplo aspecto de libertação do pecado original e elevação do homem à vida divina - jamais foi alvo de contestação direta da parte dos primeiros escritores eclesiásticos.<sup>180</sup> Trata-se de um dos dados fundamentais tanto da pregação, quanto da teologia dos Padres.<sup>181</sup>

A modo de preâmbulo, é relevante ter presente as principais características da teologia patrística no Oriente e no Ocidente, como fatores de diversificação do modo de abordar o dogma cristão:<sup>182</sup>

a. Constata-se que a teologia grega foi marcada por uma visão mais universalista da salvação. Nessa ótica, todo o universo, incluindo as forças do mal, seria salvo por Cristo. Já na teologia latina, destacaram-se a importância da Igreja como sacramento de Cristo e o fato de que a salvação, ordinariamente, se dá dentro dos seus umbrais.

b. Enquanto no Oriente se contemplou a salvação como algo progressivo e dentro de uma “economia”, no Ocidente se frisou muito o aspecto da conversão a partir do próprio indivíduo, como ponto inicial da salvação.

c. A teologia grega possuía um tom mais otimistas e positivo a respeito da situação do homem e sua salvação. Não obstante, a teologia latina acentuou o pecado, a libertação do mal e o caminho de purificação que o homem é chamado a percorrer durante a sua vida.

d. Enquanto os gregos, de modo particular os alexandrinos, possuíam um modo de ser mais platônico, idealista e poético - os latinos abordavam as coisas de modo mais pragmático.

e. Como consequência do supracitado, na teologia grega, a salvação se aproximou da encarnação, enquanto que na latina se conjugou ao mistério pascal.

---

<sup>180</sup> SESBOÛÉ, B.; WOLINSKI, J., História dos Dogmas, t. 1, p. 385.

<sup>181</sup> STUDER, B., Soteriologia, p. 1309.

<sup>182</sup> ROBERGUE, R.-M., Sotériologies Patristiques, p. 161-162.



Quanto ao seu conteúdo, a soteriologia patrística entendeu o “*pro nobis*” bíblico como presença de Cristo na Igreja, portadora de salvação a todos os homens. Uma salvação que acontece no “hoje” da história, e, ao mesmo tempo, tem uma dimensão escatológica, pois não estará completa senão no final dos tempos.<sup>183</sup> A reflexão soteriológica da Patrística deu destaque ao caráter descendente da mediação de Cristo. Tal dimensão foi completada e desenvolvida, sobretudo, pelos conceitos de iluminação e de redenção.<sup>184</sup>

Para uma melhor explicação da soteriologia dos Padres, pode-se dividir a exposição do mistério da salvação em cinco grandes temáticas, como foram desenvolvidas no decurso da história.<sup>185</sup>

### 2.5.1 Cristo como iluminador

Afirma Robergue que, “do ponto de vista soteriológico, a cristologia mais primitiva e mais generalizada nos primeiros séculos cristãos, foi a de Cristo Luz ou de Cristo Pedagogo”.<sup>186</sup>

Essa primeira exposição está situada dentro do contexto gnóstico do início da Igreja. Enquanto a gnose afirmava que a salvação vinha do conhecimento, os primeiros cristãos - a partir dos evangelhos (Mt 11,27; Jo 1,9; Jo 17,3) e das cartas paulinas (Cl 1,12; 1Tm 2,4) - apresentaram a doutrina salvífica como iluminação. Jesus, o *Logos*, o revelador do Pai, é quem leva o homem ao verdadeiro conhecimento de Deus e esse conhecimento é salvação.<sup>187</sup>

Entre os Padres Apostólicos sobressaiu a figura de “Cristo modelo”. Na metade do segundo século, com os Padres Apologistas, Cristo é contemplado como o *Logos* revelador da sabedoria. São Justino foi o primeiro a interpretar o sacramento do batismo como iluminação: os catecúmenos eram aqueles que deveriam ser iluminados (*photizomenoi*) e eram chamados de neófitos os “novos iluminados” (*neophotistoi*).<sup>188</sup> A Carta a Diogneto apresentou Cristo como aquele

<sup>183</sup> STUDER, B., Soteriologia, p. 1311.

<sup>184</sup> SESBOÛÉ, B.; WOLINSKI, J., História dos Dogmas, t. 1, p. 385.

<sup>185</sup> ROBERGUE, Sotériologies Patristiques, p. 164-168; STUDER, B., Soteriologia, p. 1310.

<sup>186</sup> ROBERGUE, R.-M., Sotériologies Patristiques, p. 164; SESBOÛÉ, B., Jesucristo, el único mediador, Tomo I, p. 155-178.

<sup>187</sup> SESBOÛÉ, B.; WOLINSKI, J., História dos Dogmas, t. 1, p. 385-386; ROBERGUE, R.-M., Sotériologies Patristiques, p. 164.

<sup>188</sup> SESBOÛÉ, B.; WOLINSKI, J., História dos Dogmas, t. 1, p. 386.

que veio para persuadir o homem. Para Santo Irineu de Lião, o cristianismo é a verdadeira “gnose”, o verdadeiro conhecimento. A salvação implica um processo progressivo da Revelação de Deus: por meio da ação do Espírito Santo os homens são conduzidos ao conhecimento de Cristo e, por ele, ao encontro com o Pai.<sup>189</sup>

Não haveria outro modo para discernirmos as coisas de Deus se nosso mestre, o Verbo subsistente, não se fizesse homem. Nem sequer outro poderia nos ensinar as coisas do Pai, senão seu próprio Verbo.<sup>190</sup>

O Senhor padeceu para que aqueles que se desviaram do Pai fossem reconduzidos a ele pelo conhecimento. Aquele que questionava a grandeza do Pai, a paixão foi causa de perdição; a nós, porém, o padecimento do Senhor deu a salvação, conferindo-nos o conhecimento do Pai (...) E o Senhor destruiu a morte por sua paixão, dissolveu o terror, exterminou a corrupção, destruiu a ignorância. Manifestou, porém, a vida, mostrou a verdade e concedeu a incorrupção.<sup>191</sup>

Os primeiros alexandrinos, Clemente e Orígenes, retomaram a figura de Cristo como *Logos*, designando-o respectivamente Pedagogo e Mestre. Destacaram que o cristão é o verdadeiro “gnóstico”, e que esse conhecimento só foi possível mediante a encarnação do Verbo. Na mesma época, a teologia latina se desenvolvia com conotações jurídicas: Cristo teria vindo, então, para proclamar uma nova lei para os homens.<sup>192</sup>

São Cirilo de Jerusalém, os Padres Capadócijs e São João Crisóstomo repetiram a doutrina salvífica como iluminação.<sup>193</sup>

Junto a esse aspecto positivo da salvação, como iluminação, os Padres também mostraram a importância da salvação como redenção, resgate e libertação do homem do próprio pecado. Tal perspectiva colocou o mistério pascal como centro do dogma soteriológico.<sup>194</sup> Um exemplo dessa verdade pode-se encontrar em São Clemente de Alexandria:

Batizados, somos iluminados; iluminados, somos adotados como filhos; adotados, tornamo-nos perfeitos; tornados perfeitos, recebemos a imortalidade. (...) Essa operação recebe múltiplos nomes: graça, iluminação, perfeição, banho. Banho, pelo qual somos purificados de nossos pecados; graça, pela qual os castigos merecidos de nossos pecados são aliviados; iluminação, na qual contemplamos a bela e santa luz

<sup>189</sup> SESBOÛÉ, B.; WOLINSKI, J., História dos Dogmas, t. 1, p. 386-387.

<sup>190</sup> IRÉNÉE DE LYON, Contre les Hérésies, V,1,1 (SC 153, p. 16).

<sup>191</sup> IRÉNÉE DE LYON, Contre les Hérésies, II,20,3 (SC 294, p. 204).

<sup>192</sup> ROBERGUE, R.-M., Sotériologies Patristiques, p. 164.

<sup>193</sup> SESBOÛÉ, B.; WOLINSKI, J., História dos Dogmas, t. 1, p. 397.

<sup>194</sup> SESBOÛÉ, B.; WOLINSKI, J., História dos Dogmas, t. 1, p. 387.

da salvação, ou seja, luz na qual penetramos o divino com o olhar; perfeição, pois nada falta.<sup>195</sup>

## 2.5.2 Cristo, vencedor das forças do mal

A salvação cristã foi apresentada como a derrota do demônio, de seu reino sobre o homem e o universo. Essa vitória aconteceria mediante os diversos momentos da vida de Jesus. O ápice desse combate, porém, deu-se na cruz, onde Jesus enfrentou e venceu o mal, a morte e o demônio.<sup>196</sup>

Tal visão mítica, acentuada pela tendência dualista da época, trouxe alguns problemas na interpretação do dogma soteriológico. A sua forma mais extrema falou dos “direitos do demônio”.<sup>197</sup> Lê-se, por exemplo, em Orígenes:

Sem dúvidas, dir-se-á ser justo afirmar que Cristo nos redimiu, uma vez que ele pagou por nós com o seu sangue. Porém, o que nos deu o Diabo para nos redimir? Prestai atenção. A moeda do Diabo é o homicídio, porque “ele é o homicida desde o começo”. Cometeste um homicídio? Recebeste uma moeda do Diabo. (...) É com esse dinheiro que ele paga o que ele compra; ele submete à escravidão aqueles que receberam desse tipo de pagamento, por pouco que seja.<sup>198</sup>

Confessai com firmeza ser verdade o que está escrito na carta de São Pedro: “Porque fomos redimidos não com o preço corruptível da prata e do ouro, mas com o precioso sangue do Unigênito”. Portanto, se fomos “redimidos com o preço”, como também afirma Paulo, fomos comprados certamente de alguém de quem éramos escravos, e esse tal pediu o valor que queria, para que nos fôssemos livres do poder que nos detinha. Exigiu o sangue de Cristo como nosso preço. Porém, até que o precioso sangue de Cristo fosse derramado (que era o único suficiente para a redenção de todos), foi necessário que aqueles que foram educados na lei, dessem o seu sangue, cada um por si, a modo de imitação da futura redenção.<sup>199</sup>

A doutrina dos “direitos do demônio” nunca foi consenso entre os Padres, pois jamais foi doutrina da Igreja que o demônio tenha recebido algo em troca da humanidade. Esse tipo de linguagem nada mais é do que uma tradução mítica do caráter oneroso da redenção realizada por Cristo.<sup>200</sup> Studer afirma que

<sup>195</sup> CLEMENT D’ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, I, II, 26,1.

<sup>196</sup> ROBERGUE, R.-M., *Sotériologies Patristiques*, p. 165; SESBOÛÉ, B.; WOLINSKI, J., *História dos Dogmas*, t. 1, p. 389. Sobre esse tema ver também SESBOÛÉ, B., *Jesucristo, el único mediador*, t. 1, p. 179-209.

<sup>197</sup> ROBERGUE, R.-M., *Sotériologies Patristiques*, p. 165.

<sup>198</sup> ORIGÈNE, *Homélie sur l’Exode*, VI,9 (SC 323, p. 59-160).

<sup>199</sup> ORIGENIS, *Commentariorum in Epistolam B. Pauli ad Romanos*, II,13 (PG XIV, col. 911).

<sup>200</sup> ROBERGUE, R.-M., *Sotériologies Patristiques*, p. 390 p. 391-392; COSTA, F., *Jesus Cristo: o único salvador*, p. 405-415.

na polêmica contra seu dualismo, os autores cristãos, a partir de Irineu, inspirando-se nos temas bíblicos e tradicionais da ignorância dos demônios (cf. 1Cor 2,7s; In Eph. 19,1-3), do cancelamento do certificado de débito (Cl 2,14s), do resgate e do sangue precioso de Jesus, elaboraram a teoria de uma justa vitória de Cristo sobre o diabo, revelando tanto o engano a que foi sujeitado por parte de Deus, quanto o *abusus potestatis* por parte do diabo, que teria estendido seus “direitos justos” sobre os homens, tornados pelo pecado seus prisioneiros, à vida inocente de Cristo, perdendo assim, justamente com Jesus, injustamente perseguido, também os homens pecadores. Esta teoria, ilustrada por tantas particularidades populares, até de mau gosto, foi defendida sobretudo por Orígenes (Hom. Exod. 6,9) e por Gregório de Nissa (Or. Cat. 22s), ao passo que Gregório Nazianzeno a criticou fortemente (Or. 45,22).<sup>201</sup>

Santo Irineu destacou que o preço da salvação foi pago por alguém que era verdadeiramente homem, Jesus; que essa redenção reparou a prevaricação dos primeiros pais e libertou o homem da escravidão.<sup>202</sup> Segundo ainda Santo Irineu, “como Deus é invencível e magnânimo, (...) por meio do segundo Homem amarrou aquele que era forte, destruiu suas obras e purificou a morte, vivificando o homem que estava morto”.<sup>203</sup>

### 2.5.3 Cristo, o recapitulador

Santo Irineu também apresentou Jesus como aquele que salva a humanidade pela recapitulação. O homem reencontra em Cristo o plano inicial de Deus e como que uma espécie de resumo de toda a humanidade e de sua história.<sup>204</sup>

Quando se encarnou e se fez homem, [Cristo] recapitulou em si a humanidade em sua longa extensão, dando-nos a salvação em compêndio; de modo que aquilo que perdemos em Adão (imagem e semelhança de Deus), recuperássemos em Cristo Jesus.<sup>205</sup>

Esse modelo de soteriologia foi inspirado em São Paulo e é considerado o mais equilibrado da patrística, por deixar claro que a salvação é obra de Deus em favor do homem.<sup>206</sup>

<sup>201</sup> STUDER, B., Demônio, p. 390.

<sup>202</sup> SESBOÛÉ, B.; WOLINSKI, J., História dos Dogmas, t. 1, p. 387-388.

<sup>203</sup> IRÉNÉE DE LYON, Contre les Hérésies, III,23,1 (SC 034, p. 382).

<sup>204</sup> ROBERGUE, R.-M., Sotériologies Patristiques, p. 166.

<sup>205</sup> IRÉNÉE DE LYON, Contre les Hérésies, III,18,1 (SC 034, p. 310.312).

<sup>206</sup> ROBERGUE, R.-M., Sotériologies Patristiques, p. 166.

#### 2.5.4 Cristo, o divinizador

Enquanto a imagem de Cristo recapitulador evocava o conceito semita da personalidade corporativa, na teologia grega se preferiu o uso da figura de Cristo como divinizador.<sup>207</sup>

Cristo, ao assumir a natureza humana, tornou-se não só o seu arquétipo, mas também aquele que leva a humanidade à sua divinização. Essa divinização é que realiza a salvação. Encontram-se textos de Santo Irineu, São Clemente de Alexandria, Orígenes e Santo Hipólito nesse sentido; porém, o uso sistemático de tal figura começa com Santo Atanásio. Posteriormente, São Gregório de Nissa e São Cirilo farão também declarações semelhantes. Será Santo Hilário quem levará o tema para o Ocidente. Era pensamento comum da época que a imortalidade pertencia à divindade e que o homem precisava se tornar divino para assim tornar-se imortal.<sup>208</sup>

Quanto a nós, filhos de um bom Pai, de um bom Pedagogo, realizamos a vontade do Pai, escutamos o Logos, imprimimos em nós a vida realmente salutar de nosso Salvador. Praticando desde já sobre a terra a vida celeste que nos diviniza, recebemos a unção da alegria sempre jovem; do perfume da pureza, ao considerar o modo de vida do Senhor como um exemplo brilhante de incorruptibilidade, e ao seguir os passos de Deus. Cabe só a ele o cuidado - e ele se preocupa - em considerar como, e de que maneira, a vida do homem será melhor.<sup>209</sup>

#### 2.5.5 Cristo, vítima

Enquanto a teologia grega se voltava para o conceito de divinização, a latina se fixava na soteriologia bíblica de Cristo vítima. Esse modelo de soteriologia tomou corpo a partir de São Justino, e é marcado pelas características próprias do Ocidente, ou seja, seu caráter jurídico e pragmático. Nessa ótica, a salvação se deu por meio do sacrifício de Cristo e cada homem em particular a alcança ao se associar a ele. É a partir desse momento que a teologia latina fica nitidamente marcada pelo mistério pascal, enquanto na grega se enfatizou mais o mistério da encarnação.<sup>210</sup>

---

<sup>207</sup> ROBERGUE, R.-M, *Sotériologies Patristiques*, p. 166. Sobre esse tema ver também SESBOÛÉ, B., *Jesucristo, el único mediador*, t. 1, p. 251-283.

<sup>208</sup> ROBERGUE, R.-M, *Sotériologies Patristiques*, p. 166-167.

<sup>209</sup> CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, I, 98, 3 (SC 70, p. 284).

<sup>210</sup> ROBERGUE, R.-M, *Sotériologies Patristiques*, p. 167-168.

Esse modelo soteriológico vem se contrapor à anterior teoria, com claras tendências míticas, do “Cristo vencedor”.

Encontra-se nos Padres a crítica aos sacrifícios da Antiga Lei e a compreensão clara de que Deus pede ao homem um sacrifício incruento, um culto racional, que acontece no seu interior. O sacrifício da Nova Lei é marcado por ser um dom de Deus ao homem, pois só assim, o homem pode oferecer algo realmente agradável a Deus. Esse sacrifício é essencialmente espiritual, pessoal e existencial e se realiza no amor de Deus e do próximo.<sup>211</sup>

Santo Irineu explica claramente que o único sacrifício agradável a Deus é o de Cristo, que se tornou a única imolação externa da nova economia, o sacrifício eucarístico, que faz presente o sacrifício da cruz e permite ao homem fazer de sua vida também um sacrifício espiritual a Deus.<sup>212</sup>

Nos Padres alexandrinos, ao lado da teoria popular dos direitos do diabo, encontram-se também testemunhos sobre a compreensão da morte de Cristo como expiação. Tertuliano disse que Cristo se encarnou para morrer pelos pecadores. São Cipriano foi mais explícito ao afirmar que Cristo morreu “por nós”. E Santo Hilário assegura que o Filho de Deus abraçou a morte para satisfazer a pena que pairava sobre os homens. Santo Ambrósio sustenta que Deus não perdoou o seu próprio Filho, fazendo-o pecado por nós.

Quem melhor se expressou sobre a doutrina cristã do sacrifício foi Santo Agostinho. Bekhof observou que Santo Agostinho não desenvolveu um sistema completo e articulado sobre o tema da expiação, como fez Santo Anselmo. Talvez por isso, nem sempre distingue com precisão o aspecto jurídico e o renovador da redenção.<sup>213</sup>

Segundo Studer, o doutor da graça,

não sublinha apenas que o sacrifício da cruz, comemorado no sacramento eucarístico, cumpriu e substituiu todos os sacrifícios do Antigo Testamento (cf. *Contra Faust.* 20,21), mas volta continuamente a 2Cor 5,12 que, para ele, significa que Cristo foi feito sacrifício expiatório por nós (Lyonnet, *Sin* 211-225). Contudo, Agostinho apresenta um conceito muito espiritual de sacrifício (cf. *Civ. Dei* 10,6).<sup>214</sup>

---

<sup>211</sup> SESBOÛÉ, B.; WOLINSKI, J., *História dos Dogmas*, t. 1, p. 392-393.

<sup>212</sup> SESBOÛÉ, B.; WOLINSKI, J., *História dos Dogmas*, t. 1, p. 392-393.

<sup>213</sup> BERKHOF, L., *Historia de las doctrinas cristianas*, p. 216.

<sup>214</sup> STUDER, B., *Expiação*, p. 558.

Santo Agostinho afirmou que são funções do sacrifício o poder de colocar o homem em comunhão com Deus. Por esse ato de adoração, o homem despoja-se de si e reconhece ser Deus o primeiro em sua vida. Essa comunhão leva o ser humano à liberdade e à verdadeira felicidade.<sup>215</sup> Em razão da própria condição humana - garantiu o doutor da graça - o sacrifício há de ser exterior e interior, visível e espiritual, capaz de inteligência, amor e dom.<sup>216</sup>

Se bem que o único sacrifício capaz de agradar a Deus tenha sido o de Cristo - como observa Santo Agostinho - contudo, ele quer associar a si a Igreja, por meio do mistério da graça.<sup>217</sup> Cristo realizou o seu sacrifício na cruz enquanto cabeça da Igreja, para fazer da multidão dos seus membros um só corpo e congregar a todos na unidade. Para o doutor de Hipona, o sentido da história está em levar toda a humanidade, através do sacrifício de Cristo, a realizar sua páscoa em Deus. Cristo se fez homem para poder voltar ao Pai enquanto cabeça da humanidade, levando consigo todos os homens. Na presente condição, o sacrifício de Cristo realiza em cada pessoa, individualmente, uma verdadeira conversão que a liberta do pecado e a insere no âmbito da vida e da comunhão com Deus.<sup>218</sup>

Sem dúvida, acontece, pois, o fato: toda a civilização redimida, ou seja, a reunião e a sociedade dos santos oferece a Deus um sacrifício universal através do sumo sacerdote, que se ofereceu por nós na paixão, sob a forma de servo, para que nos tornássemos o corpo de tão sublime cabeça. Nessa (forma) se ofereceu, através dela foi oferecido e por ela é mediador; nela é sacerdote e sacrifício. (...) E em todo esse sacrifício estamos nós também. (...) Este é o sacrifício dos cristãos: muitos, formamos um único corpo em Cristo. Pelo mistério do altar (conhecido dos fiéis), pela evidência do fato de que, naquilo que ela oferece, ela mesma é oferecida, fica demonstrado que a Igreja toma parte nesse sacrifício”.<sup>219</sup>

Não se encontra nos Padres uma interpretação da redenção como movimento ascendente, segundo o esquema da satisfação expiatória. Porém, pode-se dizer que se encontra neles a expiação interpretada como intercessão iniciada por Cristo em sua paixão e perpetuada, como ressuscitado, em prol da humanidade. Nos Padres realça, portanto, o caráter descendente da redenção.<sup>220</sup>

<sup>215</sup> SESBOÛÉ, B.; WOLINSKI, J., História dos Dogmas, t. 1, p. 393-394.

<sup>216</sup> SESBOÛÉ, B.; WOLINSKI, J., História dos Dogmas, t. 1, p. 394.

<sup>217</sup> SESBOÛÉ, B.; WOLINSKI, J., História dos Dogmas, t. 1, p. 394.

<sup>218</sup> SESBOÛÉ, B.; WOLINSKI, J., História dos Dogmas, p. 395.

<sup>219</sup> AGUSTIN, Ciudad de Dios, X,6 (OC XVI, p. 642-643).

<sup>220</sup> SESBOÛÉ, B.; WOLINSKI, J., História dos Dogmas, p. 396.

Consideram também a morte de Cristo como um sacrifício expiatório: São Justino, Santo Atanásio, São Cirilo, Eusébio de Cesaréia e São Cirilo de Alexandria.<sup>221</sup>

---

<sup>221</sup> SESBOŮĚ, B.; WOLINSKI, J., História dos Dogmas, t. 1, p. 392-393.



### 3 Pró-existência: um percurso histórico

Em primeiro passo, na busca da resposta ao questionamento: como Ratzinger apresenta o conceito de pró-existência, pergunta-se neste capítulo, se esse conceito aparece concretamente nas diversas manifestações de Deus ao longo da história. Por conseguinte, será discutido

- 1) se tal conceito aparece nas diversas formas de religiosidade no paganismo, no deus das religiões;
- 2) se o Deus da fé, o Deus que se manifestou a Abraão e a Moisés, fundamento da fé israelita, traz as características da pró-existência;
- 3) se a noção de Deus, tal como aparece na filosofia, corresponde também ao conteúdo do conceito.

#### 3.1 O Deus das religiões

Pode-se afirmar que cronológica e metodologicamente, o primeiro encontro entre Deus e o homem se deu nas religiões pagãs. Cronologicamente - já que a religião bíblica começa somente com Abraão; metodologicamente - por constituírem elas forma primária e geral da religião considerada como um todo.<sup>222</sup>

Quando se pensa nas religiões pagãs, sente-se espontaneamente uma rejeição, pois se vislumbram de imediato as consequências do pecado original na história da humanidade. Também facilmente se recordam as perversões surgidas dentro das próprias religiões pagãs, como o politeísmo, o panteísmo, o dualismo, bem como diversos costumes e atitudes hediondos justificados por elas. Contudo, não se pode negar que nelas existam autênticos valores religiosos, indícios da assistência que Deus nunca deixou de prestar aos homens durante o desenrolar da sua história. Tais

---

<sup>222</sup> DANIÉLOU, J., Dios y nosotros, p. 41.

valores podem ser considerados como etapas que conduzem ao judaísmo e ao cristianismo.<sup>223</sup>

Ao fazer seu juízo, Ratzinger afirma que

o cristianismo, segundo sua própria compreensão, encontra-se ao mesmo tempo em uma relação de “sim” e “não” a respeito das religiões do mundo: por um lado, tem consciência de encontrar-se vinculado com elas na ideia do pacto com o divino; vive da convicção de que, assim como a história e seu mistério, também o cosmos e seu mito falam de Deus e podem encaminhar para Deus. Mas conhece também um “não” decidido às religiões; vê nelas recursos com os quais o homem se coloca contra Deus, em vez de entregar-se ao que Deus lhe pede.<sup>224</sup>

Ratzinger pondera que a teologia contemporânea<sup>225</sup> ressaltou esse caráter positivo das religiões pagãs e atribuiu-lhes um caráter precursor. Porém, antagonicamente, as religiões podem levar o homem a Deus e, ao mesmo tempo, colocá-lo contra Deus.<sup>226</sup> Ao se referir aos magos que vieram do Oriente ao encontro de Jesus, Ratzinger afirma que a sabedoria religiosa e filosófica é uma força que conduz o homem a Cristo, representando assim uma expectativa interior do espírito humano, porém, quando as mesmas não se abrem ao único e verdadeiro Deus, tornam-se demoníacas e destrutivas.<sup>227</sup> Assim, conclui o nosso autor, os

<sup>223</sup> DANIELLOU, J., Dios y nosotros, p. 43.

<sup>224</sup> RATZINGER, J., La unidad y la pluralidad de las religiones, p. 16.

<sup>225</sup> Mário de França Miranda afirma que duas linhas de pensamento influenciaram nos textos do Concílio Vaticano II: “Uma representada por Jean Daniélou, H. de Lubac e outros, que afirmava a ‘revelação cósmica’ como autêntica revelação positiva de Deus, situando-a entre a revelação bíblica e a manifestação de Deus por meio da razão metafísica. São tais religiões apenas expressões do *homo naturaliter christianus*, não tendo um papel na história da salvação. De fato tinham elas ‘as sementes do Verbo’, continham em si valores reais, mas, em razão das ambiguidades devidas ao pecado, não eram valorizadas como religiões, tendo no cristianismo sua realização última e definitiva, ao qual deviam se converter. A outra linha era apresentada sobretudo por Karl Rahner, que afirmava atingir a graça de Deus a transcendência de todos os homens e mulheres, fazendo-os sentirem sua ação, e mesmo iluminando-os, já que era captada em suas consciências, embora de modo não temático. O ser humano, ao acolher esta realidade em sua transcendência, satisfaz a noção de “fé implícita”, necessária à salvação. Por outro lado, como a sociabilidade é uma característica essencial do homem, ganham as religiões certa qualificação, pois tematizam social e explicitamente o relacionamento do homem com Deus, embora em si mesmas contenham elementos de ignorância e de pecado”. MIRANDA, M., O cristianismo em face das religiões, p. 12-13. O autor conclui afirmando que o Concílio Vaticano II reafirmou a salvação de toda a humanidade em Jesus Cristo, porém não assumiu explicitamente nenhum dessas duas posições. Ratzinger responde à teoria do “cristão anônimo” de Rahner na sua obra “Teoría de los principios teológicos”. RATZINGER, J., Teoría de los principios Teológicos, p. 191-204.

<sup>226</sup> RATZINGER, J., La unidad y la pluralidad de las religiones, p. 16. “O interesse de Ratzinger pelas religiões do mundo - junto com o suscitado para o ecumenismo - aparece desde o princípio em sua obra. O professor de Frisinga e Bonn se interessou e ensinou a importância da história, a fenomenologia e teologia das religiões, tal como haviam feito antes seus mais próximos Schmaus, De Lubac, Schöngen e tantos outros. Sua amizade em Bonn com cristãos de outras confissões e com professores interessados em outras religiões - como o indonólogo Paul Hacker (1913-1979) - marcaram de modo profundo sua visão teológica”. SARTO, P., La teología de Joseph Ratzinger, p. 368.

<sup>227</sup> RATZINGER, J., Preludio: Los relatos de la infancia, p. 68, 70.

Magos “representam o dinamismo interior de auto-transcendência das religiões, que é uma busca da verdade, busca do Deus verdadeiro e, desse modo, ao mesmo tempo, filosofia no sentido originário da palavra”.<sup>228</sup>

### 3.1.1 As três Teologias propostas por Varrão

Pergunta-se, então, como se deve entender o cristianismo dentro do mundo das religiões? Ratzinger segue o pensamento de Santo Agostinho,<sup>229</sup> que, por sua vez, encontra-se alicerçado no filósofo romano Marcos Terêncio Varrão (116-27 a.C.). Este, dentro de uma visão estoíca do mundo, afirmava ser Deus a alma que governa o mundo por meio do movimento e da razão, porém não sendo objeto de culto e de religião. O filósofo fez algumas distinções com relação à verdade da religião, colocando-a, no entanto, como não pertencente ao real enquanto tal, mas somente aos costumes. Sendo assim, “não foram os deuses que criaram o Estado, mas foi o Estado quem estabeleceu os deuses, cuja adoração é essencial para a ordem do Estado e para o comportamento reto dos cidadãos”.<sup>230</sup> Para Varrão, a religião seria, por sua própria essência, um fenômeno político.

Ratzinger apresenta a tríplice divisão que Varrão fazia da Teologia em *theologia mythica*, *theologia civilis* e *theologia naturalis*. Para dar a entender a diferença entre essas teologias, o autor propôs a consideração de quatro aspectos delas:

- o primeiro se refere aos que se dedicam a elas: os teólogos da teologia mítica são os poetas; os da teologia natural são os filósofos, os sábios que buscam a verdade; quem faz a teologia civil é o povo que, por sua vez, não aderiu aos filósofos mas aos poetas com suas formas e imagens;

- o segundo aspecto é quanto ao lugar onde se faz a teologia: a teologia mítica se encontra no teatro; o espaço da teologia natural seria o cosmos e o da teologia civil a urbe;

- o terceiro aspecto se encontra no conteúdo: a teologia mítica apresenta as fábulas dos poetas, a teologia natural se perguntava pela natureza dos deuses e a teologia civil apontava para o culto;

---

<sup>228</sup> RATZINGER, J., Preludio: Los relatos de la infancia, p. 69.

<sup>229</sup> Santo Agostinho considera Varrão como homem dotado de grande doutrina e saber. AGOSTINHO, A Cidade de Deus, VI, II.

<sup>230</sup> RATZINGER, J., ¿La verdad del cristianismo?, p. 139-140.

- o último aspecto apresentado por Varrão se encontrava no tipo de realidade apresentada pelas teologias: enquanto a mítica e a civil tratavam de instituições humanas sobre a divindade, a teologia natural se ocupava em indagar pela natureza mesma dos deuses.

Dentro do esquema proposto por Varrão, Ratzinger conclui que enquanto a teologia civil apresentava somente uma religião, sem divindade, as teologias mítica e natural apresentavam uma divindade, porém isenta de uma religião.<sup>231</sup>

Pergunta-se, pois, então onde se situa o cristianismo dentro da tríade de Varrão? Apoiando-se em Santo Agostinho, Ratzinger afirma que o cristianismo encontra seus prolegômenos não nas religiões que fundamentavam a relação entre Deus e o homem em imagens ou em uma utilidade política, mas na teologia física ou natural, no âmbito da racionalidade filosófica.<sup>232</sup>

A divisão proposta por Varrão demonstra claramente que a diferença entre o politeísmo e o monoteísmo não se encontrava apenas no fato de se adorar um ou muitos deuses. É interessante notar que há possibilidade de se encontrar a noção de unidade do absoluto nessas religiões, mesmo quando se afirmava a existência de diversas divindades. Por detrás da multidão dos deuses “encontrava-se de algum modo o ser único, quer dizer, o ser que é só um ou, em todo caso, a eterna oposição de uma contradição originária”.<sup>233</sup>

Pergunta-se então, qual é a essência do politeísmo? Ratzinger responde:

O elemento constitutivo do politeísmo, que o determina enquanto tal como politeísmo, não é a falta da ideia da unidade, mas a ideia de que o Absoluto, em si e como tal, não é “invocável” pelos homens (*ansprechbar*). Por isso, põem-se a invocar os reflexos do Absoluto, que são finitos, isto é os deuses, que, por isso não são “Deus”: nem para eles. Porque “Deus”, isto é, o Absoluto em si mesmo, não é, para dizer mais uma vez, “invocável”. E a essência do monoteísmo, como se mostra agora, consiste precisamente em que se atreve a “invocar” o Absoluto enquanto Absoluto, enquanto Deus, que, ao mesmo tempo, é o Absoluto em si mesmo e o Deus do homem.<sup>234</sup>

<sup>231</sup> RATZINGER, J., ¿La verdad del cristianismo?, p. 140-142. Ratzinger já havia apresentado essa mesma distinção em um texto anterior, de 1960. RATZINGER, J., Il Dio della fede e il Dio dei filosofi, p. 36-40. Posteriormente, apresenta o mesmo argumento em uma conferência em Sorbone a 27 de novembro de 1999, publicada pela revista “30 giorni”, no ano 2000. RATZINGER, J., Cristianesimo. La vittoria dell’intelligenza sul mondo delle religioni.

<sup>232</sup> RATZINGER, J., ¿La verdad del cristianismo?, p. 143; RATZINGER, J., Cristianesimo. La vittoria dell’intelligenza sul mondo delle religioni.

<sup>233</sup> RATZINGER, J., Introducción al Cristianismo, p. 83.

<sup>234</sup> RATZINGER, J., Il Dio della fede e il Dio dei filosofi, p. 41-43.

### 3.1.2 Os mitos e os ritos nas religiões

Ratzinger afirma que a história das religiões ficou marcada por dois grandes momentos: o estabelecimento e a ruptura com o mito.<sup>235</sup>

A primeira manifestação de Deus aos homens se deu por meio da criação e da própria consciência do homem. Sendo assim, as religiões pagãs seriam a expressão dessa primeira manifestação. No entanto, dada a natureza do homem ferida depois do pecado original, tal expressão se apresentou de modo imperfeito e incompleto. Portanto, a religião pagã tem como característica o conhecimento de Deus através do visível. Possui uma dimensão simbólica e se baseia metafisicamente na analogia geral do ser, uma vez que todo ser é participação do Ser e traz em si algum vestígio de Deus.<sup>236</sup>

Dentro dessa ótica, os símbolos sempre designavam realidades análogas e eram meio de um conhecimento objetivo. Deus foi entendido dentro do pensamento pagão como aquele que é Senhor de todo o criado e, ao mesmo tempo, o que permite a sua conservação. Mas essa relação entre a natureza e Deus era explicada pelo mito e operada pelos ritos.<sup>237</sup>

Segundo Mircea Eliade,

o mito narra como, graças às façanhas dos Entes sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre a narrativa de uma “criação”: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser”.<sup>238</sup>

Assim sendo, o mito revelava que o mundo, o homem e a vida tinham sua origem em um evento sobrenatural<sup>239</sup> e, ao mesmo tempo, afirmava a existência dos “arquetipos”, de exemplares imutáveis, no mundo sobrenatural, de todas as realidades humanas.<sup>240</sup> Ou seja, o que vivemos só goza de realidade na medida em que é uma reprodução dos exemplares pré-existentes. Esse foi o meio de que o homem se serviu para encarar o desconhecido e controlá-lo e tem como característica o apresentar-se sob a forma de narrativa, fala e história.

<sup>235</sup> RATZINGER, J., *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi*, p. 29.

<sup>236</sup> DANIÉLOU, J., *Dios y nosotros*, p. 49-50.

<sup>237</sup> DANIÉLOU, J., *Dios y nosotros*, p. 55.

<sup>238</sup> ELIADE, M., *Mito e realidade*, p. 11.

<sup>239</sup> ELIADE, M., *Mito e realidade*, p. 22.

<sup>240</sup> DANIÉLOU, J., *Dios y nosotros*, p. 55.

Os mitos buscavam explicar não somente a origem das coisas, mas todas as realidades essenciais da vida humana, tirando-as do profano e lançando-as no divino.

Existiram diversos tipos de mitos: os teogônicos explicavam a origem dos deuses; os cosmogônicos explicavam a origem do universo e do homem; os de renovação indicavam como se devia cultuar os deuses e a ação dos deuses na natureza; os heroicos contavam os grandes feitos de alguns personagens e, por fim, os escatológicos, previam o fim de todas as coisas ou de parte das coisas.<sup>241</sup>

O mito tinha basicamente três funções: apresentar uma interpretação de algum mistério; fornecer ao homem algum tipo de consolo e segurança e ocasionar uma organização social, fazendo com que as pessoas agissem segundo as determinações estabelecidas nos mitos.<sup>242</sup>

Um exemplo disso podemos encontrar no mito de Adônis. Lê-se que Afrodite, a deusa do amor e da beleza, apaixonou-se por Adônis. No entanto, Ares, o deus da guerra, amante de Afrodite, ao saber da traição decide enviar um javali para matar seu rival. Morto, foi lançado no submundo, governado por Hades e Perséfone. Acontece, no entanto, que também Perséfone se apaixonou por Adônis. Diante do conflito gerado pelas duas deusas, Zeus determinou que Adônis seria livre quatro meses do ano, passaria quatro com Afrodite e quatro com Perséfone. Porém, por preferir Afrodite, Adônis passaria também com ela o seu tempo de sua liberdade. Tal mito explicaria o fato da vegetação que morre quando Adônis desce ao submundo e floresce quando ele se encontra com Afrodite. No fundo, o mito mais do que contar a história de Adônis queria afirmar que o próprio ciclo das estações encontra sua origem em Deus.

Enquanto o mito explicava a relação entre o criado e Deus, os ritos pagãos tinham como objetivo colocar o homem em contato com Deus. Eram considerados como ações simbólicas carregadas de uma virtude oculta, possuidora de uma eficácia misteriosa. Tratava-se de uma imitação “não de realidades cosmo-físicas, mas de arquétipos realizados no tempo primordial, e que são ações divinas”.<sup>243</sup> “Os ritos cósmicos se referem essencialmente à vida da natureza. Seu objetivo é garantir a conservação do cosmos, a regularidade das chuvas e colheitas, a fecundidade das

---

<sup>241</sup> HRYNIEWICZ, S., Para filosofar hoje, p. 57.

<sup>242</sup> HRYNIEWICZ, S., Para filosofar hoje, p. 59.

<sup>243</sup> DANIELLOU, J., Dios y nosotros, p. 59.

famílias e dos rebanhos”.<sup>244</sup> Assim, por exemplo, uma libação de água ao mesmo tempo imitaria e provocaria a chuva.

Mircea Eliade faz uma observação importante ao afirmar que no paganismo não nos encontramos somente diante de ritos supersticiosos, mas de uma verdadeira religiosidade, pois o sol e as forças da natureza são vistos como hierofanias, ou seja, como manifestações do sagrado e do mistério. Esses ritos estão contaminados de erros, sim, mas apontam para Deus. “A pedra sagrada, a árvore sagrada não são adoradas como pedra ou como árvore, mas justamente porque são hierofanias, porque “revelam” algo que já não é nem pedra, nem árvore, mas o sagrado, o *ganz andere*”<sup>245</sup>, o totalmente outro.

Deve-se observar, no entanto, que existe uma grande discrepância entre os ritos cósmicos e os ritos judaicos. Enquanto os ritos cósmicos se referiam à natureza, ao seu ciclo estacional, o rito judaico, também posteriormente o rito cristão, se relacionam com as ações históricas de Deus. No verdadeiro rito se faz memória e se atualiza um fato histórico para aplicar sua eficácia em todas as épocas e em todos os lugares. Outro aspecto discrepante encontra-se no fim a que se propõem: os ritos pagãos buscavam o bem natural, já o rito bíblico e o cristão, bem espiritual do homem.

### 3.1.3 A derrocada do mito

A ruptura e o desaparecimento do mito deram-se por três fatores históricos: primeiro, na sua forma de mística, o mito perdeu sua razão de ser por se apresentar como meras formas simbólicas, dando lugar agora, no judaísmo e posteriormente no cristianismo, a símbolos que apontam no entanto para o verdadeiro. Segundo, com a Revelação de Deus a Israel e o estabelecimento do monoteísmo, o mito passou a ser entendido como uma construção humana que deu lugar a um encontro agora direto de Deus com o seu povo, através dos profetas. Deus falou com pessoas concretas e conduziu os homens como o Seu povo. Por último, o iluminismo grego, estabelecendo o absoluto do conhecimento racional, tornou a religião algo sem sentido, relegando-a apenas à organização da *polis*.<sup>246</sup>

---

<sup>244</sup> DANIÉLOU, J., Dios y nosotros, p. 60.

<sup>245</sup> ELIADE, M., O sagrado e o profano, p. 15.

<sup>246</sup> RATZINGER, J., Unidad y la pluralidad de las religiones, p. 22.

O cristianismo promoveu a derrota definitiva do mito, ao promover o conhecimento, a verdade. Entendeu-se como detentor de uma verdade universal que deveria ser levada a todos os povos. Não se tratou, portanto, de um movimento religioso que suplantou a outro, mas de um movimento que, ao encontrar a verdade, permitiu aos homens reconhecer a superficialidade do paganismo. Por não aceitar um relativismo, o cristianismo se colocou como uma atitude crítica tanto em relação ao politeísmo, perturbando assim o proveito que o mundo político tirava da religião. E assim, colocava em risco as próprias bases do Estado, ao não aceitar ser uma religião dentre muitas, mas a vitória do conhecimento, da verdade sobre o mundo das religiões.<sup>247</sup> Como consequência, os cristãos foram considerados pelo Estado como ateus e perseguidos como perturbadores da ordem pública.

Na verdade, o relacionamento do cristianismo com as religiões pagãs teve duas fases: uma inicial de contraposição, por fazer aliança com a razão, que, sob essa ótica, via as sementes do *Logos* não nas religiões, mas na filosofia que já havia anteriormente rompido com as religiões e o mito; em uma segunda fase, porém, encontrou também uma conexão com as religiões, pois ainda que os ídolos já não fossem mais deuses, por terem sido derrubados, afirmou que “eles eram reflexo do divino, vislumbres de figuras, nas quais se cumpria, já purificado, seu sentido oculto”.<sup>248</sup>

Pode-se concluir que “as religiões pagãs constituem um testemunho sólido e válido da verdade de Deus”.<sup>249</sup> Nela pode-se reconhecer uma manifestação de Deus através do criado e da consciência do próprio homem. Porém, dada a realidade da natureza ferida pelo pecado original, tornou-se uma forma imperfeita, equívoca e insuficiente, fazendo-se necessária uma Revelação direta de Deus. Apresenta-se assim como um primeiro degrau do acesso do homem à realidade divina trazendo em si antagonicamente a capacidade de aproximar e afastar o homem de Deus.

---

<sup>247</sup> RATZINGER, J., ¿La verdad del cristianismo?, p. 143.

<sup>248</sup> RATZINGER, J., La verdad - la tolerancia - la libertad, p. 192.

<sup>249</sup> DANIELOU, J., Dios y nosotros, p. 74. Mircea Eliade comentando o valor positivo do mito e das religiões, afirmou: “Nas civilizações primitivas, o mito desempenha uma função indispensável: ele exprime, enaltece e codifica a crença; salvaguarda e impõe os princípios morais; garante a eficácia do ritual e oferece regras práticas para a orientação do homem. O mito, portanto, é um ingrediente vital da civilização humana; longe de ser uma fábula vã, ele é, ao contrário, uma realidade viva, à qual se recorre incessantemente; não é absolutamente uma teoria abstrata, ou uma fantasia artística, mas uma verdadeira codificação da religião primitiva e da sabedoria prática”. ELIADE, M., Mito e realidade, p. 23.



### 3.2 O Deus da fé

A partir das considerações sobre a manifestação de Deus nas religiões, conclui-se que os homens chegaram ao conhecimento de Deus, porém é notório que esse conhecimento foi imperfeito e carregado de sombras e equívocos. A razão disso se encontra no fato de que a natureza de Deus não é acessível ao homem diretamente, pois, como afirma o Apóstolo, Deus “habita numa luz inacessível, que ninguém viu nem pode ver” (1Tm 6,16).<sup>250</sup>

A religião pagã correspondeu a um primeiro estágio da manifestação divina, quando Deus se mostrou ao homem através da criação, do visível, através de uma ação de Deus no próprio cosmos.<sup>251</sup> O verdadeiro Deus, porém, se revelou através da fé como um ser vivo, atuante, pessoa, que se faz conhecido não em sua própria essência, mas pela sua manifestação na história, na sua Revelação aos homens. J. Daniélou afirma que

essas manifestações já não são, como na aliança cósmica, a regularidade dos ciclos estacionais e o movimento estelar, mas intervenções singulares, únicas, de Deus na história humana, cujo conjunto constitui a história sagrada ou a história da salvação.<sup>252</sup>

A fé de Israel mostrou-se como algo novo, pois rejeitou a multidão dos deuses já existentes, da divinização dos poderes políticos e da lei do eterno retorno das religiões. Foi a libertação do homem das três formas fundamentais do politeísmo: a idolatria do pão, do *eros* e do poder. Pondera Ratzinger que essas três potências continuam ainda hoje pretendendo se impor como absolutas na vida do homem, contudo “perderam irrevogavelmente a máscara do divino e agora têm que se mostrar em sua verdadeira profanidade”.<sup>253</sup> Aqui se encontra também a diferença entre o paganismo pré-cristão e o pós-cristão, ocasionado pela rejeição do Deus cristão.<sup>254</sup>

Ao professar a fé em *IHWH*, Israel renunciou a possuir um deus que estivesse em suas mãos, fosse manipulável, fazendo assim a

renúncia da segurança do eu, a rejeição do medo que pretende apaziguar as forças tenebrosas, adorando-as e a confissão do único Deus do céu como a única força

<sup>250</sup> DANIÉLOU, J., Dios y nosotros, p. 111.

<sup>251</sup> Rm 1,18-20.

<sup>252</sup> DANIÉLOU, J., Dios y nosotros, p. 112.

<sup>253</sup> RATZINGER, J., Introducción al Cristianismo, p. 88.

<sup>254</sup> RATZINGER, J., Introducción al Cristianismo, p. 85, 88.

salvadora; significa ter o valor de se colocar nas mãos da força que salva o mundo inteiro, sem submeter o divino à própria medida.<sup>255</sup>

Partindo do pensamento de Santo Tomás de Aquino (Ia. *pars*, q.1, a.1), Ratzinger afirma que o Deus da religião desemboca no Deus dos filósofos e que no entanto existe somente uma distinção parcial no que concerne à relação entre o Deus da filosofia e o Deus da fé bíblica. A razão se encontra no fato de que a filosofia é a manifestação mais alta e perfeita da *religio naturalis* e que a fé cristã, apesar de apresentar uma visão nova de Deus, que a própria filosofia não podia alcançar, não contradiz na sua doutrina o que foi afirmado pela filosofia. Pode-se até mesmo afirmar que religiões, filosofia e fé bíblica são três graus de um mesmo caminho trilhado pela humanidade em busca do acesso a Deus.<sup>256</sup> Seguindo um critério cronológico, analisa-se em segundo lugar, o Deus da fé.

### 3.2.1 O início da história da salvação com Abraão

Para uma reta compreensão do conteúdo e importância da fé bíblica faz-se necessário acompanhar o desenvolvimento histórico da relação de Deus com os patriarcas do Antigo Testamento, num percurso que começa com Abraão e se estende até o Novo Testamento. É preciso seguir o andamento histórico da grande economia, em que o Senhor escolhe para si um povo e, como um grande pedagogo, o conduz ao longo da história. Nesse percurso vê-se que o conceito de Deus se fundamenta em torno a dois nomes atribuídos a Deus: *Elohim* e *IHWH*.<sup>257</sup>

Na fé bíblica o encontro do homem com Deus não se dá por uma busca interior do homem, que depois de atravessar diversas camadas do seu ser encontra o Senhor, mas funda-se no fato de que

<sup>255</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 85.

<sup>256</sup> RATZINGER, J., *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi*, p. 12, 21-23.

<sup>257</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 88. *'El* é o nome primitivo do único Deus no Antigo Testamento nas línguas semitas. Refere-se tanto a Deus em geral, como também é usado como nome próprio do deus cananeu-sírio. É encontrado sozinho e sem o artigo. Aparece 238 vezes nos textos antigos, foi muito usado na linguagem poética: 75 vezes nos Salmos e 53 vezes no livro de Jó. Comumente aparece acompanhado de algum atributo de Deus. *Elohim* é sinônimo e plural de *'El*. Usado seja para designar os vários deuses como no sentido singular, como plural majestático. Aparece cerca de 2750 vezes na Bíblia. Quando precedido de artigo, expressa a relação de Deus com a criação ou com os povos, como Senhor universal. *IHWH* é o nome mais usado pela Escritura para se referir a Deus. Aparece cerca de 6823 vezes. Esse nome expressa ser Deus o ser por antonomásia e sua relação com Israel. Esse nome foi revelado por Deus a Moisés, ao fazer o pacto do Sinai (Ex 3,13-17). ROLLA, A., *Dios*, p. 157-158; PREUSS, H. D., *Teología del Antiguo Testamento*, p. 256-278.

Deus procura o homem no meio dos contextos mundanos e terrenos; que Deus, a quem ninguém pode por si mesma encontrar (nem sequer o homem mais puro), vai por sua parte em busca do homem e entra em relação com ele. Poderíamos inclusive dizer: a “mística” bíblica não é uma mística de imagens, mas mística de palavras; a revelação dessa mística não é intuição do homem, mas palavra e ação de Deus. Não é primariamente o encontrar a verdade, mas a ação do próprio Deus, uma ação que cria história. (...) Deus é quem age, e é Ele quem cria a salvação para o homem”.<sup>258</sup>

É assim que se observa um traço característico da Revelação Bíblica: ela é um diálogo. “Por um lado, Revelação, palavra e obra de Deus e, por outro, resposta do homem que aceita a palavra de Deus e se deixa guiar por Ele”.<sup>259</sup>

O capítulo 12 do Gênesis narra como Deus veio ao encontro do homem e deu início à sua história com Israel, quando, agindo de modo livre e gratuito, escolheu Abraão, estabeleceu com ele uma Aliança e fez-lhes as promessas de uma inumerável descendência (15,4-5), de insígnies favores espirituais e temporais (15,1;14-15), de uma terra como própria (15,18-21) e de que ele seria uma bênção para todos os povos (12,2-3); da sua parte, o povo se comprometeu crer no Senhor, o único Deus, e observar os seus mandamentos.

Deus convida Abraão a deixar a sua terra, a caminhar tanto no espaço quanto no tempo, e estabelecer com ele uma história. Esse Deus se mostra como alguém que dialoga, supondo pessoas que se relacionam entre si. Coloca-se em relação com o homem como guia, sustento e, por isso, pode ser definido como sua rocha e seu escudo. É um Deus que estabelece uma aliança e faz promessas; que se compromete com Abraão e sua descendência para o futuro.<sup>260</sup>

Abraão remete ao que há de vir. É caminhante, não só porque vai de seu país de origem à Terra Prometida, mas também porque sai do presente em direção ao vindouro. Toda sua vida aponta para frente, é uma dinâmica do caminhar pela via do que há de vir.<sup>261</sup>

Ratzinger afirma que “a fé cristã não é um sistema. Não pode ser apresentada como um edifício acabado do pensamento. A fé cristã é um caminho, e é próprio desse caminho que, só andando-se por ele, se possa saber como caminhar nele”.<sup>262</sup> E esse caminho começa com Abraão.

---

<sup>258</sup> RATZINGER, J., *Unidad y la pluralidad de las religiones*, p. 33-34.

<sup>259</sup> RATZINGER, J., *Sobre la fundamentación teológica de la oración y de la liturgia*, p. 757.

<sup>260</sup> CODA, P., *Dio Uno e Trino*, p. 27-28.

<sup>261</sup> RATZINGER, J., *Preludio: Los relatos de la infancia*, p. 9.

<sup>262</sup> RATZINGER, J., *¿La verdad del cristianismo?*, p. 123.

Então, Ratzinger se pergunta o que dá a conhecer da própria natureza de Deus esse encontro entre o Senhor e Abraão. Em primeiro lugar, assegura o nosso teólogo, o Deus de Abraão não é o Deus de uma nação, de um lugar ou de uma determinada realidade (da água, do ar), mas o Deus de uma pessoa. É uma pessoa que se relaciona com pessoas. Como consequência, esse Deus tem poder em todos os lugares. Não está circunscrito a nenhuma fronteira geográfica e pode dispor do criado como quiser. Como segunda consequência, pode-se afirmar também que ele age de modo atemporal e pode dispor do futuro, do tempo, por ter tudo diante de si como presente. Com essa perspectiva, o homem aprende a ver o próprio presente de forma relativa, orientando-se sempre para algo maior e diferente de si. Enfim, o Deus de Abraão tem como característica ser santo, aquele que leva o homem a viver sua dignidade e integridade moral.<sup>263</sup>

Deve-se observar que o monoteísmo dos patriarcas é mais um monoteísmo prático, ou uma monolatria, do que uma afirmação teológica da unicidade de Deus. Foi somente mais tarde, a partir do exílio, com a pregação profética e a literatura sapiencial, que Israel passou a professar um monoteísmo estrito, como uma espécie de compreensão definitiva da Revelação do Deus de Israel.<sup>264</sup>

### 3.2.2 Moisés e a revelação do nome de Deus

A relação entre Israel e seu Deus se reforça com a Revelação de Deus a Moisés. O texto fundamental, afirma Ratzinger, para se compreender como o povo escolhido via a Deus encontra-se em Ex 3, no episódio da sarça ardente com a revelação do nome de Deus.

Moisés disse a Deus: “Mas se eu for aos israelitas e lhes disser: ‘o Deus de vossos pais enviou-me a vós’, e eles me perguntarem: ‘Qual é o seu nome’, que devo responder?” Ele disse: “Eu sou aquele que sou”; e acrescentou: “Assim responderás aos israelitas: ‘Eu sou’ enviou-me a vós”. E Deus disse, ainda, a Moisés: “Assim dirás aos israelitas: ‘O Senhor, o Deus de vossos pais, Deus de Abraão, Deus de Isaac e Deus de Jacó, enviou-me a vós’. Este é o meu nome para sempre, e assim serei lembrado de geração em geração”. (Ex 3,13-15)

O Deus de Israel tem um nome, apresenta-se como um indivíduo. Porém, uma leitura mais atenta do episódio da sarça ardente permite a conclusão de que Deus se

<sup>263</sup> RATZINGER, J., ¿La verdad del cristianismo?, p. 124.

<sup>264</sup> RATZINGER, J., ¿La verdad del cristianismo?, p. 126-127; MATEO-SECO, L. F., Dios Uno y Trino, p. 45-47.

recusou, na verdade, a revelar o seu nome. O Deus de Israel não dá a conhecer o seu nome do mesmo modo que os povos ao redor conheciam o seu deus. Como eram tantos seres divinos, fazia-se necessário que tivessem nomes distintos. “O Deus que chama a Moisés é realmente Deus. Deus, no sentido próprio e verdadeiro, aquele que não existe no plural. Deus é, por sua própria essência, só um”.<sup>265</sup> Ratzinger afirma que a interpretação do nome de Deus importa à teologia negativa, pois introduz o homem no mistério em que simultaneamente se encontram o cognoscível que se revela e se dá a conhecer pelo homem e o seu ser que, não obstante, permanece incognoscível, mistério.<sup>266</sup> Por isso, conclui o teólogo alemão: “o seu nome é mistério, e o coloca em uma condição que não pode ser equiparada a de nenhum outro”.<sup>267</sup> Nosso autor afirma que, positivamente, ao revelar o seu nome Deus “estabelece uma relação entre ele e nós. Faz-se invocável. Entra em relação conosco e torna possível que estejamos em relação com ele”.<sup>268</sup>

Ratzinger porém observa que, ao se fazer acessível, Deus se fez também vulnerável, assumindo um risco ao estabelecer uma relação com a humanidade, ao estar com o homem. Assim,

o nome de Deus pode ser mal empregado e Deus mesmo pode ser maculado. O nome de Deus pode ser usado abusivamente para os nossos fins e deste modo a imagem de Deus pode ficar desfigurada. Quanto mais se coloca em nossas mãos, tanto mais podemos obscurecer sua luz; quanto mais próximo está, tanto mais podem nossos abusos fazê-lo irreconhecível.<sup>269</sup>

Sobre a interpretação desse nome, Ratzinger sustenta que se deve observar uma etimologia teológica e não tanto filológica do nome de Deus. Ao revelar seu nome, Deus queria, naquele momento, dar um sentido tanto para Moisés, quanto para o povo. Num sentido histórico, ele formava para si um povo<sup>270</sup>. No sentido interior, mostrava-se como aquele mesmo que era designado pelos nomes de *El* e

---

<sup>265</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán hasta la transfiguración, p. 216.

<sup>266</sup> RATZINGER, J., Introducción al Cristianismo, p. 98.

<sup>267</sup> RATZINGER, J., Il Dio di Gesù Cristo, p. 16.

<sup>268</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán hasta la transfiguración, p. 217.

<sup>269</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán hasta la transfiguración, p. 217-218.

<sup>270</sup> A dissociação de Israel das outras religiões foi um processo. Isso acontece em primeiro lugar pela proclamação de *IHWH* como único Deus para Israel. Não se encontra nesse primeiro momento um monoteísmo teórico dogmaticamente, mas um monoteísmo prático, uma monolatria. Foi a revelação profética quem deixou claro o monoteísmo teórico. DEISSLER, A., Il Dio dell'Antico Testamento, p. 53-54.

*Elohim*, e que se apresentava como o Deus dos pais: de Abraão, Isaac e Jacó.<sup>271</sup> O “Eu sou” significa na verdade “eu estou aqui”, “Eu estou aqui para vós”. Destacasse a presença de Deus para Israel, expõe-se seu ser não como ser voltado a si mesmo, mas como “ser-para”.<sup>272</sup>

No pensamento hebraico, segundo Procksch, distinguem-se dois elementos no nome: o noético - o seu significado ou a sua etimologia, a natureza secreta de Deus, sem defini-lo; e o dinâmico - uma concepção, segundo a qual se acreditava que o nome contém em si o poder misterioso de Deus. Tal concepção levou Israel a não pronunciar tal nome.<sup>273</sup> Comumente afirma-se que foi no período sucessivo ao exílio da Babilônia, provavelmente no tempo dos Macabeus (século II a.C.) que o povo passou a não pronunciar mais o nome de *IHWH*, temendo que assim se profanasse a divindade. O nome passou a ser pronunciado uma só vez no ano, durante a solene liturgia do templo. No dia a dia, quando na leitura da Escritura se encontrava o tetragrama, para não pronunciá-lo, se substituía por *Adonai* (meu Senhor) ou por *Haschem* (o nome). A palavra *Adonai* foi traduzida pelos LXX por *Kyrios*. Porquanto esse nome jamais era proferido, foi esquecida a sua pronúncia, por não se saber quais eram as vogais que deviam ser colocadas entre as consoantes. Os massoretas (séculos VI-X d.C.) acrescentaram ao texto as vogais da palavra *Adonai* e assim passaram a ler como “Jeová”. Porém, a verdadeira pronúncia é seguramente “Javé”, como foi conservada pelos samaritanos e pelos Padres da Igreja.<sup>274</sup>

Os Padres da Igreja, trazendo consigo para o cristianismo o arcabouço da filosofia grega, encontraram na revelação do nome de Deus uma perfeita harmonia entre fé e razão, entre Platão e Moisés. Eles observaram, principalmente ao traduzir “Eu sou o que sou”, por “Eu sou o que é”, que o nome revelado a Moisés coincidia com o conceito filosófico de Deus, aquele no qual se identificam essência e existência, que é ato puro.<sup>275</sup> Criou-se assim uma ponte entre fé e ontologia:

o que é o conceito supremo da ontologia e o conceito final da teologia filosófica aparece aqui como a autoafirmação central do Deus bíblico. Essa palavra garante

---

<sup>271</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 89-90.

<sup>272</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 99.

<sup>273</sup> ANDIA, Y., *Attributi divini*, p. 172.

<sup>274</sup> CODA, P., *Dio Uno e Trino*, p. 33-34.

<sup>275</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 90-91.

assim a unidade entre Escritura e filosofia, e é uma das braçadeiras mais importantes que une a ambas.<sup>276</sup>

Porém, observa Ratzinger,

para o texto é importante a ideia de que a Deus só se pode nomear porque ele se deu um nome a si mesmo; afasta-se assim ainda mais o platônico, o ser por antonomásia enquanto instância última do pensamento ontológico, que não pode ser nomeado, nem sequer dar um nome a si mesmo.<sup>277</sup>

Juntamente com alguns exegetas e sistemáticos, Emil Brunner atribuiu como um mal entendido a tradução grega do Antigo Testamento e o uso que os Padres dela fizeram. Para a própria filosofia era um escândalo que Deus tivesse um nome. Afirma, pois, Emil Brunner ser não só um erro exegetico, mas, de forma ainda mais forte, trata-se de uma

falsificação central da mensagem bíblica, já que precisamente no nome de Deus se desencontram os extremos opostos: de um lado o Deus que se reconhece na denominação do seu nome como o 'Tu' e se abre ao homem, oferece a si mesmo para estabelecer uma comunhão com ele; do outro lado se encontra o pensamento filosófico, que na revelação do nome vê um antropomorfismo, e portanto, em definitivo, refuta a própria Revelação.<sup>278</sup>

Questiona-se acerca de, como é possível trocar o nome revelado por um conceito? Como pode acontecer que se troque por uma definição aquele que não pode ser definido? Coloca-se assim gravemente “em questão a exegese patrística, a fé da Igreja primitiva e a noção de Deus que se encontra no Credo.”<sup>279</sup> O erro dos Padres e dos escolásticos - asseguram alguns exegetas e sistemáticos - deturparia a essência própria do cristianismo no seu ser mais profundo.<sup>280</sup>

Pergunta-se então: qual é o significado do nome do Senhor? Como se deve entender a palavra ser?

Não consta que esse nome tenha sido usado fora de Israel. Ele expressaria a noção própria de Deus para Israel e seria um importante elemento de esperança, principalmente nesse ponto de partida da estruturação de Israel como um povo. Citando Henri Caselles, Ratzinger afirma a possibilidade desse nome remontar ao império babilônico e ser construído pelas partículas *yaum*, *yau* ou *ya*, que significariam “o meu”, ou o “meu Deus”. Tal possibilidade apontaria para a

<sup>276</sup> RATZINGER, J., *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi*, p. 28-29.

<sup>277</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 91.

<sup>278</sup> RATZINGER, J., *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi*, p. 30-31.

<sup>279</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 91.

<sup>280</sup> RATZINGER, J., *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi*, p. 31.

realidade de que o Deus de Israel é um Deus pessoal<sup>281</sup>, um Deus que, sendo ele mesmo pessoa, dirige-se ao homem e cria com ele uma relação. Entendendo assim o nome de Deus, vê-se uma coerência com o relato da sarça ardente, que, por sua vez, era consoante com a fé anterior de Israel. Quem se revelou a Moisés foi o mesmo que já havia se manifestado aos pais, pois ele se mostra como o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó.<sup>282</sup> “Na raiz etimológica conceitual do nome de *IHWH* se percebe a escolha e a decisão que tomou Israel como a continuidade com o próprio Israel de sua história anterior desde Abraão”.<sup>283</sup>

É verdade que existe uma diferença entre conceito e nome. O conceito pretende dar a conhecer a essência do ser; o nome dá apenas ao ser uma “invocabilidade, que possibilita a coexistência com o nomeado”.<sup>284</sup> A filosofia busca, através do pensamento, conhecer a natureza do Ser Supremo, na Revelação, porém, “quando Deus se dá um nome (...) não expressa sua essência íntima,<sup>285</sup> mas se faz invocável. Concede ao homem o dom de poder invocá-lo. E, ao fazê-lo, entra a formar parte de sua vida, coloca-se ao seu alcance”;<sup>286</sup> estabelece assim uma relação com a humanidade. São João afirma ser Cristo o verdadeiro nome de Deus, pois, ao fazer-se homem, tornou-se um de nós, tornou-se invocável de modo muito concreto e passou a fazer parte da nossa existência.<sup>287</sup> Ratzinger observa, porém, que, dada a superioridade de Deus, ele só pode ser invocado quando Deus mesmo quer ser invocado e se revela ao próprio homem. Não se trata de algo que parte do

---

<sup>281</sup> “O Antigo Testamento é caracterizado pela audácia com a qual representa e proclama Yahvé não só como absolutamente transcendente mas ao mesmo tempo como pessoal. Yahvé não é o infinito fundamento primordial de todo ser no sentido de um ID que tudo abraça; ele não é nem mesmo “a dimensão da profundidade do mundo”, mas, enquanto Ele, Eu e Tu absoluto, ele é o ‘próprio’ soberano por excelência. Esse seu especial possuir-se não é certamente refletido e definido filosoficamente, mas é concebido de modo que Deus, enquanto Infinito ‘possui’ a si mesmo de maneira infinita, enquanto no homem a personalidade exprime a possessão de si realizada somente de maneira finita da parte de um ser finito. Desse modo o homem pode ser ‘imagem de Deus’ sem que por isso Deus seja humanizado e o homem seja divinizado”. DEISSLER, A., *Il Dio dell’ Antico Testamento*, p. 57-58.

<sup>282</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 92-93.

<sup>283</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 93.

<sup>284</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 103; RATZINGER, J., *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi*, p. 25-26.

<sup>285</sup> “A revelação do nome se encontra inserida indissolúvelmente no contexto da mensagem, orientada historicamente, pela libertação e pela aliança. Em tal contexto não se pode esperar nenhuma revelação sobre a essência metafísica de Deus. O teor literal (...) é que Deus declara não a sua essência ôntica, mas a sua disposição essencial, assumida em liberdade, de ser para Israel - enquanto representante da humanidade - o Deus que se volta para ele”. DEISSLER, A., *Il Dio dell’ Antico Testamento*, p. 59.

<sup>286</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 103.

<sup>287</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 104.



homem, mas da iniciativa exclusiva de Deus que quer estabelecer esta relação de coexistência.<sup>288</sup> Nosso autor afirma ainda que só foi possível conhecer o mistério da essência de Deus, seu ser pessoal, através da Revelação. E a Revelação apresenta o comunicar-se como pertencente à essência mesma de Deus.<sup>289</sup>

Ratzinger destaca que a síntese da fé bíblica com o espírito helênico, feita pelos Padres, não só foi legítima, mas também necessária para se expressar com seriedade a fé bíblica. Essa atitude

significa que a verdade filosófica pertence, em certo sentido, constitutivamente à fé cristã, e isso indica por sua vez que a *analogia entis* é uma dimensão necessária da realidade cristã, e sua eliminação seria suprimir a própria exigência que o cristianismo deve propor.<sup>290</sup>

Conclui-se, portanto, que a fé e a religião de Israel se destacam de todas as religiões existentes por possuir características fundamentais, que Ratzinger elenca da seguinte forma:

- O seu Deus é um Deus pessoal (*numen personale*) e não um Deus local (*numen locale*). Na experiência religiosa da humanidade vê-se que muitas vezes o homem confundiu o lugar onde ele experimentou o divino, com o próprio divino, criando assim lugares sagrados, moradas do divino. À proporção em que se multiplicassem esses lugares, multiplicavam-se também as divindades. Porém o Deus de Israel é diferente.

Ele não é o Deus de um lugar, mas dos homens: o Deus de Abraão, Isaac e Jacó, que não está preso a um lugar, mas está presente em todas as partes e é poderoso lá onde se encontra o homem. Desse modo, o homem chega a uma concepção de Deus totalmente distinta. Deus é visto no âmbito do eu e do tu, já não no âmbito do espacial. Assim se entranha na transcendência do não limitável a um lugar determinado, e se apresenta como o próximo em todas as partes (e não em um ponto concreto), a cuja força não se pode pôr limites.<sup>291</sup>

Portanto, para Israel, ao optar para o *numen personale*, Deus não se encontra no lugar onde ele mesmo se faz experimentar ou se manifesta, mas onde “está o homem e onde o homem se deixa encontrar por ele”.<sup>292</sup> Deus é pessoa e quer estabelecer com os homens uma relação pessoal e o conhecimento dele se dá exclusivamente através de uma relação de “eu” e “tu”.<sup>293</sup> Para Ratzinger Deus “tem

<sup>288</sup> RATZINGER, J., *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi*, p. 26.

<sup>289</sup> RATZINGER, J., *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi*, p. 27-28.

<sup>290</sup> RATZINGER, J., *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi*, p. 44.

<sup>291</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 94.

<sup>292</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 94.

<sup>293</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 95.

um nome e chama pelo nome. Ele é pessoa e busca a pessoa. Tem um rosto e busca o nosso rosto. Tem um coração e busca o nosso coração”.<sup>294</sup>

Claudio Bertero pondera que

o nome exprime a dimensão pessoal, encerra em si o *proprium* da pessoa, a sua história, os seus traços, a sua singularidade e unicidade. O nome, do mesmo modo, aponta para a identidade relacional de um homem e o surpreende também no seu aspecto social, no seu ser parte de um corpo.<sup>295</sup>

- Deus é aquele que está por cima do espaço e do tempo, de todas as forças individuais, não se encontra circunscrito em nenhum lugar, é supremo, único, não depende de nada e é Criador de todas as coisas que se encontram sob o seu domínio. O Deus de Israel é Deus de tudo e de todos.<sup>296</sup>

- O Deus de Israel é o Deus da promessa. Diversamente das religiões em que Deus se mostra como uma força eterna da natureza, Deus não conduz o homem ao eterno retorno, ao eterno “morrer para viver”. Ao contrário, conduz o homem para o futuro, para onde caminha a história<sup>297</sup> e a uma realização final. A história,<sup>298</sup> portanto, não é um círculo que está sempre se repetindo. O Deus de Israel é o Deus da esperança, do futuro, para o qual a humanidade caminha em uma estrada irreversível.<sup>299</sup>

O Deus da fé que se manifestou a Israel se apresenta mediante elementos que importam um verdadeiro paradoxo: Ele se revela inominável, mas ao mesmo tempo invocável; mostra-se acima do tempo e do espaço, no entanto próximo e acessível

<sup>294</sup> RATZINGER, J., *Il Dio di Gesù Cristo*, p. 19.

<sup>295</sup> BERTERO, C., *Persona e comunione*, p. 44.

<sup>296</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 95,104,105; RATZINGER, J., *Il Dio di Gesù Cristo*, p. 16-17.

<sup>297</sup> “A perspectiva bíblica do mundo é a de uma história da salvação, que tem um começo e um final, e que leva à realização da cidade futura. Esse desígnio se cumpre por etapas progressivas, as idades do mundo, que constituem a pedagogia divina: está o tempo do Advento, a preparação, que corresponde ao Antigo Testamento e a escolha de Israel; a Encarnação e a Ressurreição do Verbo são acontecimentos decisivos, os *kairoi*, que já se cumpriram; o tempo da Igreja é aquele no qual os efeitos da Ressurreição do Verbo ressoam sobre toda a humanidade; o Juízo será a instauração definitiva da obra da salvação.” DANIELOU, J., *Dios y nosotros*, p. 113.

<sup>298</sup> Afons Deissler afirma que a revelação de Deus dá à história um caráter linear e, ao mesmo tempo, a coexistência do natural e do sobrenatural: “O ato de autorevelar-se de Deus se cumpre mediante ações e palavras que se sustentam e iluminam mutuamente e ligam esta autorevelação com uma grande linha histórica que torna a criação história e, vice-versa, eleva de modo novo a história ao patamar de *creatio continua*, que tende a um fim, o qual é constituído por Deus mesmo. Esse Deus da criação e da história bem como o seu entrelaçar-se domina, sobre a estrada que leva a esse futuro, não sobre dois planos de duas ordens separadas entre si, a ordem da criação e a da redenção, ainda que na reflexão possam ser também relativamente distintas. Elas não são separadas pois todo agir e dominar divino se funda sobre sua vontade de aliança e constitui o seu ato de aliança”. DEISSLER, *Il Dio dell’ Antico Testamento*, p. 67.

<sup>299</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 95.

ao homem e intervindo na história; oculto e revelado; como único, no entanto presente para todos e diante de quem todos estão presentes.

### 3.3 O Deus dos filósofos

#### 3.3.1 A opção da Igreja primitiva pela filosofia

Com o anúncio do Evangelho, os primeiros cristãos se negaram associar o seu Deus à multidão dos deuses, pois o seu Deus não se identificava com nenhum daqueles nomes e com nenhuma noção conhecida até então, pois, no seu conjunto, todas elas apresentavam somente engano e ilusão. Por outro lado, afirmavam que o seu Deus se aproximava da noção que os filósofos tinham de Deus, como ser absoluto, fundamento de todo ser e superior a todas as potências mundanas. Ratzinger afirma que

nesse processo [...] a fé cristã adotou uma postura completamente peculiar. Admitiu o conceito de Deus dos filósofos, da ilustração: os deuses são aparência, não existem. O que os filósofos chamam o ser, o fundamento, ou inclusive *Deus*, precisamente isso é o que os cristãos chamam também *Deus*. Não tiveram dificuldade em dizer que só o Deus dos filósofos é também seu próprio Deus. O inaudito de sua posição consiste em que atribuem ao Deus dos filósofos a qualidade fundamental dos deuses das religiões: a relação com o ser humano, ainda que seja agora de forma absoluta, posto que o chamam de Deus Criador.<sup>300</sup>

Observa Ratzinger que esse processo havia já começado no Antigo Testamento com a opção por *El* e, em um segundo momento, com a preferência por *IHWH*, que já trazia em si a noção de ser. O cristianismo optou pelo *Logos*, provocando assim uma desmitologização do mundo e da religião.<sup>301</sup> Ratzinger garante também que “foi a filosofia que deu à fé sua primeira visão concreta”.<sup>302</sup>

É evidente que essa tensão entre os deuses míticos e a filosofia consistiu num processo desenvolvido durante a história, observado já desde os pré-socráticos. Xenófanes de Cólofon (ca. 570 a.C. - 475 a.C) criticou o antropomorfismo dos deuses como um erro da teologia mítica. Reale e Antisseri afirmaram que “depois das críticas de Xenófanes, o homem ocidental não poderá, jamais conceber o divino segundo as formas e medidas humanas”.<sup>303</sup> Platão repropôs o mito, porém agora em

<sup>300</sup> RATZINGER, J., Sobre la fundamentación teológica de la oración y de la liturgia, p. 758.

<sup>301</sup> RATZINGER, J., Introducción al Cristianismo, p. 106.

<sup>302</sup> RATZINGER, J., Natureza e missão da Teologia, p. 13.

<sup>303</sup> REALE, G.; ANTISSERI, D., História da Filosofia, v. 1, p. 30.

consonância com o *Logos*. Reale afirma que em Platão “o mito procura um esclarecimento no *Logos*”.<sup>304</sup>

Ao mesmo tempo em que era combatido na Grécia pela filosofia, o mito era também combatido pelos judeus que rejeitavam a multidão dos deuses e adoravam somente o Deus que a eles havia se revelado.<sup>305</sup> Nos capítulos 13 e 15 do livro da Sabedoria, a idolatria é apresentada como uma atitude contrária à razão. Concretamente, a abertura ao mundo grego, geograficamente se deu em Alexandria, com a tradução do Antigo Testamento para o grego.<sup>306</sup>

Na medida em que a reflexão filosófica foi se desenvolvendo, a separação entre fé e razão foi se consolidando cada vez mais, ocasionando assim o colapso da religião antiga, ainda que, num primeiro momento, tenha permanecido a forma religiosa da adoração dos deuses.<sup>307</sup> A derrocada do mito “foi a superação da religião, vista como ordenadora apenas da vida, no paganismo - em vez de ser uma pergunta sobre a verdade”.<sup>308</sup> Ratzinger cita Tertuliano a assegurar que “Cristo chamou a si mesmo de verdade, não de costume”<sup>309</sup> e enfatiza ser essa uma das sentenças mais importantes da teologia dos Padres. O cristianismo, portanto, distanciou-se da religião concebida como uma forma cerimonial e assumiu o papel da portadora da verdade.<sup>310</sup>

Afirma Ratzinger que, segundo Santo Agostinho e a tradição bíblica,

o cristianismo não se baseia nas imagens e ideias míticas, cuja justificação se encontra, afinal, em sua utilidade política, mas faz referência a esse aspecto divino que a análise racional da realidade pode perceber. Em outras palavras: Agostinho identifica o monoteísmo bíblico com as ideias filosóficas sobre o fundamento do mundo formadas em suas diversas variantes na filosofia antiga.<sup>311</sup>

Como consequência, ao renegar os deuses das religiões, rejeitar o “costume”, que considerava vazio e contrário à verdade, e reconhecer apenas o Deus dos filósofos, os membros da igreja primitiva foram acusados de ateísmo. Tal atitude

<sup>304</sup> REALE, G., Platão, p. 41.

<sup>305</sup> RATZINGER, J., Introducción al Cristianismo, p. 107.

<sup>306</sup> RATZINGER, J., ¿La verdad del cristianismo?, p. 141-144.

<sup>307</sup> RATZINGER, J., Introducción al Cristianismo, p. 107.

<sup>308</sup> RATZINGER, J., Introducción al Cristianismo, p. 108.

<sup>309</sup> TERTULLIEN, Le voile des vierges, l. I. 2.

<sup>310</sup> RATZINGER, J., Introducción al Cristianismo, p. 108-109.

<sup>311</sup> RATZINGER, J.; D'ARCAIS, P. F., Deus existe?, p. 13.

deixa clara a orientação intelectual do cristianismo que apontava para a verdade do ser.<sup>312</sup>

A apropriação por parte da Igreja, do conceito filosófico, nos seus apologistas e Santos Padres, deve ser considerada não só legítima, mas necessária para a difusão do Evangelho nos seus inícios, ainda que se possam fazer algumas ressalvas considerando algumas afirmações que foram assumidas sem a devida purificação e transformação crítica.<sup>313</sup> Contudo, deve-se esclarecer bem que não se tratou de uma simples fusão do Evangelho com a cultura grega, considerada de forma autônoma e independente. Eles só puderam estabelecer um diálogo com a filosofia grega e torná-la instrumento do Evangelho porque já se achava em curso, no mundo grego, um questionamento sobre a natureza de Deus mediante uma autocrítica da própria cultura e do próprio pensamento.<sup>314</sup> O mundo grego pôde reconhecer no cristianismo o seu Deus que era pensamento. Porém encontra nele um Deus que fala e age, ocasionando assim uma conciliação entre o pensamento e a religião, que até então caminhavam por vias totalmente separadas.<sup>315</sup>

De forma muito clara, Ratzinger vê que o cristianismo trata de uma síntese entre fé e razão. Para nosso autor,

o cristianismo ocupa uma posição peculiar na história cultural da humanidade. Poderíamos dizer que essa posição consiste em que a fé cristã não separa razão e religião, não coloca uma contra a outra, mas as une como uma estrutura na qual ambas hão de purificar-se e aprofundar-se mutuamente de maneira constante.<sup>316</sup>

O teólogo bávaro propõe também uma razão pastoral para a aproximação do mundo grego. Para que o cristianismo pudesse se apresentar verdadeiramente como a vitória sobre o mito, como primado do conhecimento e da verdade, devia se apresentar como religião universal, levada a todos os povos, como única verdade que deixa à margem todas as aparências.<sup>317</sup> “A apropriação da filosofia - afirma Ratzinger - tal como foi executada pelos apologistas, não era outra coisa, senão a necessária função complementária interior do processo externo da pregação missionária do Evangelho ao mundo dos povos”.<sup>318</sup> A condição fundamental da

<sup>312</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 110.

<sup>313</sup> RATZINGER, J., *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi*, p. 53.

<sup>314</sup> RATZINGER, J., *¿La verdad del cristianismo?*, p. 168.

<sup>315</sup> RATZINGER, J.; D'ARCAIS, P. F., *Deus existe?*, p. 14.

<sup>316</sup> RATZINGER, J., *Variaciones sobre el tema “Fe, religión y cultura”*, p. 69.

<sup>317</sup> RATZINGER, J., *Cristianesimo. La vittoria dell'intelligenza sul mondo delle religioni*.

<sup>318</sup> RATZINGER, J., *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi*, p. 26.

missionariedade da Igreja encontra-se no fato de que ela deve ultrapassar as tradições e constituir um apelo à razão, um voltar-se à verdade, e de que só a verdade, e não as tradições, é capaz de responder aos anseios do homem, destinado por natureza a reconhecer a realidade.<sup>319</sup>

Diante da incapacidade de universalidade do judaísmo, dada a importância dentro do seu contexto dos laços de sangue, o cristianismo rompeu o muro e se abriu ao mundo grego. Isto foi necessário porque dentro da nova economia, é a adesão a Jesus que realiza a verdadeira pertença da pessoa ao novo povo de Deus. Todos os homens, portanto, podem e devem ser o seu povo. Além disso, como consequência, as leis particulares perderam a sua obrigatoriedade. O importante agora é a pessoa de Cristo, que é a própria lei do Novo Testamento. O antigo culto foi substituído pela entrega que Cristo fez de si mesmo na cruz. A sua oblação passa a ser única, o “culto espiritual em que Deus e o homem se abraçam e se reconciliam, do qual dá testemunho a Ceia do Senhor, a Eucaristia, que é certeza real e presente em todo o tempo”.<sup>320</sup>

Ratzinger apresenta São Justino como um ícone de como a Igreja primitiva entendeu o cristianismo como a verdadeira filosofia, capaz de dar ao homem a arte do viver, a verdadeira sabedoria, o saber da morte. São Justino não só não renunciou às suas convicções filosóficas, como também declarou ter-se tornado verdadeiro filósofo quando se converteu ao cristianismo.<sup>321</sup>

Certamente a filosofia não era entendida, então como uma disciplina acadêmica, puramente teórica, mas também, e acima de tudo, sob uma perspectiva prática, como a arte de viver e morrer com probidade a que só se pode chegar à luz da verdade.<sup>322</sup>

Nos sarcófagos do terceiro século era comum encontrar três figuras: a do pastor, do orante e do filósofo. Essas três figuras se apresentam como um questionamento do homem sobre a morte. Cristo é o Pastor que conduz as ovelhas, mesmo quando elas devem passar pelas sombras da morte. O orante é símbolo da Igreja que com sua oração alcança a proteção de Deus para o homem na sua peregrinação terrena. O filósofo corresponde à imagem do cínico, do filósofo errante, que busca superar a vida enfrentando a morte. O filósofo, no entanto, traz

---

<sup>319</sup> RATZINGER, J., *Natureza e missão da Teologia*, p. 24.

<sup>320</sup> RATZINGER, J., *¿La verdad del cristianismo?*, p. 131.

<sup>321</sup> RATZINGER, J.; D'ARCAIS, P. F., *Deus existe?*, p. 14.

<sup>322</sup> RATZINGER, J.; D'ARCAIS, P. F., *Deus existe?*, p. 14.

nas mãos os Evangelhos, indicando que é a partir da Revelação que os cristãos encontram a resposta para a vida e para a morte. Tal filósofo pode ser interpretado como Cristo e como o próprio cristão. São Justino havia caracterizado o cristão como o verdadeiro filósofo e o cristianismo como a verdadeira filosofia pelo fato de que a tarefa mais importante do filósofo é perguntar sobre o ser, e o ser por excelência é Deus. E, na prática, o filósofo deve viver segundo o *Logos* e com ele. A vida cristã, portanto, está relacionada diretamente com Cristo, a quem os cristãos reconhecem como o Logos encarnado: tudo se resume, pois, em conhecê-lo, amá-lo e conformar-se com Ele. Ser cristão é ser um filósofo itinerante neste mundo.<sup>323</sup>

A fusão entre a razão e a fé na teologia cristã trouxe duas correções na relação do homem com Deus:

- primeira - os cristãos adoram àquele que é Deus por natureza, contudo distinguindo que nem toda natureza é Deus, separando-se assim claramente a física da metafísica<sup>324</sup>. Porém esse Deus traz características bem distintas: não é um Deus silencioso, é um “Deus que entrou na história, que foi ao encontro do homem e, justamente por isso, o homem pode ir ao encontro de Deus”.<sup>325</sup>

- segunda - foi de suma importância o testemunho que os cristãos deram de uma sinceridade moral. O cristianismo assim ultrapassa a sabedoria e a ética filosófica, concretizando todo o agir humano no duplo mandamento do amor a Deus e ao próximo, traduzido em ações reais.<sup>326</sup>

Portanto, o fator que permitiu ao cristianismo se tornar uma religião universal foi a sua síntese entre razão, fé e vida, permitindo assim aos homens de seu tempo identificar nele a expressão da *religio vera*.<sup>327</sup> Quer dizer que o cristianismo não se baseia nas duas grandes fontes da religião até então: a poesia e a política, mas no

<sup>323</sup> RATZINGER, J., *Natureza e missão da Teologia*, p. 14.

<sup>324</sup> Max Scheler comentando sobre a separação que se deu no cristianismo entre física e metafísica, afirma: “o monoteísmo criacionista judeu-cristão e seu triunfo sobre a religião e a metafísica do mundo antigo, foi, sem dúvida, a primeira possibilidade fundamental de abrir livremente caminho no Ocidente para a pesquisa sistemática da natureza. Foi um tornar livre a natureza para a ciência, e isso em uma ordem de grandeza que ultrapassa provavelmente tudo aquilo que no Ocidente aconteceu até hoje”. SCHELER, M., *Sociologia del saber*, p. 93-94.

<sup>325</sup> RATZINGER, J., *¿La verdad del cristianismo?*, p. 145; RATZINGER, J., D'ARCAIS, P., *Deus existe?*, p. 15.

<sup>326</sup> RATZINGER, J., *¿La verdad del cristianismo?*, p. 145-147; RATZINGER, J.; D'ARCAIS, P., *Deus existe?*, p. 16.

<sup>327</sup> RATZINGER, J., *¿La verdad del cristianismo?*, p. 147.

conhecimento, pois o seu Deus é considerado como fundamento de tudo o que existe e é o Deus verdadeiro.<sup>328</sup>

Tal decisão não podia ser diferente, pois, segundo Jean Daniélou, existe um grande perigo quando a religião se afasta da razão:

Nada mais perigoso que uma religião que pretenda prescindir da razão. Termina no fanatismo, no iluminismo, no obscurantismo. Perde-se nas superstições. Sobretudo corre o risco de ser uma solução preguiçosa. O recurso ao sobrenatural é uma escapatória fácil. Leva a ver mistério onde só há ignorância, justificando assim a crítica positivista, segundo a qual a religião corresponde a um estágio pré-científico do pensamento.<sup>329</sup>

### 3.3.2 A transformação do Deus dos filósofos

O cristianismo reconheceu na concepção filosófica de Deus os prolegômenos da fé bíblica e cristã. Porém, deu a essa ideia de Deus um significado novo, tirando-a do âmbito exclusivamente acadêmico e transformando-a profundamente.<sup>330</sup>

Para a filosofia, Deus era entendido como o ser por excelência, o ato puro, centrado em si próprio, que, por sua eternidade e imutabilidade, não se ocupava dos homens, nem mesmo podia ser interpelado por eles.<sup>331</sup>

Apresenta Ratzinger a argumentação de Aristóteles da seguinte forma:

A objeção afirma que a eternidade por sua própria natureza não pode entrar em relação com o tempo e que o tempo, seguindo a mesma lógica, não tem a possibilidade de influir na eternidade. Com efeito, a eternidade inclui, por sua própria essência, a invariabilidade, a completa posse atemporal do ser. Porém o tempo é por sua essência o que muda, o que se transforma. A eternidade não pode determinar algo novo, porque então ela se transformaria em tempo. E a eternidade não pode se misturar à mutação do tempo, já que por isso perderia a sua qualidade de eterna.<sup>332</sup>

O cristianismo propôs uma superação do conceito de eternidade, muitas vezes considerado apenas em seu aspecto negativo, para propor uma visão positiva, enquanto poder temporal, ou seja, enquanto a eternidade possa influir sobre o tempo. Tempo e eternidade não podem ser apresentados de forma irreconciliáveis,

<sup>328</sup> RATZINGER, J., *Cristianesimo. La vittoria dell'intelligenza sul mondo delle religioni*.

<sup>329</sup> DANIELLOU, J., *Dios y nosotros*, p. 78.

<sup>330</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 110-11.

<sup>331</sup> "A filosofia grega havia afirmado que não se podia rezar a Deus, porque o Eterno, a causa de sua eternidade, não podia entrar em relação com o tempo. Desse modo, havia conduzido a uma completa separação entre filosofia e religião, entre razão e piedade que, ao mesmo tempo, colocou os fundamentos do fim da religião da Antiguidade". RATZINGER, J., *Fundamentación Teológica de la oracion y de la liturgia*, p. 758.

<sup>332</sup> RATZINGER, J., *Sobre la fundamentación teológica de la oración y de la liturgia*, p. 761.



caso fosse assim, seria irrelevante para o homem a eternidade, porque, conforme é apresentada por Aristóteles, não teria poder sobre o mundo e a vida humana.<sup>333</sup>

Para Aristóteles, Deus é o primeiro motor, causa final do mundo, porém não sua causa eficiente: é amado pelo mundo, todavia Ele não o ama. Para Aristóteles, bem como para Platão, o amor seria uma deficiência em Deus, por consistir em tender a algo que não se possui e que se deveria possuir, manifestando assim imperfeição. Faltava ao mundo grego a noção de amor como dom gratuito.

O cristianismo, em continuidade com o Deus bíblico que veio ao encontro de Abraão e de Moisés, que revelou o seu nome, passou a afirmar que a natureza de Deus é diversa em muitos aspectos daquela pensada pelos filósofos. O Deus dos cristãos

manifesta-se agora pela fé como Deus dos homens, que não é só pensamento, matemática eterna do cosmos, mas também ágape, força criadora e amor.<sup>334</sup> [...] Não é a geometria insensível do cosmos, não é a justiça imparcial que, impassível, está à margem do coração e de seus afetos pelas coisas, mas que, pelo contrário, tem um coração, está presente como amante, com toda a volubilidade do que ama”.<sup>335</sup>

O Deus do cristão é aquele ao qual se pode rezar e que estabelece uma relação com o homem.

Parece ser contraditório que Deus, o ser supremo, entre em relação e se preocupe com o nada do homem e do cosmos. Contudo, citando Hölderlin, Ratzinger garante ser próprio de Deus não ser limitado pelo grande e, ao mesmo tempo, estar contido no pequeno.<sup>336</sup>

Esse espírito ilimitado, que contém em si a totalidade do ser, chega além do “maior”, que é pequeno para ele, e alcança o interior do menor, pois nada é demasiado pequeno para ele. A essência do espírito absoluto consiste precisamente nessa superação do maior e em alcançar o interior do menor.<sup>337</sup>

Assim, o coração humano, em si insignificante, torna-se aos olhos de Deus objeto de um amor incompreensível e grande. Será na contemplação dos mistérios do presépio e da cruz que se entenderá uma nova concepção de domínio e senhorio de Deus, pois

a maior força se demonstra no fato de poder renunciar por completo e com serenidade a usar a força; no fato de que é poderosa não pela violência, mas só pela

<sup>333</sup> RATZINGER, J., Sobre la fundamentación teológica de la oración y de la liturgia, p. 762.

<sup>334</sup> RATZINGER, J., Introducción al Cristianismo, p. 111.

<sup>335</sup> RATZINGER, J., Introducción al Cristianismo, p. 112.

<sup>336</sup> RATZINGER, J., Introducción al Cristianismo, p. 113.

<sup>337</sup> RATZINGER, J., Introducción al Cristianismo, p. 113.

liberdade do amor, que, inclusive quando rejeitado, é mais forte que as forças pretenciosas da violência desse mundo.<sup>338</sup>

Apresenta o nosso teólogo duas razões pelas quais o homem pode se relacionar com Deus: o fator principal se encontra no fato de que Deus é em si próprio palavra: “Ele é em si mesmo palavra, escuta e resposta. [...] Só porque em Deus mesmo há “*logos*” - palavra - é possível dirigir o “*logos*” (palavra) a Deus”.<sup>339</sup> Outra razão: é próprio dos que dialogam dirigirem-se uns aos outros. Estando em Deus a palavra, o homem entra então, por meio de Cristo, no próprio diálogo que se dá no seio da própria divindade:

O homem pode participar em si mesmo no falar próprio de Deus porque Deus participou previamente no falar humano, unindo, deste modo, a ambos. A encarnação do *Logos* é a comunicação da eternidade com o tempo e do tempo com a eternidade: Deus não é tempo, mas *tem* tempo. Mediante a encarnação, o falar humano passou a formar parte do falar divino, foi tomado pelo ser-palavra de Deus, puro e indivisível.<sup>340</sup>

O cristianismo corrige a ideia de que Deus, como puro pensamento, seria a maior expressão do ser supremo ao apresentar que, na verdade, a maior expressão de Deus é ser amor. Assim, “o pensamento absoluto é amor; não é pensamento sem sentimento, mas criador, porque é amor”.<sup>341</sup> Um exemplo dessa verdade pode-se encontrar no Evangelho de São Lucas (15,1-32) onde Deus é apresentado, de forma antropomórfica, como alguém que possui paixões, que se entristece e se alegra com as atitudes dos homens, que busca e sai ao seu encontro. Para ilustrar tais sentimentos em Deus, três parábolas são contadas por Jesus: a do pastor que deixa as noventa e nove ovelhas e sai em busca da desgarrada; a da mulher que, preocupada, trabalha com afincado para encontrar a dracma perdida; e, por fim, a estória do filho pródigo.

Condensa Ratzinger as diferenças entre o Deus da fé e o Deus dos filósofos:

- Enquanto o deus filosófico é centrado em si, é puro pensamento, o Deus da fé é relação, é força criadora que tudo abarca, tudo sustenta e ama os seres. A forma mais elevada do ser não se encontra tanto na inacessibilidade, mas na relação.<sup>342</sup>

---

<sup>338</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 116.

<sup>339</sup> RATZINGER, J., *Sobre la fundamentación teológica de la oración y de la liturgia*, p. 765.

<sup>340</sup> RATZINGER, J., *Sobre la fundamentación teológica de la oración y de la liturgia*, p. 765.

<sup>341</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 114.

<sup>342</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 114

- Enquanto o deus filosófico é puro pensamento, o Deus da fé é também amor. “O *Logos* de todo o universo, a ideia criadora originária é ao mesmo tempo amor. Mais ainda: essa ideia é criadora porque é, enquanto ideia, amor e, enquanto amor, ideia”.<sup>343</sup> Ideia e amor não são mais duas coisas paralelas, mas uma só.

### 3.3.3 O primado do Logos e o Deus pessoal

O cristianismo, ao se aproximar da filosofia, produziu um processo de purificação e transformação da imagem de Deus que possui duas características essenciais para a vida cristã: o primado do *Logos* e o Deus pessoal.

#### 3.3.3.1 Primado do Logos

Segundo P. Blanco, o *Logos* de São João é um ponto de partida do pensamento teológico de Ratzinger.<sup>344</sup> Para o teólogo bávaro, a fé cristã significa uma escolha pelo primado do *Logos*. Afirma, então, que “no princípio” existia Deus que é pensamento e amor, que criou todas as coisas e as dotou de sentido. Afasta-se assim de uma visão do mundo tanto como pura matéria, quanto como pura ideia. O cristianismo se apresentará como uma via intermediária entre o materialismo e o idealismo. O *Logos*, portanto, não diz respeito somente ao fim de toda a realidade, mas é apresentado como algo originário do homem e de todas as coisas. Ao explicar o que significa a afirmação de que Deus é *Logos*, Ratzinger afirma:

Esse é o Deus que é *Logos*, como diz São João depois, que é a razão criadora, que é palavra - porque *logos* não é simplesmente razão, e sim uma razão que já fala, ou seja, um relacionar-se, um aproximar-se, e nisso já temos uma renovação do conceito de razão que vai além da pura matemática, da pura geometria do ser - e que, não obstante, é *logos*; também falando e indo além da pura matemática, continua sendo *logos* apesar de tudo, ou seja, razoável... Mas o que aqui se enuncia é o fato de que esse *logos* seja amor - aproximar-se - e esse amor efetivamente realiza coisas loucas. Porque parece absurdo que um Deus, em sua condição de eterna felicidade, se arrisque por essa pequena criatura que é o homem, se arrisque neste mundo até a morte.<sup>345</sup>

Portanto, pode-se concluir que abraçar a fé “significa escolher que o pensamento e o sentido não constituem um subproduto casual do ser, mas que todo

<sup>343</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 114

<sup>344</sup> SARTO, P., *Logos*, p. 59.

<sup>345</sup> RATZINGER, J.; D'ARCAIS, P., *Deus existe?*, p. 33-34. TORRES, M., *A retórica joanina do Logos*, p. 147-167.

ser é produto do pensamento, mais ainda, que todo ser é pensamento em sua estrutura mais íntima”.<sup>346</sup> Assim sendo, crer no *Logos* é crer na criação, pois os seres “são” na medida em que foram pensados e amados por Deus.<sup>347</sup>

Comentando a estrutura racional das leis da natureza percebida por Einstein, o próprio pensamento do homem é considerado por Ratzinger como uma reflexão sobre o que já foi pensado por Deus.<sup>348</sup>

Ratzinger, porém, observa que a fé cristã não pode ser reduzida a um mero idealismo, onde todo o ser seja manifestação de uma consciência absoluta; o ser pensado não é tal que seja só pensamento e aparência. Ao contrário, as coisas são pensadas por uma consciência criadora que dotou o pensado de um ser próprio e autônomo.<sup>349</sup>

Assim,

na origem de todo ser não se encontra uma consciência qualquer, mas uma liberdade criadora que, por sua vez, gera liberdade. Nesse sentido, se poderia descrever perfeitamente a fé cristã como uma filosofia da liberdade. Para ela, nem uma consciência universal, nem uma materialidade individual supõe a explicação do conjunto do real; ao contrário, no cume se encontra uma liberdade que pensa e que cria liberdades pensantes, de modo que a liberdade se converte na forma estrutural de todo ser.<sup>350</sup>

No pensamento ratzingeriano o termo *logos* tem uma grande riqueza de conteúdos: significa, em primeiro plano, segundo o prólogo de São João, o Verbo eterno do Pai. O Pai ao conhecer-se a si mesmo gera o *Logos*, o Verbo Divino, que é a imagem imanente de Si no seio misterioso da própria Trindade. Em segundo lugar, o *logos* se identifica com verdade e sentido. Assim, voltando ao prólogo de São João, afirma-se que “no princípio” existia o Pensamento que, por amor, criou o homem à sua imagem e dotou a ele e a toda a criação de sentido. Enfim, *logos* tem como significado razão e relação. Fazendo uma transposição ao nível antropológico, afirma-se que o homem, criado à imagem e semelhança de Deus, foi dotado, como condição fundamental do ser humano, de razão e chamado à relação, à comunicação.<sup>351</sup>

---

<sup>346</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 117.

<sup>347</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 118.

<sup>348</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 118.

<sup>349</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 121-122.

<sup>350</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 122.

<sup>351</sup> SARTO, P., *Logos*, p. 59-62.

Para Ratzinger existe uma verdadeira continuidade entre as afirmações de São João de que Deus é a verdade (Jo 14,6) e, ao mesmo tempo, amor (1Jo 4,8). Pois no *Logos* divino se encontra o fundamento de toda verdade e de todo amor. Ele se torna, pois, a origem da capacidade de todo ser humano de conhecer e amar, e, fundamenta também outras dimensões do humano como razão, relação e liberdade.<sup>352</sup>

### 3.3.3.2 Um Deus pessoal

O cristianismo, desde os seus primórdios, como consequência de sua fé em Deus como pensamento e amor, afirmou ser Deus não “uma consciência anônima, neutra, mas liberdade, amor criador, pessoa”.<sup>353</sup> Trata-se também, por conseguinte, de uma opção pelo primado do específico sobre o geral; da liberdade sobre o primado da necessidade.<sup>354</sup>

Assegura Ratzinger que, reconhecer a Deus como um ser em relação com o mundo e com o homem, como “alguém” que se interessa e age na história, é reconhecer a Deus como pessoa; pois se trata realmente do encontro de um “Eu” com um “tu”. Tal afirmação exige, segundo o juízo de nosso autor, o uso de conceitos e afirmações filosóficas que, ainda hoje, não foram suficientemente utilizados.<sup>355</sup>

O que significa concretamente que Deus seja pessoa? Cinco afirmações de Ratzinger respondem à questão:

- Deus é pensamento consciente, que conhece a si e a tudo o que ele pensou.
- Esse “Pensamento” não só conhece, mas também ama. É Criador, na verdade, porque é amor; porque quer fazer outros seres participantes da sua perfeição em diversos graus.
- O Criador colocou o fruto do seu pensamento na liberdade de um ser individual, o objetivou e o deixou no seu próprio ser.
- Esse pensamento não só conhece e ama suas criaturas, mas também as sustenta amorosamente, implicando assim a sua providência para com os homens e o seu governo para com o resto da criação.

---

<sup>352</sup> SARTO, P., *Logos*, p. 78.

<sup>353</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 123.

<sup>354</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 123.

<sup>355</sup> RATZINGER, J., *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi*, p. 53-54.

- O divino se manifesta nesse mundo através do paradoxo de não poder estar ele abarcado pelo máximo e, ao mesmo tempo, deixar-se conter pelo mínimo.<sup>356</sup>

Ratzinger leva a questão ao extremo ao dizer que a negação do fato de ser Deus pessoa implicaria a afirmação de ser Deus uma forma impessoal. Por consequência, não seria um Deus que conhece, que escuta, que fala. E se trataria de um Deus sem vontade, uma vez que conhecer e querer são os elementos essenciais do conceito de pessoa. Não existindo vontade em Deus não existiria tampouco a diferença entre o bem e o mal.<sup>357</sup>

A afirmação de que Deus é pessoa, acarreta também consequências lógicas para o homem: “se Deus é pessoa, o Supremo e o Mais Excelso é ao mesmo tempo o Mais Concreto. E eu me encontro sob os seus olhos, no espaço de sua vontade e de seu amor”.<sup>358</sup>

Pode-se concluir, portanto que, diferentemente do pensamento filosófico, o mundo em que vivemos não é fruto do acaso, nem da pura razão; é efeito do amor. Ele está marcado pela estrutura da liberdade, de um Deus que cria livremente e traz à luz criaturas livres. E, ao criar o homem dentro desse espaço de liberdade, Deus assumiu o risco do mal, ou seja, em nome da liberdade e do amor, decidiu que valia a pena admitir a possibilidade do obscurecimento da própria luz. Dentro dessa lógica de liberdade e amor, Ratzinger sustenta que o homem, considerado mínimo em si mesmo, assume a forma de máximo quando é capaz de amar. Aponta assim para o fato de que o específico é maior e mais importante que o geral, que o homem não é visto como mero indivíduo, apenas um exemplar a mais dentro da espécie humana, mas como pessoa, como o único e irrepetível.

A partir da própria opção feita pelo cristianismo, ao professar sua fé no Deus de Jesus Cristo, pôde-se fazer uma analogia do que foi anteriormente explicado sobre a pessoa humana à ideia de Deus, ao considera-lo uno em sua natureza e trino em Pessoas. Superando assim a ideia de Deus como mera unidade, pôde-se garantir que a pessoa é mais que o indivíduo, o específico mais que o geral. Concluiu-se, portanto, que o múltiplo não só não é algo secundário, mas é também divino.<sup>359</sup>

---

<sup>356</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 123.

<sup>357</sup> RATZINGER, J., *Variaciones sobre el tema “Fe, religión y cultura”*, p. 86.

<sup>358</sup> RATZINGER, J., *Variaciones sobre el tema “Fe, religión y cultura”*, p. 86.

<sup>359</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 124-125.

Consequentemente, “a lógica interna da fé cristã em Deus obriga a transcender um mero monoteísmo e conduz à fé no Deus trinitário”.<sup>360</sup>

### 3.4 Conclusões

Esse segundo capítulo teve como propósito indagar se o referido conceito, que é tão capital no mistério de Cristo, a ponto de tocar a essência do seu ser e missão, encontra-se de fato nas três manifestações de Deus na história: primeira - nas religiões pagãs; segunda - na Revelação de Deus ao povo israelita nas pessoas de Abraão e Moisés; a última - dentro do mundo da filosofia, ou do modo como os filósofos entendiam o ser de Deus.

Cronologicamente, a primeira manifestação de Deus deu-se no mundo pagão. Deus era conhecido através do visível, da natureza, de uma dimensão simbólica. Através dos mitos a religião buscava explicar a origem de todas as coisas e dar ao homem uma resposta concreta para as realidades essenciais da vida humana. Através dos seus ritos, a religião colocava o homem em contato com Deus, porém, mais do que ações divinas, tratavam-se de imitações dos arquétipos realizados no tempo primordial.

Ao distinguir as três teologias, a saber, mítica, civil e natural, Marco Terêncio Varrão apresenta a religião mítica como aquela que tem por teólogos os poetas, que no teatro apresentavam, sob a forma de fábulas, suas ideias sobre Deus e os homens. Eram, portanto, construções meramente humanas.

As religiões míticas, que durante o curso da história foram absorvidas pela teologia civil, perderam sua razão de ser por se tratar de meras formas simbólicas. Tornaram-se sem sentido, principalmente, a partir do momento em que o homem tem um acesso direto a Deus através da Revelação, bem como à medida em que a própria razão reconhece a inconsistência de suas afirmações e de se tratar de algo referente à organização da *polis*.

O elemento constitutivo do politeísmo não se encontra na adoração dos diversos deuses, na falta de unidade. Acha-se no fato de que o absoluto não é invocável. Pode-se até encontrar uma certa unidade nessas religiões, pois os deuses

---

<sup>360</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 125.

são reflexos do Absoluto, porém não são Deus propriamente. De modo diverso, a essência do monoteísmo será a possibilidade de invocar o Absoluto.

As religiões dão um testemunho válido de Deus, porém, insuficiente, marcado de sombras e obscuridade, enganos e ilusões.

Pode-se concluir que não cabe o conceito de pró-existência nas religiões pagãs, uma vez que a ideia que elas têm de Deus é uma ideia fabricada pelos homens. Os seus deuses, apesar de serem muitos, não são Deus. São apenas reflexos do Absoluto. Também por não ser o Absoluto invocável pelo homem e não se ocupar com os fatos de sua existência terrena, não se lhes pode conferir o conceito de pró-existência.

O segundo momento da manifestação de Deus foi através da Revelação Bíblica. Deus não é encontrado mais no simbolismo das coisas visíveis, mas é alguém que vem ao encontro do homem, que estabelece uma relação de “eu” e “tu”, é um ser vivo, atuante, é pessoa.

A fé de Israel vem libertar a humanidade das três forças que foram divinizadas e escravizavam o homem: o pão, o *eros* e o poder. Esses três elementos continuam a buscar um lugar divino entre os homens, contudo, foram desmascarados e revelados na sua profanidade.

A Revelação começa com a vinda de Deus ao encontro de Abraão com quem estabelece um verdadeiro diálogo: Deus fala, o homem escuta, aceita e responde. Não se trata do homem que busca a Deus. É uma iniciativa gratuita da Divindade, que vem ao encontro do homem. O Senhor convida Abraão a deixar sua terra e caminhar com ele no espaço e no tempo; estabelece com ele uma Aliança e lhe faz promessas.

O Deus da promessa não é o Senhor apenas de uma nação, de um lugar ou de uma determinada realidade. É Deus das pessoas, que se relaciona com elas, é o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó, que tem poder em todos os lugares e não está circunscrito a nenhuma fronteira geográfica. Ele age de forma atemporal. Leva o homem a viver sua dignidade moral.

O segundo grande evento da Revelação acontece no encontro de Deus com Moisés. No misterioso episódio da sarça ardente Ele se apresenta como pessoa, revela o seu nome: “Eu sou”, não obstante sua natureza permanecer incognoscível e envolta em mistério. A etimologia teológica desse nome permite traduzi-lo por “Eu estou aqui”, “Eu estou aqui para vós”. Em outras palavras, Deus se apresenta



não como o “ser voltado a si”, mas como sendo verdadeiramente um “ser-para”. Ao revelar o seu nome, Ele não tem como pretensão revelar sua essência íntima, mas quer permitir ao homem invocá-lo, possibilitar agora uma verdadeira coexistência.

Contudo, Ratzinger defende como legítima a interpretação de cunho ontológico, que os Padres da Igreja fizeram do nome de Deus, como “Aquele que é” - fundamentando a síntese patrística da fé bíblica com a sabedoria grega.

Portanto, o Deus de Israel é pessoa, dirige-se ao homem e cria com ele uma relação. É um Deus pessoal e não local. Deus se encontra onde está o homem e se deixa encontrar por ele. É o Deus de tudo e de todos. O que estabelece uma Aliança e faz promessas, que se compromete com o homem inclusive para o futuro. É o Deus que conduz o homem para o futuro, para onde, de forma linear, caminha a história de modo irreversível. Ele tem um nome, é invocável e não obstante, permanece Mistério.

Como se observa, no Deus da Revelação, identifica-se claramente o conceito ou a realidade da pró-existência, ainda que o termo não é mencionado em nenhum momento. Diferentemente dos deuses das religiões, o Deus da fé é o Absoluto, é Pessoa, está para os homens, e, gratuitamente cria a salvação para o homem.

Em terceiro plano, vem a manifestação de Deus aos filósofos, através do mundo criado. Varrão concebe a filosofia como *theologia naturalis*. Por meio de uma reflexão sobre realidade visível, os filósofos buscaram resposta ao questionamento sobre a natureza dos deuses. Assim, chegaram às conclusões: Deus é o ser Absoluto, o fundamento de todo ser e, por sua própria natureza, está acima de todas as potências mundanas.

Após as críticas de Xenófanes de Cólofon ao antropomorfismo dos deuses, o mundo ocidental se distanciou cada vez mais do mundo das religiões, provocando assim a cisão entre fé e verdade, levando a religião antiga a um verdadeiro colapso, por se tratar de uma mera instituição humana.

O Deus da filosofia trazia características bem acentuadas: é o Ser por excelência, ato puro, centrado em si mesmo. Por sua eternidade e imutabilidade não se ocupava e não podia, de modo algum, ser interpelado pelos homens. Esse Deus, por natureza, não podia entrar em relação com o tempo. Para Aristóteles ele era o primeiro motor, a causa final de todos os seres, mas não sua causa eficiente; podia ser amado pelos homens, porém ele não os amava. Segundo Platão, não se pode falar de amor em Deus, caso contrário se colocaria imperfeição em Deus e se

destruiria a sua própria essência, pois amar, de acordo com ele, implicaria tender para algo que não se possui e se deveria possuir.

Respondendo à terceira questão inserida na introdução, sustenta-se que o Deus dos filósofos não é pró-existente, não é um Ser-para, pois Deus habita nas esferas do divino, fechado em si mesmo. Puro pensamento, porém não se interessa e não se relaciona com os homens.

Santo Agostinho se questiona onde se encontraria o cristianismo na tríade de Varrão, ou seja, *theologia mitica*, *theologia civilis* e *theologia naturalis*. O próprio bispo de Hipona responde que o cristianismo se encontra no âmbito da *theologia naturalis*, pois sendo o cristianismo uma continuação da Revelação começada com Abraão e levada à perfeição com Cristo, encontrou seus prolegômenos na filosofia, na visão que esta tinha de Deus. Por isso, promoveu a desmitologização do mundo e da religião e a busca da verdade. Questionou pela natureza dos deuses e não se aproximou das religiões míticas, cujos deuses eram vazios e contrários à verdade.

A opção pela teologia natural, no entanto, não foi promovida sem a devida transformação ou metamorfose do conceito filosófico de Deus, fazendo assim a passagem de puro pensamento a Deus-Amor, de autorrelacionado a Ser-para.

O cristianismo assegurou que no início de todas as coisas está o *Logos*, que é fundamento de toda verdade e amor, origem da capacidade humana de conhecer e amar e, por conseguinte, fundamento de outras dimensões importantes no ser humano, como razão, liberdade e relação.

A fé bíblica traz à filosofia a certeza de que Deus não é uma consciência neutra, anônima, mas liberdade, amor criador, pessoa. Ele não é silencioso: fala, entra na história, vai ao encontro do homem e, somente por isso, o homem pode ir ao seu encontro. Deus não só conhece a si e a todas as coisas, mas também as ama. Portanto, a maior expressão do Ser Supremo não é ser Pensamento, mas ser Amor, relação.

O porquê da criação se encontra no amor, no fato de que Deus quer se comunicar, possibilitar a outros seres participar de sua grandeza e felicidade. Ele cria o homem, sustenta-o, acompanha-o com sua providência e se ocupa com sua criatura. Desse modo, o Deus cristão pode ser definido como relação, força que tudo abarca, tudo sustenta e ama a todos os seres. Hölderlin traduz de forma muito adequada o paradoxo do divino ao afirmar é que é próprio de Deus não poder ser

contido pelo máximo desse mundo e, no entanto, quer estar contido, encerrado no mínimo.

Conclui-se, pois, que o Deus do cristianismo é o Supremo, o mais Excelso e também o mais Concreto. Cada homem se encontra sob o olhar de Deus, no espaço de sua vontade e de seu amor. A fé cristã promoveu a superação de um mero monoteísmo, ao propor a ideia de um Deus uno em natureza, porém trino em pessoas. Assim, não só o uno traz a marca do divino, mas também o múltiplo. O homem, em Cristo, entra no diálogo da própria Trindade.

A aproximação do cristianismo da filosofia não só foi legítima, mas foi necessária. Ao propor uma síntese entre razão, fé e vida, o cristianismo se apresentou como detentor da verdade, de uma verdade universal. Foi condição fundamental da sua missionariedade o transcender as tradições e ser um apelo à razão. Mas para alcançar a universalidade, foi necessária a aproximação do mundo grego, que de antemão questionava sobre a natureza de Deus, pois o mundo judaico se encontrava muito fechado dentro das categorias de povo e raça.

Portanto, o cristianismo se tornou uma religião universal ao promover uma verdade universal, que permitiu tanto aos gregos, quanto aos homens de boa vontade; identificar na fé cristã as características da *religio vera* e, segundo essa nova economia, o assentimento a essa religião universal se dá pela adesão a Cristo. Então, de forma inédita, todos os homens podem e devem ser o povo de Deus.

Com muita razão, afirmou São Justino ser o cristão o verdadeiro filósofo, pois a vida cristã propõe aos seus seguidores viver segundo e com o *Logos* encarnado. Tudo se resume em conhecê-lo, amá-lo e conformar-se com Ele. Ser cristão é ser um filósofo itinerante, é anunciar ao mundo que foi encontrada a sabedoria do bem viver e a possibilidade de vencer a morte.

Sendo o cristianismo a plenitude da fé bíblica do Antigo Testamento, observa-se de modo perfeito e cabal, como sua característica fundamental, que o Deus do Novo Testamento é Pessoa, é pró-existente, é um “Ser-para”.

## 4 Jesus revela a pró-existência trinitária

Ratzinger afirmou na trilogia “Jesus de Nazaré” que a pró-existência é o aspecto mais íntimo e integral para a compreensão da pessoa de Jesus. O presente capítulo procurará questionar:<sup>361</sup>

1) como Ratzinger vê os diferentes questionamentos sobre a historicidade de Jesus e dos Evangelhos, indagações pertinentes à cristologia fundamental e imprescindíveis para a compreensão de todo o desenvolvimento posterior;

2) quais são os elementos-chave para a compreensão da pró-existência de Cristo;

3) se é legítimo afirmar uma pró-existência na vida intra-trinitária e como entendê-la;

4) qual foi a contribuição que os conceitos de pessoa e relação trouxeram para a compreensão do dogma trinitário e cristológico;

5) qual é a reflexão apresentada por Ratzinger sobre a Trindade na sua trilogia “Jesus de Nazaré”.

### 4.1 O Jesus histórico é o Cristo da Fé: uma observação metodológica

O ponto de partida deste terceiro capítulo é apresentar a identificação do Jesus histórico, que nasceu, viveu e morreu na Palestina, com o Cristo da fé, professado pelas primeiras comunidades cristãs e relatado nos Evangelhos. Se não houvesse tal identificação, a cristologia perderia todo o seu sentido e, efetivamente fracassaria toda a Teologia Católica, uma vez que os seus dogmas estão alicerçados em Cristo e em sua missão redentora, tal como são apresentados pelos quatro Evangelhos.

---

<sup>361</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 488.

Mais profusamente, Ratzinger trata desse assunto no prólogo de Jesus de Nazaré, no volume dedicado aos mistérios “Do Batismo no Jordão até a transfiguração no Tabor”.<sup>362</sup>

Na verdade o tema da historicidade de Jesus é muito novo na história da Teologia. Surgiu nos fins do século XVIII e inícios do século XIX. Já o dilema em torno ao “Jesus histórico e Cristo da fé” teve origem a partir dos anos 50, com o racionalismo teológico e o desenvolvimento da investigação histórico-crítica, quando a figura de Jesus se tornou cada vez menos clara. Apareceram assim diversas imagens controversas de Jesus, segundo os valores preconcebidos pelos diversos autores. Tal movimento deu a impressão de que hoje se desconhece realmente quem foi Jesus, e o que o que se sabe acerca dele, seria mero produto do pensamento das primeiras comunidades cristãs.<sup>363</sup>

No prólogo de Jesus de Nazaré, do volume dedicado à vida pública de Jesus, observando as indicações dadas pela Encíclica *Divino afflante*, a Constituição *Dei Verbum* e os documentos da Pontifícia Comissão Bíblica “A interpretação da Bíblia na Igreja”, e “O povo judeu e suas Escrituras Sagradas na Bíblia cristã”, elaborou as seguintes orientações metodológicas, que o guiaram quando publicou seu livro e que nos orientam na compreensão do assunto a ser tratado aqui.

1. O método histórico-crítico é imprescindível e irrenunciável no trabalho exegético, uma vez que a fé bíblica, tanto do Antigo quanto do Novo Testamento, refere-se sempre a um fato histórico, que se torna o seu “fundamento constitutivo”. O fato é de tal importância que “se prescindimos dessa história, a fé cristã como tal, é cancelada e refundida em outro molde religioso”.<sup>364</sup>

2. Para quem crê que a Escritura tem sua unidade e é inspirada por Deus, o método histórico-crítico, apesar de sua importância na interpretação dos textos sagrados, não o esgota. Ele possui em si mesmo alguns limites:

a) Por sua própria natureza termina sempre deixando a palavra em um contexto do passado. Assim, “a exatidão na interpretação do acontecido é tanto sua força quanto sua debilidade”.<sup>365</sup>

<sup>362</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán, p. 95-105.

<sup>363</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán, p. 95-96; TALÉNS, J., Mirar a Jesús y “ver” al Hijo de Dios hecho hombre para nuestra Redención, p. 83-96; CAPIZZI, N., Il Gesù Storico, p. 111-160; URÍBARRI, G., Corrientes actuales de Cristología, p. 7-54.

<sup>364</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán, p. 98.

<sup>365</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán, p. 99.

b) O método histórico-crítico pressupõe as palavras da Escritura como puramente humanas em conexão com acontecimentos da história, que, por sua vez, são vistos igualmente como puramente humanos.<sup>366</sup>

c) Os diversos livros da Escritura são analisados segundo o seu tempo histórico, distinguindo neles diversas fontes, sem levar em consideração a unidade existente entre eles, por fazerem parte de uma única e mesma Revelação.<sup>367</sup>

d) Deve-se advertir que não é possível conhecer exatamente o passado, por isso deve-se ter bastante cautela na formulação das diversas hipóteses, pois as próprias certezas científicas têm seus limites.<sup>368</sup>

3. O método histórico-crítico, levando em conta os seus limites, exige uma abertura a métodos complementares. “Na palavra do passado cabe ouvir a pergunta pelo presente; na palavra humana ressoa algo muito grande; os distintos escritos remetem de algum modo ao processo vivo da Escritura única que se desenrola neles”.<sup>369</sup>

4. A Constituição *Dei Verbum* (nº 12) aponta para algo fundamental na interpretação dos textos sagrados: que seja feita uma exegese canônica<sup>370</sup>, ou seja, a interpretação de um determinado texto deverá ser feita em consonância com os demais escritos da Sagrada Escritura, levando em consideração também a Tradição viva de toda a Igreja e a própria analogia da fé.<sup>371</sup> A unidade da Escritura é um dado teológico. Ratzinger afirma categoricamente que “a “exegese canônica” (...) é uma

---

<sup>366</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán, p. 99. Pablo Blanco Sarto faz a seguinte reflexão: “Frente a uma exegese puramente histórica e filológica, aquele que mais adiante será o presidente da Pontifícia comissão Bíblica insistia também na necessidade da razão e da fé para completar essa visão. Por um lado, é necessário submeter à crítica o próprio método hermenêutico e ver os pressupostos filosóficos que encontram por detrás dele. É a crítica do método, a necessidade de criticar a crítica”. SARTO, P., El pensamiento teológico de Joseph Ratzinger, p. 279-280.

<sup>367</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán, p. 99.

<sup>368</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán, p. 100.

<sup>369</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán, p. 100.

<sup>370</sup> Söding apresenta dados interessantes sobre a exegese canônica: “A ‘exegese canônica’ é desde sua origem um conceito muito amplo. Foi desenvolvida por seus protagonistas, particularmente Brevard S. Childs, sob os auspícios de um rotundo princípio de *sola scriptura* que implicava uma relação complementar dos dois testamentos quanto aos seus ensinamentos teológicos e que foi levado a termo, na parte do Novo Testamento, mediante o emprego convencional do método da história da tradição que vê Jesus como um mestre de Israel, mas que quase não entra na pergunta-chave sobre a relação com a Cristologia. James A. Sanders coloca em jogo no plano hermenêutico o povo de Deus como comunidade ideal leitora da Bíblia. Isso tem também para Joseph Ratzinger um significado decisivo, mas Sanders não só deixa de fora a discussão sobre a relação entre Israel e a Igreja, mas também a reflexão sobre o significado de Jesus para a compreensão de Israel como Igreja e vice-versa”. SÖDING, T., Jesucristo según el Nuevo Testamento, p. 79.

<sup>371</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán, p. 100.

dimensão essencial da interpretação que não está em contradição com o método histórico-crítico, mas que o prolonga organicamente e faz que se converta em verdadeira teologia”.<sup>372</sup>

Adverte Ratzinger: ainda que não se pode deixar de considerar que a toda palavra humana, além do peso que traz em si mesma, leva consigo algo além que o próprio autor pode não ter transmitido, ou não ter consciente no momento de sua fala.<sup>373</sup> No concernente à Escritura, Cristo entregou à sua Igreja, guiada pelo Espírito Santo, a tarefa de interpretar o seu conteúdo e explicar o seu alcance, observando-se assim um legítimo amadurecimento da palavra recebida.

Conclui-se, portanto, que, dado o caráter humano e divino da Sagrada Escritura, pode-se distinguir nela três sujeitos distintos que interagem mutuamente: 1) o autor que escreveu o texto; 2) o povo de Deus, visto que o autor não age como autônomo, mas como pertencente a um povo, o qual pode ser considerado como o “autor mais profundo dos textos”<sup>374</sup> ou “o sujeito vivo da Escritura, pois nele as palavras bíblicas são sempre presença”<sup>375</sup>; 3) o próprio Deus, que fala mais profundamente nos textos e através do autor sagrado se dirige ao seu povo e a toda a humanidade.<sup>376</sup>

Julga importante Ratzinger toda essa consideração metodológica para a interpretação da figura de Jesus, a partir do que é afirmado no Novo Testamento. O Jesus que conhecemos através dos quatro evangelistas é o Jesus real, histórico, é o Cristo, objeto de fé hoje na Igreja. Assegura ainda Ratzinger:

Estou convencido (...) de que esta figura é muito mais lógica e inclusive, historicamente considerada, muito mais compreensível que as reconstruções que nos vieram ao encontro nas últimas décadas. Creio que precisamente este Jesus - o dos evangelhos - é uma figura historicamente dotada de sentido e coerente.<sup>377</sup>

<sup>372</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán, p. 101.

<sup>373</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán, p. 101.

<sup>374</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán, p. 102.

<sup>375</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán, p. 102-103.

<sup>376</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán, p. 102.

<sup>377</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán, p. 103. Em entrevista a Peter Seewald Ratzinger afirmou: “Parece-me muito mais correto perguntar simplesmente: tem sentido o personagem tal como o apresenta o Novo Testamento? E minha resposta seria: “Só assim, tal como está ali, tem sentido”. Só assim tem grandeza e pode ser o desencadeador de tais acontecimentos. Por isso, - apesar de toda a crítica das fontes, da qual também se pode aprender muito - estou convencido de que a confiança nos evangelhos está plenamente justificada. Ainda que em certos detalhes alguns dados possam seguir sendo adequados no futuro, podemos confiar no testemunho dos evangelhos e encontrar neles a verdadeira figura de Cristo, que é muito mais real que as construções históricas, tão seguras na aparência”. RATZINGER, J., Dios y el mundo, p. 191-192.

Só é possível ao homem entender a pessoa de Jesus, suas ações e, sobretudo, sua morte, se for iluminado pelos fatos extraordinários, narrados nos Evangelhos; pela desconcertante realidade das suas palavras, totalmente em contramão às expectativas e esperanças encontradas no povo de Deus do seu tempo. Fatos estes que apontam para a realidade de Jesus como Deus e homem. Foi preciso, portanto, negar o extraordinário e o miraculoso da vida de Jesus, para que assim se pudesse negar também a sua divindade. Por isso é sumamente importante que o Evangelho apresente a verdade, o acontecido de fato, que a figura de Jesus ali presente seja real e histórica.<sup>378</sup>

Porém, deve o leitor conscientizar-se de que a afirmação da veracidade sobre a humanidade e, ao mesmo tempo, a divindade de Jesus ou sua personalidade, é algo que ultrapassa o método histórico-crítico e toda realidade humana. Se bem que, se deva também reconhecer como sumamente útil, partindo da fé na divindade de Cristo, o recurso do método histórico-crítico<sup>379</sup> unido aos novos conhecimentos metodológicos, para uma verdadeira interpretação teológica da Sagrada Escritura, o que permitirá um conhecimento mais profundo da sua pessoa e de sua obra.<sup>380</sup>

## 4.2 Cristo é o novo Moisés

No capítulo 33 do Êxodo lê-se o fato de que Moisés gozava da intimidade com Deus: “O Senhor falava com Moisés face a face, como quem fala com seu próximo” (Ex 33,11). Porém, quando Moisés pede ao Senhor mostrar-lhe a sua glória, Deus lhe diz não ser possível ver a sua face, pois a morte é requisito para se poder vê-lo. Nesta vida só é possível contemplá-lo pelas costas (Ex 33,18-23). Ratzinger observa o paradoxo do texto: Moisés tinha, por um lado, um trato de

---

<sup>378</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán, p. 103.

<sup>379</sup> G. Uríbarri afirma que não se pode prescindir da investigação histórica sobre Jesus sobretudo por dois motivos: a) Porque poderia significar uma negação da encarnação, uma vez que Jesus não é um mito, mas um personagem histórico; b) Porque a teologia do Ocidente não pode deixar de dialogar com o seu tempo, com uma cultura que encara a realidade sob uma ótica histórico-crítica, portanto não pode absolutamente se refugiar no fideísmo, mas deve enfrentar o racionalismo científico. URÍBARRI, G., *Cristología-Soteriología-Mariología*, p. 281.

<sup>380</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán, p. 103.



amigo com Deus e, por outra parte, só podia contemplá-lo indiretamente neste mundo.<sup>381</sup>

Em Deuteronômio 18,15 lê-se a promessa de Deus a Moisés de dar ao povo não um novo rei ou um novo Davi, mas sim um novo profeta, em cuja boca Deus colocaria suas palavras e ele seria a sua voz. Observa-se na história das religiões a tentativa constante das diversas formas de paganismo de se tirar o véu do futuro. Ainda em Dt 18,9-12 se vê o testemunho dessa prática nos povos que se encontravam entorno a Israel e, ao mesmo tempo, como Deus tinha tais ações como abomináveis.<sup>382</sup>

No final do Deuteronômio, no capítulo 34,10, observa-se a frustração de Israel, pois “nunca mais surgiu em Israel profeta semelhante a Moisés, a quem o Senhor conhecia face a face”, um profeta com quem o Senhor se relacionasse como um amigo que conversa com seu amigo. Ratzinger observa que o marcante na figura de Moisés “é que ele falava com Deus como a um amigo: desse contato somente é que viriam suas obras e a Lei que haveria de mostrar a Israel seu caminho através da história”.<sup>383</sup> Fica, portanto, claro que para o povo de Deus o profeta não era o adivinho dos fatos futuros, nem aquele que satisfazia a curiosidade ou necessidade de segurança do povo, mas aquele que falava em nome de Deus, mostrava o rosto de Deus e iluminava o povo nos caminhos do Senhor.<sup>384</sup>

Nos Atos dos Apóstolos (7,37), Santo Estevão faz uma releitura do Antigo Testamento e no seu discurso declara que em Cristo se cumpriu a promessa de Deus de enviar alguém que de fato pudesse contemplar a Deus face a face. Cristo, “mais do que um profeta, mais do que um amigo - estava sempre face a face com o Pai como Filho. Ele podia ver o rosto de Deus e no seu próprio rosto refulge para nós a glória de Deus”.<sup>385</sup> É assim que, na Nova Aliança, “a busca do rosto de Deus se tornou mais concreta: consiste no encontro com Cristo, na amizade com ele”.<sup>386</sup> São

<sup>381</sup> Ratzinger tratou desse tema principalmente em “Chi ha visto me ha visto il Padre” (Gv 14,9), p. 167-169; Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán, p. 107-112.

<sup>382</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán, p. 107.

<sup>383</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán, p. 109.

<sup>384</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán, p. 109.

<sup>385</sup> RATZINGER, J., “Chi ha visto me ha visto il Padre” (Gv 14,9), p. 168. Em Cristo “se cumpriu a promessa de um novo profeta. Nele se realizou em plenitude o que em Moisés só se dava de modo imperfeito: ele vive diante da face de Deus, não só como amigo, mas como Filho; vive na unidade intimíssima com o Pai”. RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán, p. 110.

<sup>386</sup> RATZINGER, J., “Chi ha visto me ha visto il Padre” (Gv 14,9), p. 168.

João, no prólogo do seu Evangelho, afirma que ninguém viu a Deus senão o seu Filho Unigênito (Jo 1,18).

Essa afirmação é uma verdade fundamental, fora da qual não se pode entender o que afirma o Novo Testamento sobre a pessoa e obra de Jesus. De outro modo, sua figura se tornaria contraditória e até mesmo incompreensível.<sup>387</sup>

Jesus, como o verdadeiro profeta, deve não prever o futuro, mas falar em nome de Deus, mostrar a sua face. Como os homens de seu tempo, pergunta-se: de onde vem a sua doutrina? Como explicar sua moral e autoridade?

A doutrina de Jesus não provém de um aprendizado humano, qualquer que seja. Provém do contato íntimo com o Pai, do diálogo “face a face”, da visão do que descansava no peito do Pai. É a palavra de Filho. Sem esse fundamento interno seria uma temeridade. Como tal a julgaram os sábios no tempo de Jesus, precisamente porque não chegaram a aceitar o fundamento interno, o ver a Deus e conhecê-lo face a face.<sup>388</sup>

Portanto, só se pode entender a pessoa de Jesus a partir de sua filiação divina, da sua existência filial que explica a suas ações, as suas palavras e o desfecho de sua vida. Porém, a partir da oração de Jesus, é que se revela a comunhão filial do Filho com o Pai, e se pode então levantar um pouco do véu do mistério que encobre a sua pessoa.<sup>389</sup>

A novidade do Novo Testamento, portanto,

não se trata certamente de uma ideia. A novidade é um fato, ou melhor uma pessoa: Jesus Cristo. É a partir dele que os vários aspectos da piedade veterotestamentária se organizam e assumem, sobretudo depois da destruição do templo, uma nova realidade. É ele mesmo o rosto de Deus para nós.<sup>390</sup>

Na trilogia “Jesus de Nazaré”, no volume “Desde a entrada em Jerusalém”, Ratzinger ao refletir sobre a oração sacerdotal, volta à consideração do paralelo entre Cristo e Moisés. Ao comentar as palavras de Jo 17,26: “Eu lhes dei a conhecer o teu nome e o darei a conhecer”, explica que Cristo se apresentou como o novo Moisés que, por fim, leva ao seu verdadeiro cumprimento a Revelação do nome de Deus na sarça ardente. A Moisés, ao revelar o seu nome, como foi apresentado no capítulo anterior, Deus se lhe deixava invocar e manifestava sua “imanência”, sua presença no meio dos homens e do seu povo. Entretanto, quando Jesus declara ter

<sup>387</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán, p. 110.

<sup>388</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán, p. 111.

<sup>389</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán, p. 110.

<sup>390</sup> RATZINGER, J., “Chi ha visto me ha visto il Padre” (Gv 14,9), p. 170.

dado a conhecer o nome de Deus, refere-se não a uma palavra nova ou modo novo de invocá-lo, mas à Revelação de “um modo novo de presença de Deus entre os homens, um modo novo e radical, no qual Deus se faz presente entre os homens. Em Jesus, Deus entra totalmente no mundo dos homens: quem vê Jesus, vê o Pai (Jo 14,9)”.<sup>391</sup>

Enquanto no Antigo Testamento a “imanência” de Deus se encontrava na Torá e nos atos litúrgicos do templo, no Novo Testamento trata-se de um fato ontológico: “em Jesus, Deus se fez homem. Deus entrou no nosso mesmo ser. Nele, Deus é realmente o ‘Deus conosco’”.<sup>392</sup> A encarnação é um fato que atinge a todos os homens e promove a transformação de todo o cosmos e não se trata de algo do passado, mas atual, pois Cristo é o acesso do homem a Deus: “mediante o encontro com Cristo, Deus vem até nós, atrainos para dentro de si (cf. Jo 12,32), para levarnos, por assim dizer, para além de nós mesmos, para a imensidade infinita de sua grandeza e de seu amor”.<sup>393</sup>

Ratzinger se pergunta se é lícito, então, postular um cristocentrismo para o Novo Testamento. Ele mesmo constata que a própria pregação de Jesus não esteve centrada em si mesmo, mas na proximidade do senhorio e do reino de Deus. Apoiando-se em Orígenes, o teólogo alemão afirma que Cristo se identifica com o reino, ele é a *autobasileia*<sup>394</sup> e ocupou um lugar central na pregação apostólica unicamente porque “Ele é a irrupção do domínio de Deus neste mundo. (...) porque Ele é o presente do agir de Deus com relação aos homens”.<sup>395</sup>

Ao falar do reino na trilogia Jesus de Nazaré, Ratzinger explicitou ainda mais:

Jesus mesmo é “o reino”; o reino não é uma coisa, não é um espaço de dominação como os reinos mundanos. É pessoa: ele é o reino. Deste modo, a própria expressão “reino de Deus” seria uma cristologia encoberta: através de seu modo de falar do

<sup>391</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán, p. 456-457.

<sup>392</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán, p. 457.

<sup>393</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán, p. 457.

<sup>394</sup> RATZINGER, J., Cristocentrismo nella predicazione?, p. 24; BORDONI, M., Gesù di Nazaret, p. 134-159.

<sup>395</sup> RATZINGER, J., Cristocentrismo nella predicazione?, p. 24. “Falar do Reino é, no fundo, falar do *próprio Deus*. De fato, o ser de Deus não pode ser pensado abstraindo-se de seu domínio, como aparece da experiência de Deus feita por Israel. Crer num único Deus implica confiar num só poder que tudo determina. Logo, a ideia do domínio de Deus é intrínseca à noção de sua própria divindade. (...) O Reino deve acontecer, pois ‘não consiste em palavras, mas em ação’ (1Cor 4,20). Assim compreendemos que para a Escritura a vinda do Reino significa simplesmente a vinda de Deus, a manifestação de sua glória, o seu próprio ser”. MIRANDA, M., A salvação de Jesus Cristo: A doutrina da graça, p. 35.

“reino de Deus”, Jesus conduz os homens à compreensão da grandeza de que nele Deus mesmo está entre os homens, que ele é a presença de Deus.<sup>396</sup>

É importante notar que, ao pregar o senhorio de Deus, Cristo pregou a sua filiação divina, pressupondo assim o mistério da encarnação. Pode-se, portanto, concluir que o teocentrismo da pregação de Jesus parte do fato da encarnação, ele fala de Deus porque o conhece realmente e, por fim, conduz ao cristocentrismo, uma vez que ele é a realização do reino e o único caminho que realmente conduz ao Pai.<sup>397</sup>

A partir das indicações dadas acima, serão analisados a seguir os dois aspectos importantes destacados por Ratzinger, para a compreensão da figura de Jesus: a sua filiação divina e a sua oração.

#### 4.3 Os Evangelhos apresentam a Jesus como o Filho

Sendo o Jesus dos Evangelhos uma figura real, coerente e detentora de um papel importante para a humanidade, pergunta-se como ele se apresentou no seu tempo e como os evangelistas o apresentaram nos seus escritos.

Não se encontra no Novo Testamento nenhuma passagem em que Jesus utilize a expressão “Eu sou Deus”. Contudo, encontram-se sim muitas expressões similares, que, em algumas situações ocasionaram até mesmo a revolta dos expoentes do judaísmo: “Não queremos apedrejar-te por uma boa obra, mas por causa da blasfêmia, pois tu, sendo apenas homem, te fazes Deus”. (Jo 10,33). No dramático momento do julgamento de Jesus perante a autoridade religiosa, Caifás indaga a Jesus: “Eu te conjuro, pelo Deus Vivo, que nos digas se tu és o Cristo, o Filho de Deus”. E Jesus, de modo muito explícito, respondeu: “Tu o disseste. Além disso, eu vos digo: a partir de agora vereis o Filho do Homem sentado à direita do Poderoso e vindo sobre as nuvens do céu” (Mt 26,63-64). São João também relata no seu Evangelho que os judeus tentavam matar Jesus não só por causa de sua infração à lei do sábado, mas também por chamar a Deus de Pai e por fazer-se igual a Deus (Jo 5,18). Assim, ainda que na boca de Jesus não se encontre uma afirmação expressa da sua divindade, encontram-se numerosas expressões similares que

<sup>396</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán, p. 143.

<sup>397</sup> RATZINGER, J., Cristocentrismo nella predicazione?, p. 26.

demonstram que ele se considerava detentor de uma natureza divina como Deus, a quem se referia como seu Pai.<sup>398</sup>

A natureza divina de Jesus pode ser deduzida também dos títulos que ele se aplicou e que lhe foram atribuídos, como uma tentativa dos homens de interpretar a sua misteriosa figura. O teólogo bávaro destaca três desses títulos, estabelecidos como fundamentais, para se entender a pessoa de Jesus: Cristo (Messias), *Kyrios* (Senhor) e Filho de Deus.<sup>399</sup> Quando Jesus se referiu a si, apresentou-se apenas como o “Filho do homem”, o “Filho” e “Filho de Deus”. Enquanto o título de Filho do homem<sup>400</sup> manifestava a realidade da sua natureza humana, o de Filho de Deus expressava sua natureza divina, a realidade de que “no próprio Deus há eternamente o diálogo do Pai e do Filho, os quais são no Espírito Santo um e o mesmo Deus”.<sup>401</sup>

Dada a importância do título “Filho” na cristologia, na exegese do Novo Testamento e no pensamento de Ratzinger, será feita uma exposição do tema, onde se poderá encontrar o conceito de pró-existência.

O Novo Testamento distingue claramente a expressão “Filho de Deus” da simples denominação de Jesus como “Filho”. Apesar de parecerem idênticas à primeira vista, ambas as expressões pertencem a contextos diferentes, têm origens e expressam conteúdos diferentes.<sup>402</sup>

---

<sup>398</sup> Exemplos: Mt 11,27; Jo 10,30; Jo 17,7-22; Jo 13,32; Jo 17,5; Jo 17,8; Jo 16, 27-28; Jo 14,7-11.

<sup>399</sup> RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán*, p. 353.

<sup>400</sup> A expressão “Filho do homem” é uma versão do aramaico *bar ('ae) nasha*, expressão comum no tempo de Jesus. Tem um significado genérico e designa o homem ou um homem, como pertencente à espécie humana. No singular enfático se refere à expressão messiânica de Dn 7,11-14. Esse título aparece 84 vezes no Novo Testamento: Mt 8,20; 9,6; 10,23; 11,19; 12,8; 12,32; 12,40; 13,37; 13,41; Mt 16,13; 16,27; 16,28; 17,9; 17,12; 17,22; 18,11; 19,28; 20,18; 20,28; 24,27; 24,30; 24,37; 24,39; 24,44; 25,13-; 25,31; 26,2; 26,24; 26,45; 26,64; Mc 2,10; 2,28; 8,31; 8,38; 9,9; 9,12; 9,31; 10,33; 10,45; 13,26; 14,21; 14,41; 14,62; Lc 5,24; 6,5; 6,22; 7,34; 9,22; 9,26; 9,44; 9,56; 9,58; 11,30; 12,8; 12,10; 12,40; 17,22; 17,24; 17,26; 17,30; 18,8; 18,31; 19,10; 21,27; 21,36; 22,22; 22,48; 22,69; 24,7; Jo 1,51; 3,13; 3,14; 5,27; 6,27; 6,53; 6,62; 8,28; 12,23; 12,34; 13,31; At 7,56; Hb 2,6; Ap 1,13; 14,14. RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán*, p. 355-365. O Título “Filho do homem” nos Padres: GRILLMEIER, A., *Cristo en la tradición cristiana*, p. 70-79.

<sup>401</sup> RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán*, p. 354.

<sup>402</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 169.

### 4.3.1 Filho de Deus

A expressão “Filho de Deus” aparece no antigo Oriente e na Roma dos imperadores. Esse título fazia parte da teologia política, onde os reis se apresentavam como seres gerados ou adotados pela divindade.<sup>403</sup>

Desmitologizada, essa expressão aparece também na teologia real do Antigo Testamento. Um exemplo desse uso encontramos no salmo 2, 7: “Vou promulgar o seu decreto. O Senhor: me disse: ‘Tu és o meu Filho, Eu hoje te gerei!’”.<sup>404</sup> Ao compor esse versículo Davi não o utilizava no sentido egípcio, que considerava ser o soberano gerado por Deus, mas com uma diversa conotação: o rei era alguém escolhido por Deus. Não se tratava de algo físico, mas uma escolha a partir da vontade divina que criava para o eleito um novo ser. É assim que o próprio Israel, escolhido por Deus, considerava-se filho de Deus (Ex 4,22). O monarca, o descendente de Davi, assumiu uma importância muito grande para o povo de Deus por representá-lo e reunir em sua pessoa o mistério do chamado, da promessa e do amor da parte de Deus para com o seu povo.<sup>405</sup>

Os versículos 8 e 9 do Salmo 2 afirmam: “Pede-me, e eu te darei as nações em herança e, como tua posse, os confins da terra. Tu as governarás com cetro de ferro, e as quebrarás como a um vaso de oleiro”. Dada a situação de Israel, esse versículo se tornou um ato de esperança num rei futuro, que poderia realizar de fato a posse das nações e governá-las com cetro de ferro.<sup>406</sup> Assim, a teologia da geração passou a uma teologia da eleição, que, por sua vez, deu lugar a uma teologia da esperança num rei futuro que viria.<sup>407</sup> Conclui Ratzinger afirmando que, “em geral, deveríamos dizer que a locução ‘Filho de Deus’, no Antigo Testamento, expressa um credo histórico-salvífico”.<sup>408</sup>

Nos Evangelhos esse título aparece 31 vezes, das quais 26 vezes são afirmações de outras pessoas; apenas 5 vezes são ditas por Jesus, no Evangelho de São João.<sup>409</sup> Não obstante, à sequência do que já havia sido feito no Antigo

<sup>403</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 174; RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán*, p. 365.

<sup>404</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 170.

<sup>405</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 170.

<sup>406</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 171.

<sup>407</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, 171.

<sup>408</sup> RATZINGER, J., *La legitimidad del Dogma Cristológico*, p. 244.

<sup>409</sup> Mt 4,3; 4,6; 8,29; 14,33; 16,16; 26,33; 27,40; 27,43; 27,54; Mc 1,1; 3,11; 5,7; 14,61; 15,39; Lc 1,35; 4,3; 4,9; 4,41; 8,28; 22,70; Jo 1,34; 1,49; 3,18; 5,25; 6,69; 9,35; 10,36; 11,4; 11,27;

Testamento, os primeiros cristãos aplicaram os versículos 7-9 do Salmo 2 a Cristo, no contexto da sua ressurreição, como realização do que fora prenunciado. Ele é “o verdadeiro herdeiro das promessas, aquele no qual a perspectiva de Israel, a ideia da realeza davídica, recebeu seu pleno e real conteúdo”,<sup>410</sup> superando assim a todos aqueles a quem havia sido aplicado esse título. A esperança no rei futuro se realiza, de modo paradoxal, naquele que morreu abandonado na cruz e ressuscitou ao terceiro dia. O uso desse salmo no Novo Testamento aponta claramente para o fato, a indicar que, entre os primeiros cristãos, havia a convicção de que foi

para aquele que morreu na cruz; que renunciou a todo poder deste mundo (...); que deixou de lado todas as armas e não mandou outro à morte, como fazem os reis do mundo. Foi ele mesmo quem morreu pelos demais; viu o sentido da existência humana não no poder e no egoísmo, mas no ser radicalmente para os outros, mais ainda, que era ele mesmo ser para os demais, como se vê na cruz; que foi para aquele, e só para ele, que Deus disse: “Tu és meu filho, eu hoje te gerei”.<sup>411</sup>

É, pois, contemplando o crucificado, portanto, que o cristão compreende as palavras do salmo 2 e a vocação de Cristo. Ser homem-Deus, para Cristo, não significou um privilégio, nem algo relacionado ao poder, mas um serviço para os demais. Só em Cristo se entende o verdadeiro sentido do chamado e do reino: ambos estão estreitamente ligados, ao se colocar no lugar do outro, e em ser “representação”. Ratzinger explica que representar significa “estar no lugar dos outros, substituí-los”.<sup>412</sup> Deus chamou de Filho e entregou os reinos da terra àquele que entregou a sua vida pelos seus no patíbulo da cruz, que terminou sua existência terrena abandonado pelos homens e até mesmo, aparentemente, abandonado por Deus. Assim, a ideia de um rei davídico com a qual se aplica o título de filho de Deus, se entrecruza também com a ideia de servo: Jesus enquanto Rei é servo, e, enquanto servo de Deus ele é Rei.<sup>413</sup>

---

19,7; 20,31. Ratzinger faz a seguinte observação: “Também é útil ver em quais contextos o título ‘Filho de Deus’ aparece nos Evangelhos. Ele aparece, por um lado, como voz divina no Batismo e na Transfiguração, por outro lado, como um grito dos demônios para com aquele que os derrotou. Corresponde ao primeiro âmbito de emprego, quando encontramos a fórmula na boca de Pedro como profissão de fé dos discípulos para com o seu Senhor, em relação ao segundo âmbito de emprego está o uso da palavra como incriminação processual da parte dos adversários de Jesus, que então a repetem como um grito de escárnio na cruz. Na linha de Pedro está a profissão de fé do centurião sob a cruz, no qual a religiosidade pagã se mostra a caminho da fé cristã, e no qual, contra a zombaria dos judeus, se preanuncia a futura Igreja dos Gentios”. RATZINGER, J., *La legitimidad del Dogma Cristológico*, p. 244. BORDONI, M., *Gesù di Nazaret*, p. 269-270.

<sup>410</sup> RATZINGER, J., *La legitimidad del Dogma Cristológico*, p. 244.

<sup>411</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 172.

<sup>412</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 172.

<sup>413</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 172-173.

Na carta aos filipenses (2,5-11) se observa claramente a relação estabelecida entre o filho e o servo, entre a glória e o serviço. Cristo, mesmo sendo igual a Deus, fez-se servo a ponto de esvaziar-se, *exinanivit*, por completo. Esse esvaziar-se quer dizer que Cristo “abandonou seu “ser-para-si” e se entregou por completo na dinâmica do “para”.<sup>414</sup> O texto afirma claramente que foi se submetendo e obedecendo ao desígnio do Pai, que Cristo se tornou Senhor do mundo. Tais palavras revelam a natureza mais íntima de Cristo: ele é “aquele que não retém nada para si; é pura relação, coincide com o absoluto e se converte no Senhor. O Senhor, diante de quem o universo se inclina, é o cordeiro imolado como símbolo da existência, que é puro ato, puro *para*”.<sup>415</sup>

“A fórmula ‘Filho de Deus’ é, portanto, uma resposta da fé à figura de Jesus, uma resposta que, em última instância, só se tornou possível graças ao próprio Deus”,<sup>416</sup> à Revelação de Cristo e a ação no Espírito Santo na vida da Igreja.

#### 4.3.2 Filho

A autodenominação de Jesus como “o Filho” seguiu um caminho diverso da denominação de “Filho de Deus”. Essa expressão pertence à linguagem simbólica das parábolas, seguindo um modo de se expressar encontrado tanto na profecia como na literatura sapiencial. Ela não se encontra na pregação de Jesus, mas nos colóquios mais íntimos com os seus discípulos.<sup>417</sup> Será a própria oração de Jesus que nos revelará a sua relação com Deus, ao chamá-lo *Abba*, Pai.<sup>418</sup>

A expressão “Filho” é encontrada apenas 9 vezes nos Evangelhos sinóticos, ao passo que, aparecendo 16 vezes no Evangelho de São João, compreende o centro do testemunho sobre Jesus.<sup>419</sup>

<sup>414</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 173.

<sup>415</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 173.

<sup>416</sup> RATZINGER, J., *La legitimidad del Dogma Cristológico*, p. 243.

<sup>417</sup> O título aparece 24 vezes no Novo Testamento; em São João são 16 incidências: Mt 3,17: 11,27; 17,5; Mc 1,11; 9,7; 13,32; Lc 3,22; 9,35; 10,22; Jo 1,18; 3,16; 3,17; 3,35; 3,36; 5,19; 5,20; 5,21; 5,22; 5,23; 5,26; 6,40; 8,35; 8,36; 14,13; 17,1. CODA, P., *Dalla Trinità*, p. 238-251.

<sup>418</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 175.

<sup>419</sup> 3,17; 11,27; 17,5; Mc 1,11; 9,7; 13,32; Lc 3,22; 9,35; 10,22; Jo 1,18; 3,16; 3,17; 3,35; 3,36; 5,19; 5,20; 5,21; 5,22; 5,23; 5,26; 6,40; 8,35; 8,36; 14,13; 17,1. Ratzinger porém observa que nos sinóticos o título aparece de forma inequívoca somente por duas vezes. RATZINGER, J., *La legitimidad del Dogma Cristológico*, p. 245.



A invocação de Jesus ao Pai como *Abba*<sup>420</sup> assumiu tal importância na comunidade cristã primitiva, que não foi traduzida, mas conservada na sua forma original em aramaico. A mesma expressão foi utilizada também no Antigo Testamento, porém no Novo, implica uma estreita familiaridade para com Deus. Para os judeus do tempo de Jesus não era possível se aproximar tanto assim do Senhor.<sup>421</sup> Ao conservar o aramaico *Abba*, a comunidade cristã primitiva quis destacar que era assim que Jesus rezava, e de modo exclusivo, possuía uma forma própria e pessoal de manifestar sua intimidade com Deus.<sup>422</sup> Gabino Uríbarri destaca que esse título é “o mais importante para uma adequada compreensão da pessoa de Jesus de Nazaré”.<sup>423</sup>

Jesus ao dirigir-se a Deus na sua oração como “Filho”, demonstrava sua consciência divina, sua intimidade divina e mostrava como sua relação com Deus não se encontrava no mesmo nível da relação dos demais homens. Porém, observa Ratzinger que Cristo

não pretende exclusividade alguma, mas quer incorporar os demais nessa relação. Quer, de certo modo, incluí-los em sua forma própria de estar diante de Deus, de modo que, com Jesus e nele, também possam os homens chamar a Deus de *Abba*: nenhuma fronteira, ou nem distância os separará de agora em diante, mas os abraçará aquela intimidade que já é uma realidade em Jesus.<sup>424</sup>

Para São João, o título de “Filho” é o centro da imagem de Jesus. Jesus ao se autodenominar assim não alude a nenhum poder que lhe foi conferido, mas ao caráter relativo da sua existência. Ser Filho não é para Cristo algo acidental, mas

---

<sup>420</sup> “No que se refere à referência de Jesus de Deus como Pai, os extratos mais antigos da tradição sinótica compreendem onze passagens que se agrupam em três séries: 1. As que falam de Deus como Pai sem o pronome pessoal (Mc 13,32; Mt 24,36; Mt 28,19; Lc 9,26; 11,13; e 75 passagens em João). 2. Aquelas que fazem referência à expressão ‘o vosso Pai’ referida aos discípulos, e nunca aos estrangeiros (Mc 11,25; Mt 5,48 = Lc 6,36; Mt 6,32 = Lc 12,30; Lc 12,32; em João se nota um retrocesso no uso da expressão, ficam reduzidas apenas a dois lugares: 8,42; 20,17). 3. Aquelas que falam do ‘meu Pai’ (Mc 8,38 = Mt 16,27; Mt 11,27 = Lc 10,20; Lc 2,49; 22,29; 24,49). Esse terceiro grupo de passagens é importante porque não existem paralelos na literatura rabínica e revela a singularidade da relação entre Jesus e Deus. In genere a expressão ‘meu Pai’ está situada entre os logia de revelação nos quais Jesus manifesta aos discípulos o seu ‘segredo’, a sua relação íntima e incomparável com Deus”. BORDONI, Gesù di Nazaret, p. 174.

<sup>421</sup> Ratzinger cita J. Jeremias que afirma: “Para o sentir hebraico teria sido [...] desrespeito dirigir-se a Deus com um termo tão familiar. O fato de Jesus ter ousado dar esse passo foi algo novo e inaudito. Ele falou com Deus como uma criança fala com seu pai, com simplicidade, sinceridade e segurança. “O *Abba*” do diálogo divino de Jesus revela o cerne do seu relacionamento com Deus”. RATZINGER, J., *La legitimidad del Dogma Cristológico*, p. 246.

<sup>422</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 175-176.

<sup>423</sup> URÍBARRI, G., *Jesucristo, el Hijo: La clave del “yo” de Jesús*, p. 115. A mesma afirmação se encontra em: KASPER, W., *Jesús, el Cristo*, p. 199; CARDEDAL, O., *Cristología*, p. 373.

<sup>424</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 176.

pertencente à sua essência, pois sua substância é relação.<sup>425</sup> Nessa relatividade prima o seu “ser de” e “ser para”, que, ao mesmo tempo coincide com o absoluto.<sup>426</sup>

A denominação de Jesus como Filho, para São João

quer significar que ele não se representa como um ser que se gloria de sua própria autarquia, fechado em si, autossuficiente, confinado em si mesmo, mas está incessantemente em relação com o outro, o Pai; todo centrado no estar em relação com ele. Isto é expresso, por exemplo, na fórmula “o Filho, por si mesmo, nada pode fazer” (Jo 5,19-30). Ele nada pode fazer por si mesmo, porque não tem nada fora do Pai. Ele consiste inteiramente no ser do Pai. E justamente porque não contrapõe ao Pai nada de próprio, toda a realidade do Pai vive igualmente nele.<sup>427</sup>

Ao comentar Jo 7,16, Santo Agostinho ensina que Cristo, ao dizer que a sua doutrina não é sua, está revelando que ela se identifica com o Filho que, por sua vez não se pertence, mas é do Pai. Declara também o doutor de Hipona que o eu é o que o ser humano mais pode ter como seu e, ao mesmo tempo, tão pouco pertence a ele.<sup>428</sup>

Consequentemente, esse título se aproxima também dos conceitos joaninos de “enviado” e de “palavra, ou *Logos*”, que também indicam essa relatividade de Jesus com o Pai.<sup>429</sup>

“A teologia do envio - diz Ratzinger - é a teologia do ser como relação e da relação como forma de unidade”.<sup>430</sup> Esse conceito era de tal modo levado a sério no meio judaico, que se considerava o enviado, como a própria presença daquele que o enviava. Jesus ao se apresentar como o enviado de Deus quis destacar que ele era o verdadeiro enviado do Pai. Todos os outros que vieram antes, o foram só de forma muito imperfeita, pois ao mesmo tempo em que representavam a Deus, eles próprios se tornavam um obstáculo para o encontro com Deus, por lhes faltar a imediatez.<sup>431</sup> Nesse conceito se observa a mesma relatividade encontrada no conceito de Filho, pois o enviado só tem sentido a partir de um “ser de” e um “ser para”, se “se entende o ser como uma abertura sem reserva, por antonomásia”.<sup>432</sup>

<sup>425</sup> RATZINGER, J., La legitimidad del Dogma Cristológico, p. 249.

<sup>426</sup> RATZINGER, J., Introducción al Cristianismo, p. 176-177.

<sup>427</sup> RATZINGER, J., La legitimidad del Dogma Cristológico, p. 249.

<sup>428</sup> RATZINGER, J., La legitimidad del Dogma Cristológico, p. 249-250.

<sup>429</sup> RATZINGER, J., Introducción al Cristianismo, p. 177; RATZINGER, La legitimidad del Dogma Cristológico, p. 250.

<sup>430</sup> RATZINGER, J., Introducción al Cristianismo, p. 147.

<sup>431</sup> RATZINGER, J., Introducción al Cristianismo, p. 147.

<sup>432</sup> RATZINGER, J., Introducción al Cristianismo, p. 148.

São João se refere a Cristo também como *Logos* - palavra conhecida tanto no mundo grego quanto no ambiente judaico. Não se referia absolutamente à ideia da eterna racionalidade do ser do pensamento grego, pois a *ratio* se converte em *verbum*: Jesus, “é a palavra. Por conseguinte, ele é o ser falado e, assim, a pura relação do que fala com aquele a quem fala”.<sup>433</sup> Esse conceito implica necessariamente a abertura do ser à relação: “a palavra é essencialmente desde outro e para outro; é existência, que é completamente caminho e abertura”.<sup>434</sup>

Concluindo, pode-se afirmar que nesse título de Filho se encontra o ponto de partida de toda a cristologia: “a identidade da obra com o ser, da ação e pessoa, na abertura total da pessoa em sua obra e na total união do seu agir com a pessoa mesma, que não se esconde por trás dela, mas que se entrega plenamente em sua obra”.<sup>435</sup>

No seu Evangelho, São João nos permite uma verdadeira ontologização, pois já não se falará simplesmente do fazer, do obrar, do falar e da doutrina de Jesus, mas se afirmará que sua doutrina é ele mesmo. Ele, como um todo, é Filho, palavra, missão; sua obra chega até o fundamento do ser, é uma só coisa com ele. Nesta unidade de ser e agir se encontra seu traço mais característico.<sup>436</sup>

Essa ontologização joanina de modo algum desconstrói o afirmado anteriormente por Ratzinger ao afirmar que Cristo é Rei porque se fez servo de Deus. Ao contrário, permite maior compreensão e alcance dessa afirmação.

A condição de servo já não será explicada como uma obra, por trás da qual está a pessoa de Jesus, mas compromete toda a sua existência, de tal modo que seu ser é todo ele serviço. E justamente porque seu ser não é senão serviço, ele é Filho. Neste sentido, só aqui a transformação cristã dos valores alcança sua meta. Coloca-se em evidência que: só é verdadeiramente, aquele que se entrega por completo ao serviço dos demais, perde-se por completo e esvazia-se, pois só este é o verdadeiro ser humano, o homem do futuro, a identificação do homem com Deus.<sup>437</sup>

Adverte ainda Ratzinger, que em Cristo o serviço deixa de ser um predicado accidental da existência humana, por trás do qual se conserva o próprio “eu”, mas

---

<sup>433</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 148. “O *Logos*, de fato, para o quarto evangelista é Jesus Cristo. Ele não lê o evento cristológico simplesmente à luz da teologia veterotestamentária da Palavra e da Sabedoria, nem se inspira em uma primeira instância na categoria grega do *logos*, mas faz surgir do evento mesmo, isto é, da história do Nazareno e do seu destino de morte e ressurreição, aquela chave interpretativa que unifica e transcende a prospectiva veterotestamentária da Palavra/Sabedoria de Deus, e, no fundo, aquela grega do *logos*”. CODA, Dalla Trinità, p. 302.

<sup>434</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 148.

<sup>435</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 177.

<sup>436</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 178.

<sup>437</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 178.

torna-se algo essencial, pois Cristo é toda relação e sua existência consiste no “por” e no “para”. Ou seja, ele é o Filho gerado eternamente pelo Pai e para ele vive, por isso é propriamente Filho. Observa-se assim em Cristo uma perfeita unidade entre glória e serviço.<sup>438</sup>

Quando Niceia e Calcedônia afirmaram ser Jesus ao mesmo tempo Deus e homem, a identidade entre ser e missão em Cristo, não se basearam de modo algum numa concepção mítica de geração de um filho da parte de Deus, mas no testemunho de São João, que é um prolongamento do diálogo de Jesus com o Pai e da atitude de Jesus de serviço e doação à humanidade.<sup>439</sup>

A cristologia de São João ao afirmar que Jesus é sua obra, sua missão, afirma também que seu ser é pura “*actualitas*”, pura relação do “por” e do “para”, ou seja, ele vive voltado para o Pai, em quem encontra sua origem, e vive para a humanidade, a fim de ser o caminho para levar todos ao Pai. Por causa de tal identificação, Jesus é ao mesmo tempo Deus e homem exemplar, apontando assim para o homem do futuro. Todo ser humano foi criado à sua imagem e, ao mesmo tempo, caminha nessa direção, pois Cristo é o modelo que todo homem deve alcançar. Portanto, com a visão em foco, Cristo sai de uma esfera, aparentemente estática, deixa de parecer um fato do passado, e entra na atualidade, pois se torna o lugar para o encontro do homem com Deus.<sup>440</sup>

#### 4.4 A oração de Cristo

Após a consideração sobre título de “Filho”, com o qual Cristo se referiu a si próprio, será abordado o importante tema da sua oração<sup>441</sup>, que goza em Ratzinger de uma importância fundamental na construção de sua cristologia fundamental. Como fonte será utilizada a publicação cristológica mais relevante de Joseph Ratzinger, enquanto prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, “*Guardare il Crocifisso*”, publicada em 1984. No capítulo “*Punti di orientamento*

---

<sup>438</sup> RATZINGER, J., *La legittimità del Dogma Cristológico*, p. 250.

<sup>439</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 178.

<sup>440</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 179.

<sup>441</sup> CODA, P., *Dalla Trinità*, p. 225-231.

*Cristológico*”,<sup>442</sup> o teólogo alemão apresenta uma nova metodologia Cristológica, totalmente baseada na oração de Jesus. Daí surge a denominação de “cristologia espiritual”. O importante escrito enumera os fundamentos da cristologia espiritual em sete teses ou enunciados que serão expostos a seguir.<sup>443</sup>

#### 4.4.1 Primeira tese: A oração como ponto central na vida de Cristo

Segundo o testemunho da Sagrada Escritura o centro da vida e da pessoa de Cristo se encontra na sua permanente comunicação com o Pai.

Os primeiros cristãos se depararam ante o questionamento sobre quem era Jesus. Junto com a resposta de São Pedro, que afirmou ser Jesus o Cristo, o Messias (Mt 8,27-30), tornada profissão de fé da Igreja, encontram-se diversas respostas nos Evangelhos com a tentativa de desvendar sua pessoa. O desenvolvimento da profissão de fé do príncipe dos apóstolos encontrada nos sinóticos, tendo em São Marcos um ponto comum, aponta para a necessidade de explicação e esclarecimento acerca do alcance dessas palavras.<sup>444</sup>

Encontraram-se na Igreja nascente diversos títulos atribuídos a Jesus: Profeta, Sacerdote, Paráclito, Anjo, Senhor, Filho de Deus e Filho. Após um período de discernimento e simplificação, três títulos foram considerados válidos para expressar o mistério de Jesus: Cristo, Senhor e Filho (de Deus).<sup>445</sup>

O atributo de “Cristo” foi fundido com o nome Jesus e trazia a dificuldade de não ser compreendido fora do meio judaico. Já o atributo Senhor não possuía grande clareza de significado. Por isso, o atributo “Filho” assumiu a posição de única e compreensiva descrição de Jesus, de tal forma que a própria profissão de fé da Igreja pode se limitar a este atributo: “Tu és o Cristo, o Filho do Deus vivo” (Mt 16,16). A razão de tal escolha se encontra no seguinte fato: ao mesmo tempo em que o termo apresenta como característica a simplicidade, permite o acesso com profundidade e plenitude ao mistério de Cristo. A fé cristã afirma, portanto, que no

---

<sup>442</sup> Este texto tratou-se da exposição de Ratzinger no Congresso Cristológico organizado pelo CELAM em 1982 na cidade do Rio de Janeiro.

<sup>443</sup> URÍBARRI, G., La oración de Jesús según J. Ratzinger, p. 34.

<sup>444</sup> RATZINGER, J., Punti di orientamento cristologico, p. 75-76.

<sup>445</sup> RATZINGER, J., Punti di orientamento cristologico, p. 76.

título Filho se encontra a chave interpretativa, que permite o acesso e a compreensão da pessoa de Jesus.<sup>446</sup>

Ao assumir e se concentrar nesse atributo, a Igreja não fez de modo algum uma assunção de ideias míticas, mas apresentou a experiência histórica daquelas pessoas que viram e conviveram com Cristo. Os Evangelhos apresentam tanto as palavras quanto as ações de Jesus numa estreita união com o Pai.<sup>447</sup> De modo especial é São Lucas quem “mostra que os eventos essenciais da obra de Jesus provêm do núcleo central de sua pessoa, e esse núcleo central era o diálogo com o Pai”.<sup>448</sup>

A partir do Evangelho de São Lucas, três exemplos ilustram a atitude de Jesus:

1. O chamado dos doze (Lc 6,12-17). Segundo São Lucas, o chamado dos doze, que demarca o início da Igreja, aconteceu depois de Cristo ter passado toda a noite em oração, falando com o Pai. “A Igreja nasce na oração, na qual Jesus se dá ao Pai, e o Pai entrega todas as coisas ao Filho”.<sup>449</sup>

2. A profissão de fé do apóstolo Pedro. Ele e os demais discípulos só puderam ser capazes de discernir quem era realmente Cristo, a partir do momento em que passaram a participar da intimidade da sua oração.<sup>450</sup>

A profissão de fé cristã se origina da participação na oração de Jesus, do estar envolvido, de poder penetrar com o olhar na sua oração; é uma “leitura” da experiência da oração de Jesus, e, por isso, interpreta exatamente a Jesus: no fato de que nasce da participação naquilo que lhe é mais pessoal e íntimo.<sup>451</sup>

Conclui-se, portanto, que Pedro só foi capaz de afirmar ser Cristo o Filho do Deus vivo, após ter participado da oração de Jesus.

3. A transfiguração de Jesus. Jesus sobe a um monte alto com os seus discípulos e, durante a oração, transfigurou-se. São Lucas deixa evidente que existe uma relação entre Revelação e oração: é na oração de Jesus que se revela o mistério da sua filiação divina. O evento da transfiguração indica também antecipadamente o fato futuro da ressurreição e da Parusia.<sup>452</sup> “Lucas mostra assim que todo o

<sup>446</sup> RATZINGER, J., *Punti di orientamento cristologico*, p. 76-77.

<sup>447</sup> RATZINGER, J., *Punti di orientamento cristologico*, p. 77.

<sup>448</sup> RATZINGER, J., *Punti di orientamento cristologico*, p. 77.

<sup>449</sup> RATZINGER, J., *Punti di orientamento cristologico*, p. 78.

<sup>450</sup> RATZINGER, J., *Punti di orientamento cristologico*, p. 78.

<sup>451</sup> RATZINGER, J., *Punti di orientamento cristologico*, p. 79.

<sup>452</sup> RATZINGER, J., *Punti di orientamento cristologico*, p. 80.

discurso sobre Cristo - cristologia - nada mais é do que uma interpretação de sua oração: toda a pessoa de Jesus está contida em sua oração”.<sup>453</sup>

Dos demais evangelistas, três exemplos também podem ser aduzidos:

1. A oração de Jesus no Monte das oliveiras. No momento dramático da paixão, Marcos acena ao fato de que Jesus clama a Deus chamando-o de *Abba*, uma forma não usual e até mesmo inadmissível para um hebreu. “Com uma e única palavra se exprime assim o novo e peculiar modo com o qual Jesus está em relação com Deus - relação, através da qual, a denominação “Filho” oferece a única expressão possível”.<sup>454</sup>

2. A oração do Pai-nosso. Jesus de modo algum denominou os seus discípulos ou qualquer outra pessoa com o nome de “filho”, da mesma forma com a qual ele mesmo se considera com relação a Deus. Ao ensinar o Pai-nosso, Cristo afirma que os homens ao se dirigirem a Deus deviam invocá-lo como Pai. A oração dominical exprime a participação dos discípulos na oração de Cristo, na sua filiação, sem contudo eliminar a essencial diferença que existe no seu modo divino de ser Filho e no jeito de ser dos seus discípulos.<sup>455</sup> “Em todas as palavras e ações de Jesus transparece essa relação filial que está sempre presente e sempre operante; pode-se observar como todo o seu ser está encerrado nessa relação”.<sup>456</sup>

3. As expressões. Jesus manifestou também o seu ser relacional em diversas expressões nas suas pregações. Ao usá-las, declara que não fala e não age por si próprio, mas em nome e por obediência a alguém que o enviou. O quarto Evangelho se fundamenta principalmente nos conceitos de Verbo, Filho e missão. São João “nos faz entrar naquela intimidade com Jesus, permitida somente aos seus amigos. Ele mostra Jesus a partir de tal experiência de amizade, que permite olhá-lo no íntimo”.<sup>457</sup>

---

<sup>453</sup> RATZINGER, J., *Punti di orientamento cristologico*, p. 80.

<sup>454</sup> RATZINGER, J., *Punti di orientamento cristologico*, p. 81.

<sup>455</sup> RATZINGER, J., *Punti di orientamento cristologico*, p. 81.

<sup>456</sup> RATZINGER, J., *Punti di orientamento cristologico*, p. 81.

<sup>457</sup> RATZINGER, J., *Punti di orientamento cristologico*, p. 82.

#### 4.4.2 Segunda tese: Jesus morreu rezando

Na última Ceia Jesus predisse a sua morte entregando a si mesmo, transformando, a partir de dentro, a morte em ato de amor, em glorificação de Deus.<sup>458</sup>

Segundo Ratzinger, “na oração de Jesus encontramos a chave que une a cristologia à soteriologia, a pessoa de Jesus com o seu agir e sofrer”.<sup>459</sup> Apesar das divergências nos relatos, os evangelistas concordam no fato de que Jesus morreu rezando, num ato de adoração. São Mateus e São Marcos colocam nos lábios de Jesus as primeiras palavras do Salmo 22 (21). Elas fazem referência ao sofrimento do Messias e à esperança de Israel de que, com sua morte, os pobres seriam saciados e, por fim, todos os confins da terra se voltariam ao Senhor. Os primeiros cristãos interpretaram tais palavras como o grito próprio de Jesus na sua morte; “o mistério nascido da cruz que é a Eucaristia, verdadeiro alimento dos ‘pobres’, e, finalmente, “a Igreja dos pagãos que igualmente nasce da cruz”.<sup>460</sup> Assim, o grito que poderia ter sido entendido como um pedido desesperado da ajuda de Elias foi interpretado como o sentido mais profundo que Jesus deu à sua morte. No Salmo 22 (21) Jesus é o abandonado, o glorificado, o verdadeiro orante. Do seu sofrimento advém o verdadeiro alimento para os pobres e a atração dos povos de toda a terra à adoração do Deus de Israel.<sup>461</sup>

Apesar de algumas divergências de perspectivas,<sup>462</sup> todos os evangelistas concordam que as palavras de Jesus na cruz expressam a sua oração, o seu diálogo íntimo com o Pai e que a sua própria morte esteve marcada pela oração. Na sua oração, Jesus utilizava as palavras da Escritura que, em sua pessoa, se tornavam realidade concreta, carne, cumprindo tudo aquilo que havia sido predito sobre o sofrimento do justo.<sup>463</sup>

Finalmente, explicita Ratzinger a conexão íntima entre a última Ceia e a morte de Cristo:

---

<sup>458</sup> RATZINGER, J., *Punti di orientamento cristologico*, p. 82.

<sup>459</sup> RATZINGER, J., *Punti di orientamento cristologico*, p. 82.

<sup>460</sup> RATZINGER, J., *Punti di orientamento cristologico*, p. 83.

<sup>461</sup> RATZINGER, J., *Punti di orientamento cristologico*, p. 82-83.

<sup>462</sup> Lucas utilizou o salmo 31, 6 (Lc 23,46), João escolheu o salmo 22,16 e o relacionou com o salmo 68 (Jo 19,28). RATZINGER, J., *Punti di orientamento cristologico*, p. 84.

<sup>463</sup> RATZINGER, J., *Punti di orientamento cristologico*, p. 84



os acontecimentos da Última Ceia são uma antecipação da morte: transformação da morte em um ato de amor. Somente a partir desse contexto se pode entender o que significa a definição dada por João da morte de Jesus, como glorificação de Deus e glorificação do Filho (Jo 12,28; 17,21). A morte que por sua natureza é o fim, a destruição de toda comunicação, é transformada em ato de comunicação de si mesmo; e nisto consiste a libertação do homem. Está escrito de fato: o amor vence a morte. Podemos exprimir a mesma coisa a partir de um outro ponto de vista: a morte, que é o fim dessa palavra e o fim do sentido, se torna ela mesma palavra, e portanto, lugar do sentido que se dá.<sup>464</sup>

#### 4.4.3 Terceira tese: Só é possível conhecer e compreender a Cristo na sua oração

Partindo de uma lei da teoria do conhecimento, diz-se que para haver conhecimento é preciso uma conformidade do que conhece com o conhecido. Em se tratando de pessoas, é necessário que haja um intercâmbio, uma certa simpatia entre as pessoas, é preciso *ab intus legere*.<sup>465</sup>

Na primeira tese, Ratzinger afirmou que a oração é o ato central da pessoa de Jesus, ou seja, sua pessoa é constituída pelo ato constante de diálogo com aquele que ele chama de Pai. Assim, para conhecer a Jesus é necessário entrar na intimidade da sua oração. Sem uma verdadeira relação com Deus é impossível o seu conhecimento mais íntimo e profundo.<sup>466</sup>

Consequentemente, a participação no sentir de Jesus, ou seja, na sua oração, que, como vimos, é um ato de amor, de autoção e autoentrega aos homens, não é um ingrediente piedoso para a leitura dos Evangelhos que nada contribui para seu conhecimento, ou mesmo pode ser um obstáculo à estrita pureza do conhecer crítico. Ao contrário, a premissa fundamental para uma compreensão autêntica no sentido da hodierna hermenêutica - isto é, tornando-se contemporânea e coexperimental.<sup>467</sup>

Quem reza - explica Ratzinger - começa a ver e a estar em relação. Exemplo de tal fato é a conversão de São Paulo. Ao começar a rezar, enxerga e entra em relação com Cristo e com os irmãos.<sup>468</sup> Assim se entende perfeitamente a afirmação do nosso autor, de que a teologia dos santos é aquela que nasce da experiência. “Todos os reais progressos no conhecimento teológico tiveram sua origem no olhar do amor e na sua capacidade visual”.<sup>469</sup>

<sup>464</sup> RATZINGER, J., Punti di orientamento cristologico, p. 84-85.

<sup>465</sup> RATZINGER, J., Punti di orientamento cristologico, p. 85.

<sup>466</sup> RATZINGER, J., Punti di orientamento cristologico, p. 86.

<sup>467</sup> RATZINGER, J., Punti di orientamento cristologico, p. 86.

<sup>468</sup> RATZINGER, J., Punti di orientamento cristologico, p. 86-87.

<sup>469</sup> RATZINGER, J., Punti di orientamento cristologico, p. 87.

#### 4.4.4 Quarta tese: A comunhão com a oração de Jesus inclui a comunhão com todos os seus fiéis

Ao ensinar seus discípulos a rezar, Jesus ordenou-lhes que invocassem a Deus chamando-o de “Pai-nosso” (Mt 6,9). Na verdade, só ele pode chamar a Deus de um modo singular como “meu Pai”, enquanto

todos os outros têm o direito de chamar de “Pai” a Deus só na comunhão daquele nós, inaugurado por Jesus, uma vez que todos são criados por Deus e criados um para o outro. Aceitar e reconhecer a paternidade de Deus, significa sempre aceitar este “ser enviado uns aos outros”: o homem pode com direito chamar a Deus de “Pai” na medida em que ele se inclui nesse “nós”, onde o amor de Deus o busca.<sup>470</sup>

O motivo da necessidade de relação com o próximo se evidencia na convicção de que, o ser humano sozinho, não pode estabelecer uma relação com a divindade; não pode forçar a Deus para que se relacione com ele. A iniciativa é sempre divina e chega ao indivíduo por meio da sabedoria dos antigos e mediante uma comunidade transmissora. A fé é algo que não pertence ao homem, mas com liberdade ele a acolhe.<sup>471</sup>

O próprio Jesus estabeleceu sua relação com o povo de Deus numa base de renovação, não de aniquilamento e construção de algo novo. Um exemplo claro disso se encontra no fato de Cristo ter derrubado a literalidade da Lei e aberto aos gentios a possibilidade de pertença a Israel.<sup>472</sup>

Jesus transformou o antigo povo de Deus no novo povo, acolhendo na comunidade que ele mesmo é (o seu corpo), os que criam nele. Fez isso transformando a sua morte em ato de oração e amor, tornando-se assim comunicável. (...) Com o seu anúncio e com toda a sua pessoa, Jesus incorporou-se no sujeito já existente da tradição, do povo de Deus - Israel - e assim tornou possível a partilha do ato mais íntimo do seu ser: o diálogo com o Pai. Esse é o mais profundo conteúdo daquele ato no qual ele ensinou os seus discípulos dizerem “Pai nosso”.<sup>473</sup>

Pode-se concluir que não se pode viver ou transmitir a mensagem de Jesus de outra forma, ou seja, fora da comunhão com ele, com os seus discípulos e com a Igreja. Nesse contexto reconhecemos no Evangelho de João o “nós da fé”. Um nós que abarca não só os fiéis de hoje, mas toda a Tradição da Igreja. Assim, a

---

<sup>470</sup> RATZINGER, J., *Punti di orientamento cristologico*, p. 87.

<sup>471</sup> RATZINGER, J., *Punti di orientamento cristologico*, p. 89.

<sup>472</sup> RATZINGER, J., *Punti di orientamento cristologico*, p. 89.

<sup>473</sup> RATZINGER, J., *Punti di orientamento cristologico*, p. 90.

eclesialidade da teologia se torna o espaço hermenêutico necessário para que a razão possa trabalhar.<sup>474</sup>

#### **4.4.5 Quinta tese: A oração de Jesus revela ser ele verdadeiro Deus e verdadeiro homem**

O cerne do dogma definido nos Concílios antigos da Igreja declara que Jesus é verdadeiro Filho de Deus e, pela encarnação, verdadeiro homem. Essa definição nada mais é, que uma interpretação da vida e morte de Jesus, que foi sempre marcada pelo diálogo do Filho com o Pai.

Os primeiros Concílios traduziram com uma linguagem teológica-filosófica a oração de Jesus como fato central da sua filiação divina, e assim afirmaram ser Jesus o Filho consubstancial do Pai. De uma forma positiva pode-se afirmar que a palavra “consubstancial” de Niceia nada mais é do que uma tradução da palavra “Filho” na linguagem da filosofia. Foi necessária essa tradução e aproximação da linguagem filosófica para que a palavra “Filho” fosse entendida em um sentido literal e não metafórico, como se pode observar na história das religiões. O vocabulário filosófico na verdade nada acrescenta ao que foi afirmado no Novo Testamento, mas apenas explica e defende a literalidade da palavra: Jesus não somente chamado, mas é verdadeiramente o Filho de Deus. Nessa dinâmica divina

Deus não permanece escondido para sempre nas nuvens das imagens, as quais ocultam mais do que revelam. Ele toca o homem e se deixa realmente tocar por ele, naquele que é o Filho. Falando do Filho, o Novo Testamento derruba o muro das imagens da história das religiões e nos mostra a realidade - a verdade, sobre a qual podemos nos alicerçar, viver e morrer.<sup>475</sup>

#### **4.4.6 Sexta tese: A importância de Constantinopla na cristologia**

O Concílio de Calcedônia declarou a verdade das duas naturezas em Cristo e a unidade de pessoa. A unidade da pessoa com duas naturezas é de suma importância para que de fato Cristo possa ser portador de salvação e libertação para o homem. O terceiro Concílio de Constantinopla (681) veio dissolver algumas dificuldades surgidas após Calcedônia. Foi esclarecido que a unidade de pessoa de modo algum reduziu ou limitou a natureza humana. Para a natureza humana, a união

---

<sup>474</sup> RATZINGER, J., *Punti di orientamento cristologico*, p. 91-92.

<sup>475</sup> RATZINGER, J., *Punti di orientamento cristologico*, p. 96.

na pessoa divina não só não a fere ou diminui, mas a eleva à sua plenitude. O Concílio tratou de modo especial da vontade em Jesus, ensinando que Cristo possuía uma vontade humana perfeita, que não foi absorvida pela divina. A vontade humana não se divergia, mas se unia perfeitamente à divina, não a modo natural, mas por via da liberdade. A dualidade, portanto, não é eliminada, mas encontra “uma fusão de ambas no espaço pessoal, no espaço da liberdade, de tal forma que elas se tornam uma só, não naturalmente, mas pessoalmente”.<sup>476</sup> A maior e mais profunda unidade - diz Ratzinger - não é criada a partir do natural, da ausência de múltiplos, mas sim aquela criada pelo amor, que tem como consequência uma livre unidade, tal como se pode encontrar no seio da Trindade.<sup>477</sup>

Consequentemente, não se pode falar de dois, mas de um único “eu” em Jesus. “O *Logos* fala do querer e do pensar humano de Jesus no estilo do “eu”; tornou-se o seu eu, foi assumido no seu eu, uma vez que a vontade humana se tornou uma só coisa com o querer do *Logos* e, com isso, um absoluto sim ao querer do Pai”.<sup>478</sup> Uma vez que a vontade humana de Cristo se conforma com a do Filho, havendo a subordinação do eu ao tu, doação e entrega do eu ao tu, ela se identifica com o Filho que, por essência, é pura relação e puro ato. “Onde o eu se doa ao tu tem lugar a liberdade, já que se assume a ‘forma de Deus’”.<sup>479</sup> Ratzinger explica ainda:

O *Logos* se abaixa de tal modo que ele toma como sua a vontade de um homem. E com o eu deste homem fala ao Pai, confia o seu eu a este homem e assim transforma a palavra de um homem na palavra eterna, no seu feliz, “sim, Pai”. Enquanto atribui a este homem o seu eu, a sua própria identidade, ele liberta o homem, o salva, o torna Deus. Podemos aqui tocar com a mão o que na realidade significa a frase “Deus se fez homem”: o Filho transforma a angústia de um homem na sua obediência filial, a palavra do servo na Palavra que é o Filho.<sup>480</sup>

É na união da vontade humana com a divina que se encontra a liberdade e a divinização do homem. E tudo isso acontece na oração de Jesus. Ratzinger chama-a de “laboratório da liberdade”. Só o filho encontra a verdadeira liberdade. Só com essa transformação-divinização é possível realmente construir um mundo melhor, defender a dignidade do homem e trabalhar pelo reino de Deus.<sup>481</sup>

---

<sup>476</sup> RATZINGER, J., *Punti di orientamento cristologico*, p. 98.

<sup>477</sup> AGOSTINHO, *De Trinitate*, XV, 17-19; 24-26.

<sup>478</sup> RATZINGER, J., *Punti di orientamento cristologico*, p. 99.

<sup>479</sup> RATZINGER, J., *Punti di orientamento cristologico*, p. 100.

<sup>480</sup> RATZINGER, J., *Punti di orientamento cristologico*, p. 101.

<sup>481</sup> RATZINGER, J., *Punti di orientamento cristologico*, p. 101.

#### 4.4.7 Sétima tese: A importância e os limites do método histórico-crítico

Essa última tese apresenta a problemática surgida com o uso do método histórico-crítico. Com uma visão puramente humana e histórica, fez-se uma cisão entre o Cristo narrado nos Evangelhos, apresentado pela fé da Igreja e o Jesus que de fato existiu na história, como já foi abordado no primeiro tópico deste capítulo.

O método histórico-crítico é um instrumento importante, indispensável, porém sua utilidade depende da hermenêutica utilizada. A hermenêutica da fé é a que nos conduz à verdade de Jesus, a única capaz de respeitar as fontes da Revelação, que na sua diversidade de formas apresentam uma unidade de conteúdo. É também a única capaz de fornecer uma visão ampla da realidade que possa assim transcender as culturas, épocas e povos.<sup>482</sup>

A fé traz uma verdadeira fecundidade na vida da Igreja, pois ela não faz violência à história, mas abre-se e permanece aberta à sua verdade. Na unidade da pessoa de Jesus encontra-se uma síntese do homem e do mundo, a cujo serviço deve estar a teologia.

Num mundo marcado pelas divisões, cabe ao teólogo evidenciar os fundamentos da unidade, para que assim haja lugar para a liberdade e a salvação. Essa unidade se encontra na oração de Jesus que abre o homem à sua filiação divina, à liberdade, à sua verdadeira divinização, servindo somente assim à promoção do reino de Deus.<sup>483</sup> Conclui-se assim que, absolutamente, a “Cristologia nasce na oração”.<sup>484</sup>

#### 4.5 Jesus Cristo na cristologia hodierna: caminho para o êxodo

Na busca do entendimento do ser de Cristo, faz-se necessário analisar um conceito de “êxodo”, usado por Ratzinger em diversos momentos de sua obra teológica.

Na exposição deste tema seguiremos o texto de um curso de verão dado por Ratzinger na Universidade Complutense, no Escorial (Espanha), em julho de 1989,

---

<sup>482</sup> RATZINGER, J., *Punti di orientamento cristologico*, p. 104.

<sup>483</sup> RATZINGER, J., *Punti di orientamento cristologico*, p. 105.

<sup>484</sup> RATZINGER, J., *Punti di orientamento cristologico*, p. 105.

publicado inicialmente em “*IkaZ Communio*”, no ano seguinte. Em obras completas, a publicação aparece intitulada “*Jesus Christus heute*”.<sup>485</sup>

O encontro do homem com Cristo se dá exclusivamente no hoje, porque ele não é um personagem da história que ficou apenas no seu passado; é alguém vivo, que, da sua eternidade, abarca o passado, o presente e o futuro. O encontro hoje, porém, acontece a partir das fontes do passado, em especial da Escritura. Aqueles textos matrizes colocam o homem em contato com o Jesus da história - ao mesmo tempo em que o inserem na dinâmica do futuro.<sup>486</sup>

Uma vez que esse encontro se dá no presente, em cada época da história, os cristãos captaram de Cristo uma imagem diversa, ao destacar determinado aspecto de sua existência, considerado essencial para aquele tempo.<sup>487</sup>

Assim, no período antigo, prevaleceu a imagem de Cristo como bom pastor, que traz sobre os seus ombros a ovelha perdida. A humanidade se viu representada na ovelha que, salva por Cristo, encontrou a verdadeira estrada, o caminho para a vida. Em seguida, Jesus foi visto como o *Pantocrator*, aquele que torna visível o invisível de Deus. Na Idade Média latina, Cristo apareceu triunfante na cruz. De objeto de suplício, aquele patíbulo passou a ser visto como trono de glória. Na arte gótica se deu ênfase à realidade do sofrimento e violência sofridos por Jesus. Na época barroca, Cristo foi representado na imagem da *Pietà*. Todas essas reproduções, no seu “hoje”, são válidas, pois demonstram uma relação com o Jesus histórico de ontem e apontam para o Cristo eterno.<sup>488</sup>

Ratzinger define que as imagens contemporâneas de Cristo são a do Cristo libertador, o novo Moisés, que conduz o povo ao êxodo<sup>489</sup> e a o do Cristo pobre:

A teologia contemporânea nos apresentou, a partir da experiência e das necessidades do nosso tempo, imagens fascinantes de Cristo “hoje”: Cristo libertador, novo Moisés para um novo êxodo; Cristo pobre entre os pobres, assim como se mostra nas

---

<sup>485</sup> RATZINGER, J., *Gesù Cristo oggi*, p. 397-421. Ratzinger usa o conceito de “êxodo” esparsamente em outras obras como, por exemplo, na *Introdução ao Cristianismo*. RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 181, 200, 201, 230.

<sup>486</sup> RATZINGER, J., *Gesù Cristo oggi*, p. 399.

<sup>487</sup> RATZINGER, J., *Gesù Cristo oggi*, p. 399.

<sup>488</sup> RATZINGER, J., *Gesù Cristo oggi*, p. 399-401.

<sup>489</sup> Real Tremblay afirma que o conceito “êxodo” tem o caráter de ideia mestra no pensamento teológico de Ratzinger. Como ele observa, trata-se de uma constante nos seus escritos durante mais de 30 anos da sua reflexão teológica e que perpassa os diversos tratados teológicos. “Jesus Cristo realiza o “Êxodo” do Antigo Testamento, enquanto sai de si ou passa, mediante o sacrifício da cruz, deste mundo à intimidade de Deus, seu Pai”. TREMBLAY, R., L’“Exode”, une idée maîtresse de la pensée théologique du cardinal Joseph Ratzinger, p. 548. TREMBLAY, R., L’“Exode” et ses liens aux pôles protologique et eschatologique.

bem-aventuranças; Cristo como aquele que ama totalmente, cujo ser é “existência para”, existência que no “para” exprime a sua essência mais profunda.<sup>490</sup>

Ratzinger faz uma análise da imagem contemporânea de Cristo como novo Moisés, que conduz ao êxodo, a partir da fundamental afirmação de Jesus no Evangelho de São João: “Eu sou o caminho, a verdade e a vida” (Jo 14,10), como será apresentado a seguir.

#### 4.5.1 Cristo caminho: êxodo e libertação

A partir da história de Israel, Jesus Cristo pode ser visto hoje, como caminho que leva o homem para fora de si, para o êxodo, ao encontro da liberdade. O ser humano experimenta a realidade de não ser verdadeiramente livre e, ao mesmo tempo, de não estar na sua própria terra ou casa. Naturalmente, também se questiona sobre qual é o itinerário para se chegar à verdadeira vida e como se deve percorrer essa via.

O êxodo aparece nos Evangelhos no episódio da transfiguração de Jesus, quando, ao seu lado, aparecem Moisés e Elias, a conversar com ele sobre o seu êxodo, que aconteceria em Jerusalém, com sua morte na cruz. Os dois personagens são ícones do êxodo: Moisés por ter guiado o povo judeu na sua saída do Egito; Elias, que, tendo vivido num momento em que o povo já se encontrava na terra prometida, viu aquela gente voltar à escravidão do Egito pela prevaricação. Em sua jornada, Elias retorna ao Sinai para propor novamente ao povo a palavra de Deus, o absoluto de Deus; reconduzi-lo à fidelidade, ao estabelecido na Aliança. Em Elias se observa a verdadeira natureza do êxodo querido por Deus: não se trata de um caminho geográfico a ser trilhado, nem mesmo de uma senda percorrida através da política dos homens.<sup>491</sup> Então, conclui Ratzinger afirmando: “Um êxodo que não conduza à Aliança e não encontre ali, na vida segundo a Aliança, a própria “Terra”, não é um verdadeiro êxodo”.<sup>492</sup>

Nos relatos da transfiguração de Jesus, São Lucas situa o evento de modo impreciso (oito dias depois desses discursos), já São Mateus e São Marcos garantem que o fato se deu seis dias depois da confissão de fé feita por São Pedro e da

<sup>490</sup> RATZINGER, J., *Gesù Cristo oggi*, p. 401.

<sup>491</sup> RATZINGER, J., *Gesù Cristo oggi*, p. 402-404.

<sup>492</sup> RATZINGER, J., *Gesù Cristo oggi*, p. 404.

promessa do primado. O Êxodo (24,16) relata que Moisés subiu ao Sinai, acompanhado por Aarão e dois sacerdotes - Nadab e Abiu (Ex 24,1-18), depois de seis dias em que a montanha esteve coberta de nuvens. De modo análogo, Jesus subiu o monte da transfiguração acompanhado de Pedro, Tiago e João. Também, à semelhança de Moisés, após o encontro com o Pai e com o Espírito Santo, Jesus apareceu radiante da luz divina: assim como no Sinai Deus se revelara como “Eu sou” (IHWH), Jesus foi revelado como Filho dileto de Deus, a Torá, a Aliança e a nova Lei da humanidade.<sup>493</sup>

Um outro aspecto deve ser ressaltado: a confissão de São Pedro se deu na festa do perdão, no *Yom Kippur*; a transfiguração, no entanto, aconteceu na ocasião da festa das cabanas. Observa Ratzinger que “o êxodo de Israel e o de Jesus se tocam: todas as festas e todas as estradas de Israel se encontram na Páscoa de Jesus”.<sup>494</sup>

Segundo Ratzinger, a vida de Jesus foi um verdadeiro êxodo para Jerusalém; um “êxodo autêntico e definitivo, no qual Cristo percorre o itinerário que o leva para fora. E ele próprio, ao mesmo tempo, se faz caminho que conduz a humanidade para fora de si”.<sup>495</sup> Nesse êxodo, o diferencial é que Jesus é, simultaneamente, Moisés e Israel.<sup>496</sup>

Deve-se ter presente que o êxodo de Jesus não termina em Jerusalém, pois, segundo a carta aos Hebreus (10,20), o olhar deve estar voltado também para a ressurreição. E a razão está em que foi com sua ressurreição que Cristo inaugurou uma vida nova: vivo, atravessou o véu do templo e entrou definitivamente no tabernáculo, não feito por mão humana (9,20).<sup>497</sup>

Pergunta-se, então, o que significa realmente o êxodo?

À primeira vista, se poderia definir: Jesus é, ao mesmo tempo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem. O ser humano não poderia segui-lo e imitá-lo na sua divindade, logo, pode e deve segui-lo em sua humanidade. A lógica é perfeita, porém é redutiva da mensagem do Evangelho. Seguir Jesus não se trata somente de executar um programa humano ou reproduzir as suas virtudes humanas. Cada pessoa é chamada, como Jesus, a fazer o caminho que leva a “atravessar o véu”, a

---

<sup>493</sup> RATZINGER, J., *Gesù Cristo oggi*, p. 404.

<sup>494</sup> RATZINGER, J., *Gesù Cristo oggi*, p. 405.

<sup>495</sup> RATZINGER, J., *Gesù Cristo oggi*, p. 405.

<sup>496</sup> RATZINGER, J., *Gesù Cristo oggi*, p. 405.

<sup>497</sup> RATZINGER, J., *Gesù Cristo oggi*, p. 405-406.



viver o mistério pascal. Somente percorrendo esse caminho, é que o homem encontra verdadeiramente a liberdade.<sup>498</sup>

Dirigindo-se a Pedro, Jesus disse: “Se alguém quer vir após mim, negue-se a si mesmo, tome a sua cruz e siga-me” (Mc 8,34). Tais palavras traduzem o chamado de Jesus que - entendido dentro do contexto pascal - leva o seu seguidor a fazer também o seu êxodo, atravessar o véu. E assim, ao entregar sua vida, o homem a encontra, ou seja, saindo de si, é que o homem encontra o verdadeiro significado para o própria existir.<sup>499</sup>

O seguimento de Cristo leva ao êxodo que, necessariamente, implica a conversão pessoal: o imergir no mistério de Cristo e estar pronto a perder, por seu amor, a própria vida. Esse processo pode ser resumido em três palavras: batismo, cruz e amor. Através do batismo, o fiel é inserido num novo âmbito, a comunidade cristã, onde é libertado do seu individualismo, pois entra no “nós” da Igreja. O processo do perder-se compreende necessariamente a morte do “eu” e também e o gradativo imergir, perder-se no amor de Deus: quanto mais o homem entrega sua vida, mais ingressa no âmbito do amor de Deus que transforma o seu viver.<sup>500</sup>

#### **4.5.2 Cristo verdade: verdade, liberdade e pobreza**

O mundo atual está marcado por um ceticismo semelhante ao de Pilatos. O ceticismo passou a ser visto como um mandamento derivado da tolerância, que, no afinal, pretende introduzir o homem na própria “sabedoria”.<sup>501</sup>

A verdadeira liberdade da criatura humana está intimamente ligada à verdade. Uma liberdade sem verdade é falsa. Ao se dizer que Cristo é a verdade, afirma-se que ele liberta os seus da escravidão da ignorância e do erro, ao dar-lhes a conhecer a sua pessoa divina e a Trindade. Assim, de servo, o homem se torna amigo de Deus.<sup>502</sup>

Em muitos ambientes, a questão sobre Deus parece estar totalmente fora da dinâmica da existência do homem e da sociedade. Porém, como observa Ratzinger, um “Deus que não tem nenhuma relevância para a existência humana, não é Deus,

---

<sup>498</sup> RATZINGER, J., *Gesù Cristo oggi*, p. 408.

<sup>499</sup> RATZINGER, J., *Gesù Cristo oggi*, p. 408-409.

<sup>500</sup> RATZINGER, J., *Gesù Cristo oggi*, p. 409-410.

<sup>501</sup> RATZINGER, J., *Gesù Cristo oggi*, p. 410-411.

<sup>502</sup> RATZINGER, J., *Gesù Cristo oggi*, p. 411.

porque é sem poder e sem realidade”.<sup>503</sup> Se o mundo não vem de Deus e não é por ele governado, quer dizer que o universo não é fruto da liberdade. E se ela não existe deve-se concluir que toda liberdade é apenas aparente. Portanto, liberdade e verdade são inseparáveis.<sup>504</sup> Ratzinger expõe essa inseparabilidade com as seguintes palavras:

Se não podemos saber nada acerca de Deus e se ele não quer saber nada de nós, não somos homens livres, numa criação que se abre à liberdade. Somos elementos de um sistema marcado pela necessidade, no qual, sem explicação, o desejo da liberdade não quer se extinguir. A questão acerca de Deus é, ao mesmo tempo, questão de verdade e liberdade.<sup>505</sup>

Jesus disse que quem o vê, também vê o Pai (Jo 14,9). Essas palavras são de suma importância, pois apresentam Cristo como sacramento do Pai, pois nele, o Deus invisível se torna perceptível aos sentidos humanos. Contudo, para o homem, o conhecimento proporcionado por Cristo não se restringe somente aos sentidos, vai mais longe: quem conhece verdadeiramente a Cristo é levado ao essencial do seu êxodo - realizar também a sua páscoa e assim chegar muito além do horizonte visível.<sup>506</sup>

Segundo São Cirilo de Alexandria, Jesus crucificado é a imagem do Deus invisível e em sua morte se torna visível o amor do Pai pelos homens. É como uma tradução humana da filiação eterna de Jesus. São Máximo construiu toda a sua cristologia como uma grande interpretação dessa sacramentalidade de Cristo.<sup>507</sup>

Ratzinger interpreta tal pensamento dizendo:

No êxodo do amor de Cristo, isto é, na passagem da contraposição à comunhão, que se dá mediante a obediência da cruz, acontece realmente a redenção, isto é, a libertação. Esse êxodo leva da escravidão da *philautia*<sup>508</sup>, ao autoperder-se; do fechamento em si, ao amor de Deus. (...) Nele se rasgou realmente o véu do templo e foi revelada a intimidade de Deus. Então Deus, o Uno e Único, se tornou visível, não como mônade, mas como Trindade. Então o homem se tornou realmente amigo, iniciado no mistério mais íntimo de Deus. Não é mais escravo num mundo obscuro, pois conhece o coração da verdade. Mas essa verdade é caminho, é a aventura do amor que morre e que, no próprio perder-se dá a vida, amor que é pura liberdade”.<sup>509</sup>

<sup>503</sup> RATZINGER, J., *Gesù Cristo oggi*, p. 411-412.

<sup>504</sup> RATZINGER, J., *Gesù Cristo oggi*, p. 412.

<sup>505</sup> RATZINGER, J., *Gesù Cristo oggi*, p. 412.

<sup>506</sup> RATZINGER, J., *Gesù Cristo oggi*, p. 412-413.

<sup>507</sup> RATZINGER, J., *Gesù Cristo oggi*, p. 413-414.

<sup>508</sup> *φιλαυτία*, amor próprio, egoísmo.

<sup>509</sup> RATZINGER, J., *Gesù Cristo oggi*, p. 414.

Foi dito que a verdade está ligada à liberdade, porém, como é evidente, muitas vezes, a verdade foi usada como pretexto para o domínio e para a opressão.<sup>510</sup>

Ratzinger, porém, observa que

em Cristo a pobreza se tornou o autêntico sinal, a profunda “força” da verdade. Nada abriu a estrada nos corações dos homens como o seu ser verdadeiramente pobre. A humildade de Deus é a porta da verdade no mundo, não existe outra. Só assim a verdade pode se tornar caminho.<sup>511</sup>

#### 4.5.3 Cristo vida: a “pró-existência” e o amor

É fato que a anticultura da morte se tornou a fisionomia do tempo contemporâneo. A perversão sexual, a droga e o comércio das armas são as redes utilizadas para se promover concretamente a cultura da morte no aborto, no suicídio e na violência. Tudo isso retrata uma doença interior do homem hodierno.<sup>512</sup>

O remédio para esses males é a redescoberta de Cristo, hoje. Ratzinger se questiona, a modo de exemplo, por que tantas pessoas buscam as drogas? E explica que ela é como uma espécie de fuga, quando a própria existência é apreendida como enfadonha, pobre e vazia. O homem traz na alma um desejo de plenitude e não consegue encontrá-la em si ou no mundo material, apesar de tantos prazeres que possa possível experimentar. Tais deleites podem dar lampejos de alegria, porém, dada a sua finitude, são incapazes de realizar o homem. Ratzinger conclui que, no interior de toda essa questão, se encontra a recusa do amor e a fuga na mentira; a rejeição de Deus e a idolatria. A criatura humana quer que tudo lhe seja dado, mas recusa doar-se. Para muitos homens de hoje, Deus é como aquele que - como pensava Ario - não se relaciona verdadeiramente com o homem, porque está voltado somente para si. Todavia, como foi visto no terceiro capítulo, no seio da própria Trindade se encontra a doação sem limites entre as três pessoas divinas. O próprio Jesus crucificado é a imagem da própria Trindade:<sup>513</sup> “Nele o ser trinitário - amor total e a inteira doação de si - tornam-se completamente visíveis”.<sup>514</sup>

---

<sup>510</sup> RATZINGER, J., *Gesù Cristo oggi*, p. 415-416.

<sup>511</sup> RATZINGER, J., *Gesù Cristo oggi*, p. 417.

<sup>512</sup> RATZINGER, J., *Gesù Cristo oggi*, p. 417-418.

<sup>513</sup> RATZINGER, J., *Gesù Cristo oggi*, p. 419-420.

<sup>514</sup> RATZINGER, J., *Gesù Cristo oggi*, p. 420.

Somente na relação com Deus, é que a vida humana se torna autêntica<sup>515</sup>. Sem Ele a própria existência permanece abaixo do nível que lhe compete, e destrói. Contudo, a relação salvífica com Deus se torna possível apenas naquele que o Pai enviou, mediante o qual, é o Deus-conosco. Nós não poderíamos “produzir” tal relação. Portanto, Cristo é a vida, porque nos leva a estar com Deus. Unicamente dele é que nos vem a fonte da água viva”.<sup>516</sup>

A verdadeira vida não pode ser tomada, nem simplesmente recebida. Ela acontece quando o homem é introduzido no dinamismo de Cristo, no momento em que o ser humano entra no âmbito do amor e da verdade.<sup>517</sup>

#### 4.6 Jesus revela o mistério trinitário

Tratar da Trindade, afirma Ratzinger, é ingressar em um âmbito delicado, onde o homem só deve entrar com muita humildade e a confissão da sua ignorância; a renúncia de toda pretensão de desvelar o mistério é fundamental. Diante de tão grande mistério - que o homem só teve acesso por Cristo, ao revelar a face escondida de Deus - a melhor atitude é a contemplativa, pois assim o ser humano se coloca diante de Deus tal como Ele é, sem correr o risco de reduzi-lo à medida de sua inteligência, na tentativa de compreendê-lo.<sup>518</sup>

Em primeiro lugar, adverte Ratzinger, deve-se considerar que a doutrina da Trindade “não surgiu de uma especulação sobre Deus, de uma tentativa do pensamento filosófico de explicar a origem de todo ser, mas é produto do esforço por digerir uma série de experiências históricas”.<sup>519</sup> No Novo Testamento se fala da Trindade enquanto ela se tornou forma da existência do homem ou porque a sua

---

<sup>515</sup> “*Nur im Miteinander mit Gott wird menschliches Leben eigentliches Leben*”. RATZINGER, J., *Jesus Christus heute*, p. 987. Observa-se nessa citação, com a utilização do termo “vida autêntica”, a proximidade de Ratzinger do pensamento de Heidgger.

<sup>516</sup> RATZINGER, *Gesù Cristo oggi*, p. 420.

<sup>517</sup> RATZINGER, *Gesù Cristo oggi*, p. 421.

<sup>518</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 126.

<sup>519</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 126; RATZINGER, J. *Cristocentrismo nella predicazione?*, p. 29-30. “O Deus cristão se apresenta como o cumprimento lógico e vivo do Deus dos filósofos e da revelação veterotestamentária. Para o cristão ‘Deus é tal como se *mostra*; Deus não se apresenta de uma maneira como de fato não é. As relações cristãs com Deus se fundam justamente sobre essa afirmação, na qual se coloca a doutrina da Trindade, antes, na qual se *concretiza* essa tal doutrina’. Ora, Deus se manifestou a nós em Cristo como Deus único, mas também como Filho de um Pai que doa o Espírito Santo. Que Deus seja uno e trino significa que ele é um mistério que nos excede. Significa que a *atualidade* divina (...) pode ‘subsistir unicamente em uma pluralidade de relações que não são substâncias, mas autênticas ‘ondas’, formando assim uma única plenitude compacta do ser’”. AGUILAR, A., *La nozione di “relazionale” come chiave per spiegare l’esistenza cristiana secondo l’Introduzione al cristianesimo*, p. 190.

existência se tornou trinitária no Espírito Santo, por obra de Cristo, no caminho para o Pai. “Isso significa que a pregação trinitária da Escritura tem início a partir da pessoa histórica de Jesus Cristo e do fato histórico da efusão do Espírito Santo”.<sup>520</sup> Ratzinger conclui que a pregação trinitária na Igreja se identifica, portanto, com o seu caráter cristocêntrico e com a sua mensagem acerca do agir de Deus no tempo com relação ao homem e ao mundo.<sup>521</sup>

#### 4.6.1 Do Filho ao Pai

No Antigo Testamento, como foi demonstrado no capítulo anterior, a relação entre a humanidade e Deus se deu por meio do encontro com personagens como Abraão e Moisés. Por isso o Deus de Israel foi chamado “Deus de nossos pais, de Abraão, de Isaac e de Jacó”. Deus se manifesta, portanto, como uma pessoa que se relaciona com pessoas.

O elemento fundacional do Novo Testamento se encontra no fato de que Deus não se revela mais por meio de importantes personagens. Ele mesmo, fazendo-se homem, vem ao encontro da humanidade. Jesus não é uma forma intermediária entre a humanidade e a divindade, é o próprio Filho de Deus que assumiu verdadeira e realmente a natureza humana na unidade da sua pessoa divina. Jesus se refere ao Pai tratando-o com o pronome tu. Como uma segunda pessoa, o Filho se coloca ao lado do Pai dentro da unidade divina.<sup>522</sup>

Paradoxalmente, ele é Deus que vem ao encontro do homem, e, por ser detentor da natureza humana, é o único e verdadeiro mediador entre Deus e a humanidade. Porém, deve-se considerar que sua identidade divina é condição *sine qua non* para a realidade da sua mediação. Caso contrário, ele seria apenas mais um intermediário, que colocaria o homem em comunicação com Deus, porém, de fato, dele os distanciaria, por faltar a imediatez.<sup>523</sup>

Conclui-se, portanto que, a partir da experiência do Novo Testamento, em Deus há um eu e um tu no diálogo de Jesus com Deus, a quem ele chama de Pai.

---

<sup>520</sup> RATZINGER, Cristocentrismo nella predicazione?, p. 30.

<sup>521</sup> RATZINGER, Cristocentrismo nella predicazione?, p. 30.

<sup>522</sup> RATZINGER, J., Introducción al Cristianismo, p. 128.

<sup>523</sup> RATZINGER, J., Introducción al Cristianismo, p. 126-127.

Ratzinger afirma que “sem Jesus não saberíamos realmente quem é o Pai”.<sup>524</sup> E, como foi demonstrado na seção anterior, é na oração de Jesus que encontramos uma explicação de como se realiza essa relação entre Jesus e o Pai.<sup>525</sup>

A figura do Pai aparece tanto na literatura veterotestamentária, quanto nas religiões. Se bem que, com caráter muito diverso, uma vez que a paternidade dos deuses não exprimia nenhuma bondade e não alentava os homens à confiança. Assim foi que em Cristo, Deus destruiu as imagens carregadas de deformações e ambiguidades, para introduzir um novo critério: compreende-se a filiação divina em Cristo, e por ela a participação que foi concedida à humanidade, como uma existência projetada na oração, “dentro do abismo da verdade e da bondade que é Deus”.<sup>526</sup>

#### 4.6.2 Pelo Filho ao Espírito Santo

Jesus dá a conhecer também a pessoa do Espírito Santo, que, por sua vez, não se confunde com a Pessoa do Pai e do Filho. Nem mesmo é uma instância entre Deus e o homem, mas trata-se de uma terceira pessoa dentro da unidade divina, da presença de Deus que vem ao encontro do homem e passa a habitar no seu interior.<sup>527</sup>

Ratzinger tratou mais profusamente sobre o Espírito Santo em ensaio intitulado “O Espírito Santo como “comunhão”: sobre a relação entre pneumatologia e espiritualidade em Agostinho”, publicado originalmente em uma obra coletiva em 1974.

Nessa obra, o teólogo bávaro afirmou que para se discorrer de modo adequado sobre o Espírito Santo, é preciso que se cumpram três condições:<sup>528</sup>

---

<sup>524</sup> RATZINGER, J., *Il Dio di Gesù Cristo*, p. 31.

<sup>525</sup> RATZINGER, J., *Il Dio di Gesù Cristo*, p. 31; BORDONI, M., *Gesù di Nazaret*, p. 170-179.

<sup>526</sup> RATZINGER, J., *Il Dio di Gesù Cristo*, p. 27-31.

<sup>527</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 127; CODA, P., *Dalla Trinità*, p. 251-258; BORDONI, M., *Gesù di Nazaret*, p. 180-186.

<sup>528</sup> RATZINGER, J., *Lo Spirito Santo come “communio”*, p. 251.

1) não pode ser um discurso com base em pura teoria,<sup>529</sup> mas deve estar fundamentado em uma realidade experimentada que, só em um segundo momento, é trabalhada e interpretada intelectualmente;<sup>530</sup>

2) a experiência deve ser controlada e comprovada, para que não aconteça que se tome como algo pertencente ao “Espírito” aquilo que é projetado pelo próprio homem ou pelo espírito humano;

3) que o afirmado sobre o Espírito Santo não pertença ao engenho de um indivíduo privado, mas à fé da Igreja, que goza de sua presença e dele recebe suas garantias.<sup>531</sup>

Levando em consideração essas premissas, Ratzinger se propõe tratar do Espírito Santo a partir do testemunho que Santo Agostinho, em sua obra *De Trinitate*,<sup>532</sup> dá da tradição da Igreja na sua doutrina pneumática.<sup>533</sup> O Bispo de Hipona concentra suas considerações sobre a terceira pessoa da Trindade, através das suas três denominações tradicionais: a terceira pessoa é Espírito Santo, Amor e Dom.

### 1. Espírito Santo

---

<sup>529</sup> P. Gamberini descreve a experiência histórica do Espírito Santo: “No Novo Testamento o Espírito está estritamente ligado à figura de Jesus (cf. Gl 4,4-6; Rm 1,3; 8,9; 1Cor 12,3; 2Cor 3,17), comunicado através de Jesus Cristo a todos os crentes e no corpo de Cristo (Gl 5, 25 e 1Cor 12: os carismas). O Espírito determina toda a vida de Jesus: do batismo até a morte na cruz e na ressurreição, e antes ainda do batismo no próprio nascimento do Messias. Se no período *pré*-pascal o Espírito *leva e guia* Jesus (cf. o Espírito de Deus), no período *pós*-pascal Jesus *dá* o Espírito (Espírito de Jesus): cf. Lc 24,49; At 2,33; Jo 7,39). Especialmente em Lucas (4, 16-30) e João (1, 32-33) o Espírito está presente não *ocasionalmente* sobre Jesus como era nos juízes e nos profetas do Antigo Testamento, mas *estavelmente*. Jesus existe a partir do Espírito. O Espírito está presente tanto na constituição de Jesus como *Filho de Deus* com poder (cf. Rm 1, 3ss.), quanto na constituição nossa como *filhos de Deus* (cf. Rm 8, 14-17; Gl 4, 4-7). O Espírito Santo é o *dom* escatológico de Deus para os crentes e realiza neles a comunhão com Deus. Em tal modo o Espírito torna a vida dos crentes conforme a vida de Jesus Cristo. “Como em Jesus se cumpriram as palavras escriturísticas de Is 61,1, assim no dia de Pentecostes se cumpriu a promessa do profeta Joel (3,1-5) retomada pelo Senhor glorificado: todos foram ‘cheios do Espírito Santo’.” Como Jesus Cristo foi pleno do Espírito Santo (cf. Lc 4,1) e nele habita “toda a plenitude da divindade” (Col 2,9; cf. 1,19), que é justamente o Espírito Santo, assim por ele habita em nós essa mesma sua plenitude (cf. Jo 1.16: Ef 3. 19)”. GAMBERINI, P., *Un Dio relazione*, p. 37.

<sup>530</sup> A analogia do mistério trinitário com a natureza espiritual do homem é legítima e ilumina o mistério. Porém deve-se observar que conhecemos o Espírito Santo a partir de sua intervenção na história da salvação e na sua relação com Cristo. Nos Evangelhos vê-se que a assunção da natureza humana por Cristo é fruto da ação do Espírito e, por sua vez, é Cristo quem envia o Espírito aos seus discípulos para levar à plenitude e continuar sua missão na história. O Espírito Santo é quem une os discípulos a Cristo, e ao uni-los revela também o seu próprio ser.

<sup>531</sup> RATZINGER, J., *Lo Spirito Santo come “communio”*, p. 251.

<sup>532</sup> AGOSTINHO, *De Trinitate*, XV, 17-26.

<sup>533</sup> RATZINGER, J., *Lo Spirito Santo come “communio”*, p. 252.

Enquanto o nome do Pai e o do Filho indicam o seu modo próprio de ser, ou seja, indicam o comunicar e o receber por via da geração, como algo que distingue, ao mesmo tempo em que, une as pessoas do Pai e do Filho. O Espírito Santo, como denominação da terceira pessoa não indica nada de particular com relação às outras pessoas, pois esse nome poderia ser aplicado também às outras duas pessoas divinas: pois “ser espírito e ser santo constituem a descrição da essência de Deus mesmo, daquilo que o caracteriza enquanto Deus”.<sup>534</sup>

Santo Agostinho observa que esta é justamente a peculiaridade do Espírito Santo: ser comunhão entre o Pai e o Filho. É, portanto, próprio do Espírito Santo ser a realidade comum entre o Pai e o Filho, ser unidade: “Pai e Filho são uma só coisa saindo de si mesmos, no Terceiro; e, na fecundidade do doar-se, são um”.<sup>535</sup> Conclui-se, pois, que chamar a terceira pessoa da Trindade de Espírito Santo é “o modo mais adequado, na sua generalidade, de exprimir paradoxalmente o que nele há de próprio, que é justamente a comum-unidade”.<sup>536</sup> Explicitando o pensamento de Santo Agostinho, Ratzinger observa que

o Espírito Santo é a unidade que Deus dá a si mesmo; por ela se dá a si mesmo; por ela o Pai e o Filho se dão mutuamente. A sua propriedade paradoxal é aquela de ser *communio*, de ter a suprema identidade justamente no fato de ser tudo no movimento da unidade. Segue-se disso que o “espiritual” deveria significar sempre e essencialmente “unificante”, “comunicante”.<sup>537</sup>

Observa Ratzinger que a Sagrada Escritura foi muito coerente em não descrever o Espírito Santo por aquilo que ele é em si mesmo, mas pelo modo como se manifesta; como vem, age sobre os homens e se distingue dos outros “espíritos”.<sup>538</sup> Da mesma forma, a terceira parte do Símbolo dos Apóstolos não faz uma descrição do Espírito Santo enquanto terceira pessoa divina, mas se limita a apresentá-lo como dom de Deus na história da Igreja.<sup>539</sup>

## 2. Amor

Santo Agostinho, com base em Jo 4,16, afirma o conceito de Deus como amor é algo que cabe, de modo absoluto, a toda a Trindade. Mas a afirmação exprime,

---

<sup>534</sup> RATZINGER, J., Lo Spirito Santo come “communio”, p. 253. RATZINGER, J., Il Dio di Gesù Cristo, p. 123.

<sup>535</sup> RATZINGER, J., Il Dio di Gesù Cristo, p. 123.

<sup>536</sup> RATZINGER, J., Lo Spirito Santo come “communio”, p. 254.

<sup>537</sup> RATZINGER, J., Lo Spirito Santo come “communio”, p. 254.

<sup>538</sup> RATZINGER, J., Il Dio di Gesù Cristo, p. 124.

<sup>539</sup> RATZINGER, J., Introducción al Cristianismo, p. 264.



contudo, a peculiaridade do Espírito Santo.<sup>540</sup> Comentando os versículos 12 e 16 do mesmo capítulo 4 de São João, o Doutor da Graça afirma que é o Espírito Santo quem leva o homem a permanecer em Deus e Deus permanecer no homem. Ora, cabe ao amor realizar a permanência da pessoa amada naquele que ama, portanto, o Espírito Santo é Deus enquanto amor. São Paulo reforça essa afirmação dizendo: “O amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado” (Rm 5,5).<sup>541</sup>

O Espírito Santo é o amor recíproco entre o Pai e o Filho, e, dada a simplicidade de Deus, em quem não há nada de accidental, esse amor é subsistente<sup>542</sup>, é a terceira pessoa em Deus.<sup>543</sup>

### 3. Dom

O Espírito Santo aparece na Sagrada Escritura como Dom no qual Deus se doa a si mesmo, e como fonte de todos os dons que Deus concede à humanidade.<sup>544</sup>

Santo Agostinho toma como texto fundamental para essa afirmação Jo 4,7-14. Ao interpretar essa passagem, declara ser Cristo a fonte; o Espírito Santo o dom, a água viva, única capaz de saciar a sede do homem. São Paulo confirma essa

---

<sup>540</sup> Santo Tomás, levando adiante a afirmação de Santo Agostinho de que o Espírito Santo é o Amor no seio da Trindade, e, aplicando a analogia sobre a vida do espírito, explica a processão da terceira pessoa da Trindade da seguinte forma: “Na natureza intelectual existem duas ações: uma pertencente ao intelecto e outra à vontade. Segundo a ação do intelecto, dá-se a processão do Verbo, e, segundo a ação da vontade, encontra-se em nós uma outra processão, que é a processão do amor, segundo a qual o amado se encontra no amante, do mesmo modo que pela concepção do Verbo a coisa expressa ou entendida está em quem a entende. Portanto, ademais da processão do Verbo, existe em Deus uma outra processão, a do amor”. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I pars, q. 27, a. 3.

<sup>541</sup> CONGAR, Y., *El Espíritu Santo*, p. 118.

<sup>542</sup> Y. Congar afirma: “Tudo aquilo que é ativo em Deus, pertence às Pessoas (*actiones sunt suppositorum*). O conhecimento e o amor essenciais, de si mesmos não existem senão hipostatizados em sujeitos pessoais que não se distinguem senão pela oposição das relações que os constituem”. CONGAR, Y., *El Espíritu Santo*, p. 118.

<sup>543</sup> “10. Na sua vida íntima Deus ‘é Amor’, amor essencial, comum às três Pessoas divinas: amor pessoal é o Espírito Santo, como Espírito do Pai e do Filho. Por isso ele ‘perscruta as profundezas de Deus’, como Amor-Dom incriado. Pode dizer-se que, no Espírito Santo, a vida íntima de Deus uno e trino se torna totalmente dom, permuta de amor recíproco entre as Pessoas divinas; e ainda, que no Espírito Santo Deus ‘existe’ à maneira de Dom. O Espírito Santo é a expressão pessoal desse doar-se, desse ser-amor. É Pessoa-Amor. É Pessoa-Dom. Temos aqui uma riqueza insondável da realidade e um aprofundamento infável do conceito de pessoa em Deus, que só a Revelação divina nos dá a conhecer. Ao mesmo tempo, o Espírito Santo, enquanto consubstancial ao Pai e ao Filho na divindade, é Amor e Dom (incriado) do qual deriva como de uma fonte (*fons vivus*) toda a dádiva em relação às criaturas (dom criado): a doação da existência a todas as coisas, mediante a criação; e a doação da graça aos homens, mediante toda a economia da salvação. Como escreve o Apóstolo São Paulo: ‘O amor de Deus foi derramado em nossos corações por meio do Espírito Santo, que nos foi dado’”. JOÃO PAULO II, Carta Encíclica *Dominum et vivificantem*, nº 10.

<sup>544</sup> Yves Congar trata do Espírito Santo com doado e como dom em sua obra “*El Espíritu Santo*”. CONGAR, Y., *El Espíritu Santo*, p. 578-582.

interpretação ao dizer que “fomos todos batizados num só Espírito... e todos bebemos de um só Espírito” (1Cor 12,13).<sup>545</sup>

Santo Agostinho distingue três modos de proveniência de Deus: como gerado, dado e feito. Afirma também que cabe ao Espírito Santo o ser dado: “Vem de Deus não como gerado, mas doado (*non quomodo natus, sed quomodo datus*). Por isso não se chama “Filho”, porque não é “gerado”, como o “unigênito”, nem é “feito”... como nós”.<sup>546</sup> Explica que, por essência, o Espírito Santo é sempre dom de Deus, porque é Deus enquanto se dá a si mesmo.<sup>547</sup>

Santo Agostinho une o nome próprio do Espírito Santo como Dom ao de Amor, pois não existe dom maior que o amor. Assim, o Espírito Santo é amor e dom recíproco, vínculo entre o Pai e o Filho, bem como doação aos homens.

É apropriado esse nome para o Espírito Santo, pois ele é no seio trinitário a expiração por amor. O que caracteriza o dom é sua gratuidade, a comunicação de bens não por interesse, mas por amor. O Espírito Santo é pessoalmente amor e dom.

Após essas considerações pode-se concluir que a denominação da terceira pessoa da Trindade com o nome de Espírito Santo é muito adequada por possibilitar a unidade e iluminar as outras duas denominações também importantes, distinguidas por Santo Agostinho como Amor e Dom.<sup>548</sup>

#### 4.6.3 Elementos para a afirmação do dogma

Resumindo o foi dito anteriormente, a fé cristã, que teve seu encontro com Deus através de uma experiência histórica com Jesus Cristo, declara que em Deus existem três pessoas reais e distintas no seio da unidade de Deus: Jesus revelou-se como Filho de Deus; chamou de Pai aquele mesmo Deus que veio ao encontro dos patriarcas no Antigo Testamento; testemunhou e anunciou a vinda de uma terceira pessoa divina, o Espírito Santo, que se manifestaria por meio de sinais visíveis no evento de Pentecostes. Desta forma se observa que “Deus é como se mostra. Ele não se apresenta de um modo distinto do que realmente é. Nesta afirmação se

---

<sup>545</sup> RATZINGER, J., *Lo Spirito Santo come “communio”*, p. 258.

<sup>546</sup> RATZINGER, J., *Lo Spirito Santo come “communio”*, p. 259.

<sup>547</sup> RATZINGER, J., *Lo Spirito Santo come “communio”*, p. 259.

<sup>548</sup> RATZINGER, J., *Lo Spirito Santo come “communio”*, p. 260.

fundamenta a relação cristã com Deus; nela se encerra a doutrina da Trindade: mais ainda, ela é esta doutrina”.<sup>549</sup>

Aponta Ratzinger os três elementos que fundamentaram a afirmação da Igreja sobre a unidade e Trindade de Deus:

1. A imediatez entre Deus e o homem. Em Cristo, que se fez homem, Deus se revelou à humanidade; não fez dela, de modo algum, algo intermediário, mas a própria presença de Deus. No começo, a Igreja teve uma grande preocupação na compreensão e apresentação da pessoa de Jesus. Salvaguardou-a sempre, diante dos equívocos que surgiam, em torno das duas realidades, tanto da divindade, quanto da humanidade de Cristo. Para cumprir realmente a sua missão e ser a presença de Deus, Cristo deveria ser verdadeiramente de natureza divina e, ao mesmo tempo, pertencente à natureza humana.<sup>550</sup>

2. A imutável confissão da unidade de Deus. O monoteísmo, marca do povo de Deus do Antigo Testamento, foi defendido, desde o início, pelo Cristianismo. O Deus trinitário é o mesmo e único Deus que se revelou aos patriarcas e agora, na plenitude dos tempos, manifesta a sua própria vida íntima de uma forma mais perfeita. A mediação da humanidade de Cristo não o faz um intermediário; trata-se de uma manifestação visível do Deus invisível.<sup>551</sup>

3. A realidade e distinção das três pessoas em Deus. No Novo Testamento observa-se que Deus feito homem se refere ao Pai e ao Espírito Santo como pessoas distintas de si no seio da divindade. Tudo isso, entretanto, não se trata de uma representação teatral, mas a expressão da realidade, de fatos.

Observa-se na história que, todas as vezes que o homem buscou encerrar a Deus dentro de seus esquemas, na pretensão de desvendar-lhe o mistério, encontrou-se com o absurdo. Exemplos disso pode-se encontrar no monarquianismo, que interpretava a Trindade como uma representação teatral, as três pessoas seriam apenas papéis, com os quais Deus se manifestava. Tal heresia teve duas vertentes: a adocionista, também chamada subordinacionismo, nascida em Bizâncio com Teódoto, cristão de notável cultura grega, que chegou a Roma por volta de 190 d.C.. Essa facção afirmava que Cristo era um simples homem, adotado por Deus no seu batismo no Jordão, possuidor de uma essência muito

---

<sup>549</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 128.

<sup>550</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 128.

<sup>551</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 128.

próxima à de Deus. A segunda vertente, chamada modalista, surgida em Esmirna com Noeto, chegou a Roma por volta de 220 d.C. e ensinava que a Trindade se tratava apenas de três modalidades de um único ser e não três pessoas distintas.

Apesar de equivocadas, tais tentativas de se expressar a realidade de Deus acabaram ocasionando um amadurecimento e precisão na linguagem da fé, levando-a finalmente a precisar que em Deus existem três pessoas. Assim, constata-se que a história dos dogmas não se encerra num cemitério de heresias que a Igreja teve que enfrentar, mas são pedras que foram cuidadosamente acomodadas em cada momento, testemunhando a assistência do Espírito Santo na vida da Igreja. Partes que compõem o belíssimo edifício, a catedral do saber dos mistérios de Deus, fruto da Revelação e do pensamento humano.<sup>552</sup>

Essa experiência a partir da própria história da Igreja, permite concluir, com Ratzinger, que “só podemos falar adequadamente de Deus se renunciamos conceituá-lo e aceitamos o que não é compreensível”.<sup>553</sup>

#### **4.7 As três teses para uma afirmação positiva do mistério trinitário**

Na “Introdução ao Cristianismo”, Ratzinger propõe três postulados ou três teses importantes, para que se possa dar uma explicação de ordem positiva do mistério Trinitário:

##### **4.7.1 Primeira tese: O sentido original da unidade e da pluralidade**

O primeiro passo que se deve dar na busca de uma maior inteligência do dogma trinitário é a consideração do sentido original da pluralidade em Deus.

Na filosofia antiga, a unidade refletia a divindade e a pluralidade, por sua vez, a corrupção e o afastamento de Deus.<sup>554</sup>

Para um melhor entendimento dessa afirmação, tornam-se necessárias algumas considerações preliminares.

Como já foi afirmado no primeiro capítulo, Ratzinger não entende a diferença entre o politeísmo e o monoteísmo de uma forma simplicista, como se fosse apenas uma questão de números, pelo fato de se prestar culto de adoração a um ou a vários

---

<sup>552</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 134.

<sup>553</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 133.

<sup>554</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 139.

deuses. Encontrava-se no politeísmo também uma unidade, pois os deuses formavam uma hierarquia: um deles era considerado o Absoluto, chamado de “Deus do céu”, que se encontrava no vértice da hierarquia. A diferença entre o politeísmo e o monoteísmo consistia em admitir que o Absoluto não era invocável e não podia entrar em relação com o homem.<sup>555</sup>

Era também ensinamento comum também da antiguidade o esquema da “teologia graduada”, ou seja, reconhecia-se haver um *continuum* ontológico entre os diversos graus do ser. Próprio, então do Absoluto, era a total ausência de relações. Por conseguinte, cabia aos diversos graus intermediários, o relacionar-se com o homem. Tal mediação implicava que, quanto mais o ser se aproximasse do homem, na mesma proporção ele se afastava do primeiro princípio.<sup>556</sup>

No pensamento neoplatônico, o mais importante para a questão trinitária, a escala ontológica era apresentada em termos de emanção e decadência com relação ao Absoluto, ao Uno. O *logos* era entendido como uma lei de proporção fixa que indicava uma espécie de escala descendente do Uno ao múltiplo.<sup>557</sup> Segundo essa visão, o múltiplo e a diferença implicam imperfeição. O *logos*, portanto, ao mesmo tempo em que une os diversos níveis de ser, implica também um distanciamento do primeiro princípio.<sup>558</sup>

Ao professarem a fé em um Deus que é, ao mesmo tempo, uno e trino, os cristãos afirmaram que a natureza de Deus, por ser infinita, encontra-se muito além das nossas categorias de unidade e pluralidade. Como a unidade e a pluralidade das criaturas são participação do divino, dentro de uma visão positiva da criação e do mundo material, assim, Deus, que é o único divino, frente a todo o criado, traz em si a pluralidade também como plenitude. Portanto, “Não só a unidade é divina; também a pluralidade é algo originário e tem Deus como seu fundamento interno”.<sup>559</sup> A pluralidade<sup>560</sup> é vista não como o resultado de duas forças opostas, como a corrupção própria das criaturas, a interposição do *dyas* mediante a

<sup>555</sup> MASPERO, G., *Ontologia trinitaria e sociologia relazionale*, p. 23.

<sup>556</sup> MASPERO, G., *Ontologia trinitaria e sociologia relazionale*, p. 23.

<sup>557</sup> MASPERO, G., *Ontologia trinitaria e sociologia relazionale*, p. 24.

<sup>558</sup> MASPERO, G., *Ontologia trinitaria e sociologia relazionale*, p. 24.

<sup>559</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 139.

<sup>560</sup> A multiplicidade foi o problema metafísico por excelência para os gregos. Platão explica a multiplicidade com os princípios do Uno e da Díade. Segundo ele, os princípios supremos eram o Uno, um princípio de determinação formal, e a díade ou dualidade, um princípio de variabilidade infinita. Quanto mais sensível, mais baixa a criatura se encontra na escala do ser. REALE, G., *Para uma nova interpretação de Platão*, p. 159-163.

separação<sup>561</sup>, mas trata-se de algo que pertence à plenitude de Deus e o situa acima das próprias noções de unidade e pluralidade.<sup>562</sup>

O cristianismo promoveu a passagem do *logos* entendido como proporção ao *Logos*, compreendido agora como relação. A partir de Cristo, toda a realidade humana e mundana passou a ser lida de forma diferente, pois a necessidade deu lugar à liberdade.<sup>563</sup>

#### 4.7.2 Segunda tese: A importância do conceito de pessoa para a compreensão do mistério trinitário

Segundo P. Scarafoni,

o conceito de pessoa ocupa um lugar central no pensamento de Joseph Ratzinger. É formulado a partir da compreensão cristã de Deus e de Cristo. À sua luz são interpretados os conceitos de Revelação, Sagradas Escritura, homem, história, ressurreição, escatologia, ética, Igreja, Eucaristia e sacramento, ecumenismo, espiritualidade e mística.<sup>564</sup>

Afirma ainda o mesmo autor que, apesar de serem apenas três textos de Ratzinger que tratam especificamente sobre o assunto<sup>565</sup>, esse conceito deve ser tido como uma chave de leitura da sua teologia, por se encontrar difuso como um pano de fundo em toda a sua obra.<sup>566</sup>

Pablo Blanco Sarto, traçando uma gênese do conceito no pensamento de Ratzinger, afirma:

Ratzinger recebe o “princípio pessoa” como herança desde sua primeira formação filosófica e teológica, a partir do intimismo de Santo Agostinho, o existencialismo de Jaspers e Heidegger e a filosofia do diálogo de Martin Buber. Desde o primeiro momento, mostrou-se um fervoroso partidário do personalismo e existencialismo dos inícios do século XX. O conceito de pessoa irá além de uma mera convenção linguística ou intelectual, para converter-se em princípio estruturante de seu próprio

<sup>561</sup> “A tradição indireta nos relata que Platão atribuía ao “Um” a causa do Bem e à “Díade” a do Mal. (...) Portanto, no nível inteligível, a Díade é causa do negativo (e, neste sentido, do mal) somente em sentido paradigmático e abstrato. (...) No Teeteto, Platão diz que não é possível que o mal tenha sua sede junto dos deuses (na esfera dos inteligíveis), mas isso acontece na natureza mortal, neste mundo”. ANTISERI, D.; REALE, G., *Filosofia*, p. 187-188.

<sup>562</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 139-140.

<sup>563</sup> MASPERO, G., *Ontologia trinitaria e sociologia relazionale: due mondi a confronto.*, p. 26.

<sup>564</sup> SCARAFONI, P., “La persona” nel pensiero teologico di J. Ratzinger, p. 141.

<sup>565</sup> O autor aponta para os seguintes dados: “J. Ratzinger, *Per ben comprendere l’idea di persona nella dogmatica*, in J. Speck, *L’idea della persona nella pedagogia e nelle scienze affini*, Münster 1966, 157-171; Id., *Dogma e predicazione*, Queriniana, Brescia 1974, 174-189; Id., *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1969, 138-146”. SCARAFONI, P., “La persona” nel pensiero teologico di J. Ratzinger, p. 141.

<sup>566</sup> SCARAFONI, P., “La persona” nel pensiero teologico di J. Ratzinger, p. 141.

pensamento. Será por isso algo mais que uma imposição do pensamento moderno, pois o toma emprestado de uma genealogia anterior: a teológica. A instância pessoal constitui, a juízo de Ratzinger, uma proposta de origem cristã e, mais concretamente, a partir da doutrina da Trindade e das duas naturezas de Cristo. A partir desta nova realidade revelada (“Deus é pessoa”, Trindade de pessoas, escreverá Ratzinger), terá lugar um desenvolvimento teológico e antropológico em chave personalista.<sup>567</sup>

Para conhecermos a origem desse conceito, seguiremos o caminho proposto por Ratzinger numa Conferência de 1966, num congresso em Münster, intitulada: “Sobre a noção de pessoa na Teologia”, publicada no livro *Dogma e anúncio*.<sup>568</sup>

#### 4.7.2.1 O conceito de pessoa na explicação do dogma trinitário

O conceito pessoa é de origem cristã e teológica. Ratzinger afirma que antes da experiência e da comunhão com Cristo, não foi possível formular este conceito, pelo simples fato de que o mesmo estava escondido à consciência humana, já que o homem não conhecia a Deus nem a si próprio como ser relacional. O homem não havia feito a profunda experiência de “ser com”, de viver em comunhão com Cristo. A palavra pessoa existia, mas não o conceito. Faltava a experiência, através da qual pudesse ser formulado o conceito.<sup>569</sup> Ensina também Ratzinger que para se conhecer o significado de pessoa deve-se ir ao encontro não dos teólogos e filósofos modernos, mas voltar ao passado, às origens desse termo.<sup>570</sup>

Segundo Juan Manuel Burgos, a palavra *persona* “sob o ponto de vista etimológico, procede diretamente do latim *personare* e, em segundo lugar, do grego *prósopon*”.<sup>571</sup>

Duas tradições culturais diversas exerceram sua influência na formação do termo:

A primeira se remonta ao teatro Greco-romano. *Prósopon*, em grego, significava literalmente “aquilo que se coloca diante dos olhos” e fazia referência à máscara que os atores usavam no teatro. Os atores eram identificados pelo público como representantes de um determinado papel por meio da máscara. A palavra latina *personare* tinha outro significado: “soar através de, ressoar”, mas logo passou a designar também as máscaras dos atores, porque suas vozes ressoavam através

<sup>567</sup> SARTO, P., El pensamiento teológico de Joseph Ratzinger, p. 284.

<sup>568</sup> RATZINGER, J., Sobre a noção de pessoa na Teologia, p. 172-197.

<sup>569</sup> SCARAFONI, P., Il Dio presente, p. 183.

<sup>570</sup> RATZINGER, J., Sobre a noção de pessoa na Teologia, p. 178.

<sup>571</sup> BURGOS, J., Antropología, p. 26.

delas. Aos poucos esse sentido se generalizou. Com o passar do tempo, passou a designar o papel que o ator representava; depois, o próprio ator, o homem que estava por detrás da máscara.<sup>572</sup>

A segunda tradição se encontra no direito romano. *Persona* era entendida como *per se sonans*, quer dizer, aquele que fala por si mesmo, tem voz própria, autonomia. A seguir, passou a indicar aquele que tem direitos, status e reconhecimento social. Em Roma, nem todos os homens eram considerados “pessoa”, pois os detentores de direito eram somente<sup>573</sup> os homens livres, procedentes das famílias nobres.<sup>574</sup>

No pensamento greco-romano, portanto, pessoa era uma mescla daquilo que é o homem e sua dignidade.

Na Sagrada Escritura não aparece explicitamente o termo pessoa. Entretanto, toda a Revelação judaico-cristã evidencia a dignidade do homem diante de Deus: criatura que toma consciência de si, e da própria existência única em virtude do diálogo que Deus criador instaura com ela. Deus mesmo se revela desde o início da criação como pessoa, como Criador, como ser livre que enobrece o homem ao comunicar-lhe sua liberdade, como plenitude da sabedoria e do amor.

A origem e o amadurecimento do conceito teológico de pessoa pode ser encontrado mediante de duas perguntas: Quem é o Ser que se revelou Deus no Novo Testamento? Como entender o divino e o humano em Cristo?

Para responder às perguntas, a teologia empregou a palavra *persona*, que até então era irrelevante filosoficamente, dando-lhe um novo sentido e abrindo uma nova dimensão do pensamento humano. Vejamos agora como esse conceito foi paulatinamente se formando.

No desenvolvimento do conceito de pessoa dentro da história do Cristianismo, Ratzinger apresenta, em primeiro lugar a figura de Tertuliano (160-220) e sua importância dentro da teologia. A ideia de pessoa nasceu a partir de uma estreita conexão entre a Tradição (*Regula fidei*) e a Sagrada Escritura. Na Tradição sempre se encontrou a praxe de invocar a Deus como Pai, Filho e Espírito Santo.

---

<sup>572</sup> BURGOS, J., *Antropología*, p. 27.

<sup>573</sup> Excluía-se os escravos, estrangeiros (bárbaros), os não-nobres e as mulheres.

<sup>574</sup> BURGOS, J., *Antropología*, p. 27.



Na exegese, todavia, o elemento provocador foi o fato da existência real de um diálogo intradivino.<sup>575</sup>

Atribui Ratzinger a Tertuliano três contribuições muito importantes:

a) A transformação do latim em língua teológica<sup>576</sup>;

b) a formulação de uma terminologia que foi integrada e aperfeiçoada no decorrer dos séculos, mas nunca superada ou abandonada substancialmente;

c) a criação da fórmula do dogma trinitário ao dizer que em Deus existe “uma única substância em três pessoas”.<sup>577</sup>

Porém, foi preciso tempo para que essa afirmação pudesse ser incorporada e assimilada, e se tornasse verdadeiramente um passo adiante na compreensão do mistério de Deus.<sup>578</sup>

Como Tertuliano chegou a esse conceito?

Segundo Carl Andersen de Gottingen, Ratzinger afirma que a origem remota do conceito de pessoa está na exegese prosopográfica, se bem que não exclua a possibilidade de uma outra fonte, a exegese rabínica.<sup>579</sup> O nosso autor procura fazer apenas alguns acenos essenciais a fim de facilitar a compreensão do significado de *persona*, pois sabe que tal conceito ainda não recebeu uma explicação definitiva e a história de sua interpretação é muito complexa.<sup>580</sup>

O que se entende por exegese prosopográfica? É uma forma de expressão da literatura antiga. Os poetas, além de narrar os acontecimentos, para torná-los mais vivos e interessantes, inseriam diálogos entre pessoas, colocavam frases na boca

---

<sup>575</sup> BERTERO, C., *Persona e comunione*, p. 105.

<sup>576</sup> “A herança mais preciosa deixada por Tertuliano aos pósteros, e não só no campo trinitário, é, portanto, a criação de uma linguagem teológica. Foi o latim “batizado” pelos cristãos que deu origem às línguas romances. Este latim sobreviveu não só como língua da Igreja do Ocidente, mas também como incarnação própria daquela cultura que será transmitida aos povos da Idade Média depois da desordem das invasões bárbaras, e depois transmitida ao mundo moderno. Na medida em que ele contribuiu para batizar a língua moderna Tertuliano é um dos artífices da cultura ocidental.” MILANO, A., *Persona in teologia*, p. 89-90.

<sup>577</sup> Foi o IV Concílio de Latrão (1215) quem sancionou a fórmula definitiva do Dogma: “uma essência e três pessoas”. DH. 800.

<sup>578</sup> BERTERO, C., *Persona e comunione*, p. 108-109.

<sup>579</sup> Segundo Andrea Milano, só a exegese prosopográfica não teria sido suficiente para Tertuliano formular a ideia de três pessoas reais e distintas em Deus se a ele já não fosse comum o costume de chamar os indivíduos reais de pessoa. Porém, a exegese prosopográfica teria influenciado Tertuliano a demonstrar a distinção entre o Pai e o Filho pelo discernimento das diferentes vozes, e, a utilizar o termo pessoa não com o significado de personagem, mas de indivíduos reais. MILANO, A., *La Trinità dei Teologi e dei filosofi: L'intelligenza della persona in Dio*, p. 17.

<sup>580</sup> BERTERO, C., *Persona e comunione*, p. 111.

dos deuses<sup>581</sup>. Os escritores cristãos encontraram algo muito parecido na Sagrada Escritura: Deus tanto se exprime no plural, como fala consigo mesmo (por exemplo, Gn 1,26; 3,22; Sl 110,1<sup>582</sup>), como também o fato de alguns acontecimentos bíblicos serem narrados em forma de diálogo.

O fato de ser Deus ser uma pessoa que fala, foi exposto pelos Padres como um recurso à exegese prosopográfica, porém com um sentido novo: passa-se do artifício literário ao realismo absoluto. Pessoa passa a ser, nesse primeiro estágio, sinônimo de “estar em diálogo entre si”, não mais com o sentido de papel desempenhado, mas de indivíduos distintos e reais.<sup>583</sup>

São Justino (100-165-8), afirmou que o escritor sacro introduziu diversos *prósopa*, diversos papéis, porém esses eram realidades dialógicas. “O papel existe de fato, ele é o *prósopon*, o rosto, a pessoa do *Logos* que também aqui realmente fala no diálogo com o profeta”.<sup>584</sup> E assim a palavra *prósopon* foi introduzindo a ideia de pessoa.<sup>585</sup>

Não se pode esquecer que o próprio judaísmo tinha preparado uma atmosfera propícia ao acolhimento da exegese prosopográfica. Ratzinger, seguindo Sjöberg, advertiu que no rabinismo já aparecem vestígios de categorias personalistas ao se dizer que o Espírito fala, grita, exorta, se aflige, chora, se alegra, conforta.<sup>586</sup> Ele levanta a hipótese de que, talvez um estudo mais aprofundado, prove terem os Padres chegado ao conceito de pessoa não a partir da literatura antiga, mas através da exegese rabínica.<sup>587</sup>

Tertuliano usou o conceito de pessoa quando já possuía um pleno conteúdo da sua realidade. Viu no diálogo intradivino a ideia de pessoa no seu sentido próprio. Ele afirma, pois, que no Salmo 110,1, podem-se entrever as três pessoas

<sup>581</sup> RATZINGER, J., Sobre a noção de pessoa na Teologia, p. 179.

<sup>582</sup> Gn 1,26: “Façamos o ser humano à nossa imagem e segundo nossa semelhança”. Gn 3,22: “Então o Senhor disse: Eis que o homem tornou-se como um de nós, capaz de conhecer o bem o mal”. Sl 110,1: “Oráculo do Senhor ao meu senhor”. Os Padres da Igreja interpretaram esse versículo como se tratasse de um diálogo de Deus com o seu Filho.

<sup>583</sup> RATZINGER, J., Sobre a noção de pessoa na Teologia, p. 179-180. “Não se pode concluir que Tertuliano tenha dado à pessoa uma “definição” rigorosamente filosófica. (...) Pessoa designa para Tertuliano simplesmente o “aparecer” real e distinto de um indivíduo, que é em si mesmo subsistente e racional”. MILANO, A., La Trinità dei Teologi e dei filosofi: L’intelligenza della persona in Dio, p. 21.

<sup>584</sup> RATZINGER, J., Sobre a noção de pessoa na Teologia, p. 180.

<sup>585</sup> RATZINGER, J., Sobre a noção de pessoa na Teologia, p. 180.

<sup>586</sup> BERTERO, C., Persona e comunione, p. 118.

<sup>587</sup> RATZINGER, J., Sobre a noção de pessoa na Teologia, p. 181.

divinas: o Espírito Santo é aquele que fala, o Pai aquele a quem ele se dirige e o Filho aquele ao qual ele se refere.<sup>588</sup>

Resumindo, conclui Ratzinger:

O conceito de pessoa, atendendo à sua origem, exprime a ideia do diálogo e de Deus como sujeito dialógico. Expressa Deus como o ente que vive e existe na palavra como eu, tu e nós. A partir desse conhecimento de Deus, tornou-se claro ao homem, de modo novo, a sua própria essência.<sup>589</sup>

Passados cerca de 200 anos, pelos fins do século IV e começo do século V, a teologia cristã exprimiu claramente, com termos agora mais elaborados, o que ela quer dizer ao afirmar a existência de um só Deus em três Pessoas. O conceito de pessoa passa a ser entendido como relação: as três pessoas que existem em Deus, segundo a sua essência, são relações - assim afirmaram S. Agostinho e a patrística tardia. Logo, não se tratam de substâncias justapostas, mas relações reais.<sup>590</sup>

Pessoa em Deus significa relação. A relação não é algo que acrescenta à pessoa, mas a pessoa mesma; a pessoa, segundo a sua essência, aqui existe só como relação (...) A pessoa em Deus é a pura relatividade do estar voltado um para um outro; ela não se acha no nível da substância - a substância é uma só - mas no nível dialógico, da relatividade recíproca.<sup>591</sup>

Explicando a relação em Deus, Ratzinger ensina ainda, que o ato do Pai gerar o Filho, não acrescenta nada à pessoa do Pai, mas mostra que ele é essa ação de gerar, comunicar-se a outra Pessoa divina. O Pai, portanto, se identifica com essa entrega. Assim, ele é a entrega por via do conhecimento: ele não é a pessoa à qual pertence a geração por via do conhecimento, mas ele próprio é essa própria entrega, uma vez que é a pura realidade ativa.<sup>592</sup>

Conclui-se, portanto, que pessoa em Deus implica exclusivamente a relatividade do estar voltado ao outro. Sendo Deus uno e único, pura atualidade, tudo isso acontece não no plano da substância, mas no plano da relação. E essa relação se exprime por meio da palavra e do amor, sendo reconhecida como o núcleo mais importante do ser.<sup>593</sup>

---

<sup>588</sup> “Existe por si mesmo aquele que fala, isto é, o Espírito; além disso, o Pai ao qual fala e, o Filho do qual fala”. Adv. Prax. 11, 7-10. RATZINGER, J., Sobre a noção de pessoa na Teologia, p. 181.

<sup>589</sup> RATZINGER, J., Sobre a noção de pessoa na Teologia, p. 181.

<sup>590</sup> RATZINGER, J., Sobre a noção de pessoa na Teologia, p. 182.

<sup>591</sup> RATZINGER, J., Sobre a noção de pessoa na Teologia, p. 182.

<sup>592</sup> RATZINGER, J., Sobre a noção de pessoa na Teologia, p. 182.

<sup>593</sup> RATZINGER, J., Sobre a noção de pessoa na Teologia, p. 182-183.

Santo Agostinho (354-430) evidenciou que em Deus não existe nada de accidental, mas somente substância e relação.<sup>594</sup> A relação foi compreendida, então, como uma categoria particular básica entre a substância e os acidentes, as duas grandes categorias do pensamento clássico.<sup>595</sup>

Permanecendo no espírito grego, Boécio (480-525) definiu pessoa como “substância individual de natureza racional”. Tal definição se impôs no pensamento ocidental. Porém, o conceito de pessoa permanece ainda aqui no nível de substância, não servindo, para explicar nem o mistério Trinitário, nem o mistério cristológico.<sup>596</sup>

Ricardo de São Vítor (1110-1173) definiu pessoa como a “existência incomunicável de natureza espiritual.” Chegando ao ponto mais profundo do cristianismo, ele afirmou que pessoa, no sentido teológico, se encontra no plano da existência e não da essência.<sup>597</sup>

Santo Tomás de Aquino (1225-1274), conjugando Boécio com Santo Agostinho, destacou a dignidade própria de subsistir em uma natureza espiritual; o que se realiza de modo eminente em Deus. Por isso, no seu pensamento, pessoa significa “aquilo que é perfeitíssimo em toda natureza”.<sup>598</sup> Na Trindade, o Doutor Angélico desenvolve o caráter da relação das pessoas para afirmar que a distinção das Pessoas divinas se encontra na diversidade da relação de origem. Este caráter relacional não é algo accidental<sup>599</sup>, mas pertence à própria substância divina. Por isso S. Tomás evidenciou que a pessoa divina significa a relação enquanto subsistente. O grande limite da escolástica e de Santo Tomás foi restringir o conceito de pessoa

---

<sup>594</sup> “In Deo nihil secundum accidens dicitur, sed secundum substantiam aut secundum relativum, quod non est accidens, quia non est mutabile”. AGOSTINHO, De Trinitate, 5,5,6.

<sup>595</sup> RATZINGER, J., Sobre a noção de pessoa na Teologia, p. 182.

<sup>596</sup> “Procedendo do universal ao particular e, portanto, da natureza para descobrir o significado de *persona*, Boécio declara: “Uma vez que a pessoa não pode existir prescindindo da natureza, e que algumas naturezas são substâncias e outras acidentes (quem seria capaz de dizer que brancura ou grandeza sejam uma pessoa?), resta que a pessoa deva encontrar-se entre as substâncias. (...) Portanto, conclui Boécio, se a pessoa se encontra só entre as substâncias e as substâncias racionais, e se cada natureza é uma substância, e não se encontra nos universais, mas nos indivíduos, eis a definição de pessoa: substância individual de natureza racional.” MILANO, A., La Trinità dei Teologi e dei filosofi: L’intelligenza della persona in Dio, p. 53-54.

<sup>597</sup> RATZINGER, J., Sobre a noção de pessoa na Teologia, p. 182.

<sup>598</sup> “*Id quod est perfectissimum in tota natura*”. SANTO TOMÁS DE AQUINO, Summa Theologiae, I<sup>a</sup> pars, q.29, a.3c.

<sup>599</sup> “Pessoa pode designar também o *esse-ad-se* e não só o *esse-ad-alium*, porque em Deus este termo “significa a relação não a modo de relação, mas a modo de substância”. SANTO TOMÁS DE AQUINO, Summa Theologiae, I<sup>a</sup> pars, q.29, a.4, ad1.

à Trindade e à cristologia, como exceção teológica, e não desenvolvê-lo a toda realidade espiritual.<sup>600</sup>

A doutrina do Novo Testamento sobre Deus traz o admirável contributo ao pensamento humano: a afirmação de que a pura relatividade faz parte da essência da pessoa.<sup>601</sup> Contudo, a ideia de pessoa só alcança a sua perfeição última em Deus, por ser ele “não uma substância que se fecha em si, mas o fenômeno da relatividade total, que em última análise naturalmente só pode realizar-se naquele que é Deus, mas que fornece o rumo de todo ser pessoal”.<sup>602</sup>

#### 4.7.2.2 O conceito de pessoa na cristologia

Um segundo momento em que se recorreu ao conceito de pessoa foi na cristologia, quando foi necessário responder com precisão quem era Cristo.<sup>603</sup>

A teologia, auscultando a Revelação, respondeu que Cristo era o Filho de Deus feito homem e que ele possui duas naturezas, a humana e a divina, na unidade da mesma pessoa divina.

Porém, essa afirmação ocasionou dois mal-entendidos na teologia ocidental:

1. Entendeu-se que a união das duas naturezas na unidade da pessoa sugerisse uma negação da humanidade de Jesus.

O primeiro problema surgiu da dificuldade de compreensão da realidade humana de Jesus, o que proporcionou diversos equívocos. Sendo a pessoa o vértice e o específico do ser humano, por faltar a personalidade humana em Jesus, concluiu-se, então, não haver nele a totalidade do humano. A teologia explicou que, embora o ser humano de Jesus não constituísse uma pessoa humana, nada foi tirado de sua natureza humana. Por isso Jesus é realmente verdadeiro Deus e verdadeiro homem. Todavia, até que se chegasse a essa clareza de conceitos, diversos erros surgiram, sempre tentando tirar algo da natureza humana de Jesus:

a. O arianismo<sup>604</sup> e o apolinarismo<sup>605</sup> julgaram que Cristo não tinha alma humana. A divindade ou o *Logos* faria nele as vezes de alma;

<sup>600</sup> RATZINGER, J., Sobre a noção de pessoa na Teologia, p. 187.

<sup>601</sup> RATZINGER, J., Sobre a noção de pessoa na Teologia, p. 182.

<sup>602</sup> RATZINGER, J., Sobre a noção de pessoa na Teologia, p. 183.

<sup>603</sup> RATZINGER, J., Sobre a noção de pessoa na Teologia, p. 185-192.

<sup>604</sup> Originado com o presbítero Ário de Alexandria (256-336) que afirmou que o Filho era a primeira e a mais digna criatura do Pai, destinada a ser instrumento para a criação de outros seres.

<sup>605</sup> Doutrina difundida pelo bispo sírio Apolinário de Laodiceia (310-390).

- b. O monofisismo<sup>606</sup> negou a realidade da natureza humana;
- c. O monoenergismo<sup>607</sup> afirmou a existência da vontade humana em Jesus, porém negou que a mesma fosse atualizada;
- d. Por fim, o monotelismo negou que Cristo tivesse uma vontade humana.

Todas essas tentativas buscaram “enquadrar em alguma parte do inventário psíquico o conceito de pessoa”,<sup>608</sup> afirma Ratzinger. A Igreja respondeu a cada um desses erros explicitando que nada faltava a Cristo enquanto homem.

## 2. Cristo como uma exceção ontológica.<sup>609</sup>

Por muito tempo, pensou-se que o caso de Cristo se tratasse de uma exceção ontológica, algo único e singular, que não serve de parâmetro para o pensamento humano. Essa visão prova a insuficiência dos esquemas clássicos na consideração da pessoa humana e sugere para uma nova dimensão de sua realidade. Cristo é apresentado, então, como o “segundo homem”, o “último Adão”, a realidade perfeita e cabal do que significa ser homem. Ele se torna, pois, a meta que a humanidade deve alcançar.<sup>610</sup>

Assim, após diversas etapas da fé e do pensamento humano, pode-se chegar à compreensão sobre o que o Novo Testamento chama de pessoa. Trata-se de um conceito originado para a explicação do dogma trinitário. Num segundo momento, passa a responder às dificuldades para a interpretação da pessoa de Cristo, e, por fim, abre, finalmente, o espírito humano à compreensão da própria realidade do homem enquanto pessoa. Indica Ratzinger as principais implicações para o homem, por ser ele também pessoa, imagem das três divinas pessoas:

1. Pertence à essência dos seres espirituais a capacidade de se relacionar com o outro, de refletir sobre si mesmo e sobre o outro.<sup>611</sup> Enquanto a matéria é projetada sobre si, fechada em si, o espírito é chamado à abertura, a sair de si, relacionar-se. E, nesse mesmo ato, encontrar-se a si. “Ele se possui no ultrapassar-se estando com o outro, torna-se a si mesmo, vem a si. Em outras palavras ainda: o estar com o

---

<sup>606</sup> Eutiques (378-456), arquiandrita de Constantinopla, deu origem a esse movimento que defendia que a natureza humana de Cristo havia sido absorvida pela natureza divina, divinizando-a.

<sup>607</sup> Defendido pelo patriarca Sérgio de Constantinopla (565-638). Após a acusação de S. Sofrônio de monofisismo, Sérgio passou a defender que havia uma única vontade em Cristo, pois a divina teria absorvido a humana.

<sup>608</sup> RATZINGER, J., Dogma e anúncio, p. 186.

<sup>609</sup> RATZINGER, J., Dogma e anúncio, p. 187.

<sup>610</sup> RATZINGER, J., Dogma e anúncio, p. 187-188.

<sup>611</sup> RATZINGER, J., Sobre a noção de pessoa na Teologia, p. 188.

outro é a sua forma de estar consigo mesmo”.<sup>612</sup> Encontra-se ressonância dessa verdade nas palavras de Cristo em Mt 10,39: “Quem perder a sua vida por causa de mim a encontrará”.<sup>613</sup>

2. O espírito encontra-se não somente no outro, mas, sobretudo, no “totalmente Outro”, em Deus. “O outro, pelo qual o espírito vem a si. Em última análise, é aquele ‘totalmente Outro’ ao qual, balbuciando, damos o nome de Deus”.<sup>614</sup> Quanto mais perfeita for a relação com o “totalmente Outro”, tanto mais perfeita será a realização de si próprio.<sup>615</sup>

3. Em Cristo observa-se a radicalidade do estar com o outro, pois sua existência esteve totalmente voltada ao Pai e nessa relatividade se encontra o elemento sustentador de sua existência. Contudo, esse estar junto ao Pai em nada diminui o seu estar consigo, a sua realidade humana. Da mesma forma, o viver totalmente voltado para Deus não só em nada diminui o homem, mas também o leva à sua plenitude. Entende-se, por conseguinte, que Cristo, como novo Adão, se torna um sinal indicador do caminho pelo qual o homem deve andar.<sup>616</sup>

4. O conceito de pessoa, além da dimensão “eu-tu”, introduz o homem também na dimensão do “nós”, pois Cristo leva a humanidade à participação íntima da vida trinitária de Deus. Ao mesmo tempo, a comunhão com Cristo insere a pessoa no seu Corpo Místico, o “nós” da Igreja.<sup>617</sup> Ao comentar as palavras “Pai nosso” da oração dominical, Ratzinger ensina:

Só no “nós” dos discípulos podemos chamar a Deus de Pai, porque só pela comunhão com Jesus Cristo nos convertemos realmente em “filhos de Deus”. De modo que o termo “nosso” é sumamente implacável: exige de nós que saíamos do encerramento em nosso eu (...) Pede que nos adentremos na comunidade dos demais filhos de Deus. Manda que nos despojemos do meramente próprio, do que nos separa. Quer de nós que aceitemos o outro, os outros, que lhes abramos nosso ouvido e nosso coração.

<sup>612</sup> RATZINGER, J., Dogma e anúncio, p. 189.

<sup>613</sup> RATZINGER, J., Sobre a noção de pessoa na Teologia, p. 189.

<sup>614</sup> RATZINGER, J., Sobre a noção de pessoa na Teologia, p. 189.

<sup>615</sup> RATZINGER, J., Dogma e anúncio, p. 189.

<sup>616</sup> RATZINGER, J., Sobre a noção de pessoa na Teologia, p. 189-190.

<sup>617</sup> SCARAFONI, P., “La persona” nel pensiero teologico di J. Ratzinger, p. 151. Na Encíclica *Deus caritas est*, Bento XVI ressoa esse mesmo pensamento: “A união com Cristo é, ao mesmo tempo, união com todos os outros aos quais Ele Se entrega. Eu não posso ter Cristo só para mim; posso pertencer-Lhe somente unido a todos aqueles que se tornaram ou tornarão Seus. A comunhão tira-me para fora de mim mesmo projetando-me para Ele e, deste modo, também para a união com todos os cristãos. Tornamo-nos “um só corpo”, fundidos todos numa única existência. O amor a Deus e o amor ao próximo estão agora verdadeiramente juntos: o Deus encarnado atrai-nos todos a Si”. BENTO XVI, *Deus caritas est*, nº 14.

Com a palavra “nós” dizemos sim à Igreja viva na qual o Senhor quis reunir a sua nova família.<sup>618</sup>

Ao reconhecer a Deus como pessoa, a fé cristã supera a noção de singularidade, pois em sua própria essência, o ser pessoa reclama a alteridade. Por isso mesmo, acata-se a Deus como relação, comunicação e fecundidade, por ser ele, segundo suas propriedades pessoais, o Pensamento, a Palavra e o Amor.

Deve-se, entretanto, considerar que o conceito de pessoa em Deus supera infinitamente o que ele significa no homem. A analogia que encontramos na criatura fica sempre aquém, sempre insuficiente, quando aplicada a Deus. Somente nele é que encontramos a plenitude do seu significado.<sup>619</sup>

#### **4.7.3 Terceira tese: O mistério trinitário ressalta o absoluto do relativo e do relacional**

Como acabamos de expor, foi a necessidade da interpretação do mistério do Deus revelado no Novo Testamento e da figura de Cristo que ocasionou o desenvolvimento e maturação do conceito de pessoa.

A Igreja, para se referir ao mistério trinitário e explicá-lo usou a fórmula: “uma essência e três pessoas”. Tal formulação foi importante para evitar ambiguidades e confusões. Apesar, das limitações da linguagem, expressa realmente a natureza de Deus, embora não se admita que seja a única formulação possível.

Podem-se concluir, portanto, duas verdades fundamentais a partir da estrada aberta pelo conceito de pessoa: existe uma pluralidade em Deus, originária, que reside no plano da relação; e a unidade em Deus reside no plano da substância.<sup>620</sup>

Com as asserções feitas, a categoria de relação ganhou importância no pensamento cristão. Na antiguidade, na visão de Aristóteles, por exemplo, a substância era a forma exclusiva do real, enquanto eram os acidentes condições puramente casuais e contingentes do ser.

A experiência histórica da Revelação mostrou ser Deus, não só *Logos*, mas *dia-logos*, diferente do que pensava no paganismo:

---

<sup>618</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán, p. 215.

<sup>619</sup> RATZINGER, J., Introducción al Cristianismo, p. 140-141.

<sup>620</sup> RATZINGER, J., Introducción al Cristianismo, p. 142.



Não é só pensamento e razão, mas também diálogo e palavra na reciprocidade dos dialogantes; esta experiência comoveu as bases da antiga classificação da realidade em substância, o verdadeiro; de acidentes, o meramente circunstancial. Agora ficava claro que o diálogo, a *relatio*, se situava junto à substância como uma forma igualmente originária do ser”.<sup>621</sup>

Pode-se admitir, portanto, que em Deus existe uma única substância e três relações. As três relações ou pessoas em Deus são constituídas a partir da sua realidade interior: de existir Palavra e Amor em Deus.<sup>622</sup>

Os conceitos de substância e pessoa em Deus, porém, não podem ser entendidos num sentido moderno da palavra.

A pura atualidade das pessoas não destrói a unidade do ser de Deus, ao contrário, a constitui, pois é próprio das pessoas divinas ser pura relação. Em seu próprio ser, o Pai é simplesmente Deus; ele só é Pai a partir da relação com o Filho. Não se pode deixar de constatar que sempre a analogia claudica e, algumas vezes confunde a interpretação da realidade. Portanto, explica Ratzinger,

Isso significa que a primeira pessoa não gera o Filho no sentido em que o ato da geração seja subsequente à constituição da pessoa. Essa é a realidade da geração, o próprio entregar-se e derramar-se. Ela [a geração] é idêntica ao ato da entrega. Só é pessoa enquanto tal ato; portanto, [a geração] não é o que se entrega, mas é o ato da entrega.<sup>623</sup>

A partir dessa realidade de Deus, há uma revolução no pensamento humano: a substância perde o privilégio de ser a única detentora da realidade. A relação e o múltiplo abarcam a realidade, assumindo também o papel de forma originária do ser.<sup>624</sup>

Não se pode afirmar que a Trindade de pessoas destruiria a unidade de Deus, pois

a essência da personalidade trinitária consiste em ser pura relação e, portanto, na mais absoluta unidade. A partir daqui se pode reconhecer perfeitamente que isso não é uma contradição. E se pode compreender, até com mais clareza que antes, que a maior unidade não consiste no átomo, na menor partícula indivisível, mas a pura unidade só pode dar-se no espírito e que implica a relação de amor.<sup>625</sup>

---

<sup>621</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 142-143.

<sup>622</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 143.

<sup>623</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 143-144.

<sup>624</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 144.

<sup>625</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 147.

O cristianismo, afirma Ratzinger, não abandona ou atenua o monoteísmo do Antigo Testamento, mas o eleva, por considerar que a unidade produzida no espírito pelo amor, supera a unidade material das coisas.<sup>626</sup>

#### 4.8 O testemunho trinitário da trilogia Jesus de Nazaré

Como última seção deste capítulo, serão apresentados agora três momentos da trilogia de Jesus de Nazaré em que Ratzinger toca no mistério trinitário: a anunciação, o batismo de Jesus no Jordão e a transfiguração.

##### 4.8.1 O anúncio do anjo a Maria

Ratzinger no capítulo segundo do volume “Relatos da infância”, da trilogia “Jesus de Nazaré”, apresenta o fato da anunciação do anjo a Maria e tece suas reflexões.

De forma inusitada, o anjo Gabriel saúda Nossa Senhora: “Ave, cheia de graça!” A surpresa dessas palavras causam uma certa perplexidade em Maria. Em seguida o anjo faz a Maria as promessas de que ela daria à luz um filho e ele seria o “Filho de Deus”; ao seu filho caberia o trono de Davi e ele reinaria sobre a casa de Jacó para sempre. E, finalmente, que o Espírito Santo a cobriria com sua sombra e realizaria a concepção, pois dela nasceria, repete o texto, o Filho de Deus (Lc 1,28-35).

Ratzinger observa que a promessa da vinda do Espírito Santo sobre Maria, por sua linguagem, aproximava-se da teologia do templo e da presença de Deus no santuário, um modo usual como a Escritura se refere à presença de Deus. “A nuvem santa - שכונה (*shekinah*) - é sinal visível da presença de Deus. Mostra e, ao mesmo tempo, oculta o habitar de Deus em sua casa”.<sup>627</sup> Ao fazer uma releitura, Ratzinger afirma que “Maria aparece como a tenda viva de Deus na qual ele quer habitar de uma maneira nova entre os homens”.<sup>628</sup>

O teólogo bávaro afirma que no relato da anunciação se pode contemplar o mistério da Trindade, pois, vê-se o Pai como aquele que promete a estabilidade ao trono de Davi e que estabelece o filho de Maria como o seu herdeiro de um trono

<sup>626</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 147.

<sup>627</sup> RATZINGER, J., *Preludio: Los relatos de la infancia*, p. 25.

<sup>628</sup> RATZINGER, J., *Preludio: Los relatos de la infancia*, p. 25.

que não terá fim, conforme havia sido profetizado pelo profeta Natan (2Sm 7,14). Por fim, constata-se a intervenção de uma terceira pessoa, o Espírito Santo, ao qual caberia realizar o mistério da geração de Jesus no ventre virginal de Maria.<sup>629</sup>

Observa Ratzinger, que “as palavras do anjo pertencem à linguagem veterotestamentária, porém apontam para uma realidade até então impensável. Ali, contudo, a condição de “Filho” atribuída à Criança da promessa não alcança um significado metafísico”.<sup>630</sup>

O anjo revelou igualmente que ao Menino deveria ser dado o nome de Jesus (Lc 1,31; Mt 1,21).

O nome de Jesus contém escondido o tetragrama, o misterioso nome do Horeb, e o amplia à afirmação “Deus salva”. O nome revelado no Sinai, que havia ficado de alguma maneira incompleto, é pronunciado aqui até o final. O “Deus que é” é o Deus presente e salvador. A revelação do nome de Deus, iniciada na sarça ardente, é levada à plenitude em Jesus.<sup>631</sup>

Jesus é, pois, apresentado como um novo Davi que vem ao mundo para instaurar o seu reino e é nele que o homem encontra a salvação. Trata-se de um reino que abarca todos os lugares e todos os tempos. Ao mesmo tempo, nas palavras de Jesus a Pilatos (Jo 18,36), não pertence a esse mundo, por se tratar de um reino que não é conquistado pelo poderio humano, mas pertence ao domínio de Deus e está fundado na fé e no amor.<sup>632</sup> Esse reino está dirigido “ao homem na profundidade do seu ser, abrindo-o ao Deus real”.<sup>633</sup>

Em Mt 1,18-23 lê-se o drama de José, que, diante da perplexidade da gravidez de sua esposa, que “achou-se grávida pelo Espírito Santo” - afirma o versículo 18, decidiu abandoná-la. Um anjo então aparece-lhe em sono e lhe diz: “José, filho de Davi, não temas receber Maria, tua mulher, pois o que nela foi gerado vem do Espírito Santo”. E registra o texto, que tudo aconteceu para que se cumprisse a profecia de Isaías (7,14) a dizer que uma virgem conceberia e daria à luz um filho, que seria chamado Emanuel. Ratzinger interpreta essa passagem afirmando:

---

<sup>629</sup> RATZINGER, J., *Preludio: Los relatos de la infancia*, p. 25. “O acontecimento Cristo supõe também a manifestação plena da realidade mesma de Deus. De fato, a encarnação é o acontecimento da autorrevelação de Deus como comunhão trinitária ‘para nós’. Abre-nos o mistério da vida íntima de Deus, a cuja riqueza pertence o mistério da redenção. (...) [Jesus] ‘se fez homem’ (cf. Jo 1,14), para que os homens pudessem no Espírito Santo invocar a Deus como Pai”. AMATO, A., *Jesús el Señor*, p. 445.

<sup>630</sup> RATZINGER, J., *Preludio: Los relatos de la infancia*, p. 25.

<sup>631</sup> RATZINGER, J., *Preludio: Los relatos de la infancia*, p. 26.

<sup>632</sup> RATZINGER, J., *Preludio: Los relatos de la infancia*, p. 27.

<sup>633</sup> RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán*, p. 58.

Na realidade, Jesus não leva o nome de Emanuel; ele é o Emanuel, como se encarrega de explicar todo o relato dos Evangelhos. Explicam-nos que esse homem, é ele mesmo, em pessoa, o habitar de Deus com os homens. Ele é homem verdadeiro e, ao mesmo tempo, Deus, o verdadeiro Filho de Deus.<sup>634</sup>

Ratzinger se pergunta se Isaías entendia o significado da profecia, qual seria o alcance daquelas palavras. E diante das diversas teorias elaboradas ao longo da história, citando Marius Reiser, afirma que “o oráculo do profeta é como um extraordinário buraco de fechadura ao qual se ajusta exatamente a chave que é Cristo”.<sup>635</sup> Trata-se de uma palavra dirigida não a Acaz, nem a Israel, mas a toda a humanidade, e que os cristãos as tomaram como suas.<sup>636</sup>

#### 4.8.2 O batismo de Jesus no rio Jordão

Jesus inaugura a sua vida pública com o evento do seu batismo nas águas do rio Jordão. Assim como o Batismo de João simbolizava o abandono de uma vida antiga e o começo de uma vida nova, Jesus faz do seu batismo o marco do início do seu ministério.<sup>637</sup> Ao querer ser batizado, Jesus manifestou sua vontade de se tornar solidário com os pecadores e, já antecipando o que aconteceria na cruz, tomou sobre si o peso da culpa de toda a humanidade.<sup>638</sup> Somente mais tarde, após sua morte e ressurreição se entenderia o significado desse ato.<sup>639</sup>

São Lucas (3,21) precisa que estando em oração foi que Jesus recebeu o batismo, assim, foi no seu diálogo íntimo com o Pai que se deu a teofania. Os Sinóticos narram que quando Jesus saiu das águas o céu se abriu e o Espírito Santo desceu sobre Jesus sob a forma de uma pomba e ouviu-se a voz do Pai que dizia: “Este é meu filho amado, em quem me comprazo” (Mt 3,17).

Ratzinger observa que a pomba se trata apenas de uma comparação, uma vez que o Espírito é algo que não se pode definir e que essa menção faz alusão a Gn 1,2, ao Espírito de Deus lá descrito que pairava sobre as águas.<sup>640</sup>

Refletindo sobre o relato, Ratzinger destaca três aspectos do texto:

- a. o céu aberto: que indica a comunhão de vontade de Jesus com o Pai;

---

<sup>634</sup> RATZINGER, J., *Preludio: Los relatos de la infancia*, p. 38.

<sup>635</sup> RATZINGER, J., *Preludio: Los relatos de la infancia*, p. 39.

<sup>636</sup> RATZINGER, J., *Preludio: Los relatos de la infancia*, p. 39.

<sup>637</sup> RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán*, p. 117-118.

<sup>638</sup> RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán*, p. 119.

<sup>639</sup> RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán*, p. 119.

<sup>640</sup> RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán*, p. 123.

b. a voz do Pai: “A proclamação (...) da missão de Jesus, a qual não apresenta seu modo de agir, mas se refere ao seu ser: Ele é o Filho amado, nele Deus se compraz”.<sup>641</sup>

c. a presença do Espírito Santo junto ao Filho, visivelmente representado pela pomba.

E o mesmo teólogo conclui afirmando que o relato do Batismo de Jesus

aponta para o mistério do Deus trinitário, que certamente só pode manifestar sua profundidade na totalidade do caminho de Jesus. Nesse sentido, há um arco que vai desde esse começo do caminho de Jesus até as palavras com as quais, como ressuscitado, enviará seus discípulos ao mundo: “Ide [...] a todos os povos, batizando-os em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo (Mt 28,19).<sup>642</sup>

### 4.8.3 A transfiguração

A confissão de Pedro e a transfiguração aparecem nos sinóticos ligados cronologicamente. São Mateus (17,1) e São Marcos (9,2) precisam que Cristo se transfigurou seis dias após a confissão de Pedro. Mas São Lucas (Lc 9,28) diz ter acontecido oito dias depois. Ambos os eventos realçam a divindade de Cristo, sua glorificação, como também a sua paixão.<sup>643</sup> Explica Ratzinger que “a divindade de Jesus é solidária com a cruz. Somente nessa combinação é que conhecemos adequadamente a Jesus”.<sup>644</sup>

Jesus levou consigo Pedro, Tiago e João a um monte alto (Mc 9,2) e diante deles se transfigurou: seu rosto resplandeceu como o sol e suas vestes se tornaram brancas como a luz. São Lucas, mais uma vez, precisa que Jesus subiu ao monte para rezar e que foi durante a oração que ele se transfigurou.<sup>645</sup> Ratzinger comenta essa observação, dizendo:

A transfiguração acontece num contexto de oração; faz-se patente o que acontece quando Jesus fala com o Pai: a compenetração mais íntima do seu ser com Deus, compenetração que se torna luz pura. Em união com o Pai Jesus é a própria luz da luz. O que ele é no mais profundo do seu ser e o que Pedro havia tentado dizer na sua confissão, é o que nesse instante se pode perceber inclusive pelos sentidos: o ser de Jesus na luz de Deus, seu próprio ser luz enquanto Filho.<sup>646</sup>

<sup>641</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán, p. 123.

<sup>642</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán, p. 123.

<sup>643</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán, p. 342.

<sup>644</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán, p. 342.

<sup>645</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán, p. 345.

<sup>646</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán, p. 345-346.

De uma forma diferente de Moisés que irradiava a luz divina após o encontro com Deus no Sinai, Jesus não só recebe luz, mas é a própria luz.<sup>647</sup>

Aparece conversando com Moisés e Elias, representantes da Lei e dos Profetas, sobre o seu êxodo em Jerusalém, quando atravessaria a morte na sua paixão e alcançaria através dela a glória. A paixão, que de si implica os horrores do sofrimento e da morte, vê-se transmutada em luz, liberdade e alegria, pois em Cristo se torna portadora de salvação e de esperança.<sup>648</sup>

Ratzinger observa que o fato da transfiguração esteve em conexão com a festa judaica das cabanas ou das tendas, que rememorava os abundantes benefícios de Deus ao seu povo no deserto. Prova disso encontra-se no fato de que ao acordar do sono, São Pedro, extasiado com a visão de Jesus transfigurado e reconhecendo que já se encontrava nos tempos messiânicos, disse a Jesus: “Rabi, é bom estarmos aqui! Façamos, pois, três tendas: uma para ti outra para Moisés e outra para Elias” (Mt 17,4).<sup>649</sup> E a narração prossegue descrevendo mais uma teofania: “E uma nuvem desceu, cobrindo-o com sua sombra. E da nuvem saiu uma voz: ‘Este é o meu Filho amado, ouvi-o’” (Mc 9,7).<sup>650</sup>

De forma muito semelhante ao acontecido no Batismo, observa-se no relato a manifestação das três pessoas divinas: o Filho deixa transparecer na sua humanidade a glória da sua divindade; o Espírito Santo se manifesta aqui não como uma pomba, mas como uma nuvem - a *shekinah* - que anuncia a presença de Deus; ouve-se o testemunho do Pai da condição de Filho de Jesus, e o imperativo a toda a humanidade de escutá-lo.<sup>651</sup>

Pode-se entrever aqui também um paralelismo aqui entre Cristo e Moisés. Assim como Moisés subiu ao Horeb e lá recebeu a Lei, que devia guiar o homem nas suas escolhas, de modo semelhante, Cristo subiu a montanha e lá o Pai testemunhou ser ele a nova Lei, a Torá em pessoa.<sup>652</sup>

O evento da transfiguração proporcionou aos apóstolos: experimentar a glória do reino de Deus; a presença do Espírito que a todos cobriu com a nuvem; a comprovação de que naquele momento acontecia a verdadeira festa das tendas, pois

<sup>647</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán, p. 346.

<sup>648</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán, p. 346-347.

<sup>649</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán, p. 349.

<sup>650</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán, p. 349-350.

<sup>651</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán, p. 350.

<sup>652</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán, p. 350-351.

Jesus é a Torá em pessoa, a palavra definitiva dirigida por Deus à humanidade; a contemplação do “poder” desse reino que vem em Cristo, que é o reino de Deus; a antecipação da *parusia*; por fim, experimentaram a profundidade do mistério de Cristo, em que forma introduzidos.<sup>653</sup>

#### 4.9 Conclusões

Este capítulo teve como pretensão investigar como Ratzinger apresenta a pré-existência na pessoa de Cristo e, a partir daí, indagar se o mesmo conceito pode ser aplicado às outras pessoas da Trindade. Porém, como para ele, a fé cristã parte sempre de um fato histórico, pois Deus é como se revela, a pré-existência deverá ser buscada na história, no encontro de Deus com o homem. Como o conhecimento da Igreja sobre a vida íntima de Deus não parte da especulação, mas da Revelação, fez-se necessário falar da Trindade a partir de Cristo, pois é ele quem revela a face de Deus.

O ponto de partida para a demonstração foi uma consideração metodológica: a questão da historicidade de Jesus. Diante das dificuldades apresentadas pelo racionalismo teológico do início do século, Ratzinger afirmou a importância do método histórico crítico, salientou porém, os seus limites e a necessidade de que seja feita uma exegese canônica na interpretação dos textos sagrados, levando em consideração a unidade de toda a Escritura e a fé da Igreja. Para o teólogo alemão, sem dúvida alguma, o Jesus que conhecemos nos Evangelhos é o Jesus real, da história, e, somente assim, sua figura tem sentido e é coerente. Os fatos extraordinários de sua vida, longe de desautorizarem, iluminam sua pessoa e suas ações.

Na tradição teológica da Igreja, sempre se fez um paralelismo entre Cristo e Moisés. Moisés foi aquela personagem que teve uma grande intimidade com Deus, que pôde contemplar indiretamente a face de Deus e a quem coube representar a Deus neste mundo. No Deuteronômio (34,10) foi prometido ao povo de Deus um novo Moisés, que contemplaria o Senhor face a face. Essa promessa se cumpriu em Cristo, que, como Filho contemplava o rosto de Deus e no seu rosto refulgia a sua glória para toda a humanidade. No Novo Testamento buscar a face de Deus, quer

---

<sup>653</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán, p. 351-352.

dizer buscar a Cristo. Ao concluir, Ratzinger garante que só se pode entender a pessoa de Jesus considerando a sua filiação divina e a sua oração, na qual se pode vislumbrar a sua comunhão filial com o Pai. Comentando Jo 17,26, Ratzinger aponta para o fato de que no episódio da sarça ardente Deus se fez “imane” ao povo e revelou o seu nome a Moisés. Em Cristo deu-se o mesmo mistério: Deus revelou um nome, não como palavra nova a ser usada para invocá-lo, mas em seu Filho em quem se dá um modo novo e radical de Deus estar presente entre os homens. A novidade do Novo Testamento é Deus que entra no mundo e se deixa ver na face de Cristo.

Diante do dilema de teocentrismo ou cristocentrismo, Ratzinger responde que a pregação de Cristo foi teocêntrica, focada no senhorio e no reino de Deus. Já a pregação da Igreja, desde o início, já se mostrou cristocêntrica, por ter entendido a Cristo como autobasileia, como a irrupção do domínio de Deus neste mundo: nele Deus se faz presente e atua no mundo.

As considerações anteriores levantaram dois aspectos importantes para a compreensão de Jesus: 1. a sua filiação divina e 2. a sua oração, que foram em seguida investigadas.

1. Encontram-se, ora no Novo Testamento, ora na teologia posterior, diversos títulos atribuídos a Cristo, numa tentativa de interpretar a sua pessoa. Segundo Ratzinger, os mais importantes para se entender a figura de Jesus são os de Cristo (Messias), Kyrios e Filho de Deus. Jesus se referiu a si mesmo somente como o Filho do Homem, para designar a realidade da sua natureza humana, e os títulos de Filho e Filho de Deus, para se referir à sua realidade divina.

O Novo Testamento faz uma clara distinção da expressão “Filho de Deus” da simples denominação de Jesus como “Filho”. Apesar de parecerem idênticas, pertencem a contextos, origens e conteúdos diferentes.

A expressão Filho de Deus pertencia à teologia política, onde os reis se apresentavam como gerados ou adotados pela divindade. No povo de Deus a expressão aparece ligada à teologia da eleição, que deu lugar a uma teologia da esperança num rei futuro, confessando assim uma espécie de credo histórico salvífico. Nos Evangelhos a expressão Filho de Deus aparece 36 vezes, porém apenas 5 vezes na boca de Jesus, segundo o Evangelho de São João. Os primeiros cristãos aplicaram os versículos 7-9 do salmo 2 a Cristo, vendo nele o verdadeiro herdeiro de Davi, aquele a quem foram dirigidas as palavras “Tu és meu Filho, eu



hoje te gerei”, porém, paradoxalmente, esse rei, fez de sua vida uma entrega radical a seu Pai e à humanidade, sobretudo aceitando a morte na cruz. A ideia da realeza de Cristo se entrecruza com a ideia do serviço: enquanto rei ele é servo, e, enquanto servo, é rei. Essa mesma relação se encontra na carta aos filipenses (2,5-11), onde Cristo aparece como aquele que se esvaziou de si, abandonou o seu ser para “si” para viver totalmente voltado à dinâmica do “para”.

Já a expressão “Filho” é mais abundante, aparece 9 vezes nos sinóticos e 16 vezes no Evangelho de São João. A expressão pertence à linguagem da literatura sapiencial e pode ser encontrada não na pregação, mas nos colóquios íntimos de Jesus com os seus discípulos. Foi, sobretudo, a oração de Jesus que revelou a relação com Deus, ao chamá-lo de *Abbá*. Aqui se encontra a razão de Ratzinger propor uma cristologia espiritual, ou seja, contemplar a Jesus na intimidade de sua oração ao Pai e, a partir dela, reconhecê-lo como Filho de Deus. O título de Filho é o mais importante título de Jesus, por permitir uma compreensão inequívoca da sua pessoa.

Ao se dirigir a Deus como Pai, *Abba*, Jesus manifestou a sua consciência de ser Deus, sua intimidade com o Pai. Deixou claro também que sua relação não se encontrava no mesmo nível daquela dos demais homens com Deus. Ser Filho não é para Cristo algo acidental, mas algo que pertence à sua essência, pois sua substância é relação. À sua natureza não pertence o encerrar-se em si mesmo, a autossuficiência, mas o estar voltado incessantemente para o Pai.

O título de Filho se aproxima de outros dois conceitos presentes na teologia joanina: o de enviado e o de *Logos*. Jesus se apresentou como o enviado do Pai. Afirmou Ratzinger que aqui se encontra a teologia do ser como relação e da relação como forma de unidade. Jesus é o único que verdadeiramente, na união das duas naturezas, pode tornar o Pai presente neste mundo e representá-lo. São João se refere a Cristo também como *Logos*, porém não entendido como eterna racionalidade do ser, como no mundo grego. A *ratio* se converte em *Verbum*: Jesus é a palavra: é o ser falado; a pura relação do que fala com aquele ao qual fala. Em ambos os conceitos se contempla a abertura do ser à relação, uma existência a partir de um “ser de” e um “ser para”.

Pode-se concluir, portanto, que nesse título se encontra o ponto de partida de toda a cristologia.

2. A oração de Cristo goza de uma importância fundamental para Ratzinger na construção de sua cristologia espiritual. Ele apresenta o seu conteúdo em sete teses. 1. Segundo o testemunho da Escritura, o centro da vida e da pessoa de Cristo se encontra na sua permanente comunicação com o Pai. São Lucas demonstra no seu Evangelho que os principais eventos da vida de Jesus estiveram centrados no seu diálogo com o Pai. 2. Na última Ceia Jesus previu a sua morte e fez dela uma entrega de si próprio, transformando-a em ato de amor e glorificação de Deus. 3. Uma vez que a oração é o meio para se entrar na intimidade do mistério de Jesus, não se pode conhecê-lo senão na sua oração, que possibilita uma verdadeira relação do homem com Deus. Porém, adverte Ratzinger, a oração de Jesus introduz o homem não somente na comunhão com o “nós” da Trindade, mas também com o “nós” da Igreja e da comunidade humana. 5. Foi a partir da oração de Jesus que os primeiros Concílios da Igreja afirmaram que Jesus é verdadeiro Deus e verdadeiro homem. 6. O Concílio de Calcedônia declarou a realidade das naturezas humana e divina na unidade da pessoa (divina). Constantinopla esclareceu que essa união em nada diminuiu ou tirou do humano de Cristo, ao contrário, levou-o à plenitude. 7. A última tese é referente ao método histórico-crítico, declarando-o importante na compreensão da Escritura, com a ressalva de que seu valor é dependente do contexto hermenêutico no qual é usado. Ratzinger afirma que a hermenêutica da fé é a única capaz de conduzir à verdade de Jesus e respeitar a Escritura como Revelação de Deus à humanidade.

Por ser Jesus alguém vivo, o seu encontro com o homem se dá no hoje. A partir desse fato é que também a relação do homem com Cristo assume características próprias do tempo presente. Afirma Ratzinger que uma das imagens contemporâneas de Cristo é a do novo Moisés que conduz o seu povo ao êxodo, à liberdade. Jesus fez um verdadeiro êxodo, cujo vértice não foi Jerusalém, mas a nova vida de ressuscitado. Cada ser humano é chamado a seguir Jesus, a fazer também o seu próprio êxodo, a romper o véu e viver o mistério pascal. Somente inserido nessa realidade é que o homem encontra a verdadeira liberdade. Em outras palavras, pelo batismo o cristão recebe a vida divina que o liberta do seu egoísmo ao introduzi-lo no “nós” da Igreja, dá morte ao velho Adão e o leva a perder-se no amor a Deus e ao seu próximo: assim acontece o verdadeiro êxodo, imprescindível para se passar da morte à vida, da escravidão à liberdade.

Após essas considerações julgadas importantes, entrou-se no tema da Revelação trinitária em Jesus. O teólogo alemão adverte que a doutrina trinitária surgiu não de uma especulação racional sobre Deus, mas do esforço da Igreja de explicitar experiências históricas. O elemento fundacional do Novo Testamento é o fato de que Jesus se revelou como Filho de Deus feito homem. Como foi demonstrado, na sua oração Jesus se referia a Deus como Pai, como um “tu”, portanto, ele se apresentava como uma pessoa divina ao lado da pessoa do Pai, dentro da unidade ontológica de Deus. Jesus enquanto pessoa não é intermediário, mas imediatez de Deus.

Jesus deu também a conhecer uma terceira instância em Deus, o Espírito Santo, pessoa distinta dele e do Pai. Seguindo Santo Agostinho, Ratzinger reflete sobre a pessoa do Espírito Santo, partindo das suas três denominações tradicionais: Espírito Santo, Amor e Dom. A denominação da terceira pessoa como Espírito Santo não indica nada de particular com relação às outras pessoas divinas, mas indica, por isso mesmo, a peculiaridade própria da terceira pessoa: ser a realidade comum entre o Pai e o Filho, ser unidade. É dando-se mutuamente que o Pai e o Filho são uma só coisa. Esse, portanto, é o modo mais adequado de se referir à terceira pessoa. O Espírito Santo é chamado também de Amor no seio da Trindade, pois cabe ao amor realizar a presença do amado no amante: o Espírito Santo é o amor recíproco entre o Pai e o Filho, e, dado que em Deus não há nada de acidental, esse amor é subsistente, é a terceira pessoa trinitária. O Espírito Santo aparece também na Escritura como Dom no qual Deus se dá a si mesmo, vínculo de amor entre o Pai e o Filho, e Dom de Deus à humanidade.

Aponta Ratzinger para três elementos que fundamentaram a afirmação do dogma trinitário: 1. A imediatez de Deus em Cristo. 2. A imutável confissão do monoteísmo do Antigo Testamento. 3. A realidade e a distinção das três pessoas.

Para uma afirmação positiva do mistério trinitário, Ratzinger propõe três teses que devem iluminar a compreensão do dogma: 1. Diferentemente da filosofia antiga a dizer que a unidade refletia a divindade e a multiplicidade a corrupção, o Cristianismo mostrou que a pluralidade é algo originário e tem a Deus por fundamento. O cristianismo promoveu a passagem do *logos* entendido como proporção ao *Logos* entendido como relação, que por sua própria natureza, não pode estar encerrada no uno, mas exige de si a alteridade, o plural. 2. Para a compreensão do mistério trinitário é fundamental o conceito de pessoa. Esse conceito encontra

um lugar central no pensamento de Ratzinger. Entre os gregos, pessoa significava os diversos papéis do teatro. Para os romanos, retratava aquele que tem si sua própria autonomia, que fala por si mesmo. Na Escritura não aparece claramente o termo, mas sua realidade que, em virtude do diálogo que Deus estabelece consigo, expressa o homem a tomar consciência de si e da própria existência. No Novo Testamento esse conceito vai ser utilizado para responder ao questionamento sobre quem é Deus e quem é Cristo. Ao responder quem é Deus, a Igreja, apoiada na Escritura, explicitou: Deus é um só ser em três pessoas: Pai, Filho e Espírito Santo. Essa realidade foi formulada teologicamente com palavras de Tertuliano ao afirmar que em Deus existe “uma única substância em três pessoas”. Afirma Ratzinger que o conceito de pessoa exprime a ideia do diálogo e de Deus como sujeito dialógico. Já a partir dos fins do século IV o conceito de pessoa passou a ser entendido como relação: as três pessoas que existem em Deus são relações. A relação nada acrescenta à pessoa, mas a constitui. Assim, por exemplo, o Pai é o ato de gerar, a própria entrega, uma vez que ele é pura relatividade ativa. Com Santo Agostinho a relação passou a ser compreendida como uma categoria básica entre a substância e os acidentes, as duas categorias do pensamento clássico. O grande contributo do Novo Testamento para o pensamento humano, foi a afirmação de ser da essência da pessoa a pura relatividade.

Em um segundo momento, o conceito de pessoa passou à cristologia para responder aos questionamentos sobre a natureza de Cristo. E a teologia, auscultando a Revelação, declarou ser Cristo o Filho de Deus feito homem, detentor das duas naturezas, a humana e a divina, na unidade da pessoa divina. Muito cedo surgiram duas dificuldades: 1. Entendeu-se essa unidade como negação da humanidade de Jesus, ou de algo que a compõe. 2. Cristo foi visto como uma exceção ontológica, ou seja, alguém único e singular, mas que não servia de parâmetro para o pensamento humano. Porém, a elevação da natureza humana pela pessoa divina em nada comprometeu o próprio humano. Longe, pois, de ser uma exceção, Cristo é apresentado pela Escritura como o “segundo” ou o “último” Adão, ou seja, ele é a realidade cabal do que significa ser homem, é o alvo que a humanidade deve alcançar. Foi assim que o conceito chegou à sua mais alta significação. Reconhecer a Deus como pessoa é superar a noção antiga de singularidade e reconhecê-lo como relação, comunicação, fecundidade, ou, segundo as suas propriedades pessoais, como Pensamento, Palavra e Amor. 3. O mistério trinitário ressaltou o absoluto do

relativo e do relacional. O cristianismo promoveu uma revolução no pensamento humano, pois a substância perdeu o privilégio de ser a única detentora da realidade; a relação e o múltiplo assumiram o papel de formas originárias do ser. A pura atualidade das pessoas não destrói a unidade do ser de Deus, mas a constitui, pois é da essência das pessoas divinas ser pura relação. O Cristianismo de modo algum atenua ou abandona o monoteísmo veterotestamentário, mas o leva à plenitude por considerar que a unidade produzida no espírito pelo amor supera a unidade material das coisas.

No último tópico foi apresentado o testemunho trinitário de Ratzinger na sua trilogia “Jesus de Nazaré”. Em três momentos da obra se encontra uma reflexão sobre o mistério trinitário: na anunciação do anjo a Nossa Senhora, no batismo de Jesus no rio Jordão e no mistério da transfiguração no alto do monte. 1. Na anunciação, o anjo promete a Maria três coisas: que ela daria à luz ao Filho de Deus; que ele reinaria sobre a casa de Jacó; e, por último, o Espírito Santo a cobriria com sua sombra para realizar o milagre da concepção virginal. Vê-se claramente aqui as três pessoas divinas: O Pai é quem promete estabilidade ao trono de Davi; o Filho é o herdeiro; e o Espírito Santo é quem realizaria o mistério. O anjo revela também que ao Menino deveria ser dado o nome de Jesus, que quer dizer “Deus salva”. Observa Ratzinger observa que o nome de Deus revelado a Moisés na sarça ardente havia ficado incompleto; somente em Jesus ele é pronunciado por completo. Cumprindo a profecia de Isaías (7,14), uma virgem concebeu e deu à luz um filho chamado Emanuel; Jesus não recebe o nome de Emanuel, porém é Ele mesmo o “Deus conosco”, a presença e o habitar de Deus entre os homens.

2. O batismo nas águas do Jordão inaugurou a vida pública de Jesus. Ao querer ser batizado Jesus fez-se solidário com os pecadores e antecipou o que aconteceria na cruz, quando tomou sobre si a culpa de toda a humanidade. Encontrase no evento uma epifania: o Filho é o que desce às águas, o Pai se manifesta por sua voz, referindo-se a Jesus como a seu Filho amado e o Espírito Santo se manifesta sob a forma de uma pomba. O fato revela não só o mistério trinitário, mas também mostra que ele só pode se manifestar na sua plenitude dentro do arco da vida pública de Jesus, começando no batismo e completando-se com o envio do Espírito Santo por Jesus em Pentecostes.

3. Após a confissão de Pedro, Jesus subiu a um monte alto para rezar e, durante a sua oração, transfigurou-se, ou seja, sua divindade se refletiu sobre a sua

humanidade, fazendo com que seu rosto resplandecesse como o sol e suas vestes como luz. Jesus não só reflete uma luz vinda de Deus, mas ele próprio é Luz. Moisés e Elias aparecem na cena conversando com ele sobre a paixão. Pedro ao contemplar essa visão celeste, sugere a Cristo construir ali três tendas para não descenderem mais do monte. Houve então mais uma epifania: uma nuvem cobriu a todos, sinal da presença de Deus - do Espírito Santo - e ouviu-se, pela segunda vez, a voz do Pai: “Este é o meu Filho amado, ouvi-o”. Cristo, como novo Moisés, subiu à Montanha e lá recebeu, não as tábuas de uma nova Lei, mas ouviu o testemunho do Pai afirmando ser ele a nova Lei, a Torá em pessoa.

Como se pode concluir de todo o texto, Jesus é quem revela o mistério trinitário. Ao mesmo tempo, evidencia que a pró-existência pertence à própria essência da Trindade ao afirmar a sua total relatividade para com aquele a quem chama de Pai e a total relatividade do Espírito Santo, enquanto Amor e Dom, com relação ao Pai e a si mesmo. Não se pode conceber a geração do Filho e a expiração do Espírito Santo como atos consequentes à existência das pessoas divinas, mas como atos que constituem e pertencem à própria essência das três pessoas: O Pai só é Pai no ato de gerar, o Filho só é Filho no ato de ser gerado e o Espírito Santo só procede no ato de expiração do Pai e do Filho. Pode-se observar também na Trindade econômica uma manifestação da vida intra-trinitária: O Pai entrega o seu Filho Unigênito para o resgate da humanidade; o Filho fez de sua vida uma radical doação de si mesmo ao Pai e à humanidade, assumindo a própria morte como dom total para o seu resgate; o Espírito Santo é o próprio Dom do Pai e do Filho à humanidade, que conduzirá os homens a Cristo e, pela sua pró-existência filial, à comunidade de amor com toda a Trindade: *Per Christum, in Spiritu, ad Patrem.*

## 5 A pró-existência no mistério do amor supremo

Considerada a pró-existência um elemento que ilumina a compreensão mais profunda do ser de Cristo - como exposto no capítulo anterior - tal conceito permitirá, dada a unidade entre ser e missão na sua pessoa, uma maior compreensão da missão e obra por excelência de Jesus: sua morte redentora na cruz. Como última etapa desse percurso, se questionarão:

1) Como o mistério da cruz foi entendido dentro da cristologia? 2) Cabe o conceito de pró-existência na interpretação da cruz como sacrifício e único culto do Novo Testamento? 3) Como se inter-relacionam salvação, sacrifício e amor numa cristologia marcada pela pró-existência? 4) Por que Ratzinger qualifica como “representação vicária” o papel de Jesus com relação à humanidade no seu sacrifício? 5) Podem-se encontrar elementos da pró-existência na explicação mistagógica que Ratzinger faz da Paixão? 6) Cristo pró-existente exerce uma capitalidade em relação a toda a humanidade?

### 5.1 A gênese e compreensão do dogma cristológico

Neste primeiro ponto se argumentará sobre a gênese e caminhos seguidos pela doutrina cristã, para explicar o mistério da morte de Cristo na cruz. O ponto de partida será o entendimento da afirmação de ser Jesus “o Cristo”, ou seja, a unidade entre ser e missão em sua pessoa.<sup>654</sup> Em segundo momento serão considerados os dois modelos utilizados pela teologia para explicar a pessoa e o mistério de Cristo e, finalmente, qual deve ser a relação entre o estudo sobre o ser e as ações de Jesus.

---

<sup>654</sup> IZQUIERDO, C., Jesucristo, el redentor, p. 194.

### 5.1.1 A cruz como ponto de partida da fé cristológica

O Símbolo dos Apóstolos começa a exposição da fé cristológica da Igreja com a afirmação: “creio em Jesus Cristo”.<sup>655</sup> É interessante observar: o que no princípio era apenas um título messiânico, passou a designar a pessoa de Jesus. Tal fato é indicativo de que, para a fé da Igreja, em Cristo não é possível separar a pessoa da sua função ou missão. Assim, “a pessoa é a função, a função é a pessoa. Ambas as coisas são já indivisíveis”.<sup>656</sup> Consequentemente, não existe em Cristo um “eu” separado de sua obra.

Para o Símbolo, compreender a pessoa de Jesus como Cristo significa estar convencido de que ele deu a si mesmo na sua pregação e se identificou de tal modo com ela a ponto de ser o “Verbo”, a palavra última e definitiva do Pai à humanidade. Pode-se então dizer que, para a fé da Igreja, a obra de Cristo é sua pró-existência: o dar-se a si mesmo ao Pai e aos homens, para a sua salvação.<sup>657</sup>

Portanto, pode-se concluir que não foi por acaso que a Igreja passou a se referir ao Verbo encarnado como “Jesus Cristo”, já que em sua pessoa, nome e título, ser e agir, são inseparáveis. Ratzinger também afirma que “é possível falar de uma cristologia funcional: todo o ser de Cristo está em função do ‘por nós’, mas também, por isso, a função é plenamente ser”.<sup>658</sup>

Porque em Cristo a sua pessoa corresponde à sua doutrina e à sua obra, de um modo único e singular, pode-se dizer que a fé da Igreja é uma fé pessoal. Assim se entende a asserção de Ratzinger de que “a fé não é a aceitação de um sistema, mas a aceitação dessa pessoa que é sua palavra; da palavra como pessoa, e da pessoa como palavra”.<sup>659</sup> Ratzinger explica que a característica fundamental da fé cristã é

---

<sup>655</sup> “A tendência de acrescentar o título messiânico ao nome próprio favoreceu a missão pagã, que não podia se conectar com o significado genuíno de ‘Cristo’. ‘Jesus Cristo’ designa agora estritamente ao verdadeiro Senhor dos cristãos, concretamente na combinação ‘Jesus Cristo nosso Senhor’ (Rm 5,21: 6,23: 7,25: 8,39: 1Cor 1,9: 15,31). Quem tem a Jesus Cristo por Senhor, tem a Deus por Pai. Isso vale para todos os seres humanos. Se a comunidade pré-paulina encontrava na palavra ‘Cristo’ uma referência a Davi, Paulo estabelece o enlace ‘Cristo-Adão’ (Rm 5,12-21) e destaca a universalidade da redenção, que ele associa totalmente ao nome de ‘Cristo’ (2Cor 5,16-21; cabe falar inclusive de ‘conhecer a Cristo segundo a carne’, o que significaria em rigor para Paulo, ‘não conhecer a Jesus como Cristo’). GRILLMEIER, A., *Cristo en la tradición cristiana*, p. 81-82.

<sup>656</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 158.

<sup>657</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 159.

<sup>658</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 160.

<sup>659</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 160. O nº 1 da Encíclica *Deus Caritas est* apresenta a mesma afirmação: “No início do ser cristão não há uma decisão ética ou uma grande ideia, mas o encontro com um acontecimento, com uma Pessoa que dá à vida um novo horizonte e,



seu caráter pessoal: “A fé cristã é mais que uma opção a respeito do fundamento intelectual do mundo; sua fórmula central não é o ‘creio em algo’, mas o ‘creio em ti’. A fé é o encontro com o homem Jesus e, nesse encontro, percebe-se de modo pessoal o sentido do mundo”.<sup>660</sup>

Pelas premissas colocadas acima, pode-se concluir que a fé em Jesus como Cristo, Messias e Filho de Deus, tem como ponto de partida o mistério da cruz.<sup>661</sup>

Observa-se nos Evangelhos que Jesus não pregou clara e ostensivamente sua messianidade, nem mesmo reclamou sua realeza. Messianidade e realeza aparecem ostensivamente na cruz, na inscrição colocada por Pilatos. Ali,

Jesus é o Cristo, o rei, enquanto crucificado. Seu ser crucificado é seu ser rei; seu ser rei é sua negação de si, para doar-se aos homens; é a identidade da palavra, envio e existência na pura renúncia dessa existência. Assim, pois, sua existência é sua palavra. Ele é palavra por que é amor. A partir da cruz, a fé compreende cada vez melhor, que esse Jesus não só fez ou disse *algo*, mas ainda, ele é sempre o que diz.<sup>662</sup>

Da sua compreensão da pessoa e missão de Jesus, São João ensinou que Jesus é a “Palavra”, não só quem fala, mas o que se fala, pois nele se identificam pessoa, doutrina e obra. Por isso ele é o verdadeiro *Logos* eterno, fundamento sobre o qual se apoia o mundo. Ele é o sentido que compreende a todos e pelo qual todos são compreendidos.<sup>663</sup>

Podem-se distinguir três momentos no processo de elaboração do dogma cristológico:

A fé cristã, num primeiro momento, se concentrou sobre o fato de Cristo crucificado, que ofereceu a sua própria vida em resgate da humanidade. No segundo momento, a Igreja se deteve sobre as palavras de Jesus e verificou com grande assombro que nas suas palavras se encontrava também a centralidade do seu “eu”, pois ele prega a proximidade do reino e, ao mesmo tempo, ele é o reino em pessoa.

---

assim, o rumo decisivo”. BENTO XVI, Deus é amor, p. 7. No seu artigo Cristianismo, de 1972, Ratzinger afirma que essa ideia ele tomou de Romano Guardini: “Assim como a origem histórica do cristianismo, em última análise, depende por completo da figura de Jesus Cristo, assim também o cristianismo enquanto tal. Romano Guardini expressou o fato com a seguinte fórmula: a essência do cristianismo é Jesus Cristo, não uma ideia nem uma estrutura de ideias; não um programa nem uma ideologia, mas uma pessoa”. RATZINGER, J., Cristianismo, p. 316. Em Romano Guardini se encontra a seguinte afirmação: “O Cristianismo não é, em última análise, somente uma doutrina da verdade, nem uma interpretação da vida. É isso também, mas nada disso constitui sua essência. Sua essência está constituída por Jesus de Nazaré, por sua existência, sua obra e seu destino concretos, quer dizer, por uma personalidade histórica”. GUARDINI, R., La esencia del Cristianismo, p. 16.

<sup>660</sup> RATZINGER, J., Introducción al Cristianismo, p. 61.

<sup>661</sup> RATZINGER, J., Introducción al Cristianismo, p. 160.

<sup>662</sup> RATZINGER, J., Introducción al Cristianismo, p. 161.

<sup>663</sup> RATZINGER, J., Introducción al Cristianismo, p. 161.

A terceira ocasião se deu à leitura das palavras de Jesus a partir da sua pessoa, das suas ações, como o fez São João; igualmente, se buscou maior compreensão de sua pessoa e ações a partir de suas palavras.<sup>664</sup>

Foi assim que a Igreja chegou a uma perfeita união entre a pessoa histórica de Jesus e sua missão de ser o Cristo, entre a história de Jesus e a cristologia e vice-versa.

A teologia liberal acusou a doutrina católica de desvirtuar ou mudar o eixo da pregação de Jesus que seria o amor universal ao Pai e aos irmãos para uma fé marcada por um dogmatismo cristológico. Essa ótica não deixaria de lado o amor - questionaram os liberais - e não implicaria uma traição ao núcleo essencial da missão de Jesus? Porém, somente a partir da identificação entre pessoa e obra em Cristo é que se supera definitivamente a divisão entre fé e amor. E Ratzinger diz que a razão de ser assim encontra-se no fato de que o “eu” de Jesus não está radicado numa instância “exclusiva e independente”, mas numa completa pró-existência; o seu ser não está centrado em si mesmo, mas num perfeito existir “a partir” do Pai e voltado “para” a humanidade.<sup>665</sup>

Assegura Ratzinger que a fé cristológica leva o homem a compreender sua vocação à fé e ao amor e assim se supera a suposta divisão entre elas, pois Jesus é

a identidade de *logos* (verdade) e amor e, desse modo, ele converte o amor em *logos*, em verdade do ser humano. A fé que nasce de uma cristologia assim entendida tem como essência, por conseguinte, o fato de ser uma introdução à abertura universal do amor sem condições. Pois crer em um Cristo, assim entendido, significa simplesmente converter o amor no conteúdo da fé, de modo que, como consequência, pode-se dizer que o amor é a fé.<sup>666</sup>

No quadro do juízo final estampado em Mt 25, 31-46 se vê de forma concreta esta realidade: o seguimento de Cristo significa para o homem abraçar um conjunto de verdades propostas por Jesus e, ao mesmo tempo, deixar-se inundar pelo seu amor. E tais atitudes levam o discípulo a viver com os olhos voltados ao Pai, sem negligenciar, no entanto, o amor ao próximo, vendo assim, principalmente nos “últimos” e pequeninos, a imagem de Deus feito homem.<sup>667</sup>

---

<sup>664</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 161-162.

<sup>665</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 162-163.

<sup>666</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 163.

<sup>667</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 163.

### 5.1.2 Os caminhos trilhados pela cristologia

As reflexões da Igreja sobre o mistério de Cristo se desenvolveram a partir de dois sistemas ou linhas que sempre tiveram pontos de convergência: na chamada teologia da encarnação, surgida a partir do pensamento grego, que acabou predominando na teologia católica no Oriente e no Ocidente; e na teologia da cruz<sup>668</sup>, formulada com base em São Paulo e nos primeiros escritos da fé cristã, que acabou prevalecendo no pensamento da Reforma.<sup>669</sup>

A teologia da encarnação,<sup>670</sup> com uma visão estática e otimista, concentrou-se sobre o fato da encarnação, do mistério de Deus que assume uma natureza humana na unidade da pessoa divina. Esse *descensus Dei* é decisivo e libertador, e, de tal magnitude, que todo o resto se torna secundário. Nessa visão, o elemento importante não está na perpetração do pecado que precisa ser redimido, pois o mesmo é visto como algo secundário e passageiro, mas no próprio fato da encarnação, que realiza a união hipostática em Cristo e a possibilidade de união do homem com Deus através do mistério da graça.<sup>671</sup>

---

<sup>668</sup> “Na sua origem, a expressão *theologia crucis* foi cunhada por Lutero e é definida por contraposição à *theologia gloriae*. (...) *Theologia crucis* não significa em Lutero o que pode significar em qualquer autor católico; com essa expressão, Lutero designa um método de dialética, um critério formal. Esse critério está marcado antes de tudo e essencialmente pela oposição e incompatibilidade entre a inteligência natural e a Revelação; (...) e pela total alteridade de Deus com respeito ao mundo. Essa alteridade traz, como consequência, que se apresente a fé tanto mais pura quanto mais absurda pareça ao sentido comum, e se diga que a justiça de Deus é mais justa quanto mais injusta apareça. (...) Isso explica que a cruz, ao mesmo tempo suplício e trono de glória, seja considerada por Lutero unilateralmente como ruptura, e que apresente a Cristo como esmagado pela ira do Pai para com Ele, padecendo autenticamente, em substituição meramente legal, os tormentos do inferno”. MATEO-SECO, L., *Teología de la cruz*, p. 168-170. Lutero propõe o conhecimento do *Deus absconditus* através de Cristo crucificado, e, de modo algum pela razão e pela abstração do criado. BLANCO, P., *Cruz - Dimensión teológica*, p. 204; COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alcune questioni sulla teologia della redenzione* - 1995, nº 19, p. 509-510.

<sup>669</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 180.

<sup>670</sup> A Comissão Teológica Internacional descreve a compreensão do dogma cristológico nos primeiros séculos da Igreja e afirma a convergência sim da teologia da cruz com a teologia da encarnação, embora a ênfase seja diversa: “A base da reflexão patrística sobre a redenção se funda sobre temas que foram tomados da tradição bíblica. O abismo entre a condição humana e a esperança na liberdade de ser filhos e filhas do único verdadeiro Deus enche o abismo através do sacrifício de Jesus e sua ressurreição. No interior das diversas escolas de pensamento, esses elementos constituem a base da reflexão patrística. Igualmente foi importante para os Padres a associação da história humana e de cada um dos seres humanos com a morte e ressurreição de Jesus Cristo. Uma vida de amor e de obediência reflete e, de algum modo, nos implica no perene significado da sua vida e morte. Ainda que falassem de modo diverso, que refletissem a sua pessoal visão do mundo e os seus problemas, os Padres da Igreja elaboraram, com base no Novo Testamento e no desenvolvimento dos ‘mistérios’ da vida, oração e prática da Igreja, um sólido corpo de tradição sobre a qual a reflexão teológica sucessiva pode construir”. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alcune questioni sulla teologia della redenzione* - 1995, nº 13, p. 506-507.

<sup>671</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 180.

A teologia da cruz, deixando de lado a ontologia, deu prioridade ao acontecimento, focando assim toda a sua atenção no agir de Deus na cruz e na sua ressurreição, que, vencendo a morte, aponta para Jesus como esperança da humanidade. Aqui se tem uma visão dinâmica, atual e crítica<sup>672</sup> da realidade presente, que é entendida como uma contínua ruptura, sempre renovada e atual.<sup>673</sup>

Não se pôde, ao longo da história, apresentar uma síntese de ambas as teologias, sem se perder o essencial que cada uma delas destacava. Segundo Ratzinger, ambas as polaridades devem subsistir, mutuamente se corrigir pois elas remetem ao todo somente quando estão inter-relacionadas.<sup>674</sup>

O teólogo bávaro propôs uma possibilidade de síntese de ambas as afirmações que tornaria possível a polaridade e que, ao mesmo tempo, evitaria a sua desintegração na contradição:

O ser de Cristo (teologia da encarnação) é *actualitas*, transcender-se a si mesmo, o êxodo do sair de si; não é um ser que se repousa em si, mas no ato de ser enviado, de ser Filho, do serviço. Esse agir não é simplesmente ação, mas ser. Alcança o mais íntimo do ser e coincide com ele. Esse ser é êxodo, transformação. Por isso, uma cristologia do ser e da encarnação bem entendida, deve converter-se na teologia da cruz, fazer-se uma com ela; e vice-versa, uma teologia da cruz, plenamente desenvolvida, deve converter-se em cristologia da filiação e do ser.<sup>675</sup>

No trecho acima, Ratzinger aponta para o fato de que é através daquilo que ele viria chamar de da pró-existência (o êxodo do sair de si) que se consegue entender realmente o mistério de Cristo e da Redenção, pois, esse conceito permite harmonizar, sem criar oposição, os dois aspectos destacados pela teologia da encarnação e pela teologia da cruz. Jesus é o Filho e, por ser Filho, enviado para oferecer, na imensidade do seu amor, o único sacrifício capaz de libertar o homem

---

<sup>672</sup> “O paradigma cultural dos séculos passados fundamentalmente considera o homem em uma prospectiva essencialista, enquanto que o paradigma cultural atualmente em vigor é aquele da história/historicidade, que não se contenta, ou até refuta uma definição metafísica do homem, e confia no processo e na praxe histórica, como única fonte de tudo”. ARDUSSO, F., *La salvezza dell’uomo nella teologia cattolica: percorso storico e prospettive attuali*, p. 12.

<sup>673</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 180.

<sup>674</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 180-181.

<sup>675</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 181. Num livretto publicado com o título “O sentido do ser cristão”, que recolhe três homilias de Ratzinger na catedral de Münster em 1964, aparece já o tema do êxodo: “Deus não foi para nenhuma período da história mero passado que fica para trás e que já está completamente realizado. Por conseguinte, para todos nós, ele é não só a origem da qual viemos, mas também o futuro para o qual nos dirigimos. Ademais, isso significa que todos nós só encontraremos a Deus buscando-o, pois é o que há de vir, e espera com ânsia que nos coloquemos a caminho. Não se pode encontrar a Deus, senão no êxodo, nesse sair da comodidade em que nos encontramos, para o oculto da claridade do Deus que vem”. RATZINGER, J., *El sentido del ser cristiano*, p. 339.

de si próprio e o fazer propício a Deus, possibilitando-o assim participar da vida divina.

### 5.1.3 A convergência entre cristologia e soteriologia

Ao longo da história a cristologia e a soteriologia foram tomando caminhos separados. A cristologia se concentrou no discurso sobre o ser de Jesus e, infelizmente - afirma Ratzinger - acabou olhando para Cristo e o seu modo de ser como algo puramente extraordinário, especial, incompreensível e restrito exclusivamente a ele. Já a soteriologia, voltou-se para a doutrina da salvação, sobre a obra de Jesus e o quanto ela se refere aos homens, porém desconectada, muitas vezes, de considerações importantes sobre o ser mais íntimo de Jesus.<sup>676</sup>

Resumindo, pode-se afirmar que a cristologia se preocupou sobretudo em explicar a unidade da pessoa na dualidade de naturezas, enquanto a soteriologia deteve-se na explicação das circunstâncias e o porquê da morte de Jesus na cruz.

O demasiado distanciamento de ambos os tratados levou a que se tornassem incompreensíveis. Essa consequência é inevitável, uma vez que cristologia não pode ser entendida sem a soteriologia e vice-versa.

Ratzinger dá como exemplo da demasiada distância entre as duas disciplinas a teoria da satisfação de Santo Anselmo de Canterbury (1033-1109), que, na Idade Média, elaborou uma explicação sobre o mistério da cruz, com influência em todo o Ocidente. Segundo o teólogo bávaro, a teoria da satisfação, apesar de possuir perspectivas bíblicas e humanas, nem sequer em sua forma clássica ficou isenta de parcialidade. E tomada de modo mais vulgar, tornou-se inclusive um mecanismo cruel, de difícil entendimento, que deixa sempre em aberto no homem um questionamento.<sup>677</sup>

<sup>676</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 181.

<sup>677</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 182. “A noção de Deus Pai [na explicação anselmiana] não podia evitar ver-se contaminada por uma justiça vindicativa que provoca, sobretudo, temor ao qual segue a ansiedade por encontrar a forma de satisfazer as suas exigências. O deísmo ilustrado solucionou o problema afastando o homem de Deus de forma que esse não pudesse alcançar a Deus nem com o seu pecado, nem com a sua oração, fazendo então desnecessária a redenção. Mais tarde, a crítica à religião se aprofundou na negação da redenção ao estabelecer que de Deus nada se podia saber, a não ser que se chegue a saber que não existe. Esta rebeldia contra Deus deixava o homem e seu destino totalmente em suas próprias mãos. Portanto só ele mesmo poderia ser o autossalvador e autorredentor”. IZQUIERDO, C., *Jesucristo, el redentor*, p. 202-203.

Santo Anselmo, apoiando-se em *rationibus necessariis*,<sup>678</sup> demonstrou que tudo deveria acontecer como de fato se deu. Seu raciocínio pode ser resumido da seguinte forma:

O pecado de Adão e Eva ofendeu infinitamente a Deus, posto que a ofensa se mede pela dignidade de quem é ofendido. A ordem da justiça deveria ser restituída, pois Deus é ordem e justiça. Dado que foi uma ofensa infinita, a reparação deveria ser também infinita, para ser proporcional. Ora, de si mesmo, por natureza, o homem é incapaz de oferecer uma satisfação infinita. Em todas as tentativas de reparação, o ser humano sempre ficava aquém daquilo que era exigido pela justiça. Existia assim um abismo intransponível para o homem. Então, Deus mesmo se propôs salvar o homem, não com uma anistia, gratuitamente, mas, vindo ao seu encontro pela encarnação. Jesus, por possuir uma natureza humana verdadeira, tornou-se representante da humanidade, uma personalidade corporativa; ao mesmo tempo em que, como Deus, dava um valor infinito aos atos realizados segundo a natureza humana. Como se observa, a satisfação oferecida por Cristo se realiza, ao mesmo tempo, como graça e como justiça.<sup>679</sup>

Com tal explicação, Santo Anselmo pensava ter respondido ao porquê da encarnação e morte de Cristo na cruz: ele se fez homem para satisfazer a ofensa infinita feita a Deus pelo pecado e assim, restabelecer a amizade entre Deus e o homem, rompida pelo pecado.<sup>680</sup>

Em primeiro lugar, Ratzinger destacou os elementos positivos da teoria de Santo Anselmo:

Não é difícil ver que, apesar de toda a reflexão filosófica e jurídica que aqui se emprega, o fundamental continua a ser aquela verdade bíblica expressa pela palavra *para*, a evidenciar que nós, enquanto homens, não só vivemos imediatamente de Deus, mas também uns dos outros e, em último termo, do único que viveu para todos. A ninguém escapa o fato de que, no esquema da teoria da satisfação, faz-se patente o eco do conceito bíblico da eleição. Para o referido esquema, a eleição não é um

---

<sup>678</sup> Santo Tomás corrigiu esse aspecto apontando para uma razão de conveniência e não de necessidade de satisfação. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, IIIa. Pars, q. 46, a. 1. Bernard Sesboüé afirma que Santo Anselmo situa a necessidade na ordem da gratuidade, pois Jesus morreu não em virtude de um castigo, de uma dívida ou expiação necessária, mas na sua vontade livre de entregar a si mesmo. E Sesboüé conclui dizendo que “todos os demais atos de obediência e de amor de Cristo seriam insuficientes, já que os devia a Deus enquanto criatura. Mas sua morte, livremente oferecida por amor aos homens e na obediência fiel ao Pai, representa esse peso de amor maior do que tudo que se pudesse pensar, capaz de contentar o Pai acima de tudo”. SESBOÜÉ, B., *Jesucristo, el único mediador*, Tomo I, p. 432–433. DUCAY, A., *Ripartare il mondo al Padre*, p. 175–179.

<sup>679</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 181-183.

<sup>680</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 183.

privilégio do escolhido, mas uma vocação: ser para os demais. É a vocação àquele *para* no qual o homem se abandona confiantemente, deixa de reservar-se e se atreve a dar o salto - de si para o infinito - o único que lhe permite ser ele mesmo.<sup>681</sup>

Todavia, Ratzinger não deixou de tecer sua crítica à teoria de Santo Anselmo, por facilitar uma distorção da realidade com uma ideia bastante obscura de Deus. A teoria pode apresentar a Redenção com características de algo puramente fictício, pois, se por um lado Deus exige extremamente ao pagamento do preço, por outro, ele mesmo salda a dívida.<sup>682</sup>

A expiação infinita na qual Deus parece estar empenhado, lança assim uma luz duplamente sombria. A partir de alguns textos devocionais se impõe à consciência a ideia de que a fé cristã apresenta na Cruz um Deus, cuja rigorosa justiça reclama uma vítima humana, a oferenda do seu próprio filho. Então a pessoa se afasta com horror de uma justiça semelhante, cuja cólera terrível lhe tira toda credibilidade à mensagem do amor.<sup>683</sup>

Ratzinger observou que essa imagem de Deus é tão generalizada quanto falsa, e apresentou como deve realmente ser visto o mistério da redenção:

Na Bíblia, a cruz não se mostra como o acontecimento de um mecanismo do direito ofendido; ao contrário, a cruz está nela como a expressão da radicalidade do amor que se dá totalmente, como o acontecimento, no qual alguém é o que faz e faz o que é, como expressão de um amor que é puro *ser* para os demais.<sup>684</sup>

Enquanto nas religiões pagãs o homem buscava restabelecer a ordem rompida por meio de seus próprios atos expiatórios, a teologia da cruz do Novo Testamento é uma verdadeira revolução, pois a iniciativa não se encontra no homem, mas no próprio Deus que vem ao seu encontro e o reconcilia consigo, mostrando assim o verdadeiro sentido da encarnação e da morte de Jesus. Infelizmente - observa

---

<sup>681</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 183.

<sup>682</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 223. Carlos Ignacio González distingue duas deficiências na teoria de Santo Anselmo: 1. a participação do homem na obra redentora aparenta ser muito extrínseca, dando pouca importância à colaboração humana; 2. a encarnação e os fatos da vida de Jesus são apresentados com escassa relevância para a salvação. Contudo o autor justifica a falha da teoria do Santo, afirmando precisou escrever o *Cur Deus homo* às pressas e, como ele próprio explica, tinha poucas luzes sobre o mistério. Ele agradece as luzes dadas pelo Senhor para propor uma teoria “plausível”, estando também aberto às críticas. GONZÁLEZ, I., *Ele é a nossa salvação*, p. 324-325. Bernard Sesboué defende Santo Anselmo da crítica de uma demasiada insistência na necessidade do sacrifício do Filho inocente: “Pode-se facilmente livrar a Anselmo de toda suspeita de “pacto sacrificial” e de apelação à justiça vindicativa. O termo expiação está ausente de sua obra, assim como o de sacrifício, apesar da comunicação semântica entre esses termos e o de satisfação. Tampouco se fala de “resgate”. Por outra parte, sua preocupação está constantemente posta na “reparação” do homem ou em sua restauração”. SESBOUÉ, B., *Jesucristo, el único mediador*, Tomo I, p. 429; NARDIN, R., *Soddisfazione vicaria o rappresentanza solidale? Una rilettura della satisfactio di Anselmo d’Aosta*, p. 89-111.

<sup>683</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 224.

<sup>684</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 224.

Ratzinger - a teologia posterior obscureceu o verdadeiro significado da morte de Cristo.<sup>685</sup>

Não é o homem que se dirige a Deus trazendo-lhe uma oferenda adequada, mas é Deus que se dirige ao homem, para presenteá-lo. Por iniciativa da força do seu amor [Deus] reestabelece o direito rompido, ao justificar, por sua misericórdia criadora, o homem injusto, dando vida aos mortos. Sua justiça é graça; é justiça ativa, que eleva os abatidos, que endireita, que faz reto.<sup>686</sup>

Como observa Ratzinger, a redenção do homem é apresentada pelo Novo Testamento como um movimento descendente.<sup>687</sup> Não se trata do ato da humanidade que busca aplacar a ira divina, mas sim a expressão mais alta do amor incompreensível de Deus pela humanidade que o leva não só à assunção da natureza humana, mas também a entregar-se a si mesmo à humilhação, à dor e à morte na cruz, para resgate do que estava perdido.<sup>688</sup>

A Revelação neotestamentária apresenta um novo sentido para a expiação e, com isso, dá também uma nova direção ao próprio culto, modelando assim a existência cristã.<sup>689</sup>

Para o cristão, alcança-se a adoração, *antes de tudo*, na recepção agradecida da salvação divina. A forma essencial do culto cristão se chama, portanto, com toda razão, *Eucaristia*, ação de graças. Nesse culto não se empregam ações humanas diante de Deus; mas consiste em que o homem se abra a receber esse dom. Não glorificamos a Deus ao dar-lhe do supostamente nosso (como se tudo não fosse seu); mas quando deixamos que ele nos faça o dom de si e o reconhecemos, assim, como o único Senhor.<sup>690</sup>

---

<sup>685</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 224-225.

<sup>686</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 224-225.

<sup>687</sup> “A Igreja antiga, particularmente a tradição patrística oriental, preferiu em geral, o movimento descendente que vem de Deus ao homem através da humanidade de Jesus. Quer dizer, o modo pelo qual o Verbo encarnado vem libertar-nos das cadeias do pecado e da morte e a comunicar-nos com a adoção filial, a própria vida de Deus. A Igreja do segundo milênio, especialmente a tradição ocidental, preferiu ao contrário, o movimento ascendente, quer dizer, o que vai do homem a Deus e realiza em Cristo a passagem da humanidade em Deus. Esse movimento destaca o que toca ao homem para reparar seu pecado, converter-se a Deus e encontrar a reconciliação com ele. SESBOÜÉ, B., *Redención y salvación en Jesucristo*, p. 116.

<sup>688</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 225. Afirma Ratzinger ainda que, com base em Rm 3,25, 1Jo 2,2 e 4,10, “a Cruz deve ser entendida principalmente como um movimento de cima para baixo: como uma expressão de amor ‘louco’, de Deus que, para salvar o homem, doa-se até a humilhação”. RATZINGER, J., *Espiazione*, p. 347. Sobre o caráter expiatório da morte de Cristo: HENGEL, M., *Crocifissione ed espiazione*, 1988.

<sup>689</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 225.

<sup>690</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 225.



Na nova economia da salvação, o sacrifício não implica a oferta de algo, mas o entregar-se a Deus, o perder a sua própria autonomia para viver nele e a partir dele, em acolher o dom da salvação e deixar que Deus aja em si.<sup>691</sup>

## 5.2 Características e essência do culto cristão

### 5.2.1 A cruz como adoração e sacrifício

A Igreja, guiada pelo Espírito Santo, procurou, desde o início, uma maior compreensão sobre o motivo e o próprio ato da morte de Jesus na cruz. Desde o começo, ficou muito claro para os primeiros cristãos, que se iniciava uma nova fase da religião judaica, pois as figuras deram lugar à realidade. E assim, os antigos sacrifícios e a própria realidade do templo ficavam superados pelo sacrifício de Jesus e de sua pessoa. Cumprira-se, pois, a crítica profética a dizer que Deus não aceitava aquelas oferendas e todos aqueles atos de culto encontravam-se sempre manchados pelas prevaricações dos homens.<sup>692</sup> Ratzinger explica a importância e o lugar do sacrifício de Cristo:

Na cruz de Jesus se verificou o que em vão se havia tentado com os sacrifícios de animais: o mundo havia obtido a expiação: O “Cordeiro de Deus” havia carregado sobre si o pecado do mundo e o havia tirado dali. A relação de Deus com o mundo, perturbada pela culpa dos homens, havia sido renovada. A reconciliação estava realizada.<sup>693</sup>

---

<sup>691</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 225.

<sup>692</sup> RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén*, p. 559. “A crítica profética do culto sempre destacou, diante da autoconfiança dos ritualistas, que Deus, a quem o mundo inteiro pertence, não precisava de seus bodes e touros; a suntuosa fachada do rito esconde apenas a fuga do que é autêntico, do chamado de Deus que quer a nós mesmos e deseja ser adorado somente no gesto do amor sem reservas”. RATZINGER, J., *Venerdi Santo*, p. 560. “Sempre é possível ao homem introduzir uma ruptura entre o exterior do culto e o interior de suas disposições religiosas. Enquanto o externo deve ser uma expressão sincera do interno, às vezes se torna, infelizmente, uma máscara hipócrita, um alibi para a obediência do coração e uma espécie de seguro religioso de vida para compensar a injustiça e o pecado. É o risco de todo rito exterior. É também o que aconteceu com os sacrifícios de Israel. Contra essa degradação da prática sacrificial, levantaram sua voz vigorosa os profetas (cf. Is 1,11-17; Jr 6,20; 7,21-22; Os 6,6; Sm 5,21-27; Mq 6,6-8). É preciso compreender bem sua polêmica, já que é ‘dialética’: não condenam os sacrifícios enquanto tais, mas sua perversão, porque estão em contradição com uma vida injusta. Por isso, os profetas lhes opõem pela obediência a Yahvéh, com a prática do direito e da justiça, assim como o respeito ao pobre. (...) O cume dessa revelação no Antigo Testamento se situa na profecia do servo sofredor de Isaías (Is 52,13 a Is 53), que oferece sua própria vida em sacrifício. Mas o Servo não é mais do que uma figura, será preciso esperar a Cristo para dar-lhe realidade”. SESBOÜÉ, B., *Jesucristo, el único mediador*, Tomo I, p. 334-335.

<sup>693</sup> RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén*, p. 560.

Cristo veio para renovar todas as coisas. Ele se apresentou como o novo templo, recinto venerável, onde se realizava o sacrifício, pois a verdadeira imolação encontrava-se dentro de si - o lugar de oração. É somente através dele que se entra no diálogo com o Pai. Cristo é o verdadeiro e único lugar do anúncio da salvação.<sup>694</sup>

Da leitura do Novo Testamento, pode-se concluir que a obra de Cristo por excelência foi a sua entrega na cruz. Revestido também de um caráter ascendente, foi um sacrifício oferecido ao Pai, único meio pelo qual a humanidade encontra verdadeiramente um acesso a Deus. Contudo, anteriormente havia dito Ratzinger que a cruz implica um movimento descendente, pois foi Deus quem deu o primeiro passo e veio ao encontro do homem. Como, então, podem-se conciliar as duas asserções?<sup>695</sup>

Para responder ao questionamento deve-se investigar sobre a interpretação que a Igreja deu ao sacrifício da cruz. Três momentos desse processo devem ser levados em consideração:

Em primeiro plano, pareceu aos primeiros cristãos que a cruz significou o fracasso da missão de Jesus. A ressurreição, porém, proporcionou a todos a certeza da divindade e realeza de Cristo. Em um segundo momento, passaram a se perguntar qual seria então o desígnio de Deus ao querer morrer de forma tão violenta numa cruz? Por fim, à luz do Antigo Testamento, dos primeiros textos litúrgicos e normas, através de diversas imagens e conceitos, foi possível elaborar uma explicação teológica sobre tudo o que aconteceu. Apreendeu-se que em Cristo tudo se cumpria, todo o Antigo Testamento se tornava realidade.<sup>696</sup>

Um exemplo desse processo encontra-se na carta aos Hebreus (9,12). Nela a morte de Cristo é colocada em relação com a festa judaica do perdão, porém, seu sentido agora é de uma verdadeira festa cósmica do perdão.<sup>697</sup>

O argumento principal da carta pode ser resumido da seguinte forma: todos os sacrifícios oferecidos pela humanidade, para tornar a Deus propício, não

<sup>694</sup> RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén*, p. 560.

<sup>695</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 226.

<sup>696</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 226.

<sup>697</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 226–227. Mário de França Miranda explica o caráter cósmico da redenção da seguinte forma: “A criação ‘geme’ e ‘espera’ com paciência [Rm 8,19-23] porque o dinamismo do Espírito atua também nela. Esse dinamismo não sendo respeitado pelo ser humano, devido ao pecado, tornou-a também escrava da ‘corrupção’. Não haveria corrupção se não houvesse o dinamismo do Espírito. Como contexto vital do ser humano, obediente ao Espírito, seguidor de Cristo e sintonizado com o desígnio do Pai, ela também poderá participar ‘da glória dos filhos de Deus’”. MIRANDA, M., *A salvação de Jesus Cristo*, p. 194.

passaram de obras humanas. Deus, na verdade, não precisava de nada criado que o homem pudesse lhe ofertar.<sup>698</sup> Destaca-se a inutilidade, portanto, do próprio ritual desenvolvido pelo homem, pois

Deus não quer touros nem cabritos, mas o homem; só o sim ilimitado do homem a Deus pode constituir o verdadeiro louvor. A Deus tudo pertence; ao homem, pelo contrário, foi concedida a liberdade do sim e do não, do amor e da rejeição; o sim livre do amor é a única coisa que Deus espera, a única adoração e o único sacrifício que pode ter sentido. O sim, no qual o homem se entrega a Deus, não pode ser trocado nem substituído pelo sangue dos touros e dos cabritos. “Que poderia dar em troca de sua vida?” (Mc 8,37). A resposta só pode ser que não existe nada que ele possa dar em troca.<sup>699</sup>

Esse “sim” do amor acontece - explica Ratzinger - quando o amante descobre a bondade do outro, deixando a si próprio e qualquer outro desejo, se vê feliz com a existência do amado e dá o seu sim a esse “tu”. Em um segundo momento, o amante descobre que mediante o seu sim o seu próprio “eu” se viu beneficiado; que ao sair ao “tu” ele também se encontra, pois o “eu” se realiza unicamente mediante o “tu”. No fato da relação do homem com Deus, o “tu” se reveste de uma importância fundamental, pois ao tratar do “Tu” Criador, implica uma alteridade necessária para o homem realizar o seu fim último.<sup>700</sup>

Para viver o homem tem necessidade desse sim. O nascimento biológico não é suficiente. O homem pode assumir seu próprio eu unicamente na força de aceitação do seu próprio ser, que vem de outro, do tu. Esse sim do amante lhe proporciona sua existência de forma nova e definitiva, recebendo uma espécie de renascimento, sem o qual seu primeiro nascimento ficaria incompleto e lhe colocaria em uma contradição consigo.<sup>701</sup>

Todo o culto pré-cristão teve como base o resgate e a substituição, procurou-se substituir o insubstituível, como já foi relatado. Hecatombes de holocaustos queimaram sobre o altar, afirma Ratzinger, mas todos esses sacrifícios estavam marcados pela futilidade, pois nada pode substituir o homem e é sempre muito pouco o que ele pode oferecer a Deus.<sup>702</sup> A carta aos Hebreus, à luz de Cristo, além de afirmar que tudo isso foi um verdadeiro fracasso, explica que o resgate e a substituição recebem em Jesus um novo significado.

Cristo [é] o único verdadeiro sacerdote do mundo. Sua morte, vista a partir da história, representa um acontecimento completamente profano: a condenação de um

<sup>698</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 227.

<sup>699</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 227.

<sup>700</sup> RATZINGER, J., *Mirar a Cristo*, p. 426.

<sup>701</sup> RATZINGER, J., *Mirar a Cristo*, p. 426.

<sup>702</sup> RATZINGER, J., *Venerdi Santo*, p. 560.

homem, julgado como delinquente político -, era na realidade a única liturgia da história do mundo, a liturgia cósmica. Através dela, Jesus, não no âmbito limitado da ação litúrgica, no Templo, mas publicamente, diante do mundo, através do véu da morte, entrou no verdadeiro Templo, quer dizer, ante a face de Deus, não para oferecer coisas, como o sangue de animais ou outras semelhantes, mas a si próprio (Hb 9,11).<sup>703</sup>

Enfim, pode-se afirmar: aquilo que de si era um acontecimento profano tornou-se o verdadeiro e único culto da humanidade, pois Cristo ultrapassou os simbolismos e pôde tocar a realidade - comparecer realmente diante de Deus, e oferecer-lhe não o sangue de animais, mas o que realmente poderia agradar a Deus - a entrega de si. O verdadeiro amor nada tem a oferecer, senão a sua pessoa, realizando assim a reconciliação da humanidade com seu sangue derramado. Jesus “tira das mãos dos homens suas oferendas, as coisas e coloca em seu lugar (...) o seu próprio eu”.<sup>704</sup> Com o sacrifício de Cristo, “a realidade do amor que se dá assumiu o lugar da pantomima da substituição, agora superada para sempre”.<sup>705</sup>

Em Rm 3,25, São Paulo qualifica Jesus crucificado com *hilasterion* - palavra traduzida do hebraico כַּפֹּרֶת (*kapporeth*), que significa cobertura. Foi usada em Ex 25,21 e 30,6 para designar a cobertura da arca da aliança, sobre a qual estavam os dois anjos. A palavra grega ἱλαστήριον (*hilasterion*) significa não só propiciatório, como era chamada a cobertura da arca, mas também propiciação ou reconciliação pelo sangue. Em Ex 30,10 lê-se que no grande dia da expiação, o Sumo Sacerdote entrava no Santo dos Santos e aspergia o propiciatório com o sangue das vítimas, realizando assim a “propiciação” do povo.<sup>706</sup> Ao expor que o prefigurado nesse ritual de expiação se tornou realidade em Cristo, observa Ratzinger:

Na Paixão de Jesus toda a sujeira do mundo entra em contato com o imensamente Puro. E Ele, o Puro, se revela ao mesmo tempo como o mais forte. Nesse contato a sujeira do mundo é realmente absorvida, anulada, transformada mediante a dor do amor infinito. E posto que no homem Jesus está o bem infinito, agora está presente e ativa na história do mundo a força antagonista de toda espécie de mal; o bem é sempre infinitamente maior que todo o volume do mal; por mais que este seja terrível.<sup>707</sup>

Ao longo da história, algumas objeções foram levantadas contra a ideia de expiação: 1. Não seria cruel da parte de Deus exigir do homem uma expiação acima

<sup>703</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 228.

<sup>704</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 228.

<sup>705</sup> RATZINGER, *Venerdi Santo*, p. 561.

<sup>706</sup> RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén*, p. 561.

<sup>707</sup> RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén*, p. 561.

da sua realidade, infinita? 2. Tal pensamento não seria indigno de existir em Deus?

3. Não se deveria, portanto, renunciar a essa ideia?

De maneira muito adversa se entende a expiação quando se contempla o perdão de Deus que atinge o homem através de Jesus, que na cruz age como ἱλαστήριον (*hilasterion*). Não se pode negar a realidade da injusta e do mal no mundo, que, no fundo, é culpa do próprio homem. O mal de modo algum pode ser ignorado, mas precisa ser vencido e eliminado da história - obra que só pode acontecer através da expiação. Então, Ratzinger apresenta o seguinte argumento:

Não é o fato de um Deus cruel a exigir algo infinito. É justamente o contrário. Deus mesmo se coloca como lugar de reconciliação e, em seu Filho, toma o sofrimento sobre si. O próprio Deus introduz no mundo, como dom, a sua infinita pureza. Ele mesmo “bebe o cálice” de tudo o que é terrível, e restabelece assim o direito, mediante a grandeza do seu amor, que, através do sofrimento, transforma as trevas.<sup>708</sup>

A carta aos Hebreus (9,12) destaca também que Jesus levou a cabo a Redenção mediante o derramamento do seu sangue. Contudo, esse sangue não deve ser visto no seu aspecto material, quantitativamente, como algo assim oferecido a Deus, mas somente como a concretização ou expressão de um amor vivido até o extremo (Jo 13,1). Explica Ratzinger que o sangue de Jesus

é a expressão de sua entrega e de seu serviço; é a encarnação da realidade, que não dá outra coisa, senão a si próprio. Segundo a carta aos Hebreus, o gesto do amor que tudo dá - ele e só ele é a verdadeira reconciliação do mundo. Portanto, a hora da cruz é o dia da reconciliação cósmica, a verdadeira e definitiva festa do perdão. Não existe outro culto, nem outro sacerdote, senão o que leva tal obra a cabo - Jesus Cristo.<sup>709</sup>

Pode-se concluir que Jesus ofereceu um verdadeiro sacrifício, como representante e em nome de toda a humanidade. Todos os homens são chamados ao acolhimento desse amor. Com ele e nele, devem, pois, se converter em verdadeiros adoradores.

Somente assim, imersos no amor, os homens se tornam habilitados para oferecerem o seu sacrifício: o seu sim pessoal a Deus.

### 5.2.2 A essência do culto cristão

A partir do que já foi considerado por Ratzinger, pode-se concluir que o culto do Novo Testamento não consiste em oferecer a Deus coisas ou vítimas

<sup>708</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 561.

<sup>709</sup> RATZINGER, J., Introducción al Cristianismo, p. 228.

substitutivas, mas sim no sacrifício de Cristo que superou todas as tentativas da humanidade ao longo da história.<sup>710</sup>

O culto cristão consiste no amor por excelência - o único que se atreveria a se entregar àquele, no qual o próprio amor de Deus se converteu em amor humano. Consiste na nova forma de substituição encerrada neste amor: amor daquele que se coloca em nosso lugar e que nós nos deixemos tomar por ele. Portanto, importa que ponhamos de lado nossas próprias iniciativas em nos justificar - escusas essas que só nos dividem entre nós. São pretextos como as tentativas de justificação de Adão ao lançar a culpa sobre os outros. Mais ainda, em última instância se tratou de uma investida de acusar o próprio Deus: “A mulher que me deste como companheira me ofereceu o fruto e comi” (Gn 3,12). É preciso que aceitemos, em lugar do enfrentamento destrutivo da autojustificação, o dom do amor permanente de Jesus Cristo por nós; que nos unamos e que, desse modo, nos convertamos, com ele e nele, em adoradores.<sup>711</sup>

O Evangelho de São João e a carta aos Hebreus apresentam a cruz como o novo culto, cumprimento do que fora prefigurado no Antigo Testamento. O verdadeiro culto a Deus se encontra na vida marcada pela palavra de Deus e dentro dela. Desponta aqui então o sacrifício modelado pela palavra. Venera-se a Deus de modo justo, quando se vive na obediência à sua palavra, e, modelado assim interiormente por sua vontade, o homem ajusta-se a Deus. No entanto, tudo isso só pode acontecer por uma participação do homem no amor de Cristo, e assim, mediante a sua santidade, torna-se capaz de superar a própria insuficiência.<sup>712</sup> Ratzinger expressa essa capacidade que o homem encontra em Cristo com as seguintes palavras:

O próprio *Logos*, o Filho, se faz carne, assume um corpo humano. Assim é possível uma nova forma de obediência, que vai além de todo o cumprimento humano dos mandamentos. O Filho se faz homem, e em seu corpo devolve a Deus toda a humanidade. Só o Verbo que se fez carne, cujo amor se consuma na cruz, é a obediência perfeita. Nele, não só se realizou definitivamente a crítica aos sacrifícios do Templo, mas se cumpriu também o anelo que comportava: sua obediência humana é o novo sacrifício no qual nos inclui a todos e em que, ao mesmo tempo, toda a nossa desobediência é anulada mediante seu amor.<sup>713</sup>

Inseridos na obediência de Cristo, no mistério da sua morte na cruz, a vida humana recobra um novo sentido e tem um novo valor. Para São Paulo, o culto da nova Aliança só acontece quando o homem participa do amor de Cristo. Porém, não se deve entender essa inserção em Cristo como algo puramente passivo, se caso

<sup>710</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 229.

<sup>711</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 229.

<sup>712</sup> RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén*, p. 562-565.

<sup>713</sup> RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén*, p. 563-564.

assim fosse, seria algo externo ao homem. A grandeza do amor de Cristo se encontra no fato de que ele acolhe o homem, apesar da sua limitação, no seu sacrifício e o faz realmente membro do seu Corpo Místico.<sup>714</sup>

Ratzinger garante que o centro do ministério Apostólico e do anúncio do Evangelho está em conduzir os fiéis ao mistério da cruz. A celebração Eucarística torna o mistério da cruz contemporâneo a cada cristão, para que, por sua participação, cada um possa ser atraído a esse amor de Cristo e, como consequência, possa se tornar também uma hóstia agradável a Deus.<sup>715</sup>

A partir das considerações acima, Ratzinger responde a dois problemas surgidos no tempo atual: a tentação de reduzir o cristianismo a uma fraternidade humana e a dificuldade de se entender o papel da dor:

Observa-se hoje no cristianismo a tentação de se viver apenas em uma dimensão horizontal, ou seja, na preocupação com o amor fraterno, deixando-se de lado a relação do homem para com Deus. O teólogo bávaro esclarece que tal atitude não só falsifica o cristianismo, mas também trai a própria condição humana. Naturalmente, existe no homem uma abertura ao transcendente, que não se realiza na fraternidade humana, mas, em primeiro lugar, no encontro com Deus e com aquele amor (Cristo) que leva o ser humano à glorificação de Deus.<sup>716</sup> E conclui Ratzinger dizendo que “o caráter incompreensível da simples adoração é a maior possibilidade do ser humano e a sua única, verdadeira e definitiva libertação”.<sup>717</sup>

Pergunta-se, em segundo lugar, como se deve entender a relação entre a adoração e a dor? Explica Ratzinger, mediante do fato de que o importante do sacrifício cristão é o amor que leva o homem ao êxodo, a sair de si.

O sacrifício cristão não é senão o êxodo do *para*, que se entrega por completo. Realiza-se fundamentalmente no homem que é completamente êxodo, autotranscendência e amor [Cristo]. O princípio constitutivo do culto cristão é, pois, essa dinâmica do êxodo com a sua dupla orientação a Deus e aos homens. Cristo, ao conduzir o homem para Deus, leva-o à sua salvação. O evento da cruz é, portanto, pão de vida “para muitos” (Lc 22,19), porque o crucificado uniu a carne ao sim da adoração. É, por conseguinte, totalmente antropocêntrico, inteiramente orientado aos homens - porque era radicalmente teocêntrico, pela entrega do eu, da criatura humana a Deus.<sup>718</sup>

<sup>714</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 564-565.

<sup>715</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 566.

<sup>716</sup> RATZINGER, J., Introducción al Cristianismo, p. 229-230.

<sup>717</sup> RATZINGER, J., Introducción al Cristianismo, p. 230.

<sup>718</sup> RATZINGER, J., Introducción al Cristianismo, p. 230.

O elemento constitutivo do sacrifício não se encontra no destruir algo, mas no amor. Porém, esse amor para ser verdadeiro deve levar a pessoa ao “êxodo”, a sair de si mesma, abrir-se ao outro; haja vista que esse ato acarreta a dor, a renúncia e morte do “eu”. Num mundo marcado pelo egoísmo e afastado de Deus, a verdadeira adoração, o supremo sacrifício, encontra-se em Cristo, que realiza o maior ato de êxodo no sacrificar-se totalmente até a morte por amor.<sup>719</sup> Na morte de Jesus, a cruz e o sofrimento foram secundários. Em primeiro lugar estava o seu amor. Para o homem, no entanto, esse amor tem sentido e se faz extremamente desconcertante somente a partir da contemplação da crueldade dos sofrimentos assumidos por ele.<sup>720</sup>

Na dor - ensina Ratzinger - a misteriosa distensão de Cristo que, sem deixar o seio da trinitário, desce ao mais profundo da miséria humana. É o mistério do crucificado. Na cruz pode-se observar o extremo amor de Deus e, ao mesmo tempo, a imensa amplitude criada por ela, espaço onde agora o amor divino pode agir.<sup>721</sup> Para o homem agora existe a certeza e a esperança de que, qualquer que seja a largura ou a profundidade de sua existência, é possível encontrar a Cristo, o amor de Deus que assumiu e se ajustou a toda realidade humana.

O que paga não é a dor enquanto tal, mas a extensão do amor, que amplia de tal modo a existência; que encurta a distância e põe em relação com Deus o homem abandonado. Só ela confere à dor direção e sentido. Se não fosse assim, os verdadeiros sacerdotes da cruz teriam sido os verdugos; os que provocaram a dor da cruz. Seriam aqueles que apresentaram a oferenda. Entretanto não é essa sua origem, mas aquele núcleo íntimo, [o amor] que sustentou Jesus até o fim. O verdadeiro sacerdote não foram aqueles, mas Jesus, que uniu em sua carne os extremos divididos do mundo (Ef 2,13s).<sup>722</sup>

Com as razões acima expostas, conclui-se que, de modo algum pode-se julgar que a imagem de Deus do Novo Testamento seja aquela, contraditória e cruel; de um Deus que exige a morte do seu próprio filho para aplacar a sua ira. A nova economia da salvação apresenta Deus como puro êxodo, como aquele que é *ser*

---

<sup>719</sup> “O sacrifício de Cristo apresenta dois aspectos inseparáveis, que se realizam um mediante o outro. O primeiro concerne à relação com Deus: é o aspecto da obediência, da adesão pessoal à vontade divina. O segundo refere-se à relação com os demais homens: é o aspecto da solidariedade fraterna, levada até o dom total de si. Em lugar de dois aspectos se poderia falar de ‘dimensões’ e evocar assim as dimensões vertical e horizontal que se encontram e se unem para formar a cruz de Cristo. A união dessas duas dimensões caracteriza de forma semelhante o culto cristão, transformação cristã da existência”. VANHOYE, A., Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo, p. 233.

<sup>720</sup> RATZINGER, J., Introducción al Cristianismo, p. 230-231.

<sup>721</sup> RATZINGER, J., Introducción al Cristianismo, p. 231.

<sup>722</sup> RATZINGER, J., Introducción al Cristianismo, p. 232.



*para*, descido aos “infernos” do humano, “que se identifica com sua criação e nesse *containeri a minino*, no ser compreendido e contido pelo menor, realiza aquela superabundância que demonstra ser ele Deus”.<sup>723</sup>

A cruz se tornou a verdadeira revelação do que é o homem: um ser injusto que precisa da injustiça dos demais para se ver aliviado.<sup>724</sup> Pilatos, apresentando Jesus à multidão como “o homem”, “Ecce homo!”, revela que a imagem de Cristo desfigurado é o verdadeiro espelho no qual o homem vê a si mesmo, desfigurado pelo seu pecado e egoísmo, por ter perdido a semelhança divina.<sup>725</sup>

Na cruz pode-se contemplar também a Deus revelado: “assim é Deus, que se identificou com o homem inclusive até nesse abismo, que vai ao seu encontro para salvá-lo. No abismo do fracasso se revela o abismo inesgotável do amor divino”.<sup>726</sup>

Ratzinger afirma que na cruz se pode encontrar o coração da Revelação, pois, não se trata de algumas frases ou verdades até então desconhecidas, mas da revelação, perante Deus, do próprio homem, e de Deus no seu meio.<sup>727</sup>

Cristo coloca o homem diante do espelho no qual ele se vê: ao mesmo tempo, vê como Deus o leva a sério, deseja sua salvação, a ponto de abraçar os horrores da paixão, para que assim, o homem percebesse de forma inequívoca a sua mensagem.

A Igreja procura sempre compreender e se aprofundar mais no mistério da cruz. Mas está convicta de que tal evento sempre continuará um mistério, por tocar duas realidades incompreensíveis: o pecado e o amor de Deus. Conclui Ratzinger:

Na cruz, a obscuridade e o ilógico do pecado se encontram com a santidade de Deus em sua deslumbrante luminosidade para nossos olhos. E isso vai além de nossa lógica. Contudo, na mensagem do Novo Testamento e em seu cumprimento na vida dos santos, o grande mistério se faz completamente luminoso.<sup>728</sup>

---

<sup>723</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 232. Ratzinger observa, ao falar das estruturas do ser cristão, que é próprio de Deus manifestar-se na história sob o sinal do pequeno, do insignificante: “A humildade cósmica e humana representa assim o verdadeiro símbolo de Deus, no qual se manifesta o totalmente outro, que, inclusive ao contrário do que havíamos esperado, é o completamente desconhecido. O nada cósmico é o verdadeiro tudo, porque o *para* se constitui o verdadeiramente divino”. RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 203.

<sup>724</sup> René Girard, na sua teoria do “bode expiatório”, afirmou ser inata ao homem a tendência de tornar um indivíduo, ou uma minoria, culpável de alguma desordem ou flagelo, para assim descarregar sobre ele a sua ira. Tal atitude lhe daria a sensação de ter restaurado a ordem e daria vazão à sua também inata violência. O próprio sacrifício oferecido a Deus entraria nessa dinâmica. O autor destaca ser peculiar do cristianismo a inocência da vítima. Para ele a causa da morte de Jesus não se encontra no Pai, mas na própria humanidade. GIRARD, R., *O bode expiatório*, 2014.

<sup>725</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 233-234.

<sup>726</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 233.

<sup>727</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 234.

<sup>728</sup> RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén*, p. 567.

### 5.3 Redimidos pelo amor: a relação entre salvação, sacrifício e amor

No tópico anterior demonstrou-se que a morte de Jesus se tornou um marco com relação ao culto que o homem prestava a Deus. A figura chegou ao seu fim e a humanidade encontra-se agora diante da realidade. O único culto, através do qual o homem pode se reconciliar com Deus é o sacrifício de Cristo, o único que lhe é agradável. Nele, o aspecto mais importante é o amor, com que Jesus se ofereceu ao Pai pela salvação da humanidade. Pode-se concluir, portanto, que a humanidade é redimida pelo amor.

Pela Revelação, o homem se dá conta da existência do pecado original e da missão redentora de Cristo. Mediante a própria experiência, se faz patente a realidade do pecado em si; de que existem situações em que ele se encontra que não podem ser resolvidas por si mesmo e que ultrapassam a realidade dessa limitada existência.<sup>729</sup> É nesse âmbito que entra a salvação, como resposta a todas as questões apresentadas, e solução vinda exclusivamente de Deus. Os Evangelhos revelam que a mensagem central de Jesus, a sua “boa nova”, foi o anúncio da salvação: que Cristo, por sua vida, paixão, morte e ressurreição, reconciliou a humanidade com Deus, redimiu os homens de todos os tempos de seus pecados e abriu-lhes as portas da eternidade.<sup>730</sup>

Ratzinger explica a diferença entre os conceitos redenção e salvação: ambos os termos são uma tradução do grego *sotería*. O termo redenção faz parte da linguagem técnica da teologia e explica a ação de Cristo unicamente a partir do conceito de pecado original e da doutrina da satisfação. Já o termo salvação, utilizado de uma forma mais ampla, não técnica, apresenta a doutrina clássica em termos mais positivos: o conhecimento de Cristo leva o homem ao conhecimento

---

<sup>729</sup> A. Ducay aponta para os seguintes âmbitos nos quais o homem contempla sua finitude e é levado a aspirar pela salvação: a morte, o mal e o sofrimento, a culpa, a solidão existencial, a desordem e o caos em torno de si, o enigma do Absoluto e a fadiga constante do sentido. DUCAY, A., *Riportare il mondo al Padre*, p. 22-35. O mesmo autor afirma ainda: “Por mais que o ser humano se esforce - já é para ele experiência comum - não lhe será possível conseguir sobre esta terra uma felicidade pura e duradoura. A miséria, o sofrimento e a incompletude que acompanham a vida humana, parecem de fato deixar à felicidade somente efêmeros retalhos de tempo. Frequentemente, ademais, a felicidade obtida não é mais que um conforto, a calma estática de quem escreve uma história composta na realidade de páginas vazias. Desse modo, tem-se a impressão de que o homem aspira à felicidade, mas não a alcança; ou somente fugazmente, uma vez que ela lhe foge das mãos. Essa tensão entre o desejo da felicidade e a sua posse se revela, sob diversos aspectos, problemática e insolúvel”. DUCAY, A., *Riportare il mondo al Padre* p. 21.

<sup>730</sup> RATZINGER, J., *Redenzione: più de una formula?*, p. 369.

pleno de si mesmo, à plenitude do verdadeiramente humano e, enfim, à sua divinização.<sup>731</sup>

Um elemento fundamental para se falar de salvação é o conhecimento de Deus. Deus não pode ser desconhecido ou visto como o impassível, o intocável, ou aquele que limita a liberdade do homem. Somente à luz da fé é que se pode falar de salvação, quando Deus é visto como verdade, amor e plenitude do homem; quando Deus é conhecido intelectualmente e amado, e, por esse amor, o homem anseia unir-se a ele.<sup>732</sup> Sem Deus, o homem não só não alcança a sua plenitude, como também sua própria vida caminha para o colapso:

Não haverá cura [salvação], se Deus não for reconhecido novamente como o fundamento de toda a nossa existência. Somente no relacionamento com Deus, a vida humana se torna autêntica. Sem Ele, a vida permanece abaixo do nível que lhe compete e se destrói. Ora, o relacionamento salvífico com Deus se torna possível somente naquele que foi enviado, por meio do qual ele mesmo é Deus conosco. Não poderíamos “produzir” esse relacionamento. É por isso que Cristo é vida, porque nos leva a estar juntos com Deus. Somente de lá é que vem a fonte de água viva.<sup>733</sup>

Para a demonstração de como Ratzinger compreende a doutrina da salvação será utilizada uma publicação sua conjunta com Leo Scheffczyk, de 1973, intitulada *Vorfragen zu einer Theologie der Erlösung* (Questões preliminares para uma teologia da redenção), na qual a relação entre salvação, cruz e amor é desenvolvida em quatro teses. Serão utilizados também outros escritos de Ratzinger sobre o mesmo tema.

Em quatro pontos fundamentais se encontram as características da salvação:

1. Como ponto de partida, deve-se dizer que só pode ser chamada verdadeiramente salvação aquela que é universal, ou seja, que abarca o homem total em todas as suas dimensões. A razão se encontra no fato de que a ideia de salvação implica necessariamente segurança e libertação de todo temor, em todos os tempos, incluindo assim a própria morte.<sup>734</sup>

E Ratzinger conclui: “se a felicidade humana é assim exigente, somente Deus, verdadeiramente, poderia concedê-la. De fato, só ele poderia garantir que o mundo

---

<sup>731</sup> RATZINGER, J., *Salvezza*, p. 319.

<sup>732</sup> RATZINGER, J., *Redenzione: più de una formula?*, p. 375.

<sup>733</sup> RATZINGER, J., *Gesù Cristo oggi*, p. 420.

<sup>734</sup> RATZINGER, J., *Questioni preliminari a una Teologia della Redenzione*, p. 354-355; RATZINGER, J., *Redenzione: più de una formula?*, p. 375. “A solidão da morte e da dor na realidade só colocam à luz aquilo que vale em toda a vida. Quando a morte não tem nenhum sentido, também a vida se torna frágil”. RATZINGER, J., *Redenzione: più de una formula?*, p. 376-377.

e o seu tempo, o seu futuro ainda desconhecido, são dignos de ser acolhidos, apreciados”.<sup>735</sup>

Logo, só de Deus pode vir a salvação do homem.

Neste mundo encontram-se fragmentos, vislumbres de salvação, onde o amor se manifesta sob alguma de suas formas. Esses indícios encorajam o homem a lutar e a não desesperar diante de situações caóticas e desafiadoras.

De acordo com os próprios anseios humanos, portanto, a verdadeira salvação deve ser universal e caracterizada por uma ilimitada totalidade.<sup>736</sup>

2. A salvação implica necessariamente a liberdade.

Se a salvação que o homem deseja é aquela universal, que nada neste mundo possa lhe proporcionar, ela vem de Deus. Pode-se intuir que ela não aconteça externamente: não é uma realidade material, não se funda sobre o ter. Seu ponto de apoio é o ser, “funda-se sobre o que dá sentido, que determina acerca do valor ou desvalor do ter ou do não ter”.<sup>737</sup> Ora, quem dá sentido às coisas é o amor. Logo, o amor é quem salva.

Dada sua estreita relação com o amor, só existe salvação onde também há liberdade. O homem encontra a salvação quando livremente se abre ao amor que dá sentido à sua existência. Uma salvação forçada não é salvação. A emancipação, que o próprio homem se arroga, não lhe dá liberdade, pois ele mesmo constata que nem tudo está sob o seu controle.<sup>738</sup>

A verdadeira liberdade só pode ter sua origem naquele que exclusivamente “é” liberdade. Assim, “somente lá onde se deixa libertar pelo amor e por um sentido, o homem atinge o âmbito da salvação”.<sup>739</sup> Enquanto se prende à realidade passageira, ao ter, o homem não só perde a sua liberdade, mas também a possibilidade de sua salvação.

Uma liberdade utilizada para a destruição de si ou do próximo é uma paródia diabólica da verdadeira liberdade do homem, afirma Ratzinger. Ele indica também as características fundamentais dessa liberdade: “A liberdade do homem é liberdade compartilhada, na coexistência de liberdades, que se limitam e se sujeitam assim

---

<sup>735</sup> RATZINGER, J., *Questioni preliminari a una Teologia della Redenzione*, p. 355.

<sup>736</sup> RATZINGER, J., *Questioni preliminari a una Teologia della Redenzione*, p. 356.

<sup>737</sup> RATZINGER, J., *Questioni preliminari a una Teologia della Redenzione*, p. 357.

<sup>738</sup> RATZINGER, J., *Questioni preliminari a una Teologia della Redenzione*, p. 358.

<sup>739</sup> RATZINGER, J., *Questioni preliminari a una Teologia della Redenzione*, p. 358.

mutuamente: ela tem que ser medida pelo que eu sou e o que nós somos. Caso contrário, ela própria se suprime”.<sup>740</sup>

Ratzinger oferece uma importante consideração sobre a relação entre a liberdade e a graça:

Na liberdade do homem só um Deus pode penetrar. Só ele pode dar à sua liberdade o sentido verdadeiro, que gera liberdade. Ao mesmo tempo, aqui reside, no entanto, o limite também para Deus. Ele só pode tocar a liberdade na liberdade. Nem mesmo ele pode impor a salvação. De fato, não é livre o que é imposto. E só o que é livre é a salvação.<sup>741</sup>

3. O terceiro passo será explicar como a salvação está ligada ao amor. Com base em Joseph Pieper,<sup>742</sup> Ratzinger afirma que amar significa, em primeiro lugar, apreciar a existência da pessoa por considerá-la boa e necessária.<sup>743</sup> É como se dissesse: “É bom que você exista!”. O apreciar a existência do outro significa querer-lhe o bem, que seja feliz, que exista, não só com palavras, mas com o amor, que é como que um ato de toda a existência.<sup>744</sup>

O homem não é de modo algum indiferente ao amor. O amor lhe é essencial para ser homem, pois para encontrar e aceitar o seu próprio “eu”, precisa do “tu”, da alteridade.<sup>745</sup> Além do mais, “o desejo primigênio do homem é o de ser amado; seu medo primordial é o de ser indigno do amor ou de perdê-lo”.<sup>746</sup> Nesse sentido, pode-se dizer que o amor realmente redime o homem, ou lhe proporciona, pelo menos, fragmentos ou inícios de salvação.<sup>747</sup>

Se tudo parte de uma apreciação da bondade existente na pessoa, o amor tem a ver com a verdade. Ratzinger afirma que “o amor terminaria no vazio se não existisse uma verdade que é salvação”,<sup>748</sup> ou seja, se não existisse uma realidade e um amor transcendente a toda a realidade que se experimenta nesta vida e que essa fosse capaz de produzir uma salvação universal. “O amor sozinho não é suficiente.

<sup>740</sup> RATZINGER, J., *La verdad, la tolerancia, la libertad*, p. 207.

<sup>741</sup> RATZINGER, J., *Questioni preliminari a una Teologia della Redenzione*, p. 358.

<sup>742</sup> PIEPER, J., *Sull'amore*.

<sup>743</sup> RATZINGER, J., *Questioni preliminari a una Teologia della Redenzione*, p. 359.

<sup>744</sup> RATZINGER, J., *Questioni preliminari a una Teologia della Redenzione*, p. 360; RATZINGER, J., *Fede come fiducia e come gioia: Evangelo*, p. 390.

<sup>745</sup> RATZINGER, J., *Fede come fiducia e come gioia: Evangelo*, p. 389.

<sup>746</sup> RATZINGER, J., *Fede come fiducia e come gioia: Evangelo*, p. 359-360.

<sup>747</sup> RATZINGER, J., *Questioni preliminari a una Teologia della Redenzione*, p. 359-360.

<sup>748</sup> RATZINGER, J., *Questioni preliminari a una Teologia della Redenzione*, p. 361.

Se a verdade é contra o amor, ele é vão. Somente se a verdade e o amor estiverem de acordo, o homem pode ser feliz: somente a verdade torna as pessoas livres”.<sup>749</sup>

4. O último passo ou última tese é a afirmação de que salvação está ligada a um amor transcendente, universal, capaz de abarcar e transformar todas as dimensões humanas, mas que seja, ao mesmo tempo, um amor singular e concreto pelo homem.<sup>750</sup>

A fé assegura ao homem que ele não só foi criado por amor, mas também que sua existência é amada por Deus, que ele se faz providência em cada momento de sua caminhada terrena, para conduzi-lo ao seu fim último.

Em si mesmo, o homem reflete apenas a realidade confusa do mundo e da própria humanidade ferida pelo pecado.<sup>751</sup>

O amor de Deus é apresentado em toda a sua extensão na cruz: “Cristo crucificado é para o crente a certeza de um amor universal, ao mesmo tempo, um amor todo concreto, por ele e por todos os homens. Ele é a certeza de um amor fiel até a morte”.<sup>752</sup>

Ratzinger demonstra que a morte de Jesus foi um verdadeiro ato de amor no qual ele se deu, comunicou-se inteiramente aos seus. Não se tratou apenas do ato de amor de um homem, de um mártir, mas de um Deus, que supera os limites de um amor humano na total entrega de si. E, a partir desse amor,

a morte, a privação de sentido - antagônica do que é lógico e espiritual - torna-se assim um ativo acontecimento espiritual. A morte, que é o fim da comunicação, se converte em ato de comunhão por excelência: comunhão de Jesus com todos; em Jesus, de cada um com todos; e de Deus com todos por meio de Jesus.<sup>753</sup>

A onipotência daquilo que aconteceu na natureza humana só tem sua razão de ser graças à representação vicária, ao “ser para nós”; ao Deus que se fez homem.<sup>754</sup>

A cruz é a afirmação “que existe uma verdade do homem que é boa e amável: é a sua redenção”.<sup>755</sup> Ratzinger acentua ainda:

<sup>749</sup> RATZINGER, J., *Fede come fiducia e come gioia: Evangelo*, p. 391.

<sup>750</sup> RATZINGER, J., *Questioni preliminari a una Teologia della Redenzione*, p. 364.

<sup>751</sup> RATZINGER, J., *Questioni preliminari a una Teologia della Redenzione*, p. 364.

<sup>752</sup> RATZINGER, J., *Questioni preliminari a una Teologia della Redenzione*, p. 365.

<sup>753</sup> RATZINGER, J., *Redenzione: più de una formula?*, p. 378.

<sup>754</sup> RATZINGER, J., *Redenzione: più de una formula?*, p. 379.

<sup>755</sup> RATZINGER, J., *Questioni preliminari a una Teologia della Redenzione*, p. 365-366; RATZINGER, J., *Redenzione: più de una formula?*, p. 381.

O conteúdo do evangelho cristão consiste no fato de que Deus considera o homem tão importante que, pessoalmente sofreu por ele. A Cruz, que, para Nietzsche, é o sinal mais abominável do caráter negativo da religião cristã, é, na realidade, o coração do Evangelho, é a boa nova: “É bom que você exista”. Ou melhor: “É necessário que você exista”. A Cruz é o reconhecimento da nossa existência, não em palavras, mas num ato de radicalidade tão grande, que faz com que Deus se torne carne e nessa carne, penetre incisivamente; a ponto de patentear que para Deus valha a pena morrer em seu Filho feito homem. Quem é amado tanto, a ponto de o outro identificar sua vida com o amor e não aceitar mais viver sem esse amor; quem é amado até à morte, sabe que é realmente amado. Mas se Deus nos ama dessa maneira, então somos verdadeiramente amados. Logo o amor é verdade e a verdade é amor. Por isso, vale a pena viver.<sup>756</sup>

E resume tudo na seguinte afirmação:

A salvação do mundo se faz de forma paradoxal: no Crucificado. Somente na Cruz, na liberdade que se doa e pode dar-se na certeza do seu amor, floresce a liberdade, acontece a redenção. A Cruz é o desafio supremo de um amor que ousa transformar a pobreza e a injustiça no mundo. Mas também é a recusa mais resoluta de uma redenção que crê somente na força das coisas materiais; que impede o homem de abrir-se àquele mais profundo mandato à alegria, que provém do sacrifício que ousa a perder a si mesmo. Ela é a recusa mais efetiva de uma redenção que se pretenda “fazer”, sem alcançar o ser; o lugar de um sentido e de um amor que se doa, que é doado: exatamente nisso está a redenção.<sup>757</sup>

A partir da cruz, não se pode entender mais um amor, como fragmento de salvação.<sup>758</sup> O homem é chamado a sair de si, a viver o amor com o próximo, passando pela cruz, através da perda de si. A salvação e a dinâmica da cruz levam o homem a buscar também o bem para o próximo, a ser-lhe portador do amor, fazê-lo feliz, salvá-lo, para que assim também o outro, se sinta amado, encontre a felicidade e a salvação.<sup>759</sup>

#### 5.4 A representação vicária

Ratzinger observa como um fato na história das religiões a constante ideia da substituição. Todas as vezes em que o homem se sentia ameaçado por algum mal, propunha-se aplacar a ira divina através de sacrifícios oferecidos, ora pelo rei em nome do povo, ora pelo próprio interessado, onde as vítimas o substituíam. Tal substituição se revestia, porém, de um caráter mágico, como se pelo simples fato

---

<sup>756</sup> RATZINGER, J., *Fede come fiducia e come gioia: Evangelo*, p. 391-392.

<sup>757</sup> RATZINGER, J., *Questioni preliminari a una Teologia della Redenzione*, p. 368.

<sup>758</sup> RATZINGER, J., *Questioni preliminari a una Teologia della Redenzione*, p. 366.

<sup>759</sup> RATZINGER, J., *Questioni preliminari a una Teologia della Redenzione*, p. 356.

de se realizar uma determinada ação humana, se obtivesse infalivelmente o efeito desejado: a benevolência divina e o afastamento do mal.<sup>760</sup>

Nada pode substituir o homem, assevera Ratzinger, pelo que todos os antigos sacrifícios foram ineficazes, pois Deus espera unicamente o sim do homem. O teólogo bávaro explicou também que Cristo, no seu sacrifício, ocupou um papel representativo para com toda a humanidade e que o sim do homem só se torna possível a partir de sua inserção no mistério de Cristo, nele e por ele. A representação vicária proposta por Ratzinger, como se constatará, é uma das categorias fundamentais da Revelação bíblica e do seu pensamento.<sup>761</sup> Será tomado

---

<sup>760</sup> RATZINGER, J., *Rappresentanza Vicaria*, p. 331-332.

<sup>761</sup> Roberto Nardin, apresentando um balanço das prospectivas soteriológicas do século XX, abordando de modo especial o debate sobre como explicar a ação redentora de Jesus: como satisfação / substituição / expiação solidária / vicária e penal, que tiveram lugar nos primeiros decênios do século, afirmou: “Para Rivière se trata de uma *satisfação vicária*, para Pesch de uma *expiação penal*. Para o primeiro, o pecado comporta uma *culpa a satisfazer* e a redenção é devida, principalmente, à *obediência amorosa de Cristo* (Deus é amor). Para o segundo, o pecado comporta uma *pena a expiar* e a redenção é devida principalmente ao *sofrimento* de Cristo (Deus é vingativo). À posição de Pesch se uniu A. Alès. Já a Rivière se uniu P. Galtier, P. Parente e, com acréscimos substanciais, R. Richard (destacando o amor e a importância da encarnação e da ressurreição de Cristo e É. Mersch (evidenciando a solidariedade). Junto a essa disputa, outros autores repropuseram a perspectiva da redenção com as categorias tomistas de resgate, sacrifício, satisfação e mérito (L. Billot, F. Dickamp, G. van Noort, L. Jassens, R. Garrigou-Lagrange, L. Lercher, J. Solano, E. Hugon, M. Cordovani), aproximando-se da posição de Pesch. cf. G. Oggioni, *Il mistero della redenzione*, in Pontificia Facoltà Teologica di Milano (ed.), *Problemi e orientamenti di teologia dogmatica*, II, Marzorati, Milano 1957, pp. 237-342, sobretudo pp. 312-323, à qual se poderia acrescentar a proposta de K. Barth de substituição vicária solidária (cf. A. Moda, *Struttura della fede. Un dialogo con Karl Barth*, Messaggero, Padova 1990, p. 182), recordando como Barth tratando da ‘reconciliação’ retoma o tema da substituição penal, pela qual Cristo sofre e morre sobre a cruz em nosso lugar (*an unserer Stelle*) e não simplesmente em nosso favor (*zu unserer Gunsten*) e nos tornamos, assim, justiça de Deus (cf. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, IV/I, cit., pp. 80, 180, 268, 305, 308 *et alii*). Mais recentemente duas categorias *expiação e satisfação* se tornaram *representação/substituição e solidariedade*. Para a primeira, Jesus, sobretudo, *representa em si todos os homens* assumindo o pecado, por isso W. Pannenberg pode falar de *expiação representativa inclusiva* (cf. W. Pannenberg, *Cristologia*, cit., pp. 327-356) e H. U. von Balthasar de *representação vicária* (*Stellvertretung*) (H.U. von Balthasar, *Au coeur du mystère, in ‘Résurrection. Revue de doctrine chrétienne’*, 41 [1973], pp. 2-9, republicado no já citado *Pneuma und Institution* e traduzido em H. U. von Balthasar, *Sulla rappresentanza vicaria*, in Id., *Lo Spirito e l’Istituzione*, cit., pp. 344-351). Nessa linha de *representação/substituição* se situam também J. Ratzinger, W. Kasper, J. Moltmann, J. Daniélou, G. Martelet, J. Galot e D. Sölle (Para essa última autora, porém, Cristo é sim o representante, mas de Deus ausente, o secularismo moderno, como evidencia o subtítulo da sua obra: D. Solle, *Stellvertretung*, Kreuz, Berlin 1967 [tr. it., *Rappresentanza. Un capitolo di teologia dopo la ‘morte di Dio’*, Queriniana, Brescia 1970]). Para a segunda [categoria], a vida de Jesus é uma *pró-existência* (H. Schürmann) e ele é, sobretudo, *solidário* com os sofredores e pecadores, identificando-se com eles até as extremas consequências da morte na cruz, para a qual C. Duquoc critica a citada proposta de W. Pannenberg (cf. Ch. Duquoc, *Christologie. Essai dogmatique*, Cerf, Paris 1968 [tr. it., *Cristologia. Saggio cristologico*, Queriniana, Brescia 1972, pp. 495-503]). Nessa perspectiva solidária se situam também F. Prat, H. Hocedez, L. Malevez, P. Galtier, K. Rahner, Y. Congar, E. Schillebeeckx, H. Küng, J. Moingt, H. Kessler, J. Alfaro e os teólogos da libertação. Outros preferiram falar de ‘coexistência de solidariedade e de substituição’ (A. Amato, *Gesù il Signore*, cit., p. 529). Para algumas panorâmicas, cf. E. Quarello, *Il sacrificio di Cristo e della sua Chiesa, Rassegna di riflessioni su posizioni recenti*, Queriniana, Brescia 1970; B.



como texto-base para a seguinte reflexão o verbete de Ratzinger intitulado “*Rappresentanza vicaria*” que foi publicado no *Handbuch theologischer Grundbegriffe* (HThG) em 1963 e, posteriormente, no volume VI/2 da *Opera Omnia*.<sup>762</sup>

#### 5.4.1 A representação vicária na Escritura

Na Sagrada Escritura é recorrente a ideia da representação vicária e aparece até mesmo como uma categoria fundamental da própria Revelação, contudo já purificada do caráter substitutivo e mágico do paganismo. Podem-se recolher algumas passagens em que aparece essa representação:<sup>763</sup>

Em Gn 18,20-33 lê-se o episódio em que Abraão, solidário com os pecadores, intercede junto ao Senhor em favor de Sodoma, inclusive arriscando sua própria amizade com o Senhor.<sup>764</sup>

Mais claramente a substituição aparece em Lv 16,22, com o rito do bode expiatório, sobre o qual recaía o pecado do povo e depois o animal era desterrado ao deserto para morrer. Tal ação simbólica pretendia, por um lado convencer o povo da necessidade da conversão; por outro, persuadi-lo acerca da misericórdia do Senhor, de quem sempre o povo pode esperar a salvação.<sup>765</sup>

---

Sesboüé, *Esquisse critique d'une théologie de la Rédemption*, in ‘*Nouvelle Revue Théologique*’, 106 (1984), pp. 801-806; 107 (1985), pp. 68-86; H. U. von Balthasar, *Teodrammatica*, IV, cit., pp. 245-276; K. Rahner, *Versöhnung und Stellvertretung*, in Id., *Wissenschaft und christlicher Glaube*, in *Schriften zur Theologie*, XV, pp. 251-264 (tr. it., *Riconciliazione e rappresentanza vicaria*, in Id., *Scienza e fede cristiana*, Nuovi Saggi IX, Paoline, Roma 1984, pp. 352-372); G. Biffi, *Soddisfazione vicaria o espiazione solidale?*, in Id., *Tu solo Signore*, Piemme, Casale Monferrato 1987, pp. 42-67.” NARDIN, R., *Cristologia: Temi emergenti*, p. 65.

<sup>762</sup> RATZINGER, J., *Rappresentanza Vicaria*, p. 331-346.

<sup>763</sup> RATZINGER, J., *Rappresentanza Vicaria*, p. 331-332. “A ideia [da representação vicária] está já em 2Cor 5,14, referida à morte de Jesus por todos e no fundo de Rm 5,17ss (Jesus o novo Adão, que representa a todos os homens e lhes dá participação na sua graça). A fórmula “representação vicária” ou “substituição inclusiva” aparece no século XIX e é utilizada tanto por autores protestantes (F. Schleiermacher) como católicos (A. Günther). Para Pannenberg a representação vicária é a ideia chave para se entender todo o destino de Jesus: da encarnação à morte. ‘Aqui (Rm 8,3; 2Cor 5,21; Gl 3,13) não só explica a morte expiatória e vicária de Jesus como objeto de toda sua missão recebida por Deus, mas que, pelo menos implicitamente, a manifestação do Filho pré-existente, nos condicionamentos terrenos da existência humana marcada pelo pecado, adquire o sentido de colocar-se no lugar do pecador para sofrer o seu destino. Assim, a própria encarnação se converte em ato da representação vicária’: TS II, 453”. CARDEDAL, O., *Cristologia*, p. 525.

<sup>764</sup> RATZINGER, J., *Rappresentanza Vicaria*, p. 332.

<sup>765</sup> RATZINGER, J., *Rappresentanza Vicaria*, p. 332.

Posteriormente, o rei apareceu também como “representante do seu povo, dispensador cultural de bênçãos e seu intercessor”.<sup>766</sup>

O ápice da ideia da representação vicária se encontra na pessoa de Moisés e no cântico de Is 53. Moisés se ofereceu como vítima, a ponto de aceitar ser excluído do livro da vida (Ex 32,32), para que Deus não castigasse o povo, por ter construído para si um ídolo de ouro. Representando e assumindo a prevaricação do povo, Moisés foi destinado a morrer antes mesmo de entrar na terra prometida. (Dt 3,23-28; 4,21). Nele, portanto, vê-se cumprida e antecipada a profecia do servo sofredor, que morre rejeitado e tido como culpado, para o resgate de “muitos”, de toda a humanidade (Is 53,8-12).<sup>767</sup>

A figura do servo sofredor, que assume o pecado do povo e que morre para ser portador da vida, distingue-se perfeitamente dos mitos pagãos, nos quais se encontravam uma morte e ressurreição da natureza, segundo a dinâmica do eterno retorno. No profeta sofredor, entretanto, trata-se do “sofrer e do amar real de um homem que é entendido como a diaconia da representação vicária, da qual vem a salvação do todo”.<sup>768</sup> Evidentemente, em tal sofrimento, do qual advém a renovação do mundo, a salvação não acontece de modo mágico, mas exige uma conversão pessoal e interior da parte dos que a alcançam. Deus sempre respeita a liberdade do homem e espera sua adesão pessoal ao seu plano de salvação.<sup>769</sup>

A ideia da representação vicária em Is 53 está marcada pela solidariedade: “o indivíduo não vive isoladamente para si (na salvação ou na perdição) nem é simplesmente anulado no coletivo, mas recebe o seu destino na viva interação entre o próprio agir e o que vem da comunidade”.<sup>770</sup> Como consequência de seu sacrifício, o Servo de Deus se torna luz para iluminar os pagãos e sua salvação chega até os confins da terra (49,6; 51,5; 45,22).<sup>771</sup>

No mesmo sentido aparece a figura misteriosa de Zacarias (12,10), onde um indivíduo transpassado torna-se motivo de salvação do povo.<sup>772</sup>

<sup>766</sup> RATZINGER, J., *Rappresentanza Vicaria*, p. 332. Ver 2Sm 6,18; 1Rs 8,14-55s; 1Cr 16,2; 2Cr 6,3; 1Rs 8,22-53; 2Rs 19,15-19; 2Cr 6,12-42; 30,18s.

<sup>767</sup> RATZINGER, J., *Rappresentanza Vicaria*, p. 332-333.

<sup>768</sup> RATZINGER, J., *Rappresentanza Vicaria*, p. 334.

<sup>769</sup> RATZINGER, J., *Rappresentanza Vicaria*, p. 333-334.

<sup>770</sup> RATZINGER, J., *Rappresentanza Vicaria*, p. 334.

<sup>771</sup> RATZINGER, J., *Rappresentanza Vicaria*, p. 335. Sobre o Servo de Deus ver SESBOÛÉ, B., *Jesucristo, el único mediador*, p. 378-384.

<sup>772</sup> RATZINGER, J., *Rappresentanza Vicaria*, p. 333.

No período pós-exílio, encontram-se textos como Dn 3,40 e 2Mc 7,38 em que alguns personagens cumprem um papel importante na linha da representação vicária. Em Daniel, o martírio do justo é apresentado como um sacrifício de expiação, um holocausto, contraposto à idolatria. No livro dos Macabeus, o sangue dos mártires cumpre a função de aplacar a ira divina.<sup>773</sup>

Todas essas figuras se tornaram realidade em Cristo, que, segundo a cristologia antiga de Jerusalém, é o verdadeiro Servo de Deus. O evento do batismo de Jesus, que dá início ao seu ministério, pode certamente ser interpretado como a introdução ao cântico do Servo de Deus. Os discípulos de João Batista acediam ao ritual do batismo para fazer penitência dos seus pecados e se prepararem assim para a vinda do reino. Jesus, pelo contrário, estando isento de todo pecado, acede às águas do Jordão para “entrar em comunhão com os pecadores e para assumir o seu destino, oferecer-se em seu lugar”,<sup>774</sup> tornando-se assim “servo para os outros”. Essa atitude de Cristo chega ao seu cumprimento na cruz, com o seu batismo na morte.<sup>775</sup>

Na última Ceia, Jesus retoma o sentido do Batismo ao afirmar que ele veio “para servir e dar a sua vida em resgate por muitos” (Mc 10,45), e, ao transformar o vinho no seu próprio sangue, declara ser ele o sangue da nova e eterna aliança, que seria derramado por “muitos” (Mc 14,23). Jesus deixou, assim, muito claro o sentido vicário da sua morte. Sendo a Eucaristia o “centro unificador da comunidade cristã e, ao mesmo tempo, a certeza fundamental da existência cristã”,<sup>776</sup> compreende-se que o mistério da representação vicária faz parte também da existência cristã. Esta recebe vida a partir da representação vicária do Senhor e, ao mesmo tempo, é a lei fundamental do seu próprio ser.<sup>777</sup>

No Novo Testamento, a representação vicária aparece em Rm 9-11. São Paulo compreende de forma muito ampla a história da salvação, a partir da representação vicária. A profecia do Servo de Deus se cumpre não exatamente com relação a Israel, mas com os pagãos. O fracasso de Israel deu ocasião para que a mensagem da salvação chegasse aos pagãos, e assim, aqueles que estavam longe de Deus

---

<sup>773</sup> RATZINGER, J., *Rappresentanza Vicaria*, p. 335.

<sup>774</sup> RATZINGER, J., *Rappresentanza Vicaria*, p. 336; RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán hasta la transfiguración*, p. 121-123.

<sup>775</sup> RATZINGER, J., *Rappresentanza Vicaria*, p. 336.

<sup>776</sup> RATZINGER, J., *Rappresentanza Vicaria*, p. 337.

<sup>777</sup> RATZINGER, J., *Rappresentanza Vicaria*, p. 337.

assumissem o lugar dos que haviam sido escolhidos. Porém, a história está ainda em curso, e, no final, segundo o Apóstolo (Rom 11,25-36), também Israel voltará ao Senhor, pois “Deus incluiu todos na desobediência, a fim de ser misericordioso para com todos” (Rm 11,32).<sup>778</sup>

A verdadeira mudança de papéis encontra-se não no fato de que os judeus deram seu lugar aos pagãos. Para São Paulo, a verdadeira mudança se encontra no fato de que Cristo assumiu o nosso lugar, fazendo-se ele mesmo “pecado” em nosso favor (2Cor 5,21), tornando-se assim o “segundo” Adão.

Ratzinger faz notar que a expiação cristã nunca pode ser vista como um oferecimento de coisas difíceis, feito pelo homem, mas unicamente como aceitação do martírio, ou do sofrimento, sob as suas diversas formas, em que a única expiação de Cristo se torna presente para ele. Somente assim, abre-se a possibilidade para o homem de ser promotor da expiação de Cristo.<sup>779</sup>

São Paulo compreende a representação vicária não só dentro do marco da história da salvação, mas também em relação ao cristão de modo individual e pessoal. O Apóstolo encara os seus próprios sofrimentos como um cumprimento das dores de Cristo na sua própria carne em favor da Igreja: “Alegro-me nos sofrimentos que tenho suportado por vós e completo o que na minha carne falta às tribulações de Cristo, em favor do seu Corpo que é a Igreja” (Cl 1,24).<sup>780</sup>

São João, por sua vez, afirmou que a morte de Cristo é marca indubitável do amor de Deus e que esse amor constrange também cada cristão a dar a vida pelos seus irmãos: “Nisto conhecemos o amor: Jesus deu a vida por nós. Ora, também nós devemos dar a vida pelos irmãos” (1Jo 3,16). Essa expressão do amor fraterno e do serviço se tornam concretos na última Ceia, quando Jesus lava os pés dos seus discípulos, indicando assim que é no servir que se realiza a existência cristã: “Dei-vos o exemplo, para que também vós façais assim como eu fiz” (Cf. Jo 13,12-17).<sup>781</sup>

#### **5.4.2 O caráter eclesial da representação vicária**

A Igreja entendeu como algo pertencente à essência da vida cristã e eclesial o viver “para” o outro, principalmente a partir da concepção paulina da Igreja como

---

<sup>778</sup> RATZINGER, J., *Rappresentanza Vicaria*, p. 339.

<sup>779</sup> RATZINGER, J., *Espiazione*, p. 349.

<sup>780</sup> RATZINGER, J., *Rappresentanza Vicaria*, p. 340.

<sup>781</sup> RATZINGER, J., *Rappresentanza Vicaria*, p. 340.

Corpo de Cristo e da disposição dos ministérios dentro desse mesmo corpo, onde os membros mais fortes vivem a serviço dos mais fracos. Liturgicamente, tal serviço aparece de modo claro “na praxe penitencial com as suas múltiplas possibilidades de intercessão”.<sup>782</sup> Santo Agostinho assegura que a *communio sanctorum* é a autêntica dispensadora dos sacramentos e que a mediação de Cristo se realiza no *Christus totus, caput et membra*. Fica explícito, portanto, que a representação vicária é algo pertinente não só à vida interna do indivíduo ou da Igreja, como também à relação da Igreja com toda a humanidade, pois é por meio dela que Cristo quer chegar a todos os homens.<sup>783</sup>

Na Introdução ao Cristianismo, Ratzinger assegura ser um dos pilares, ou estruturas, do cristianismo a relação do indivíduo com o todo. Afirma que se “existisse somente Deus e uma série de indivíduos, o cristianismo não seria necessário”.<sup>784</sup> Destacou também que o homem não se realiza por si só, mas que a sua felicidade está em relação com toda a humanidade, com a história e com o cosmos. “Ser cristão, no seu sentido original, não consiste num carisma individual, mas social”.<sup>785</sup> Sendo assim, “o cristianismo se direciona ao todo e só pode ser compreendido a partir da comunidade e para ela, pois seu desejo não é a salvação apenas do indivíduo, mas o colocar-se ao serviço do todo”.<sup>786</sup>

Contudo, ressalta Ratzinger que a representação vicária, importante aspecto da soteriologia, foi largamente suplantada na Idade Média pela teoria da satisfação que, incluindo certamente a ideia da representação vicária, revestia-a de categorias jurídicas, a ponto de obscurecer quase totalmente a sua realidade.

Como consequência, desapareceu do cenário teológico a figura da Igreja como portadora de um serviço para toda a humanidade. Em nosso tempo, a ideia da representação vicária floresceu na devoção ao Sagrado Coração de Jesus, bem como nas devoções marianas de Lourdes e Fátima, apesar de se terem elas desconectado do pensamento teológico com seus conceitos jurídicos.<sup>787</sup>

---

<sup>782</sup> RATZINGER, J., *Rappresentanza Vicaria*, p. 341.

<sup>783</sup> RATZINGER, J., *Rappresentanza Vicaria*, p. 341–342.

<sup>784</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 193.

<sup>785</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 197.

<sup>786</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 198.

<sup>787</sup> RATZINGER, J., *Rappresentanza Vicaria*, p. 342.

### 5.4.3 A importância da redescoberta da representação vicária

A atualidade da representação vicária no cenário teológico é devida à influência da doutrina da predestinação de Karl Barth, que possibilitou uma maior compreensão da vida cristã hoje, pois favoreceu uma nova compreensão do absolutismo cristão e da doutrina da exclusividade da salvação na Igreja.<sup>788</sup>

Não pode haver uma rigidez na afirmação de que somente os cristãos se salvam. Contudo, não se pode também considerar os não-cristãos com cristãos intencionais (ou como católicos). Assim se criaria assim uma espécie de cristianismo de “desejo”, ou seja, não importaria muito o fato de o indivíduo ter chegado ou não ao conhecimento da Revelação, havendo também uma relativização do mistério da graça.<sup>789</sup> “Não se é cristão porque só os cristãos se salvam, mas se é cristão porque a diaconia cristã tem sentido e é necessária para a história”.<sup>790</sup> Existem serviços na humanidade “que não são pedidos a todos, todavia são necessários a todos, porque todos vivem deles”.<sup>791</sup> O cristão deverá, portanto, reconhecer “que o serviço central, o único do qual depende todo o corpo, é o serviço de Jesus Cristo. Também se conscientizará que esse mister é continuado pela comunidade dos crentes (Fé) e que sem a diaconia dele, a humanidade não poderia viver”.<sup>792</sup> Assim, os cristãos reconhecerão a necessidade estrita da Igreja na obra da salvação. Como consequência, o cristão compreenderá que ser cristão é “ser para os outros”, que o chamado a fazer parte da Igreja, o coloca ante este desafio, de viver sob a forma de serviço, como Cristo, a serviço e para o bem de todos. “Ser cristão é um chamado à generosidade do homem, à sua magnanimidade, a estar pronto, como Simão Cireneu, a caminhar sob a cruz (sob a qual está a história do mundo) de Jesus Cristo, sob o peso da história inteira e servir assim à vida verdadeira”.<sup>793</sup> O cristão se sente grande não por pensar que somente ele será salvo, mas porque, por disposição divina, por meio dele muitos outros serão salvos.<sup>794</sup>

<sup>788</sup> RATZINGER, J., *Rappresentanza Vicaria*, p. 343.

<sup>789</sup> Aqui se situa a oposição de Ratzinger à teoria dos “cristãos anônimos” de Karl Rahner. TEIXEIRA, F., *Karl Rahner e as religiões*, p. 67.

<sup>790</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 197.

<sup>791</sup> RATZINGER, J., *Rappresentanza Vicaria*, p. 343.

<sup>792</sup> RATZINGER, J., *Rappresentanza Vicaria*, p. 343.

<sup>793</sup> RATZINGER, J., *Rappresentanza Vicaria*, p. 344.

<sup>794</sup> RATZINGER, J., *Rappresentanza Vicaria*, p. 343-344.

Tal visão da existência cristã conduz a uma nova teologia da história. O fiel não se inquietará com a brevidade da era cristã, o avanço do mal e o pouco fruto da ação da Igreja no mundo. Seu serviço será entendido, como o serviço de Cristo, desenvolvido historicamente por “poucos” para se buscar, segundo o desígnio divino, a salvação de “muitos”. “O seu serviço não é desenvolvido por todos, mas certamente para todos”.<sup>795</sup>

Com a doutrina da representação vicária se entende a autêntica responsabilidade do indivíduo em estar para os outros como instrumento de salvação. Recusar tal missão representaria uma verdadeira falta. Porém, a salvação que surge da representação vicária, não acontece jamais de forma mecânica ou mágica. Ela pede abertura e disponibilidade de cada um. Por outro lado, o fator subjetivo só tem o seu alcance e significado quando ancorado pela causa objetiva da representação vicária de Cristo.<sup>796</sup>

Conclui Ratzinger explicando que “a ideia da representação vicária é um dos dados originários do testemunho bíblico, cuja redescoberta pode, no mundo de hoje, ajudar o cristianismo a alcançar uma decisiva renovação e aprofundamento da compreensão que tem de si mesmo”.<sup>797</sup>

## **5.5 A pró-existência na explicação mistagógica de Ratzinger da paixão**

Nesta última etapa da jornada, será apresentada a explicação mistagógica de Ratzinger dos eventos da paixão e morte de Jesus. Serão destacados, sobretudo, aqueles detalhes ou interpretações, em que ele faz uma abordagem em chave pró-existente. O termo mistagógico é utilizado no contexto - em sentido mais amplo - como introdução ao mistério, e dinamismo que ajudará o leitor a penetrar o sentido mais profundo do arcano. Na Patrística, a mistagogia foi um gênero literário comum, usado para introduzir os fiéis não só nos sacramentos, como também na fé, vida e santidade da Igreja.<sup>798</sup>

---

<sup>795</sup> RATZINGER, J., *Rappresentanza Vicaria*, p. 345.

<sup>796</sup> RATZINGER, J., *Rappresentanza Vicaria*, p. 345.

<sup>797</sup> RATZINGER, J., *Rappresentanza Vicaria*, p. 345-346.

<sup>798</sup> KLOPPENBURG, B. (Org.), *As mistagogias e nosso mistagogo*, p. 9. Frei Boaventura Kloppenburg, O.F.M., em sua obra “Mistagogias de Bento XVI sobre a Igreja” faz semelhante uso da palavra mistagogia ao apresentar uma série de catequeses de Bento XVI sobre a Igreja, começada em 15 de março de 2006, como uma verdadeira mistagogia. KLOPPENBURG, B. (Org.), *Mistagogias de Bento XVI sobre a Igreja*.

### 5.5.1 A celebração da Páscoa,

Ratzinger trata mais extensamente dos últimos dias de Jesus no volume “Da entrada de Jesus em Jerusalém até a ressurreição” da trilogia “Jesus de Nazaré”. Após considerar os gestos proféticos de Jesus na sua triunfal entrada em Jerusalém e os seus ensinamentos nos dias seguintes, os Evangelhos se detêm sobre o importante acontecimento da última Ceia.

Como introdução à narrativa dos fatos, São João faz a seguinte consideração: “sabendo que chegara a sua hora de passar deste mundo ao Pai, tendo amado os seus que estavam no mundo, amou-os até o fim” (Jo 13,1). Longe de ser um momento casual na vida de Jesus, a última Ceia se reveste de uma importância capital, pois para esse momento ele havia conduzido todas as coisas, é a “sua hora”, é a hora da sua passagem (μετάβασις<sup>799</sup>, *metábasis*) e da manifestação do seu amor extremo (αγάπη, *ágape*).<sup>800</sup> Ratzinger explica essa relação entre *metábasis* e *ágape* da seguinte forma:

O amor é o processo da passagem, da transformação, do sair dos limites da condição humana destinada à morte, na qual todos estamos separados uns dos outros, em uma alteridade que não podemos sobrepassar. É o amor até o extremo o que produz a *metábasis* aparentemente impossível: sair das barreiras da individualidade fechada, isso é precisamente o *ágape*, a irrupção na esfera divina.<sup>801</sup>

Somente um amor divino, agápico, seria capaz de realizar a transformação daquilo que por si é isolamento, separação, em alteridade, em doação. Na atual condição humana, somente a morte é capaz de realizar a transformação plena do homem. Quando Jesus na cruz afirmou que tudo estava cumprido, ele declarava que tudo havia sido levado ao extremo (τετέλεσται, *tetélestai*) do amor e que tudo seria transformado na sua passagem, pela morte.<sup>802</sup>

No Evangelho de São João aparece nitidamente o *exitus* e o *reditus* em Cristo, porém com sentido muito diverso daquele dos antigos filósofos. O Verbo, movido por seu amor, realizou um verdadeiro *descensus* ao assumir a natureza humana, como o verdadeiro pastor que vai ao encontro da ovelha perdida, e, com sua morte, realizou o seu *reditus* ao Pai, mas agora levaria consigo a humanidade inteira que

---

<sup>799</sup> Μετάβασις significa transição, passagem, trânsito, migração. HEDERICO, A. (Org.), *Novum Lexicum Manuale Latino-Graecum & Graeco-Latinum*, p. 476.

<sup>800</sup> RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén*, p. 428.

<sup>801</sup> RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén*, p. 428.

<sup>802</sup> RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén*, p. 428.



ele atraiu e acolheu como sua. E assim, de estrangeiros que eram os homens, tornaram-se membros seus (Ef 2,19).<sup>803</sup>

A Páscoa judaica não era celebrada no templo, mas nas casas, pois se tratava de uma festa familiar. Essa circunstância faz alusão ao êxodo, quando as casas dos judeus se tornaram o único lugar de abrigo e proteção no momento da passagem do anjo exterminador. A noite do Egito era a noite da morte, da destruição e do caos.<sup>804</sup> Israel herdou também a festa pascal do calendário nômade: era o primeiro dia do ano, o dia em que Israel deveria se defender de suas ameaças. Assim, a casa era como que o vale onde o povo encontrava a segurança e a paz. A peregrinação a Jerusalém lembrava ao povo a necessidade de voltar às suas origens, para assim receber novamente a sua salvação, libertação e reencontrar o seu fundamento.

Jesus celebrou a Páscoa segundo essas prescrições; os apóstolos se tornaram ali a sua família, conforme também permitia a Lei. Ratzinger interpreta a Igreja como sendo a casa de Jesus, a nova Jerusalém, onde a humanidade encontra segurança e proteção contra todo o mal; ela se torna o lugar de paz que protege tanto o homem, quanto a própria criação:

A Igreja é a cidade nova enquanto família de Jesus; é a Jerusalém vivente, cuja fé é barreira e muralha contra as forças ameaçadoras do caos, que se confabulam para destruir o mundo. Suas muralhas se fazem fortes em virtude do sinal do sangue de Cristo, quer dizer, em virtude do amor que chega até o fim e que não conhece limites. Esse amor é a potência que luta contra o caos; é a força criadora que forma continuamente o mundo, os povos e as famílias, e desse modo nos oferece o *shalom*, o lugar de paz, no qual podemos viver um com o outro, um para o outro, um projetado para o outro.<sup>805</sup>

Na cultura nômade, a Páscoa era a festa da primavera, quando começava uma nova imigração dos rebanhos. Os nômades faziam um círculo em torno às suas tendas com o sangue do cordeiro. Por esse ritual pedia-se a proteção contra as forças da morte, que aparecia sempre como algo a se enfrentar no deserto. Aqueles homens, vestidos como peregrinos, comiam o cordeiro com ervas amargas, que substituíam o sal, e os pães ázimos. Ao assumir esses elementos, Israel se lembrava também que era

um povo sem lar, um povo a caminho e sem pátria. Essa festa lhe trouxe sempre à memória que, ainda quando temos casa, seguimos como nômades; como homens que somos, nunca nos achamos definitivamente em casa, estamos sempre com o pé no

---

<sup>803</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 428-429.

<sup>804</sup> RATZINGER, J., El camino pascual, p. 107.

<sup>805</sup> RATZINGER, J., El camino pascual, p. 108-109.

estribo. E vamos, pois, caminhando e nada nos pertence, tudo o que possuímos é de todos e nós mesmos somos uns para os outros.<sup>806</sup>

Assim foi que a Igreja traduziu, desde o início, a palavra Páscoa como “passagem”: é a passagem de Jesus da morte à ressurreição, mas lembra também a toda a humanidade o seu caráter de hóspede, nômade e peregrinante neste mundo. O homem está a caminho da meta e as coisas daqui de baixo não são realidades últimas e definitivas. Ratzinger, apontando para o desapego que se deve alcançar, para a relação dos homens entre si e com a criação, afirma: “Ao nos fazer livres uns para com os outros, nos é também confiada a responsabilidade de transformar a terra, até que possamos um dia depositá-la nas mãos de Deus”.<sup>807</sup>

Apesar da Páscoa ser celebrada em casa, e a casa ser tida como lugar de segurança e proteção, Jesus, logo após a Ceia, desobedecendo ao que mandava a Lei, que não permitia ninguém sair de Jerusalém, atravessou a torrente do Cedron, que marcava os confins da cidade e se dirigiu ao Jardim das Oliveiras.

[Jesus] não teve medo do caos, não quis se esquivar dele, mas penetrou-lhe até o mais profundo, até as mandíbulas da morte. Ele saiu, e isso significa que as muralhas da Igreja são a fé e o amor a Jesus Cristo. A Igreja não é uma fortaleza cerrada, mas cidade aberta. Em consequência, crer significa sair também com Jesus Cristo; não temer o caos, porque Jesus é o mais forte, já penetrou nesse caos; e nós, ao irrompe-lo, seguimos a Cristo. Crer significa sair dos muros e, em meio a este mundo caótico, criar espaços de fé e de amor, fundados na força de Jesus Cristo.<sup>808</sup>

### 5.5.2 O lava-pés

O relato da última Ceia começa com um gesto profético de Jesus: a cerimônia do lava-pés (Jo 13,4). É um gesto profético por encerrar em si o significado tanto da vida quanto da morte de Jesus. “Nessa visão desaparece a fronteira entre a vida e a morte do Senhor, que se apresentam como um ato único, no qual Jesus, o Filho, lava os pés sujos do homem”.<sup>809</sup>

Ratzinger também ensina que esse gesto de Jesus ressoa na Carta aos Filipenses ao apresentar Cristo em atitude oposta à de Adão, que quis ser Deus com suas próprias forças, que se considerou autossuficiente. Cristo, ao se fazer homem, assumiu a forma de escravo, fazendo-se obediente até a morte de cruz:

<sup>806</sup> RATZINGER, J., El camino pascual, p. 110-111.

<sup>807</sup> RATZINGER, J., El camino pascual, p. 111-112.

<sup>808</sup> RATZINGER, J., El camino pascual, p. 112-113.

<sup>809</sup> RATZINGER, J., El camino pascual, p. 114.

O Senhor aceita e realiza o serviço do escravo, leva a cabo o trabalho mais humilde, o labor mais baixo do mundo, a fim de fazer-nos dignos de sentar à mesa, de nos abrir à comunicação entre nós e com o Senhor, para nos habituar ao culto, à familiaridade com Deus.<sup>810</sup>

Com o cerimonial do lava-pés, Jesus esclarece o sentido do seu serviço salvífico: ele “se despoja do seu esplendor divino, se ajoelha, por assim dizer, diante de nós, lava e enxuga nossos pés sujos para nos fazer dignos de participar do banquete nupcial de Deus”.<sup>811</sup> Esse mesmo pensamento aparece no Apocalipse (7,14), quando se afirma que os eleitos foram lavados e purificados no sangue do Cordeiro.<sup>812</sup> Assim, chega-se à conclusão de que o lava-pés que purifica a humanidade “é o amor de Jesus, o amor que chega até a morte. A palavra de Jesus não é somente palavra, mas ele mesmo. E sua palavra é a verdade e é o amor”.<sup>813</sup> Para São João, ali se encontram o mistério do perdão, a vida assumida como serviço e a morte como expressão última da entrega.<sup>814</sup>

Depois que Judas saiu da Ceia, já prevista sua traição, Jesus proclamou o mandamento novo: que os seus discípulos deveriam estar dispostos a amar o próximo como ele os amou, ou seja, até o ponto de estarem dispostos a sacrificar a vida por ele<sup>815</sup>. “O amor abstrato, que não lança suas raízes em comunidades concretas, construídas sobre o amor fraterno, nunca terá força no mundo. A civilização do amor só se constrói a partir de pequenas comunidades fraternas”.<sup>816</sup>

O relato do lava-pés consolida a estrutura sacramental da Igreja, que, por sua vez, implica seu caráter eclesial e fraterno. “Essa estrutura significa que os cristãos devem estar sempre dispostos a se tornarem servos uns dos outros, e que, somente desse modo, poderão realizar a revolução cristã e construir a nova cidade”.<sup>817</sup>

Logo depois, Jesus passou a tratar do martírio, que aparece no Evangelho de São João nas palavras “ir” e “ir para” (*hypágo*). Os ouvintes de Jesus não compreenderam, ou não quiseram entender suas palavras, interpretando-as como uma missão junto aos gregos (Jo 7,35), ou até mesmo como um possível suicídio (Jo 8,22). O “ir” ou “partir” de Jesus está relacionado com a sua morte; não, porém,

<sup>810</sup> RATZINGER, J., El camino pascual, p. 114.

<sup>811</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 429.

<sup>812</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 429-430.

<sup>813</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 432.

<sup>814</sup> RATZINGER, J., El camino pascual, p. 114.

<sup>815</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 433-436.

<sup>816</sup> RATZINGER, J., El camino pascual, p. 117.

<sup>817</sup> RATZINGER, J., El camino pascual, p. 117.

tirando a própria vida, mas no sentido de transformar a sua iminente morte violenta, numa livre entrega da sua própria vida por amor (Jo 10,18).<sup>818</sup>

Ratzinger observou que, mediante a disposição de São Pedro de seguir Jesus na sua morte, Jesus ensinou ao chefe do Colégio Apostólico que o martírio não é um ato heroico, fruto da vontade humana, mas um dom gratuito de Deus; que ele deveria ainda aprimorar seu seguimento, aperfeiçoar sua total entrega, ser capaz de ir por onde não quer (Jo 21,18) para assim receber a graça do martírio.<sup>819</sup> O verdadeiro seguimento de Jesus trata-se, na verdade, de

não prescrever a Deus o que ele deve fazer, mas aprender a aceitá-lo tal como Ele mesmo se manifesta a nós; não querer colocar-se à altura de Deus, mas deixar-se plasmar pouco a pouco, na humildade do serviço, segundo a verdadeira imagem de Deus.<sup>820</sup>

No seu colóquio ainda com São Pedro, Jesus deu a entender que os Apóstolos já haviam sido purificados antes mesmo de irem à Ceia, estavam limpos, e naquele momento bastava o lavar-lhes os pés. Esse gesto não se tratava de um sacramento particular, mas significava “a totalidade do serviço salvador de Jesus: o *sacramentum* do seu amor, por meio do qual, Ele nos submerge na fé, verdadeiro lavatório de purificação para o homem”,<sup>821</sup> e permite, enfim, à humanidade, aceder ao banquete da vida. Aceitar o lava-pés significa também tomar parte na ação do Senhor e continuar na história lavando os pés sujos do mundo (Jo 13,14).<sup>822</sup>

O teólogo bávaro resume todo o significado do lava-pés ao dizer que, nesse gesto de humildade, em sua vida e em sua morte, se encontra o coração do serviço de Jesus: “o Senhor está diante de nós como o servo de Deus; como aquele que se fez escravo por nós, que carrega o nosso peso, dando-nos assim a verdadeira pureza, a capacidade de nos aproximar de Deus”.<sup>823</sup> O segundo canto do servo de Deus (Is 49,3) antecipa a teologia joanina da paixão: “Tu és meu servo, em ti serei glorificado” (LXX: *doxasthesomai*).<sup>824</sup> Em São João vê-se uma conexão entre o abaixamento e serviço de Cristo como servo, na humilhação da cruz e a glorificação de Deus.<sup>825</sup>

<sup>818</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 440-441.

<sup>819</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 441.

<sup>820</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 441.

<sup>821</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 442.

<sup>822</sup> RATZINGER, J., El camino pascual, p. 116.

<sup>823</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 443.

<sup>824</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 443.

<sup>825</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 444.

### 5.5.3 A oração sacerdotal

O Evangelho de São João apresenta, logo após o lava-pés, as palavras de despedida de Jesus que desembocam na grande oração sacerdotal<sup>826</sup>.

Ratzinger, seguindo Feuillet, ressalta que as palavras da oração sacerdotal só podem ser compreendidas à luz da festa judaica da expiação (יום־כִּיפּוּר, *Yom Kippur*), pois o que aparece prefigurado nesse evento judaico, se realiza na oração de Jesus.<sup>827</sup>

Segundo Lv 16 e 23,26-32, nesse dia o sumo sacerdote oferecia um cabrito e uma novilha em holocausto pelos pecados seus e do povo e, unicamente nessa ocasião, entrava no Santo dos Santos, aspergia com o sangue o propiciatório, e ali proferia o nome de Deus, que normalmente não podia ser pronunciado. Essas cerimônias tinham por finalidade suscitar no coração dos israelitas um verdadeiro arrependimento de sua infidelidade ao Senhor e, ao mesmo tempo, recordar-lhes seu caráter de “povo santo”, reorientando-os com relação ao seu destino junto às nações.<sup>828</sup>

Ratzinger explica que Jesus, na sua oração sacerdotal, segue o ritual descrito em Lv 16:

assim como o sacerdote faz a expiação por si, pela classe sacerdotal e por toda a comunidade de Israel, [Jesus] também roga por si mesmo, pelos apóstolos e, finalmente, por todos os que depois, por meio de sua palavra, crerão nele: pela Igreja de todos os tempos (cf. Jo 17,20).<sup>829</sup>

Na sua oração, Jesus deixa claro que a sua cruz e a sua exaltação assumirão o caráter de grande dia de expiação, onde toda a humanidade poderá encontrar verdadeiramente o perdão e ver expiados os seus pecados. Ele assume sobre si toda a iniquidade da humanidade para, como sacerdote e vítima, oferecer-se ao Pai para a salvação do mundo.<sup>830</sup>

No colóquio de Jesus com o Pai, o rito do dia da Expiação se transforma em oração: aqui se faz concreta aquela renovação do culto à qual apontavam a purificação do Tempo e as palavras de Jesus para explicar aquele episódio. Os sacrifícios de animais ficam superados. Em seu lugar se coloca o que os Padres gregos chamam de *thysía*

<sup>826</sup> Ratzinger faz a observação de que a denominação de “oração sacerdotal” foi cunhada pelo teólogo luterano David Chytraeus (1530-1600). RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén*, p. 445.

<sup>827</sup> RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén*, p. 445.

<sup>828</sup> RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén*, p. 446.

<sup>829</sup> RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén*, p. 446-447.

<sup>830</sup> RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén*, p. 447.

*logike*, sacrifício em modo de palavra, e que Paulo qualifica de maneira muito parecida como *logike latreia*, como culto modelado pela palavra, correspondente à razão (cf. Rm 12,1).<sup>831</sup>

Para Ratzinger, o novo modo de sacrifício não é mera palavra, mas a expressão daquele que é “a Palavra”, e que leva as palavras humanas para dentro do diálogo interior de Deus, em sua razão e em seu amor. Em Cristo a Palavra se fez homem, veio ao seu encontro, entregou sua carne e derramou o seu sangue para a salvação da humanidade.<sup>832</sup>

Com a instituição da Eucaristia, Jesus transformou seu padecer em “palavra”, na radicalidade de seu amor que se entrega até a morte. Assim, Ele mesmo se converteu no novo “templo”, lugar da manifestação de Deus, e, ao mesmo tempo, única forma de culto agradável a Deus.<sup>833</sup>

Segundo Ratzinger, a figura do servo de Deus de Is 53 é fundamental para a compreensão do novo culto e do novo sacerdócio instaurado por Jesus. Vê-se assim claramente que, se por um lado, Jesus rompeu com as concepções referentes ao templo e ao sacrifício, por outro se mostrou extremamente unido à história da salvação manifestada no Antigo Testamento.<sup>834</sup>

O teólogo bávaro identifica quatro grandes temas na oração sacerdotal:

1. “A vida eterna é esta: que conheçam a ti, o Deus único e verdadeiro, e aquele que tu enviaste, Jesus Cristo” (Jo 17,3).

O verdadeiro discípulo de Cristo encontra a vida eterna, ou seja, a vida plena e imperecível, não só após a morte, mas já na presente condição. A chave para se encontrar essa vida é, não só um conhecimento de Deus, mas o encontro com Cristo.<sup>835</sup> “A vida eterna é, portanto, um acontecimento relacional. O homem não a adquire por seu poder, nem só para si. Mediante a relação com aquele que é a própria vida, também o homem chega a ser um vivente”.<sup>836</sup>

Não estava de todo equivocado Platão, ao dizer que o homem precisa se unir ao imortal para também ele se tornar imortal. Ratzinger dá a razão dessa afirmação:

Quanto mais [o homem] acolhe em si a verdade, une-se à verdade e se adere a ela, tanto mais vive em função dela e se vê repleto do que não pode ser destruído. Na

<sup>831</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 447-448.

<sup>832</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 448.

<sup>833</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 448.

<sup>834</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 449.

<sup>835</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 450.

<sup>836</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 451.

medida em que [o homem], por assim dizer, se adere à verdade, na proporção em que está sujeito ao que permanece, pode estar seguro da vida depois da morte, de uma vida plena de salvação.<sup>837</sup>

O homem que encontrou a verdadeira vida, passa a viver por Cristo, com ele e nele. Essa experiência permite ao homem ver todas as coisas de modo diferente, abandonar o transitório e acidental, pois passa a compreender o “*unum necessarium*” (Lc 10,42), a relativizar a realidade presente. A morte pode até tirá-lo da biosfera (*bios, βίος*), mas jamais pode tirar-lhe a vida (*ζωή, zoe*).<sup>838</sup> A relação com Deus em Cristo lhe dá, portanto, uma vida que nada, ninguém pode tirar-lhe.<sup>839</sup>

Esse viver em relação com Cristo se traduz de modo muito concreto: trata-se da fé e do conhecimento de Deus que, necessariamente, levará o homem ao amor e ao dom de si.<sup>840</sup>

2. “Santifica-os na verdade (...) eu me santifico por eles” (Jo 17,17.19).

As palavras de Cristo no Evangelho de São João revelam uma tríplice consagração: a do Pai que consagra o seu Filho e o envia ao mundo; a do Filho que se consagra e pede que, por sua consagração, os seus discípulos sejam consagrados na verdade.<sup>841</sup>

No pensamento bíblico, consagrar ou santificar significa tirar algo ou alguém do uso comum ou profano e passá-lo à propriedade de Deus, indicando de modo especial sua destinação ao culto. Observam-se no Antigo Testamento dois tipos de consagração: as realizadas em vista do sacrifício (Ex 13,2; Dt 15,19) e aquelas dos escolhidos para exercerem o sacerdócio no templo (Ex 28,41).<sup>842</sup>

<sup>837</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 451.

<sup>838</sup> “Em grego existem duas palavras para dizer vida: *biós* e *zoé*. *Biós* é uma das formas possíveis da vida integral. Foi criada a partir da diversificação das espécies e da individuação de membros no interior de cada espécie. *Biós* está no reino da individualidade e da diversidade. *Zoé* é a vida que nos decorre a todos. Nossa singularidade biológica é apenas uma das possíveis manifestações de *zoé*. Em suas fases mais imaturas, nosso pequeno eu se aferra à vida, à custas de exterminar outras formas de existência. Crescer em consciência significa perceber que todos participamos da mesma vida (*zoé*), que surgiu na terra e que transcende o próprio planeta. Quando ficamos reduzidos à própria dimensão *biológica* individual; só lutamos por nossa sobrevivência - pessoal ou grupal, que não é mais que a extensão do nosso ego -, esquecendo-nos de que nossa existência individual e de espécie participa de uma realidade e de um dom muito maiores que procedem de um fundo multiforme, transtemporal e infinito, cujas manifestações somos chamados a venerar, cuidar e servir, em lugar de possuir, dominar ou submeter. MELLONI, J., Hacia un tiempo de síntesis, p. 222.

<sup>839</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 451.

<sup>840</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 451-452.

<sup>841</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 452.

<sup>842</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 452.

A consagração das pessoas implica sempre uma segregação do ordinário, do que pertence à sua vida, e, ao mesmo tempo, a inserção dela em um novo âmbito, que não está à própria disposição.<sup>843</sup> Ratzinger identifica na consagração um chamado à pró-existência, pois

essa segregação inclui essencialmente, ao mesmo tempo, o “para”: precisamente porque [a pessoa] se entrega totalmente a Deus, essa realidade existe então para o mundo, para os homens, representa-os e deve curá-los. Podemos dizer também: segregação e missão formam uma única realidade completa.<sup>844</sup>

Ratzinger apresenta o significado das três consagrações aludidas pela oração sacerdotal:

- O Pai consagrou o Filho. Essa consagração se identifica com a Encarnação: com a união hipostática, a humanidade de Jesus foi segregada “para” o Pai na sua totalidade e, ao mesmo tempo, constituída numa missão “para” o mundo. “Jesus pertence inteiramente a Deus; por isso, está totalmente à disposição “de todos”.<sup>845</sup>

- O Filho se consagra. Seguindo Rudolf Bultmann, Ratzinger ensina que o Filho se consagra para o sacrifício (*ὑπὲρ αὐτόν*, *hypèr auton* = para eles - por eles). Tal expressão poderia perfeitamente ser traduzida da seguinte forma: por eles me entrego em sacrifício.<sup>846</sup>

Se o ser consagrado pelo Pai fazia referência à Encarnação, a consagração de Jesus se refere à sua paixão, interpretada como um sacrifício oferecido ao Pai em nome da humanidade.<sup>847</sup>

Seguindo ainda Bultmann, Ratzinger afirma que existe uma conexão entre estas duas consagrações: Jesus foi consagrado pelo Pai e, ao mesmo tempo, de modo dinâmico, se consagra, se oferece “para” o Pai e “para” o benefício dos homens. Ele age em consonância com o seu próprio ser, pois nele se dá uma perfeita identidade entre ser e missão, pois não se pode pensar sua missão, senão como um mister próprio de Deus. Portanto não se pode separar de modo algum o seu “ser para” daquilo que lhe é substancial, nem daquilo que pertence à própria ação, ao cumprimento do seu sacrifício.<sup>848</sup>

<sup>843</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 452-453.

<sup>844</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 453.

<sup>845</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 453.

<sup>846</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 453.

<sup>847</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 454.

<sup>848</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 454. “Deve-se afirmar em Jesus a identidade e a unidade do acontecimento e da pessoa. Não se pode separar nele o ontológico do funcional. Seu agir é seu ser manifestado nas condições de nossa existência: seu ser



O agir de Jesus introduz, portanto, uma nova liturgia - a liturgia do Novo Testamento. A grande novidade se encontra em que “Jesus é o próprio sacerdote enviado ao mundo pelo Pai; Ele mesmo é o sacrifício que se faz presente na Eucaristia de todos os tempos”.<sup>849</sup> Tudo aquilo que foi significado simbolicamente na festa da Expição aparece realizado na sua plenitude em Jesus. Ele é a Palavra definitiva do Pai que assumiu a natureza humana para trazer-lhe a verdadeira vida, ou seja, a vida eterna (Jo 6,51).<sup>850</sup>

- Jesus se consagra para que os seus discípulos sejam consagrados na verdade. Segundo as palavras de Jesus (Jo 17,19) cabe também aos seus discípulos participarem da sua condição de consagrado ao Pai: os seus devem ser segregados do mundo, tornar-se propriedade de Deus, porque são chamados a se fazer filhos à imagem do Filho Unigênito do Pai; conseqüentemente, a partir dessa consagração, ser também enviados ao mundo. Portanto, essa consagração não encerra um aspecto ritual, mas aponta para o ontológico, a totalidade do ser.<sup>851</sup>

No Êxodo (29, 1-9) a consagração de Aarão e de seus filhos se deu mediante a entrega de vestes sagradas e da unção; também uma ablução fazia parte do ritual da expiação dos sacerdotes, antes de se revestirem das vestes sagradas (Lv 16,4). Aplicando esses elementos à ação de Cristo em seus discípulos, afirma Ratzinger:

A verdade é o banho que os purifica, é a unção de que necessitam. Essa “verdade” purificadora que santifica é, em última análise, o próprio Cristo. Não de ser submergidos nele, serão como que, “revestidos” dele e, desse modo, se tornarão partícipes de sua consagração, de seu papel sacerdotal e do próprio sacrifício.<sup>852</sup>

É fato que, após a destruição do templo, os judeus tiveram que fazer uma releitura das prescrições do culto, pois, sem o templo, tornaram-se impossíveis de serem observadas. A santificação passou então a ficar concentrada na observância da lei. Já no cristianismo uma nova releitura fez-se necessária, pois, a Torá cedeu seu lugar a Jesus:

Jesus é a Torá em pessoa, e a santificação se realiza, portanto, na comunhão do querer e do ser com Ele. E, se com a consagração dos discípulos, na verdade se trata,

---

é a recapitulação de seu agir. A exemplaridade eficaz, que se diagnosticou nos relatos de sua vida se baseia na exemplaridade inscrita no coração da sua constituição humano-divina do Verbo feito carne. Por isso seu agir não se diluiu numa realidade que seja distinta dele mesmo: a humanidade salva vai se tornando progressivamente o corpo de Cristo”. SESBOÛÉ, B., Jesucristo, el único mediador, Tomo II, p. 249.

<sup>849</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 454.

<sup>850</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 454.

<sup>851</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 455.

<sup>852</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 455.

em última análise, da sua participação na missão sacerdotal de Jesus. Podemos, pois, vislumbrar nas palavras do evangelho de João, a instituição do sacerdócio dos apóstolos, do sacerdócio neotestamentário que, no mais profundo, é um serviço à verdade.<sup>853</sup>

3. “Eu lhes dei a conhecer o teu nome, e o darei a conhecer, para que o amor com que me amaste esteja neles, e eu mesmo esteja neles” (Jo 17,26).

Jesus se apresenta como o novo Moisés, aquele que leva a cabo a revelação do nome de Deus, começada no monte Sinai. Mais do que uma palavra, o nome de Deus, revelado na sarça ardente, significava que o Senhor se deixava invocar, e entrou em comunhão com Israel.<sup>854</sup>

Jesus disse que deu a conhecer o nome de Deus, não como uma palavra nova, mas como a Revelação de “um modo novo de presença de Deus entre os homens, uma forma nova e radical como Deus se faz presente entre os homens. Em Jesus, Deus entra totalmente no mundo dos homens: quem vê a Jesus, vê o Pai (Jo 14,9)”.<sup>855</sup>

Com a Encarnação, Deus entrou no tempo e na história; ao realizar o mistério pascal, ressuscitado, ele quer se relacionar com os homens de cada tempo e transformá-los todos no seu Corpo, um templo novo. A revelação do nome de Deus tem um caráter dinâmico, pois significa dar a conhecer a Deus e introduzir o homem no seu amor; a partir daí, promover a “transformação do cosmos, para que, em unidade com Cristo, se converta de modo completamente novo na verdadeira morada de Deus”.<sup>856</sup>

A participação do cosmos, segundo Ratzinger, encontra-se incluída na mediação de Cristo, conforme atestam tanto a Patrística grega quanto a Escritura. E Ratzinger explica que é o *Logos* quem dará sentido a toda a criação:

Cristo é o meio entre Deus e o mundo. Mas esse meio é “mediador”, quer dizer, não é um espaço, um ser intermediário; mas uma pessoa que - na livre obediência do amor - une entre si os dois espaços. O ápice do mundo é a pessoa, e para ela todas as coisas se convergem e faz o seu ingresso no grande movimento da história. Aquele com o qual o universo se projeta para o seu sentido que se realiza no ser junto a Jesus Cristo (cristocentrismo).<sup>857</sup>

---

<sup>853</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 455-456.

<sup>854</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 456.

<sup>855</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 457.

<sup>856</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 457.

<sup>857</sup> RATZINGER, J., Mediatore, p. 328-329.

Por fim Ratzinger aponta que o encontro com Cristo deve, a partir de uma imersão no amor de Deus, levar o homem à pró-existência: “Mediante o encontro com Cristo, Deus vem até nós, nos atrai a si (cf. Jo 12,32), para levar-nos, por assim dizer, para além de nós mesmos, para a imensidade infinita de sua grandeza e amor”.<sup>858</sup>

4. “Que todos sejam um, como tu, Pai, estás em mim e eu em ti” (Jo 17,21).

Jesus roga ao Pai, que permaneçam na unidade, todos aqueles que no futuro se tornariam seus discípulos.<sup>859</sup>

A unidade é vista como algo importante para Jesus, pois é por meio dela que se faz visível aos homens a verdade da sua missão. Ratzinger, porém, observa que

a unidade só é possível a partir de Deus e através de Cristo: uma unidade que aparece de uma maneira tão concreta que deixa ver a presença e a ação da força de Deus. Por isso, os esforços por uma unidade visível dos discípulos de Cristo se tornam uma tarefa urgente para os cristãos de todo tempo e lugar. Não basta a unidade invisível da “comunidade”.<sup>860</sup>

A unidade da Igreja encontra-se alicerçada em dois elementos principais:

Em primeiro lugar, deve-se dizer que a unidade encontra seu fundamento na fé em Deus e em seu enviado, Jesus Cristo. Para Ratzinger, ter fé não significa formulações de ideias, mas comunhão com Cristo e, através dele, com o Pai. Cristo “é o verdadeiro fundamento da comunidade dos discípulos, a base para a unidade da Igreja”.<sup>861</sup>

O segundo elemento é a estrutura sacramental da missão. Jesus, por natureza, é aquele que viveu totalmente voltado para o Pai e, por isso, totalmente voltado para a salvação dos homens: essa é a sua missão. Cristo convida seus discípulos a participar dela, a continuar no tempo o que lhe coube. Porém, a condição fundamental para participar de sua missão é o envio, pois o discípulo é aquele que não anuncia a si mesmo, mas transmite o que ouviu das testemunhas, os Apóstolos. Os discípulos representam (tornam presente) a Cristo, à semelhança como Cristo representa o Pai. Ambos os aspectos só podem ser entendidos à luz do Espírito Santo, que guia verdadeiramente o discípulo na transmissão da verdade revelada e na representação de Cristo junto à Igreja.<sup>862</sup>

<sup>858</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 457.

<sup>859</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 458.

<sup>860</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 460.

<sup>861</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 461.

<sup>862</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 461.

A condição de enviado do missionário refere-se à questão da sucessão apostólica, pois a permanência oficialmente na missão acontece na Igreja, através do sacramento da Ordem. Assim, entende-se que alguém possui a sucessão apostólica, quando recebe o caráter sacramental, e, ao mesmo tempo, exerce a missão de pastorear o rebanho de Cristo a partir de um envio, que acontece hoje na Igreja, por mediação do ministério petrino.<sup>863</sup>

Ratzinger aponta também para o fato de que, junto à sucessão apostólica, o cânon das Escrituras e a *Regula fidei*, ou seja, o breve sumário das verdades essenciais da fé, são também elementos que dão garantia da autenticidade da Palavra de Deus a ressoar através do tempo.<sup>864</sup>

Uma última observação ainda se faz necessária. Segundo a vontade de Jesus, a missão não tem um alcance reduzido, não está dirigida a um grupo de eleitos, mas voltada a todo o cosmos, ao mundo na sua totalidade. “Através dos discípulos e sua missão, o mundo em seu conjunto há de ser resgatado de sua alienação e encontrará a unidade com Deus”.<sup>865</sup> Ratzinger destaca que, na sua oração sacerdotal, Jesus afirma que não roga pelo mundo. Jesus aqui faz referência ao mundo humano, onde, por conta do pecado original, determinadas depravações se tornaram quase uma segunda natureza para o homem. O mundo, porém, entendido como criação de Deus, incluindo em si o homem, é bom, pois foi por ele que Deus se fez homem e ofereceu a sua vida em sacrifício.<sup>866</sup>

Nos desígnios de Cristo, o mundo do pecado deve desaparecer, deve ser transformado num novo mundo, o mundo de Deus. A missão de Jesus e, conseqüentemente, a missão dos discípulos deve, pois,

levar o mundo para fora da alienação do homem com respeito a Deus e a si próprio, para que o mundo volte a ser de Deus; e o homem, ao fazer-se uma só coisa com Deus, volte a ser totalmente ele mesmo. Essa transformação, contudo, tem o preço da cruz; e, para as testemunhas de Cristo, tem o valor da disponibilidade ao martírio.<sup>867</sup>

Nas palavras de Ratzinger observa-se claramente o seu pensamento de que a missão de Cristo é tirar tanto o mundo quanto o homem para fora de si e das marcas do pecado em sua existência e levá-los para Deus, para que aí, enfim, encontrem a

<sup>863</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 461.

<sup>864</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 462.

<sup>865</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 463.

<sup>866</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 463.

<sup>867</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 464.

sua verdadeira plenitude. O homem encontra a total pró-existência a que é chamado no exemplo de Cristo na cruz. A partir daí, é capaz de entender o verdadeiro significado de viver “para” Deus e “para” o próximo. Compreende assim o plano original de Deus, e o que significa verdadeiramente ser homem.

Conclui o teólogo pontífice afirmando que: a oração de Cristo se realiza na Igreja; pode ser entendida e definida como “a comunidade dos discípulos que, - mediante a fé em Jesus Cristo como o enviado do Pai - recebe sua unidade e se envolve na missão de Jesus de salvar o mundo, levando-o ao conhecimento de Deus”.<sup>868</sup>

Como se pode concluir, a Igreja estava realmente presente na oração de Jesus da quinta-feira Santa e no seu sacrifício. A cruz é o grande momento em que Cristo se consagra e se sacrifica pela vida do mundo; é a “palavra” de amor de Deus pela humanidade; a grande festa da Expição - ato por excelência, capaz de santificar e purificar realmente o culpado e restabelecer a ordem perdida na criação. É desse ato supremo de amor, do lado de Cristo transpassado, que brota a Igreja, como comunidade daqueles que, pelas palavras e missão dos Apóstolos, creem em Cristo e dele recebem a vida eterna.<sup>869</sup>

#### 5.5.4 A última Ceia

O evento da última Ceia se reveste de uma importância capital na vida da Igreja, pois ali se encontra o núcleo essencial do cristianismo.<sup>870</sup> Antes de tudo, deve-se considerar que os eventos ali ocorridos, bem como toda a mensagem neotestamentária, não são meros símbolos ou verdades meta-históricas, mas fatos concretos de uma história real. É extremamente importante defender a realidade histórica dos fatos acontecidos na noite que antecedeu a morte de Jesus: “se Jesus realmente não tivesse dado aos seus discípulos seu Corpo e seu Sangue sob as espécies do pão e do vinho, a celebração eucarística ficaria vazia de sentido; seria uma ficção piedosa, não uma realidade que estabelece a comunhão com Deus e com os homens entre si”.<sup>871</sup>

---

<sup>868</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 464.

<sup>869</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 464.

<sup>870</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 465.

<sup>871</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 465.

Ratzinger mostra, como razão da importância da última Ceia, o fato de que a Encarnação de Jesus, desde o início, esteve centrada na própria entrega de si pelos homens, realizada em sua plenitude dentro do contexto de mistério pascal, englobando sua última Ceia, morte e ressurreição. A negação ou desprezo dessa realidade significaria perder a essência do cristianismo.<sup>872</sup>

Deve-se entender também a última Ceia em estreita relação com a morte de Jesus. Naquele momento, Jesus deu aos seus discípulos o seu corpo e o seu sangue, ou seja, toda a sua existência terrena, em total entrega de si. É a antecipação da sua morte, transformando-a, de ato extremamente violento em oferta de amor.<sup>873</sup> A morte que, em si mesma, dá fim a toda relação entre as pessoas, é convertida por Jesus no sumo ato em que ele se entrega à humanidade: é nessa transformação que se concretiza a salvação dos homens.<sup>874</sup> Ratzinger explica a importância da Ceia e sua estreita relação com a cruz da seguinte forma:

A morte, sem o ato de amor infinito da Ceia, seria vazia, carente de sentido. A Ceia, sem a realização concreta da morte antecipada, seria um mero gesto despojado de realidade. Ceia e Cruz são, conjuntamente, a única e indivisível origem da Eucaristia: a Eucaristia não brota unicamente da Ceia isolada; mas da unidade entre ambas, como nos apresenta São João na sua grande imagem da unidade de Jesus - Igreja e Sacramento: do lado transpassado do Senhor “saiu sangue e água” (19,34) (batismo e Eucaristia; a Igreja, a nova Eva).<sup>875</sup>

Ratzinger explica que, essencialmente, a Eucaristia não é simplesmente a Ceia, mas a presença do sacrifício de Cristo, o ato supremo de adoração a Deus na nova Aliança. É um ato de amor infinito da parte de Deus, que não desiste da humanidade; que distribui seu próprio corpo e sangue para que assim, os fiéis de todos os tempos sejam inseridos nesse ato de amor de Cristo, a fim de que possam encontrar a verdadeira vida.<sup>876</sup>

#### 5.5.4.1 A data da última Ceia

Poderia parecer algo totalmente casual ou não pertinente a esta pesquisa. Porém, como se verá, é um dado histórico, pertencente à cronologia dos últimos

---

<sup>872</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 466.

<sup>873</sup> RATZINGER, J., El camino pascual, p. 123.

<sup>874</sup> RATZINGER, J., El camino pascual, p. 123.

<sup>875</sup> RATZINGER, J., El camino pascual, p. 123-124.

<sup>876</sup> RATZINGER, J., El camino pascual, p. 124.

dias de Jesus, que lança uma luz extraordinária para o entendimento do significado da última Ceia.

Os sinóticos são unânimes em registrar que a Ceia de despedida de Jesus aconteceu no primeiro dia dos ázimos, quando se sacrificava o cordeiro no templo (Mc 14,12.17). O primeiro dia dos ázimos era a véspera da Páscoa, uma quinta-feira.

Segundo ainda a cronologia sinótica, Jesus morreu na hora nona, por volta das 15h da sexta-feira. José de Arimatéia requereu de Pilatos o corpo de Jesus para realizar seu sepultamento (Mc 15,42-47). O enterro deveria acontecer apressadamente antes do pôr do sol, porque ali começava o sábado. O sábado foi o dia do repouso sepulcral de Jesus e sua ressurreição se deu no primeiro dia da semana, no domingo.<sup>877</sup>

Essa cronologia traz a grande dificuldade de que o processo de Jesus teria acontecido na própria festa da Páscoa, que teria tido lugar na sexta-feira.

São João, no entanto, oferece uma cronologia um pouco diferente, pois a Páscoa, segundo ele, teria início no pôr do sol da sexta-feira. Assim, o processo de Jesus teria acontecido na quinta-feira e a sua condenação e crucifixão no dia anterior à Páscoa, na *parasceve*.<sup>878</sup> Portanto, a última Ceia de Jesus não seria propriamente uma ceia Pascal; a morte de Jesus teria acontecido na vigília da festa, justamente na hora em que se sacrificavam os cordeiros no templo.<sup>879</sup> Também segundo São João, Jesus teria permanecido no sepulcro no sábado e ressuscitado na manhã do domingo.<sup>880</sup>

Alguns exegetas disseram que a cronologia de São João seria mais de caráter teológico. Contudo, a maioria dos exegetas hoje crê que a cronologia de São João é historicamente a mais provável, pois não se pode admitir que o processo de Jesus tivesse acontecido no solene dia da Páscoa.<sup>881</sup>

Ratzinger apresenta a tentativa de conciliação de Annie Jaubert<sup>882</sup>, explicando que a citada autora, desde 1953, em uma série de publicações, defendeu a tese de

<sup>877</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 468.

<sup>878</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 468.

<sup>879</sup> “Ele morre como o verdadeiro Cordeiro, do qual os cordeiros pascais eram meros indícios”. RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 469.

<sup>880</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 468.

<sup>881</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 470.

<sup>882</sup> Nasceu em 1912. Em 1937 ingressou no curso de Teologia da Universidade de Paris. De 1951-1952 cursou na Escola Bíblica e Arqueológica Francesa de Jerusalém. Dedicou-se ao estudo

que Jesus teria celebrado a Páscoa segundo um calendário sacerdotal antigo, redigido em hebraico, na segunda metade do século II, encontrado no “Livro dos jubileus”. Segundo tal calendário, Jesus teria celebrado a Páscoa na terça-feira, na mesma noite teria sido preso e a sua execução teria acontecido na sexta-feira, véspera da verdadeira Páscoa. Annie Jaubert observa que é muito difícil organizar todos os eventos da paixão em tão pouco espaço de tempo. Sua solução apresentaria um espaço de tempo maior da terça até a sexta-feira, data da execução de Jesus.<sup>883</sup>

A teoria de Jaubert apresenta a dificuldade de que a última Ceia de Jesus teria acontecido na terça-feira, não na quinta, como já desde o século II, tradicionalmente se afirmou. Como solução, a autora apresenta o texto *Didascália*<sup>884</sup> dos Apóstolos, do início do século III, a afirmar que a Ceia aconteceu numa terça-feira.<sup>885</sup>

---

das descobertas de Qumran. Em 1957 publicou o livro “La date de la Cène: calendrier biblique et liturgie chrétienne. Annie Jaubert faleceu em 1980.

<sup>883</sup> JAUBERT, A., La date de la dernière Cène, p. 140-173.

<sup>884</sup> Eis os textos da Didascália que afirmam que Jesus celebrou a ceia pascal na terça-feira:

1. “Et surrexit Judas Iscariotes, qui erat unus ex vobis, et abiit, ut eum traderet. Deinde nobis dixit Dominus noster: Amen, dico vobis, modicum tempus est, et relinquetis me; scriptum est enim: Percutiam pastorem, et dispergentur oves greges eius. Et venit Judas cum legis peritis et sacerdotibus populi ac prodidit Dominum nostrum Iesum. Hoc autem factum est quarta sabbati. Cum enim pascha nostra comedissemus tertia sabbati vespere, exivimus in montem Oliveti, et nocte comprehenderunt Dominum nostrum Iesum”.

“Judas, um dos nossos, levantou e saiu com o intuito de o entregar. Então nosso Senhor nos disse: “Em verdade vos digo, em breve ireis me abandonar, pois está escrito: “Ferirei o pastor e se dispersarão as ovelhas de sua grei”. Veio então Judas na presença dos doutores da lei e dos sacerdotes do povo e entregou a nosso Senhor Jesus. Isso aconteceu no quarto dia depois do sábado. Uma vez que comemos nossa páscoa no terceiro dia depois do sábado ao cair da tarde, partimos para o monte das oliveiras e, durante a noite, prenderam nosso Senhor Jesus”. *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, (V, 14, 2-5), p. 272.

2. “Nox enim sequens tertiam sabbati est quartae sabbati, sicut scriptum est: Et facta est véspera, et factum est mane, uma dies. Vespera igitur diei sequentis est. Tertia enim sabbati vespere pascha meum vobiscum comedi, et nocte ceperunt me; ieiunate ergo ea”.

“A noite do terceiro dia depois do sábado é o quarto dia depois do sábado, conforme está escrito: “Caiu a tarde e veio a manhã, um dia”. Portanto, é a véspera do dia seguinte. No terceiro dia depois do sábado, no cair da tarde, comi minha páscoa convosco e, durante a noite, prenderam-me; jejuai, pois, nesta noite”. *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, (V, 14,19-20), p. 279-280.

3. “Propterea tribus diebus ante tempus pascham fecerunt, undécima lunae, tertia sabbati”.

“Por isso, celebraram a páscoa três dias antes, no dia decimo primeiro da lua, terceiro depois do sábado”. *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, (V, 17,7), p. 288.

A *Didascália* apresenta também o fato de que os sacerdotes do templo mudaram a data da Páscoa para três dias antes, para que pudessem assim prender Jesus “sem tumulto” e para que Jesus fosse morto diante dos judeus que viessem celebrar a Páscoa e assim se afastassem dele. *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, (XVII, 2-8), p. 286-288. É de se notar que os textos da *Didascália* são bastante confusos e de difícil interpretação sem o auxílio das notas ao pé de página.

<sup>885</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 471. Segundo Annie Jaubert, enquanto o calendário legal celebrava a Páscoa na noite do 14 de Nisan, não importando qual fosse o dia da semana, o calendário antigo celebraria sempre a ceia pascal na noite da terça-feira. Essa explicação resolveria, segundo a autora, a discrepância entre os relatos dos Sinóticos e o de São João. JAUBERT, A., La date de la dernière Cène, p. 155-157.



Ratzinger, porém, objeta que não são convincentes os textos da tradição apresentados para confirmar essa teoria e que tampouco é comprovado que Jesus teria usado um calendário antigo, utilizado sobretudo pelos essênios de Qumram.<sup>886</sup> Além do mais, o evangelho de São João permite ao leitor concluir que Jesus seguiu o calendário judaico na celebração das festas. Conclui Ratzinger garantindo que, por mais que à primeira vista pareça convincente a teoria de Annie Jaubert, ela foi rejeitada pela maioria dos exegetas.<sup>887</sup>

Qual é a solução para tão enredado problema? Ratzinger afirma que a melhor solução lhe parece ser a apresentada por John Meier, a explicar que se deve confiar na cronologia apresentada por São João. Assim sendo, o processo de Jesus aconteceu quando as autoridades judaicas ainda não haviam comido a ceia Pascal. A crucifixão não aconteceu na festa, mas na *parasceve*, na véspera; Jesus teria morrido na hora em que se sacrificavam os cordeiros no templo.<sup>888</sup> Esse último detalhe foi visto posteriormente pelos cristãos, à luz da Páscoa, muito mais do que apenas como casualidade. Consideraram Jesus como o verdadeiro cordeiro, e que com ele, o rito da imolação dos cordeiros havia chegado ao seu verdadeiro significado.<sup>889</sup>

Questiona-se, então, por que os sinóticos falam de uma ceia Pascal?

Segundo Meier, as passagens Mc 14,1 e 14,12-16, as únicas que mencionam ter sido uma ceia Pascal, teriam sido interpolações, acréscimos posteriores. Observa, porém, Ratzinger que essa solução é artificial.

É evidente na Tradição, afirma o mesmo teólogo, que a essência da Ceia de despedida de Jesus não se encontrava na antiga Páscoa, mas no novo rito que Jesus realizou dentro desse contexto. Jesus sabia que sua morte era iminente, que não poderia comer a Páscoa ritual, por isso convidou os seus a uma Ceia particular que seria a sua despedida, dentro da qual ele lhes daria algo novo, a si mesmo como

<sup>886</sup> JAUBERT, A., *Le calendrier des Jubilés et de la secte de Qumrán*, p. 250-264.

<sup>887</sup> RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén*, p. 471.

<sup>888</sup> “Jesus instituiu a Eucaristia durante uma ceia solene de despedida, que haveria recebido sucessivamente, do próprio Cristo, os caracteres da antiga Páscoa. Seja como for, a conjectura de uma ceia ‘qualquer’ nos parece inconciliável com os dados que oferecem os Sinóticos. Em nossos dias muitos autores concordam em afirmar que os dados bíblicos dão suficientes indicações para sustentar que o Senhor celebrou realmente a ceia pascal. E afirmam que as palavras e os gestos específicos de Jesus no dito contexto, constituem um modo concreto e ao mesmo tempo figurado, facilmente compreensível, de representar, através do pão e do vinho, seu corpo como Cordeiro imaculado e sacrificado, destinado a assumir a Páscoa hebraica, celebrada naquela mesma noite do 14 de nisán”. IBÁÑEZ, A., *La Eucaristía, don y misterio*, p. 55.

<sup>889</sup> RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén*, p. 472.

verdadeiro e único Cordeiro capaz de aplacar a ira divina e reconciliar os homens com Deus. Jesus instituiu assim a “sua” Páscoa, que colocava em conexão com a sua morte e ressurreição, a Ceia celebrada por ele.<sup>890</sup>

Ele celebrou a Páscoa e, de certo modo, não a celebrou: não se podiam realizar os ritos antigos; quando chegasse o momento para isso, Jesus já teria morrido. Mas ele se entregou, e assim celebrou verdadeiramente a Páscoa com aqueles ritos. Dessa maneira não se negaria o antigo, mas este alcançaria seu sentido pleno.<sup>891</sup>

São Paulo em 1Cor 5,7-8 afirmou ser Cristo o verdadeiro cordeiro imolado e que a sua morte e ressurreição se tornaram a verdadeira Páscoa. A última Ceia foi interpretada desde o início da Igreja não só como anúncio da paixão, mas como antecipação da morte e ressurreição de Jesus.<sup>892</sup> Ratzinger desenvolve a presente declaração estabelecendo uma estreita ligação entre Palavra, Morte e Ressurreição, que constituem o Mistério Pascal e a origem da Eucaristia:

Para a instituição da Eucaristia, a Última Ceia sozinha não basta. As palavras que Cristo ali pronuncia são, na verdade, uma antecipação da sua morte, transformação da morte em um evento de amor, transformação daquilo que não tem sentido em algo pleno de sentido que se abre para nós. Mas isso significa também que estas palavras têm importância, têm força criativa através dos tempos somente pelo fato de que não permaneceram palavras, mas encontraram realização na sua morte real. E, por outro lado, essa morte permaneceria vazia, se as palavras de Cristo permanecessem uma simples pretensão não realizada; e não se demonstrasse, verdadeiramente, que o seu amor é mais forte que a morte, que o sentido é mais forte que o absurdo. A morte permaneceria vazia e reduziria também as palavras a nada, se não chegasse à Ressurreição, na qual se torna evidente que essas palavras foram pronunciadas baseando-se na autoridade divina; que o seu amor é, na verdade, suficientemente forte para impulsionar para além da morte.<sup>893</sup>

#### 5.5.4.2 A instituição da Eucaristia

O relato da instituição da Eucaristia se encontra nos Sinóticos (Mt 26,20-19; Mc 14,17-25; Lc 22,14-38) e na primeira carta de São Paulo aos Coríntios (11,23-

<sup>890</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 473. “Na cristologia de Ratzinger, a figura do cordeiro ocupa um lugar central. (...) Também a figura do pastor que carrega a ovelha sobre os ombros é decisiva. O paradoxo se torna cristalino: Cristo é pastor enquanto cordeiro. Dado que essa intuição é medular em Ratzinger, não surpreende que tenha sido incluída na sua Missa de assunção ao pontificado”. DI CIÓ, A., Sufrimos por la paciencia de Dios, p. 557. O texto aludido por Di Cío é o seguinte: “O pastor de todos os homens, o Deus vivo, se tornou ele mesmo cordeiro, pôs-se do lado dos cordeiros, daqueles que são esmagados e mortos. Precisamente assim Ele se revela como o verdadeiro pastor: ‘Eu sou o bom pastor... Ofereço a minha vida pelas minhas ovelhas’, diz Jesus de si mesmo (cf. Jo 10,14s)”. BENTO XVI, Um caminho de fé antigo e sempre novo, Tomo I, p. 43.

<sup>891</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 473.

<sup>892</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 474.

<sup>893</sup> RATZINGER, J., Eucaristia - Coração da Igreja, p. 316.

26). Os quatro relatos apresentam uma forma muito parecida, ainda que possuam algumas diferenças. Podem-se encontrar nas narrações, dois grupos com características semelhantes: Marcos e Mateus de um lado; Paulo e Lucas de outro.

Segundo os exegetas, o relato de São Paulo é o mais antigo. Provavelmente foi escrito por volta do ano 56. Já o relato de São Marcos é posterior; é fato reconhecido unanimemente que este evangelista teria feito uso de uma tradição anterior.<sup>894</sup>

Rudolf Pesch defendeu que o Evangelho de São Marcos é o mais antigo, remontaria aos anos 30. São Paulo relata que transmitiu o que ele recebeu do Senhor. Em 1Cor 15 dá a entender que ele recebeu as palavras da última Ceia no seio da comunidade primitiva, e que, sem dúvida alguma, remontavam a Jesus. Pesch afirma também que a narração de São Marcos se caracteriza como um simples relato; já a 1Cor 11 possui a forma de uma “etiologia cultural”, ou seja, um texto já formulado e adaptado para o seu uso litúrgico.<sup>895</sup>

Os dois modelos de relatos se preocupam em transmitir o que realmente Jesus fez e disse na sua última Ceia. Sobretudo, intentam destacar a novidade da instituição da Eucaristia. Alguns exegetas, no entanto, objetaram afirmando que, pela contradição entre a mensagem do reino e a ideia de morte expiatória numa representação vicária encontrada no texto, deve-se negar a originalidade das palavras e gestos de Jesus.<sup>896</sup>

Ratzinger confirma o sentido expiatório e a representação vicária exercida por Jesus em sua morte, dizendo: “O núcleo íntimo das palavras da última Ceia, contudo, é o ‘por vós - por muitos’, a autoentrega vicária de Jesus e, com isso, também a ideia da expiação”.<sup>897</sup>

Segundo Pesch, também considera Ratzinger que a pregação de João Batista esteve marcada pelo anúncio da conversão, ao passo que a mensagem de Jesus foi o anúncio da salvação, da chegada do reino.<sup>898</sup>

Por causa dessa realidade, alguns teólogos do nosso tempo passaram a rejeitar e considerar como inconcebível a ideia da expiação. Segundo eles, tal abstração colocaria em risco as ideias de Deus e do homem. Deveria ser superada, pois se

---

<sup>894</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 474.

<sup>895</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 475.

<sup>896</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 476.

<sup>897</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 476.

<sup>898</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 476.

trataria de uma perspectiva humana. Portanto, existiria uma contradição entre o que Jesus pregou e suas últimas palavras e gestos na última Ceia.

Ratzinger se pergunta se existe de fato tal contradição entre a pregação do reino e as últimas palavras e gestos de Jesus. Seguindo Rudolf Pesch, Gerhard Lohfink e Ulrich Wilckens, afirma o teólogo bávaro que se tratam de duas propostas distintas, porém não contraditórias. Jesus teria feito em primeiro lugar a proposta do reino. Após o fracasso dessa pregação, passou a declarar que sua missão se identificava com a do servo de Deus de Is 53, pois ele “devia tomar sobre si a desgraça que cabia a Israel para que muitos alcançassem a salvação”.<sup>899</sup> Citando Romano Guardini, afirma também que o “não” de Israel deu lugar a uma nova etapa da história da salvação, um novo caminho marcado, então, pela morte e ressurreição do Senhor, que se abre à Igreja dos gentios.<sup>900</sup>

Ratzinger destaca que

a estrutura dos evangelhos sinóticos não nos permite estabelecer uma cronologia do anúncio de Jesus. Certamente, a ênfase sobre a necessidade da morte e ressurreição se faz mais clara, à medida em que se avança o percurso de Jesus. Porém o conjunto das informações não está ordenado cronologicamente, a tal ponto que possamos distinguir com clareza um antes e um depois.<sup>901</sup>

Podemos encontrar nos Evangelhos algumas indicações de que a morte vicária estava no pensamento de Jesus desde o início, como também da dificuldade de se criar uma cronologia exata:

- Em Mc 2,20, Jesus afirma não ser aquele momento oportuno para jejuar, pois o esposo estava com eles; mas após sua partida, isso seria necessário.
- Em Mc 4,10s, Jesus identifica sua missão com a missão do profeta Isaías.
- Tanto as parábolas, como a mensagem de Jesus sobre o reino, estão marcadas pelo mistério do sofrimento.<sup>902</sup>

Partindo da Última Ceia e da ressurreição, podemos afirmar que a cruz é a extrema radicalização do amor incondicional de Deus - amor através do qual - apesar de todas as negações por parte dos homens, Ele se entrega, toma sobre si o “não” dos homens, para atraí-los desse modo ao seu “sim”.<sup>903</sup>

---

<sup>899</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 478.

<sup>900</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 479.

<sup>901</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 479-480.

<sup>902</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 480.

<sup>903</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 480.

- Desde o começo de sua pregação, a cruz está presente no pensamento de Jesus: no sermão da montanha, ele considera ditosos os que forem capazes de sofrer perseguições por causa da justiça (Mt 5,10-12); São Lucas relata que o ponto de partida do caminho ascendente de Jesus para a cruz está na rejeição que ele sofreu em Nazaré (Lc 4,16-29).<sup>904</sup>

E Ratzinger conclui que “não existe contradição entre a jubilosa mensagem de Jesus e sua aceitação da cruz como morte por muitos. Ao contrário, só na aceitação e transformação da morte a mensagem da graça alcança toda a sua profundidade”.<sup>905</sup>

O estabelecimento de uma contradição entre a mensagem do reino e a morte vicária de Cristo na cruz traz como consequência lógica o descrédito da originalidade das palavras da última Ceia. Daí se deduziria que a ideia da Eucaristia teria sido um produto das primeiras comunidades.<sup>906</sup> Ratzinger rebate tal afirmação, dizendo:

Somente Ele seria capaz de entrelaçar tão soberanamente à unidade os fios da Lei e dos profetas, com a total fidelidade à Escritura e a novidade integral do seu ser de Filho. Unicamente porque Ele mesmo o disse e o havia feito, a Igreja, em suas diversas correntes, e desde o início podia “partir o pão”, como Jesus havia feito na noite em que foi traído.<sup>907</sup>

### 5.5.4.3 A teologia das palavras da instituição

Inicialmente, devem-se levar em consideração as variações encontradas nas palavras da consagração do pão:

Mc 14,22: “Tomai, isto é o meu corpo”.

Mt 26,26: “Tomai e comei, isto é o meu corpo”.

1Cor 11,24: “Isto é o meu corpo entregue por vós”

Lc 22,19: “Isto é o meu corpo, que é dado por vós”.

Apenas em São Paulo e São Lucas se encontra, após as palavras da consagração, a ordem de Jesus aos Apóstolos de fazerem o que ele fez: “Fazei isto em memória de mim”.

Na consagração do vinho encontram-se também pequenas variações:

---

<sup>904</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 480-481.

<sup>905</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 481.

<sup>906</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 481.

<sup>907</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 482.

Mc 14,24: “Este é o meu sangue da nova aliança, que é derramado em favor de muitos”.

Mt 26,27: “Bebei dele todos, pois este é o meu sangue da nova aliança, que é derramado em favor de muitos, para o perdão dos pecados”.

1Cor 11,25: “Este cálice é a nova aliança no meu sangue. Todas as vezes que dele beberdes, fazei-o em memória de mim”.

Lc 22,20: “Este cálice é a nova aliança no meu sangue, que é derramado por vós”.

Dentre as diferenças, as mais relevantes são:

1. Em São Marcos e São Mateus o sangue é o sujeito da oração; o sangue é derramado e deve ser bebido pelos seus; já em São Paulo e em São Lucas não se fala de beber o sangue, mas de beber da nova Aliança. Provavelmente essa fórmula foi utilizada por conta da dificuldade de um judeu admitir beber sangue.<sup>908</sup>

2. São Marcos e São Mateus falam do sangue da Aliança, fazendo alusão a Ex 24,8, onde o sangue da vítima era aspergido sobre o povo, em sinal de reconciliação. Já São Paulo e São Lucas, ao falarem da nova Aliança, fazem alusão a Jr 31,31, onde o profeta anuncia que seria estabelecida uma nova aliança de Deus com o seu povo.<sup>909</sup>

3. Enquanto São Marcos e São Mateus se referem ao sangue derramado por “muitos”, clara alusão a Is 53,12 - São Paulo e São Lucas afirmam apenas que o sangue é derramado “por vós”, ou seja, dentro da perspectiva de se tratar já de um texto litúrgico, em referência à primeira comunidade cristã.<sup>910</sup>

Apesar das diferenças acima descritas, deve-se ter em conta que

a transmissão das palavras de Jesus não aconteceu sem a sua recepção por parte da Igreja nascente, que se sentia rigorosamente comprometida na fidelidade ao essencial. Estava também ciente de que o âmbito de ressonância das palavras de Jesus, com suas correspondentes alusões sutis aos textos da Escritura, permitia algum retoque nos matizes.<sup>911</sup>

As narrações da instituição registram que Jesus tomou o pão, pronunciou sobre ele uma oração de bênção e de ação de graças e em seguida o distribuiu. Em São Paulo e São Lucas prevalece a eucaristia (εὐχαριστία, *eucharistia*) e em São

<sup>908</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 482-483.

<sup>909</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 483.

<sup>910</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 483.

<sup>911</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 483.

Marcos e São Mateus a oração de bênção (εὐλογία, *eulogia*). Ambos os termos fazem alusão à ברכה (*berakha*) judaica, que fazia parte tanto do rito pascal, quanto da vida cotidiana dos judeus no tempo de Jesus: não se comia e nem se cumpria os mandamentos, sem antes dar graças a Deus. Através da ברכה (*berakha*) o homem manifestava seu reconhecimento de que todo bem provém de Deus.<sup>912</sup>

Segundo Ratzinger, “as palavras da instituição estão nesse contexto de oração; nelas, o agradecimento se converte em bênção e transformação”.<sup>913</sup> Em nenhum momento a Igreja entendeu as palavras da consagração como algo mágico, mas sempre como uma oração feita em união com Jesus, mediante a qual o pão e o vinho são devolvidos como o Corpo e o Sangue de Jesus, como autodoação de Deus no amor do Filho que acolhe em si a humanidade.<sup>914</sup>

- Jesus partiu o pão

Na Ceia judaica cabia ao pai de família o ato de partir o pão. Por esse gesto, representava a Deus Pai, que distribui aos homens a abundância dos seus dons e, ao mesmo tempo, externava a atitude de hospitalidade, acolhimento e comunhão.<sup>915</sup>

A ação de Jesus na sua última Ceia - o partir o pão - simbolizava a entrega que ele fazia de si mesmo em sua morte na cruz. Ao mesmo tempo, tornou-se também símbolo da Eucaristia, em que ele converte radicalmente o pão e o vinho no seu Corpo e Sangue, e assim se dá como alimento aos seus. A Eucaristia não se torna apenas algo importante na vida da Igreja nascente, mas está enraizada no próprio culto que se deve dar a Deus e se constitui o essencial da nova Aliança.<sup>916</sup>

Ratzinger faz a observação de que “na Eucaristia, na ‘fração do pão’, a dimensão horizontal e a vertical estão inseparavelmente unidas”.<sup>917</sup> Ou seja, na Eucaristia - em união com Cristo - o homem se torna apto para entrar em sintonia e

---

<sup>912</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 484. Sobre o duplo modo de se referir à Eucaristia, afirma Llorente: “Com ambos os vocábulos, *eulogein* e *eucharistein*, faz-se referência ao mesmo tipo de oração, expressa em hebraico com a palavra *berak* ou *beraká*. No início se utilizou preferencialmente nas versões gregas do Antigo Testamento a palavra *eulogia*, mas logo, de forma progressiva, o uso da expressão *eucharistein* foi ganhando terreno e impondo-se, sobretudo na literatura eclesiástica”. LLORENTE, J., Anáfora, p. 31. Porém, segundo o próprio Llorente, Giraudo discorda dessa posição ao afirmar que a palavra *eucharistein* estaria relacionada com o verbo hebraico *jadah*, de origem semita, e que significaria “confessar”. GIRAUDO, C., La plegaria eucarística, p. 30-35.

<sup>913</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 484.

<sup>914</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 484.

<sup>915</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 484-485.

<sup>916</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 485.

<sup>917</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 485.

relação com Deus, é capaz de louvar e oferecer uma verdadeira ação de graças. Ao mesmo tempo, é a Eucaristia que coloca os homens em comunhão entre si.

- Palavras da consagração do pão

Nos quatro relatos aparece a expressão “Isto é o meu corpo”, porém São Paulo e São Lucas acrescentam “que será entregue por vós”.

Observa Ratzinger que, na interpretação dessas palavras, deve-se entender que Jesus, aqui, não alude a seu corpo como algo distinto da alma, mas se refere à sua pessoa em totalidade.<sup>918</sup>

Jesus se apresenta como o Bom Pastor, que dá a vida pela salvação das suas ovelhas. O seu sacrifício da cruz se realizaria no dia seguinte, na cruz, mas na Ceia ele já se oferece e “transforma a sua morte violenta em ato livre de entrega aos outros e pelos outros”.<sup>919</sup> Em Jo 10,18, Jesus afirma que tem poder de entregar a sua vida e de recuperá-la. No ato de entrega já está incluída a sua ressurreição, pois ele dá a própria vida, sabendo que, justamente assim, há de recuperá-la.<sup>920</sup> Ele coloca em prática o que havia ensinado e pedido aos seus discípulos: “quem perder a sua vida por causa de mim, a encontrará” (Mt 16,25).

- As palavras do cálice

Três trechos do Antigo Testamento se entrecruzam nas palavras da consagração do cálice: 1) Ex 24,8: apresenta a Aliança estabelecida no sangue aspergido sobre Israel; 2) Jr 31,31: aparecem as palavras proféticas de Jeremias que anunciam o estabelecimento de uma nova Aliança entre Deus e seu povo; 3) Is 53,12: indica a misteriosa figura do servo de Deus que carrega sobre si os pecados de muitos e, sacrificando-se, obtém a salvação para eles.

Ratzinger se propõe aprofundar o conteúdo dos três trechos:

A aliança entre Deus e Israel estava fundada em dois elementos: por um lado no sangue da Aliança; por outro, nas palavras de Deus e na promessa de obediência da parte de Israel.<sup>921</sup>

A promessa era constitutiva da Aliança e se rompia quando o povo prevaricava. Essa ruptura pareceu irremediável com o exílio da Babilônia e a destruição do templo. Surge, então, a esperança de uma nova Aliança, não mais

<sup>918</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 485.

<sup>919</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 486.

<sup>920</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 486.

<sup>921</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 487.



baseada na frágil fidelidade de Israel, mas numa obediência irrevocável e inviolável, ou seja, na obediência do Filho “que se fez servo e assumiu em sua obediência até a morte, toda a desobediência humana; por ela sofreu profundamente e a venceu”.<sup>922</sup>

Ratzinger observa que o pecado de Adão e Eva precisava ser redimido, pois

Deus não pode simplesmente ignorar toda a desobediência dos homens, todo o mal da história, não pode tratá-lo como algo irrelevante e insignificante. Essa espécie de “misericórdia” e “perdão incondicional” seria uma “graça a baixo preço” contra a qual protestou com razão Dietrich Bonhoeffer ante o abismo do mal no seu tempo.<sup>923</sup>

Portanto, como realidades concretas, a injustiça e o mal não podem ser ignorados, mas devem ser vencidos. E isso acontece com o sacrifício de Cristo na cruz. Ali, no paradoxo do amor que assume o sofrimento, as injustiças e todo o mal, é que se encontra a verdadeira e definitiva misericórdia, capaz de libertar o homem.<sup>924</sup>

A figura do servo de Deus de Is 53 aparece unida à promessa de uma nova Aliança em Jeremias (31,31).

Ainda que os sacrifícios expressassem os sentimentos de piedade e arrependimento do homem que buscava se reconciliar com Deus, seus sacrifícios de animais eram totalmente ineficazes. De si mesmos não podiam ser, senão sinais de sentimentos interiores e de esperança para o pecador. Em Cristo o símbolo se torna realidade, pois a nova Aliança foi selada com o seu próprio sangue que, por ser de Deus feito carne, era capaz de lavar o homem dos seus pecados e iniquidades e restabelecer a Aliança rompida por conta do pecado.<sup>925</sup>

“Seu sangue”, quer dizer, o dom total de si através do qual, Ele sofre até as profundezas todos os males da humanidade, evidencia toda traição, assumindo-a em sua fidelidade incondicional. Este é o culto novo que Ele instituiu na Última Ceia: atrair a humanidade à sua obediência vicária. A nossa participação no corpo e sangue de Cristo indica que Ele responde “por muitos” - por nós - e, no Sacramento, nos acolhe entre esses “muitos”.<sup>926</sup>

- “Por vós” e “por muitos”

Muitas discussões foram suscitadas a partir das diferentes narrações da última Ceia. Enquanto em São Marcos e São Mateus, dentro da ótica teológica de Is 53,

<sup>922</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 487.

<sup>923</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 487.

<sup>924</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 487.

<sup>925</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 487-488.

<sup>926</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 488.

Jesus afirma derramar o seu sangue “por muitos”, nos textos de São Paulo e São Lucas, declara simplesmente derramar o cálice do seu sangue simplesmente “por vós”.

Ratzinger observa a importância da palavra “por”, comum às quatro narrações e, ao mesmo tempo, explica o seu significado como palavra que exprime o fato da pró-existência de Jesus:

A teologia recente destacou, com razão, a palavra “por”, comum aos quatro relatos: uma palavra que se pode considerar palavra-chave não só da narração da Última Ceia, mas também da figura de Jesus. Seu significado geral se define como “pró-existência” - não um ser para si, mas para os outros; e isto não só como uma dimensão qualquer dessa existência, mas como aquilo que constitui o seu aspecto mais íntimo e integral. Seu ser é, enquanto tal, um “ser para”. Se conseguirmos entender isso, teremos, então, nos aproximado verdadeiramente do mistério de Jesus e compreenderemos inclusive o que significa segui-lo.<sup>927</sup>

Em sua obra “As palavras de Jesus na Última Ceia”, de 1935, Joaquim Jeremias afirmou que a palavra “muitos” seria um semitismo que significaria a totalidade e que deveria ser traduzida por “todos”.<sup>928</sup>

E Ratzinger faz notar que esse consenso não existe mais entre os exegetas. A exegese hoje explica esse vocábulo “muitos” a partir de Is 53. Levando em consideração a linguagem de Qumran, o “muitos” de Isaías e de Jesus significaria a totalidade de Israel. Somente com a pregação do evangelho ao mundo pagão e o desenvolvimento da Igreja é que se tornaria clara a universalidade da morte de Jesus e de sua expiação, realizada para a salvação tanto dos judeus quanto dos pagãos.<sup>929</sup>

O teólogo bávaro apresenta a opinião de Nobert Baumert e Maria Irma Seewann, segundo os quais, o que é derramado é o cálice e não propriamente o sangue; esse gesto significaria a vida divina dada em abundância através da ação sacramental. Assim, as palavras de Jesus poderiam ser entendidas da seguinte

<sup>927</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 488. “Die neuere Theologie hat mit Recht das allen vier Berichten gemeinsame Wort ‘für’ unterstrichen, das man als Schlüsselwort nicht nur der Abendmahlsberichte, sondern der Gestalt Jesu überhaupt ansehen darf. Sein ganzes Wesen wird mit dem Wort ‘Proexistenz’ umschrieben - ein Stehen nicht für sich selbst, sondern für die anderen, das nicht etwa nur eine Dimension dieser Existenz ist, sondern ihr Innerstes und Ganzes. Sein Sein ist als solches ‘Sein für’. Wenn uns gelingt, dies zu verstehen, dann sind wir wirklich dem Geheimnis Jesu nahegekommen, dann wissen wir auch, was Nachfolge heißt”. RATZINGER, J., Jesus von Nazareth: Vom Einzug in Jerusalem, p. 519.

<sup>928</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 489. “‘Muitos’ em grego se opõe a ‘todos’; tem, portanto, um sentido exclusivo (muitos, mas não todos). Pelo contrário, o hebraico *rabbim* pode ter sentido inclusivo (a totalidade, que abarca muitos indivíduos). Esse sentido inclusivo do termo se explica porque o hebraico e o aramaico não têm nenhuma palavra para dizer ‘todos’”. JEREMIAS, J., La Última Cena, p. 248; JEREMIAS, J., πολλοί, p. 536-546.

<sup>929</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 489.

forma: ele morreu para a salvação de todos, porém, a aplicação dos seus méritos, na ação sacramental, é limitada, é por muitos. Afirma Ratzinger que o argumento é válido, porém não explica todo o mistério.<sup>930</sup> Em “Eucaristia - coração da Igreja” ele esclarece seu pensamento:

Tanto a Escritura quanto a Tradição conhecem seja a fórmula “por todos”, seja a fórmula “por muitos”. Ambas exprimem, respectivamente, um aspecto da questão: por um lado, o caráter universal da salvação em virtude da morte de Cristo, sofrida por todos os homens; por outro, a liberdade de rejeição como limite do evento salvífico. Nenhuma das duas fórmulas pode exprimir a realidade na sua totalidade; cada uma tem necessidade da interpretação e da referência ao conjunto da mensagem. Deixo em suspenso a questão se tenha sido sensato escolher aqui a tradução “por todos”, misturando assim tradução com interpretação, a partir do momento que a interpretação permanece em todo caso indispensável. Não se trata, contudo, de alguma falsificação do dado de fato, porque, seja com uma fórmula seja com a outra, devemos em todo caso escutar a mensagem na sua totalidade: isto é, que o Senhor verdadeiramente ama a todos e por todos morreu. E, por outro lado, que Ele não faz desaparecer a nossa liberdade como em um jogo de magia, mas nos deixa dizer o “sim” que nos introduz na sua grande misericórdia.<sup>931</sup>

Em Mc 10,45, Jesus dá uma interpretação clara e direta da sua missão: ele veio para servir e dar sua vida em resgate de muitos. Fica claro, por essas palavras, que Jesus tinha sua morte presente diante de si, desde o começo de sua vida pública. Estava ciente de que se tratava de um fato essencial, e que colocava a sua morte - do Filho do homem - em consonância com a profecia do servo de Deus de Is 53.<sup>932</sup>

Ratzinger conclui dizendo que Jesus

---

<sup>930</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 489-490. Manfred Hauke se dedicou a estudar a questão na sua obra “*Versato per molti*”. Depois de traçar um percurso histórico, o autor apresenta os seguintes resultados: “- A Paixão de Cristo se orienta como oferta salvífica a todos, mas a sua eficácia, por motivo da resistência humana, não diz relação a todos, mas a muitos. (...) - Para a tradução das palavras de Jesus é necessária a maior fidelidade possível ao texto exato. Interpretação e tradução não podem ser misturadas, se a Liturgia se refere diretamente àquilo que o Senhor mesmo disse. - A tradução do grego *hypper pollon* e do latim *pro multis* em “por todos” é equivocada. - A tradição litúrgica traduziu fielmente desde o início até o *Missale Romanum* latino de 2002 o grego “por muitos”. - A reflexão teológica de quase 2000 anos interpreta de preferência as Palavras eucarísticas “por muitos”, não no sentido da universal oferta da salvação, mas no sentido de eficácia da salvação, que aponta para a aceitação da aliança. - No Magistério ordinário, essa interpretação encontra uma eminente repercussão no Catecismo Romano, embora não se trate ainda de uma definitiva determinação dogmática”. HAUKE, M., *Versato per molti*, p. 80-81. Em 17 de outubro de 2006, a Congregação para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos enviou uma carta aos presidentes das Conferências Episcopais solicitando que, no prazo de um ou dois anos, se passasse ao uso exclusivo da forma “*pro multis*” nas palavras da consagração e a introdução da mesma fórmula nas próximas edições do Missal Romano. HAUKE, M., *Versato per molti*, p. 101-104. Em 3 de setembro de 2017 o Papa Francisco publicou a Carta Apostólica em forma de “*Motu Proprio*” *Magnum Principium*, na qual deixa sob a competência das Conferências Episcopais as traduções dos livros litúrgicos nas línguas vernáculas. FRANCISCO, Carta Apostólica sob forma de “*Motu Proprio*” *Magnum Principium*.

<sup>931</sup> RATZINGER, J., Eucaristia - Coração da Igreja, p. 312-313.

<sup>932</sup> RATZINGER, J., El camino pascual, p. 124-125.

sabia que em sua pessoa se cumpria a missão do servo de Deus e a do Filho do homem. Por isso a conexão entre os dois motivos comporta, ao mesmo tempo, a superação da limitação da missão do servo de Deus, e, a sua universalização que indica uma nova amplitude e profundidade.<sup>933</sup>

- “Fazei isto em memória de mim”

Nos relatos de São Paulo e São Lucas, após a consagração do pão e do vinho, Jesus manda que os apóstolos façam “isto” em sua memória.

Pergunta-se: o que Jesus mandou repetir? Certamente não seria a ceia pascal, pois já esta estava inserida no contexto de uma festa anual; tampouco se tratou do mandato de repetir uma simples ceia, um banquete.

O mandato se refere somente àquilo que constitui uma novidade nos gestos de Jesus naquela noite: a fração do pão, a oração de bênção e de ação de graças e, com ela, as palavras da transubstanciação do pão e do vinho. Poderíamos dizer: mediante aquelas palavras, nosso momento atual é introduzido no de Jesus. Verifica-se o que Jesus anunciou em Jo 12,32: a partir da cruz, Ele atrai todos a si, dentro de si.<sup>934</sup>

As palavras e os gestos de Jesus na última Ceia devem ser vistos como o essencial do novo culto instaurado por ele. Não seria, porém, essa a forma completa e definitiva da celebração eucarística. Caberia à Igreja desenvolvê-la ao longo dos séculos, a ponto de criar, a partir das palavras de Jesus, uma estrutura própria para a sua celebração litúrgica. Observa-se que era essa a direção dada por Jesus, quando, no início, a celebração estava unida ainda ao ágape fraterno. Só posteriormente, por conta de abusos, esse costume foi supresso.<sup>935</sup>

Ratzinger observa que na Ceia o pronunciamento das palavras da consagração era o elemento essencial, porém, não consistia só nelas. A consagração estava inserida na *berakha*, na sua oração de bênção e ação de graças. Pergunta-se, por fim, sobre o que se teria versado a ação de graças de Jesus? Ratzinger responde:

Por ter sido “escutado” (Hb 5,7). “Deu graças”, antecipadamente, porque o Pai não o abandonou à morte (cf. Sl 16,10). Deu graças pelo dom da ressurreição e, fundando-se nela, podia já naquele momento dar seu corpo e seu sangue no pão e no vinho, como penhor de ressurreição e de vida eterna (cf. 6,53-58).<sup>936</sup>

A *berakha* de Jesus, ou seja, sua oração de ação de graças, assume, na nova Aliança o papel de forma litúrgica. As palavras da consagração assumem um sentido próprio e se tornam o novo culto que substitui os sacrifícios que eram

<sup>933</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 490.

<sup>934</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 492.

<sup>935</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 492-493.

<sup>936</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 493.

oferecidos no templo. Com Jesus, a verdadeira glorificação de Deus acontece por meio da palavra: A Palavra eterna se fez carne, tornou-se a palavra definitiva de Deus aos homens e, atravessando os umbrais da morte, toca todos os homens e os atrai a si, fazendo-se assim princípio da nova criação.<sup>937</sup>

Estabelecendo a ligação íntima entre a cruz e a ressurreição, ensina Ratzinger: “com base em sua certeza de ter sido escutado, o Senhor deu aos seus discípulos, já na última Ceia, seu corpo e seu sangue como dom da ressurreição: cruz e ressurreição fazem parte da Eucaristia, e sem elas, não tem razão de ser”.<sup>938</sup>

### 5.5.5 O processo de Jesus

Terminada a Ceia, Jesus e seus apóstolos recitaram o *hallel* e se dirigiram ao Monte das Oliveiras. A última Ceia teve como centro a oração de Jesus e desemboca na oração. No silêncio de sua oração no Getsêmani, Jesus se recorda da morte dos primogênitos do Egito; lembra-se de que Israel ficou livre do anjo exterminador, graças ao sangue do Cordeiro, e que agora cabe a ele assumir o destino de se tornar Cordeiro.<sup>939</sup>

A oração do Gestêmani foi interrompida quando, um grupo de soldados, à serviço do templo e guiados por Judas, prendeu Jesus. Inicia-se então o processo que levará Jesus à morte.

A condenação de Jesus se desenvolveu em três etapas: 1. A deliberação do Sinédrio na casa de Caifás; 2. O interrogatório no Sinédrio; 3. O processo diante de Pilatos.

#### 5.5.5.1 A deliberação do Sinédrio

A princípio, as autoridades do templo não deram muita atenção ao movimento surgido em torno da pessoa de Jesus. Porém, tudo mudou a partir da solene entrada em Jerusalém no Domingo de Ramos. Acrescentaram-se também a estes, os seguintes fatos: a homenagem messiânica feita a Jesus; a purificação do templo, que poderia indicar um anúncio da destruição daquele local do culto; os milagres de Jesus, especialmente a ressurreição de Lázaro; o aumento da afluência de pessoas

<sup>937</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 493-494.

<sup>938</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 494.

<sup>939</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 497.

em torno a Jesus e, por fim, a aglomeração de pessoas em Jerusalém por ocasião da festa da Páscoa, que - no entender das autoridades religiosas - poderia deixar as coisas fora de controle.<sup>940</sup>

O Sinédrio tinha, sobretudo, uma preocupação política, pois temiam que qualquer confusão provocasse uma possível destruição do templo por parte dos romanos. Era justificável tal preocupação, pois naquele tempo o poder político e o religioso eram uma só coisa. É bem verdade que, junto a essa razão plausível, havia também da parte do grupo dominante, a dinastia de Anás e Caifás, com ambição de se perpetuar no poder.<sup>941</sup>

Ratzinger observa que “com seu anúncio, Jesus criou uma separação entre a dimensões religiosa e política, uma disjunção que mudou o mundo e que pertence realmente à essência do seu novo caminho”.<sup>942</sup> No episódio da purificação do templo, Jesus deixou claro que havia chegado a hora de se adorar a Deus em espírito e verdade, que o templo seria derrubado, perderia o seu significado, para dar lugar à realidade, à novidade da nova Aliança. “O próprio Jesus deve passar pela crucifixão para se converter, como Ressuscitado, em novo templo”.<sup>943</sup> Ratzinger destaca que essa separação entre fé e política só seria possível através da cruz,

através da perda verdadeiramente absoluta de todo poder externo, do ser despojado radicalmente na cruz, a novidade se fazia realidade. Somente mediante a fé no Crucificado, naquele que é desprovido de todo poder terreno - e por isso enaltecido - aparece também a nova comunidade, o modo novo com que Deus domina o mundo.<sup>944</sup>

São João (11,50) relata as palavras de Caifás na reunião do Sinédrio: “Não considerais ser melhor para vós, que um só morra pelo povo e não pereça a nação inteira?”. O autor do quarto Evangelho classifica tais palavras como proféticas, em virtude do carisma vinculado ao cargo de Caifás.<sup>945</sup> Ratzinger observa que “Jesus, esse ‘um’, morre pelo povo: vislumbra-se assim o mistério da representação vicária, que é o conteúdo mais profundo da missão de Jesus”.<sup>946</sup>

São João faz uma glosa às palavras de Caifás: “Caifás não falou isso por si mesmo, mas, sendo sumo sacerdote naquele ano, profetizou que Jesus haveria de

<sup>940</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 513-514.

<sup>941</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 514-515.

<sup>942</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 514.

<sup>943</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 515.

<sup>944</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 516.

<sup>945</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 516.

<sup>946</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 517.

morrer pela nação, e não só pela nação, mas também para reconduzir à unidade os filhos de Deus dispersos” (11,51-52). Essa declaração faz eco às palavras de Jesus na última Ceia, quando, em sua oração sacerdotal, rezou pela unidade. Os filhos de Deus dispersos são todos aqueles que, como Abraão, buscam a Deus: sejam judeus ou gentios, que têm o coração aberto à palavra e ao chamado de Jesus. Todos esses serão congregados na Igreja para que, através dela, alcancem a unidade do reino.<sup>947</sup>

### 5.5.5.2 O interrogatório do Sinédrio

Jesus foi levado ao Sinédrio para que assim fosse possível dar ares de legalidade a um processo sumário.

O Sinédrio era formado pelas três facções: sacerdotes, anciãos e escribas, os três grupos dominantes no judaísmo do tempo de Jesus.

Jesus foi interrogado sobre suas afirmações acerca do templo e a respeito de sua identidade messiânica. Em resposta, Jesus “reivindica o direito de sentar-se à destra do poder, quer dizer, de vir do mesmo modo que o Filho do homem do qual fala o livro de Daniel, deve vir de Deus para instaurar, a partir dele, o reino definitivo”.<sup>948</sup>

O Sinédrio apresentou falsas testemunhas contra Jesus, fizeram-no passar por vexações morais, burlas e humilhações. Porém, eles

não se dão conta de que, precisamente ao burlar dele, golpeando-o, fazem cumprir literalmente em Jesus o destino do servo de Deus: a humilhação e a exaltação se entrecruzam de modo misterioso. Justamente enquanto maltratado, Ele é o Filho do homem, vem de Deus na nuvem que o oculta e instaura o Reino do Filho do homem, o Reino da humanidade que provém de Deus. Segundo Mateus, Jesus havia dito num paradoxo irritante: “Desde agora vereis (...)” (Mt 26,64). De agora em diante começa algo novo. Ao longo da história, os homens olham o rosto desfigurado de Jesus e reconhecem nele a glória de Deus.<sup>949</sup>

### 5.5.5.3 Jesus diante de Pilatos

O Sinédrio e Caifás concluíram que Jesus era culpado do crime de blasfêmia. Esse era um crime ao qual cabia a pena de morte. Porém, não tendo a autoridade

<sup>947</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 518-519.

<sup>948</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 523.

<sup>949</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 524.

religiosa autonomia para aplicar a pena de morte, enviou Jesus a Pilatos para ser sentenciado.

Desde o início, antes de qualquer inquérito ou juízo, a sentença já estava lavrada. Jesus devia pagar seus crimes com o próprio sangue. Ratzinger, fazendo um paralelismo com a morte de Abel perpetrada por seu irmão, afirma que “o sangue de Jesus fala uma língua muito distinta daquela de Abel (Cf. Hb 12,24); não clamava por vingança e castigo, mas por reconciliação. Não é derramado contra alguém, mas é sangue derramado *por* muitos, por todos”.<sup>950</sup>

Em Rm 3,23-25, São Paulo afirma que foi em Cristo - que se ofereceu como “instrumento de expiação com seu sangue” - que a humanidade foi redimida. Ratzinger destaca que essa passagem deve ser lida sob a perspectiva da fé, não sob a literalidade do elemento material que foi derramado, mas enquanto este manifesta a grandeza do amor redentor de Cristo, pois

todos necessitamos do poder purificador do amor, e esta força está no seu sangue: não é maldição, mas redenção, salvação. Somente sobre a base da teologia da Última Ceia e da cruz, que perpassa todo o Novo Testamento, é que as palavras de Mateus (27,25) sobre o sangue adquirem o verdadeiro sentido.<sup>951</sup>

Pilatos se sentiu surpreendido quando os judeus entregaram Jesus ao seu tribunal, pois, hipocritamente se apresentaram como defensores dos interesses de Roma. Pilatos, no entanto, sabia que Jesus não liderava nenhum movimento revolucionário, que se tratava apenas de uma questão religiosa.<sup>952</sup>

Diante de Pilatos, representante do poder clássico, Jesus apresentou um novo conceito de realeza e de reino, cuja essência e caráter particular residem na verdade.<sup>953</sup> “‘Dar testemunho da verdade’ - afirma Ratzinger - significa dar valor a Deus e à sua vontade diante dos interesses do mundo e de seus poderes”.<sup>954</sup>

Para Ratzinger, a Redenção consiste em que a verdade seja conhecida. Ora, a verdade só pode ser conhecida se Deus mesmo é conhecido. E ele se faz conhecido através de seu Filho que se fez homem e veio ao encontro da humanidade. Com a Encarnação, Cristo se tornou, portanto, o critério da verdade na história. Porém, é fato observável que, muitas vezes, a verdade se mostra impotente diante da força

<sup>950</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 528.

<sup>951</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 528.

<sup>952</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 529-530.

<sup>953</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 530.

<sup>954</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 532.



de outros poderes mundanos, algo bem semelhante ao modo como Cristo esteve diante de Pilatos: ele não tem defensores, nem legiões que lutem pela sua causa; apenas sua palavra. E Ratzinger conclui: “É crucificado; contudo, é precisamente assim, mostrando-se impotente, que Ele é poderoso. Só assim a verdade se converte sempre de novo em poder”.<sup>955</sup>

O diálogo entre Pilatos e Jesus versou sobre o reino. Jesus, mais uma vez, deixou bem claro a natureza do seu reino. O centro da pregação Jesus tanto no período pré-pascal quanto no pós-pascal é o reino: o reinado da verdade que promove a verdadeira libertação do homem. Não existe contradição entre a pregação pré-pascal de Jesus, centrada no reino de Deus e a pós-pascal, centrada na fé em Jesus Cristo como Filho de Deus, pois com Jesus, Deus e a verdade entraram no mundo e o reino de Deus se tornou algo já realizado, concreto, em sua pessoa.<sup>956</sup>

Pilatos, claudicando diante da verdade, mandou que Jesus fosse açoitado, para que assim movesse as autoridades religiosas, pelo clamor da pressão popular, a soltarem Jesus. Desfigurado, ele foi apresentado à multidão: “*Ecce homo!*”. Comentando essa expressão, afirma Ratzinger:

Essa palavra adquire espontaneamente uma profundidade que vai além daquele momento. Em Jesus aparece o que é propriamente o homem. Nele se manifesta a miséria de todos os feridos e abatidos. Em sua miséria se reflete a desumanidade do poder humano, que, desse modo, esmaga o impotente. Nele se reflete o que chamamos de “pecado” - em que se converte o homem, quando dá as costas a Deus e ousa tomar em suas mãos, por própria conta, o governo do mundo.<sup>957</sup>

Mesmo desfigurado, Jesus não perdeu sua dignidade, pois Deus está presente, ainda que oculto. Ante essa desconcertante cena, todos os feridos e desfigurados pela violência e pela dor, encontram no próprio Jesus a imagem de um Deus cujo amor o levou a sofrer pela humanidade. “Jesus é a imagem de esperança: Deus está do lado dos que sofrem”.<sup>958</sup>

Após ser açoitado, escarnecido e preterido a Barrabás, Jesus foi sentenciado à morte.

---

<sup>955</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 533.

<sup>956</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 533-534.

<sup>957</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 537.

<sup>958</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 537.

### 5.5.6 A crucificação de Jesus

Jesus tomou sobre os seus ombros a cruz e seguiu, como Isaac, em direção ao Calvário, com destino ao lugar do seu sacrifício, onde o Cordeiro seria imolado.

À cruz Jesus foi pregado e elevado.

A cruz é o seu trono, a partir do qual ele atrai o mundo a si. Desde esse lugar de extrema entrega de si, desde esse lugar de um amor verdadeiramente divino, Ele domina como o verdadeiro rei; domina a seu modo, de um jeito que nem Pilatos, tampouco os membros do Sinédrio puderam entender.<sup>959</sup>

Desapegado de si, Jesus acolhe com misericórdia a oração do ladrão e, no seu “ainda hoje”, promete-lhe o paraíso. Ratzinger comenta que somente o conhecedor de sua total comunhão com o Pai poderia prometer o paraíso, “ainda hoje”, ao pecador arrependido; pois sabia que, com a sua morte, as portas da salvação seriam escancaradas à humanidade. E, a partir de então, por sua comunhão com Cristo, o homem encontraria para si a salvação.<sup>960</sup>

A morte de Jesus se deu, de fato, por uma interpretação errônea da parte do poder romano, que o via - se bem que forçadamente, através da retina das autoridades do templo - como um agitador político. Já as autoridades judaicas, o viam como um impostor, que se apresentava como o Messias e Filho de Deus; eles não aceitavam a pessoa e a proposta de Jesus por se encontrarem essas em oposição às suas ideias pré-concebidas sobre o Messias e o reino de Deus. Caso realmente essa dúvida fosse correta, a morte de Jesus não teria sentido algum.<sup>961</sup>

Antes de expirar, ouviu-se o grito de Jesus, ao sentir-se abandonado: “Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?” Os primeiros cristãos associaram tais palavras ao salmo 22 (21) e as interpretaram como um verdadeiro grito messiânico.<sup>962</sup> Ratzinger explicita-as não como um lamento pessoal de Jesus, mas como uma identificação de Jesus com todos os que sofrem:

Não é um grito qualquer de abandono. Jesus recita o grande Salmo de Israel aflito e assume desse modo em si, todo o tormento, não só de Israel, mas de todos os homens que sofrem neste mundo pelo ocultamento de Deus. Leva ante o coração de Deus mesmo o grito de angústia do mundo atormentado pela ausência de Deus. Identificasse com Israel dolorido, com a humanidade que sofre por causa da “obscuridade de

<sup>959</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 546.

<sup>960</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 546-547.

<sup>961</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 547.

<sup>962</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 546-547.

Deus”, assume em si seu clamor, seu tormento, todo seu desamparo e, com isso, ao mesmo tempo, o transforma.<sup>963</sup>

O clamor de Jesus traduz o tormento da ausência de Deus. Ao mesmo tempo, compreende a certeza da resposta divina - mostra a confiança de que Deus ouvirá não só a sua voz, mas também o apelo dos “muitos” que se aproximarão dele. Fica claro o papel de Jesus como cabeça do Corpo Místico, ou como personalidade corporativa, pois “o sofrimento de Jesus é uma paixão messiânica, um sofrer em comunhão conosco, por nós: um ser-com que provém do amor, e traz consigo assim a redenção, a vitória do amor”.<sup>964</sup>

### 5.5.7 A morte de Jesus

Segundo os evangelistas, Jesus morreu rezando.<sup>965</sup> Era a hora nona, por volta das 15h.

São Lucas revela que as últimas palavras de Jesus foram tomadas do Salmo 31: “Pai, em tuas mãos entrego o meu espírito” (Lc 23,46; Sl 31,6).

Para São João, as últimas palavras de Jesus foram: “Está consumado” (19,30). A palavra utilizada aqui é *τετέλεσται*.<sup>966</sup> (*tetélestai*) que pode ser traduzida também por “dívida paga” ou “liquidada”. Essa expressão era muito utilizada no tempo de Jesus nos recibos dos impostos, atestando que a dívida já havia sido paga ou quando a pena imposta pelo juiz havia sido cumprida. Tal palavra também faz alusão ao início da paixão (Jo 13,1), quando Cristo disse que amou os seus “até o fim”: *εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτοῦ* (*éis télos egápesen autou*). Ele amou os seus até o ponto de desejar ardentemente a hora de todos os acontecimentos da sua paixão, principalmente o seu ponto culminante - a entrega total de sua vida, como manifestação plena do seu amor.<sup>967</sup> Comentando essa entrega total de Cristo, em conexão com a oração sacerdotal, afirma Ratzinger:

Jesus cumpriu até o final o ato de sua consagração [do seu sacrifício], a entrega sacerdotal de si e do mundo a Deus (cf. Jo 17,19). Assim resplandece nessa palavra o grande mistério da cruz. Cumpriu-se a nova liturgia cósmica. Em lugar de todos os outros atos culturais, apresenta-se agora a cruz de Jesus como a única glorificação de

<sup>963</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 548.

<sup>964</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 548-549.

<sup>965</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 554.

<sup>966</sup> Τελέω significa levar a perfeição, consumir, terminar. HEDERICO, A. (Org.), Novum Lexicum Manuale Latino-Graecum & Graeco-Latinum, p. 1599.

<sup>967</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 554-555.

Deus. Nela o Senhor se glorifica mediante Cristo - através do qual, nos entrega seu amor - e assim nos leva a si.<sup>968</sup>

Os sinóticos descreveram a morte de Jesus como um acontecimento cósmico e litúrgico através dos seguintes sinais: o sol se escureceu, o véu do templo se rasgou em duas partes, a terra tremeu e muitos mortos ressuscitaram.<sup>969</sup>

Jesus morre justamente no momento em que os cordeiros eram sacrificados no templo em preparação para a ceia pascal. As palavras de João Batista - “Eis o Cordeiro de Deus” (Jo 1,29) - que a princípio eram incompreensíveis, agora se tornam realidade. “Jesus é o Cordeiro escolhido pelo próprio Deus. Na cruz, Jesus assume o pecado do mundo e nos liberta dele”.<sup>970</sup>

Segundo São João (19,34) aquele dia era a *parasceve* e os corpos não poderiam permanecer na cruz. Para enterrá-los no mesmo dia, os soldados, como de costume, quebraram as pernas dos ladrões, para assim acelerar sua morte. A Jesus, porém, como constaram a sua morte, transpassaram o seu coração, de onde jorrou sangue e água<sup>971</sup>. Cumpriu-se assim o determinado por Ex 12,46, que não se quebraria nenhum osso do cordeiro, pois ele devia ser puro, sem mancha ou defeito. A Igreja, levando em consideração as palavras do profeta Zacarias<sup>972</sup>, interpretou o lado aberto de Cristo como uma fonte de graças para a humanidade.<sup>973</sup>

Observa Ratzinger que São João, referindo-se ao lado aberto de Cristo, utiliza a mesma palavra que aparece no Gênesis (2, 21-22), quando, enquanto dormia, o lado de Adão foi aberto para a criação de Eva.

A Igreja se origina do lado aberto de Cristo morto ou, dito de outra forma e em termos figurados: apenas a morte do Senhor, a radicalidade do amor que chega até a autooferta, determinou sua fecundidade. Uma vez que ele não se fechou no egoísmo daqueles que vivem apenas para si e colocam sua autoconservação acima de tudo. Ao contrário, Jesus se deixou abrir para sair de si e existir para os outros. É

<sup>968</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 555.

<sup>969</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 555.

<sup>970</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 556.

<sup>971</sup> Ratzinger que a “água de vida que brota do lado do Senhor é o Espírito Santo; Ele é a fonte de vida que converte o deserto em terra florida. Com isso vem à luz ao mesmo tempo também a conexão da cristologia, pneumatologia e eclesiologia: Cristo se comunica no Espírito Santo; e é o Espírito Santo quem transforma a argila em corpo vivo, ou seja, une os homens divididos no único organismo do amor de Jesus Cristo. É ainda mediante o Espírito Santo que a palavra de Adão, segundo a qual ‘os dois serão uma só carne’, adquire um novo significado em relação ao segundo Adão: ‘Quem se une ao Senhor, forma com Ele um só espírito’ (1Cor 6,17)”. RATZINGER, J., *Il Mistero Pasquale*, p. 51.

<sup>972</sup> Zc 12,10: “Derramarei sobre a casa de Davi e sobre o habitante de Jerusalém um espírito de graça e súplica e olharão para mim. Aquele a quem transpassaram, eles o lamentarão como se lamenta o filho único, e chorarão amargamente sobre ele, como se chora sobre o primogênito”.

<sup>973</sup> RATZINGER, J., Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén, p. 556.

precisamente por isso que ele agora e sempre, se projeta incessantemente além de si. O lado aberto é, portanto, o símbolo de uma nova imagem do homem, dum novo Adão; assinala Cristo como o homem que existe para os outros. E, talvez apenas a partir daqui, possam ser compreendidas as mais profundas afirmações da fé em Jesus Cristo, assim como é também sempre aqui que se torna clara a missão confiada diretamente pelo Crucificado à nossa vida.<sup>974</sup>

O sangue e água que brotam do coração de Jesus apontam para os sacramentos do Batismo da Eucaristia, que, sob uma visão de conjunto, são o conteúdo autêntico da Igreja. Ordinariamente, é através do Batismo e da Eucaristia que se entra no âmbito da vida de Cristo: no Batismo, o homem é inserido na vida de Cristo, que se torna para ele o critério e espaço do seu próprio ser homem; na Eucaristia, na comunhão com o Senhor, o homem é tirado de si e inserido em Cristo para se tornar sua Igreja.<sup>975</sup>

Enquanto Sêneca dizia que todo ser tem como escopo a sua autoconservação, Ratzinger observa que também o coração humano tem como alvo a conservação da vida da pessoa; mas em Cristo, essa afirmação é colocada de cabeça para baixo, pois

esse coração não é autoconservação, mas autoconservação. Ele salva o mundo abrindo-se. A revolução do coração aberto é o conteúdo do mistério pascal. O coração salva, claro, mas salva dando-se. No coração de Jesus, está colocado diante de nós o centro do cristianismo. Nele é dita toda a novidade realmente perturbadora que acontece na Nova Aliança. Esse coração chama pelo nosso. Convida-nos a sair da inútil tentativa de autoconservação e a encontrar juntos no amor, no dom de nós mesmos a Ele e com Ele - a plenitude do amor - o único que é eternidade e preserva o mundo.<sup>976</sup>

Por fim, em Jesus, o que em si seria o fracasso de uma existência, assume a forma de recomeço:

Do corpo transpassado do Crucificado saíram sangue e água. Aquilo que é, à primeira vista, um sinal de sua morte, expressão de seu fracasso no abismo da morte, é, ao mesmo tempo, um novo começo: o Crucificado ressurgirá e não morrerá jamais. Das profundezas da morte, nasce a promessa da vida eterna. O esplendor vitorioso da manhã de Páscoa já está brilhando sobre a cruz de Jesus Cristo. Viver com ele a partir da cruz significa, portanto, viver sempre sob a promessa da alegria pascal.<sup>977</sup>

O Credo faz duas declarações importantes com relação à morte de Jesus: ela foi “segundo as Escrituras” e “por nossos pecados”.<sup>978</sup> Ratzinger afirma que, com

<sup>974</sup> RATZINGER, J., *Venerdi Santo*, p. 561-562.

<sup>975</sup> RATZINGER, J., *Venerdi Santo*, p. 563-564.

<sup>976</sup> RATZINGER, *Il Mistero Pasquale*, p. 71.

<sup>977</sup> RATZINGER, J., *Venerdi Santo*, p. 565.

<sup>978</sup> “A expressão neotestamentária ‘por nós’ significa não somente ‘por nossa causa’ e ‘em nosso favor’, mas também ‘em nosso lugar’. Além disso, apontar apenas razões históricas e ocasionais para a morte de Jesus equivaleria a dizer que Ele morreu em virtude dos pecados dos

as palavras “segundo as Escrituras”, o Credo coloca a morte de Jesus dentro do contexto da Aliança veterotestamentária. A morte de Jesus faz parte da *historia salutis* e é nela que recebe a sua lógica e significado. “É um evento no qual se cumprem as palavras da Escritura, isto é, um acontecimento que traz em si a sua lógica, o *logos*, que sai da palavra e entra na palavra, sustenta-a e a realiza”.<sup>979</sup> A morte de Jesus é um acontecimento possível unicamente porque a Palavra “se fez carne e entre nós veio morar” (Jo 1,14).<sup>980</sup>

Em segundo lugar, o Credo ao dizer que Jesus morreu em expiação pelos pecados da humanidade, retoma as profecias de Isaías com relação ao servo de Deus (Is 53), porém, não como uma alusão genérica, mas como o cumprimento claro e objetivo da Escritura. Com essa referência, a morte de Jesus é apresentada não como parte do castigo infligido ao homem por sua presunção em querer ser igual a Deus, mas sob a perspectiva do amor de Deus. Sua morte “não é a execução de um juízo que lança o homem na terra, mas a execução de um amor que não quer deixar os outros sem palavra, sem sentido, sem eternidade”.<sup>981</sup> Trata-se, portanto, de uma morte segundo a profecia do servo de Deus. Por isso é caracterizada por ser uma luz que deve iluminar as nações, um indivíduo que assume a prevaricação da multidão para expiá-la e realizar a reconciliação; enfim, de uma morte que coloca fim à própria morte, por abrir aos outros a possibilidade da salvação eterna.<sup>982</sup> Ratzinger observa que o afirmado pelo Credo com essas duas expressões “não é mera interpretação, mas constitui a parte mais profunda do próprio acontecimento”.<sup>983</sup>

## 5.6 Cristo, o último Adão

O percurso proposto por Ratzinger para a compreensão da pessoa e missão de Cristo desemboca na exemplaridade e capitalidade da sua pessoa para com toda a

---

homens, mas não alcançaria a afirmação de que Ele morreu para o perdão dos pecados. Se Jesus foi um homem para os outros, isto se deveu a que Ele fosse primeiramente um homem para Deus. Já que sua obediência à missão divina até a morte de cruz significou igualmente a entrega de sua vida pela humanidade, pôde posteriormente a totalidade de sua vida terrena ser assim entendida (Fl 2,6-11). Mas isso só foi possível por uma compreensão de sua morte como expiação pelos pecados do mundo”. MIRANDA, A., *A salvação de Jesus Cristo*, p. 77.

<sup>979</sup> RATZINGER, J., *Gesù Cristo*, p. 218.

<sup>980</sup> RATZINGER, J., *Gesù Cristo*, p. 218.

<sup>981</sup> RATZINGER, J., *Gesù Cristo*, p. 218.

<sup>982</sup> RATZINGER, J., *Gesù Cristo*, p. 218-219.

<sup>983</sup> RATZINGER, J., *Gesù Cristo*, p. 219.

humanidade. Longe de ser ele uma exceção ontológica, ele é o homem para o qual todos devem tender, a fim de que cheguem à autenticidade humana, ao projeto original de Deus. Cristo, portanto, deve ser visto como meta e, ao mesmo tempo, o princípio dessa nova criação.

Por sua própria natureza, como já foi afirmado anteriormente, o homem se encontra e se realiza à medida em que sai de si; deixando de viver centrado no “eu”, passa a viver “para” os outros. Para ser exemplo dessa realidade para toda a humanidade, Jesus transcendeu todos os limites do humano, vivendo radical e totalmente de forma excêntrica.<sup>984</sup> Ratzinger resume assim tal pensamento:

O homem está orientado, em última análise, para o outro, para o verdadeiramente outro, para Deus; encontra-se tanto mais em si, quanto mais estiver nos outros, em Deus. Portanto, o ser humano tem sua identidade completa quando deixa de estar em si mesmo, e de encerrar-se e de manter-se em si; quando se converte em pura abertura a Deus. Em outras palavras: o homem encontra a si próprio ao transcender a si. Ora, Jesus Cristo é o que se transcendeu por completo. É, portanto, o homem que se encontrou completamente.<sup>985</sup>

Supondo a teoria da evolução, Ratzinger explica que a passagem do barro ou do animal ao ser humano se deu pela infusão do *logos*, feita por Deus; ou seja, da infusão do espírito, da razão, levando assim aquilo que era apenas um existir (matéria) a um relacionamento com o todo. Porém, segundo o plano de Deus, esse *logos* só alcançaria sua plenitude ao ser assumido, na unidade de pessoa, pelo *Logos* Criador. E esse *Logos*, ao levar à plena realização de sua abertura ao Criador e ao próximo, completaria a sua hominização.<sup>986</sup>

Na primeira epístola aos coríntios (15,45-49) e aos romanos (5,12-21), São Paulo apresenta a doutrina do duplo Adão, apontando ser Cristo o novo ou o *eschatos Adam*, que, com sua ressurreição, tornou-se cabeça de uma nova humanidade.<sup>987</sup>

---

<sup>984</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 184. “Jesus é o homem exemplar, ao qual deve tender toda a nossa humanidade para chegar à sua autenticidade. Ele é justo enquanto não ‘hipóstase’; um ‘estar em si’. De fato, superior ao poder ‘estar em si’ é o não poder e o não querer ‘ficar em si’, o ir em direção aos outros a partir de Deus Pai. Jesus é, por assim dizer, nada mais que o movimento de afastamento de si em direção ao Pai e aos homens”. RATZINGER, J., *Venerdi Santo*, p. 562-563.

<sup>985</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 184-185.

<sup>986</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 185.

<sup>987</sup> Segundo G. Dell Abejón, “As reflexões ratzingerianas sobre o novo Adão estão vinculadas e coincidem em parte com as doutrinas do Corpo de Cristo (Paulo) e do *totus Christus* (Agostinho). A Igreja é o primeiro sujeito através do qual Deus nos sai ao encontro e, nesse sentido, o ponto de partida da teologia ratzingeriana. Nela nos incorporamos a um novo sujeito de conhecimento e de doutrina. Mas a Igreja não é sujeito por si mesma, mas pelo que está sempre

Para entender essa afirmação, explica Ratzinger, deve-se entender o conceito judaico de primeiro pai, atribuído a Adão. Nesse contexto, Adão, não foi um exemplar dentro de uma longa série, mas alguém que, de certa forma, constituiu a unidade interna de todos os homens. É como uma “personalidade corporativa”,<sup>988</sup> segundo uma expressão muito usada pelos teólogos contemporâneos. Porém, no Antigo Testamento e na mentalidade judaica não há lugar para um homem universal abstrato. O homem bíblico tem diante de si somente o universal concreto - Adão, em cuja matéria corpórea estão incluídos todos os homens.<sup>989</sup>

Olhando para a Escritura como um todo, pode-se afirmar que “a Bíblia não vê o homem como um indivíduo isolado, mas na unidade de uma história, que também o forma e corresponsabiliza. A história não é pensada como uma soma de indivíduos, mas se encontra na tensão entre o primeiro e o último Adão”.<sup>990</sup> Ou seja, existe uma dinâmica de esperança na história, que aponta para a realidade de uma nova criação, de um homem novo. Assim, enquanto a unidade se fundou em Adão porque todos foram tirados de sua massa corporal, a unidade da humanidade em Cristo se funda sobre o espiritual, enquanto todos são enxertados na sua realidade espiritual. “E como o nascimento do novo Adão se realizou na cruz, com a morte do velho Adão, assim também o nosso novo nascimento só pode acontecer unindo-nos a Cristo em sua morte de cruz - única porta por onde Adão abre passagem neste mundo”.<sup>991</sup>

Todos os homens nascem à imagem do primeiro Adão, afirma Ratzinger, “vivendo no egoísmo, cada um por si e (por fim) contra o outro. Somos, por isso, destinados à morte, carentes daquela vida que, em vão buscamos em nós mesmos”.<sup>992</sup> Porém, em Cristo, “somos chamados a nos assemelhar-nos ao ‘segundo Adão’; a passarmos ‘de um ser centrado em si’ a um ‘ser para os outros’;

---

diante dela, por sua cabeça, que é Cristo, o novo Adão. (...) As reflexões ratzingerianas sobre o novo Adão coincidem em parte com a teologia do mistério do Padre M.-J. Le Guillou. A diferença está em que, enquanto o dominicano faz da dita teologia um princípio programático, Ratzinger reflete sobre o tema de modo ocasional e à margem de outras questões”. ABEJÓN, G., Jesucristo, nuevo Adán, p. 218-219; GUILLOU, M.-J., Teología del misterio.

<sup>988</sup> O termo “personalidade corporativa” foi atribuído ao pastor batista H. W. Robinson, uma de suas principais obras sobre o assunto é *The Hebrew Conception of Corporate Personality*, publicada em *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, em 1936. SÁNCHEZ, S., Joseph Ratzinger y la doctrina de la creación, p. 218.

<sup>989</sup> RATZINGER, J., El nuevo pueblo de Dios, p. 94.

<sup>990</sup> RATZINGER, J., Anotações de Münster, 1964, p. 183, in SÁNCHEZ, S., Joseph Ratzinger y la doctrina de la creación, p. 217-218.

<sup>991</sup> RATZINGER, J., El nuevo pueblo de Dios, p. 94., p. 95.

<sup>992</sup> RATZINGER, J., Rappresentanza Vicaria, p. 340.



a participar do seu serviço de representação vicária, graças ao qual nos deu a vida: serviço este, qual ele tomou nosso lugar - o da morte - e nos liberou assim o seu lugar - o lugar da vida”.<sup>993</sup>

Seguindo as intuições de Teilhard de Chardin, Ratzinger explica que o homem ainda não chegou à sua meta. Portanto, em vez de uma condição estática, encontra-se num constante dinamismo, continua em caminho à evolução.<sup>994</sup> A fé em Jesus, usando uma linguagem biológica - produz no homem um novo salto evolutivo. Jesus, na história, é a eclosão daquele que tira o homem do seu fechamento em si; que harmoniza em si personalização e socialização, ou seja, a relação entre o “eu”, o “tu” e o “nós”. Cristo é aquele no qual a humanidade chega ao seu futuro, alcançando o próprio ser na sua mais alta potencialidade.<sup>995</sup> Nas chamadas “Anotações de Münster”, de 1964, Ratzinger ensinou que no Novo Testamento

a imagem de Deus será levada para uma afirmação dinâmica, que compreenda o homem como uma essência para o futuro; como essência que começa com o Adão terreno e se dirige ao *eschatos Adam*. E assim, como uma essência, cujo presente deve unicamente ser explicado a partir do cumprimento do seu futuro.<sup>996</sup>

Essa realidade aparece no Evangelho de São João (12.32), quando Jesus afirma: “Quando eu for elevado da terra, atrairei todos a mim”. A crucifixão de Jesus indicaria um processo de abertura em que o homem, acolhido no amplo espaço dos braços abertos de Cristo, seria conduzido à sua plena humanidade. Assim realizaria a libertação do autenticamente humano e a “abertura do homem aos aspectos soterrados da sua essência”.<sup>997</sup> Ratzinger comenta dizendo:

Cristo, enquanto homem futuro, não é o homem para si, mas, essencialmente, o homem para os demais. Ele é precisamente o homem do futuro enquanto é o completamente aberto. O homem para si, que só quer ficar em si mesmo, o homem do passado, que devemos deixar para trás, para seguir adiante. A falar de outro modo, o futuro do homem se encontra no *ser-para*. Mais uma vez, confirma-se aqui fundamentalmente o que já reconhecemos como o sentido do discurso sobre a filiação. Inclusive antes, como o sentido da doutrina das três Pessoas em um só Deus; a remissão à existência dinâmico-atual - essencialmente abertura no movimento entre o *desde* e o *para*. Por sua vez, isso indica que Cristo é o homem completamente

<sup>993</sup> RATZINGER, J., *Rappresentanza Vicaria*, p. 340.

<sup>994</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 186-188.

<sup>995</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 188.

<sup>996</sup> RATZINGER, J., *Anotações de Münster*, 1964, p. 110, in SÁNCHEZ, S., *Joseph Ratzinger y la doctrina de la creación*, p. 214.

<sup>997</sup> RATZINGER, J., *Teoría de los principios Teológicos*, p. 184.

aberto, no qual ficam demolidos os muros da existência para a passagem (*pascha*) perfeita.<sup>998</sup>

Entre os evangelistas, São João foi quem mais refletiu sobre esse aspecto. No quarto Evangelho, o lado traspassado de Cristo não só é o desfecho da crucifixão, mas o cume de toda a história de Jesus, pois é a última manifestação de que toda a sua vida esteve totalmente aberta, marcada essencialmente pelo “para”. Cristo, como novo Adão, na cruz se entregou voluntariamente ao sono da morte e teve o seu lado aberto para que dali fosse tirada uma nova e definitiva humanidade, marcada também agora pela pró-existência.<sup>999</sup>

É importante notar que, deixando todo o romantismo, o homem do futuro é marcado pelo drama da dor, do sacrifício e da morte. A razão se encontra no fato de que “ser para os demais” implica necessariamente sacrifício, ir contra a tendência inata do homem. Somente se alcança a realidade de ser “para os outros” na medida em que rompem os muros da própria existência: o olhar se fixa naquele que foi traspassado (Jo 19,37) e o homem se propõe verdadeiramente segui-lo. Dessa forma se caminha para a plenitude, para o futuro.<sup>1000</sup>

Em Cristo já se manifestou o rosto do porvir: será o homem que puder abraçar toda a humanidade porque perdeu o próprio “eu” e se entregou a Deus. Portanto, o sinal do futuro deve ser a cruz; o seu rosto neste mundo temporal tem que ser a face coberta de sangue e feridas - o *último homem* - quer dizer, o verdadeiro, o homem do futuro, aberto agora como o último homem. Quem quiser estar com ele, terá que estar junto ao seu lado [aberto] (cf. Mt 25,31-46).<sup>1001</sup>

Conclui-se, portanto, com Ratzinger que fazer-se cristão significa tornar-se verdadeiramente homem; alcançar o protótipo inicial desejado por Deus para a humanidade. É um chamado à generosidade, à magnanimidade. Ser cristão é, fundamentalmente, ser como Cristo, “para” os outros - mas ser exclusivamente “a partir” de Deus.<sup>1002</sup>

## 5.7 Conclusões

Depois de ter sido verificada a pró-existência tanto no ser de Jesus quanto no seio da Trindade, revelada por ele, coube a este último capítulo investigar se

---

<sup>998</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 189.

<sup>999</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 189-190.

<sup>1000</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 190-191.

<sup>1001</sup> RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, p. 191.

<sup>1002</sup> RATZINGER, J., *Venerdi Santo*, p. 562-563.

realmente a palavra “por” - a partir da citação guia desta pesquisa - é um termo chave para se entender o mistério de Cristo, de modo especial, os eventos da última Ceia, da sua paixão, morte e ressurreição.

O Símbolo dos Apóstolos revela que a fé cristã, desde o início, encontrou uma identidade entre função e pessoa em Jesus, por isso, referiu-se a ele como Jesus Cristo. A sua fé cristã se baseia não em um conjunto de ideias perfeitamente articuladas, mas trata-se da fé em uma pessoa. A fé em Jesus como o Messias, o Cristo, tem como ponto de partida o mistério da cruz.

A elaboração do dogma cristológico teve três momentos, nos quais progressivamente: refletiu-se sobre o fato de Cristo crucificado; em segundo lugar, a atenção se voltou sobre a pregação de Jesus e a sua mensagem do reino; e, por último, fez-se a leitura das palavras de Jesus a partir das suas ações, e destas segundo as palavras. Foi somente assim que a Igreja alcançou uma harmonia entre a história de Jesus e a cristologia.

Ao longo da história, dois sistemas procuraram explicar o mistério de Cristo: a chamada teologia da Encarnação - que destacou a união de Deus com a humanidade pelo mistério da graça; e, a chamada teologia da cruz - que enfatizou a ação de Deus na cruz para redimir o homem. Ratzinger constata a dificuldade de síntese entre ambos os aspectos. Porém, afirma que o conceito de pró-existência permite harmonizar os dois polos sem criar oposição: Jesus é o Filho que veio para realizar a união da natureza humana com a divina, e, porque é Filho, a imensidade do seu amor ofereceu o único sacrifício capaz de tornar o homem propício a Deus.

Com o tempo, cristologia e soteriologia foram se separando de tal forma que acarretou um prejuízo na compreensão da pessoa e obra de Jesus. Ratzinger oferece como exemplo desse distanciamento a teoria da satisfação vicária de Santo Anselmo de Canterbury. Com categorias jurídicas, Santo Anselmo apresentou Cristo como aquele que vem pagar pela humanidade um preço, que só ele, por ser verdadeiramente Deus e homem, poderia realizar. Essa teoria, apesar de importantes perspectivas bíblicas e humanas, mesmo repetida do século XII até a reforma, manifestava lacunas e a possibilidade de uma compreensão distorcida e cruel de Deus. No contexto, Ratzinger apresenta os elementos essenciais da sua compreensão do mistério da cruz: a redenção do homem acontece dentro de um movimento descendente, pois Deus é quem vem ao encontro do homem. Movido

por amor, entrega-se à dor e à morte para o resgate do que estava perdido. O acento é colocado sobre o amor e não sobre a dor, o sangue e a morte.

A morte de Cristo inaugurou uma nova economia de salvação, na qual não cabe ao homem oferecer algo. Ao ser humano incumbe, pois, o acolher a salvação como um dom e deixar-se transformar por ela. Com esse sentido, as figuras do Antigo Testamento deram lugar à realidade.

Cristo veio para renovar todas as coisas e tornar-se o verdadeiro e único templo, ou seja, o lugar do sacrifício; o lugar da oração, pois somente nele o homem pode entrar em diálogo com Deus Pai. Ele é o único lugar onde verdadeiramente se pode encontrar o anúncio da salvação.

A carta aos Hebreus apresenta a morte de Cristo como a verdadeira festa do perdão, a realização do figurado no יום־כִּיפּוּר (Yom Kippur). As vítimas oferecidas outrora sobre o altar eram incapazes de aplacar a Deus, por dois motivos: porque tudo o que existe pertence a porque a ele e a única coisa que importa é o sim livre do amor da parte do homem, a sua entrega a Deus. Por isso, todo o culto pré-cristão procurou substituir o insubstituível. Cristo, representando a humanidade, penetrou no Santo dos santos, diante da face de Deus, para se oferecer. Foi o único sacrifício agradável a Deus, capaz de reparar a prevaricação de Adão. A partir daí, imergindo-se nesse amor de Cristo, também o homem poderia oferecer o seu sacrifício, dar livremente o seu sim de amor a Deus.

São Paulo em Rm 3,25 afirma ser Cristo o propiciatório (ἱλαστήριον, *hilasterion*), o sangue inocente, que, aspergido sobre o povo é capaz de tornar suas vestes mais brancas que a neve. O mal, de modo algum, pode ser ignorado. Precisa ser vencido e eliminado na história e isso só acontece mediante o sacrifício de Cristo. Contudo, observa Ratzinger, que o elemento material não é o mais importante; é, no entanto, a manifestação inconfundível de um amor vivido até o extremo.

Conclui-se que a essência do culto a Deus no Novo Testamento se encontra no sacrifício de Cristo, na forma não de substituição, mas de representação vicária.

O mistério da cruz está intimamente ligado à celebração Eucarística; é através dela que o mistério da cruz se torna contemporâneo a cada cristão e permite a inserção de cada homem no amor de Cristo.

Nessa nova economia, o elemento constitutivo do sacrifício não consiste em destruir algo, mas no amor que leva a pessoa ao êxodo, a sair de si e abrir-se ao

outro. Em Cristo o homem encontra a plenitude do êxodo, tanto no exemplo de uma vida toda voltada para o Pai e salvação da humanidade, quanto pelo ápice dessa entrega, que se verifica na assunção da própria morte por amor. Entretanto Ratzinger destaca que, para o homem marcado pelo egoísmo, o amor tem sentido e se faz extremamente desconcertante, somente a partir da contemplação da crueldade dos sofrimentos assumidos por Cristo. Na cruz pode-se observar o extremo amor de Deus; ao mesmo tempo, a imensa dimensão criada por ela, espaço onde agora o amor de Deus pode agir. O homem possui a partir de então a certeza de que qualquer que seja o abismo de sua existência, é possível encontrar a Cristo; é possível descobrir o amor de Deus que assumiu e se mesclou a toda realidade humana.

Na cruz encontra-se uma verdadeira Revelação: por um lado é o espelho no qual o homem se vê desfigurado; e, por outro, pode conhecer a Deus, o seu amor e o quanto ele o leva a sério, quer sua salvação.

Tanto pela Revelação, quanto pela sua própria experiência, o homem se dá conta de que existem situações que ultrapassam suas possibilidades e a própria realidade de sua limitada existência. A salvação é contemplada dentro desse âmbito como uma resposta que pode ser oferecida exclusivamente por Deus.

A salvação alcançada e oferecida por Cristo possui as seguintes características: 1. É universal, abarca o homem por inteiro e todas as suas dimensões. 2. O homem é livre para acolhê-la: só existe salvação onde há liberdade, onde o homem se deixa libertar pelo amor. 3. Encontrar a salvação implica encontrar o amor e amar. 4. A salvação é um amor singular e concreto de Deus pelo homem.

A salvação oferecida por Cristo passa pela cruz. O homem é chamado a acolher o amor de Deus em Cristo, a sair de si, a perder-se, vivendo entregue ao amor de Deus e do próximo. É se sentindo amado por Deus e vivendo de forma pró-existente com relação ao próximo, que o homem se realiza, encontra a felicidade e sua própria salvação. A salvação de Cristo compele o homem para além de sua existência fechada em si para viver “para”, como Cristo.

Para explicar a salvação acontecida na cruz, Ratzinger se serve do conceito de representação vicária. Essa é uma das categorias fundamentais da Revelação bíblica e é central no pensamento ratzingeriano.

No Antigo Testamento encontram-se alguns exemplos dessa representação, como, por exemplo, Abraão, o rito do bode expiatório, o rei, Moisés, o Servo de Deus de Is 53, a figura misteriosa de Zacarias (12,10ss).

São Paulo compreende a história da salvação a partir da representação vicária. A verdadeira mudança de papéis se encontra não no fato de que os judeus tenham dado o lugar aos pagãos, mas em Cristo que, assumindo o lugar da humanidade, tornou-se o segundo Adão.

A Igreja entendeu a representação vicária como algo pertencente à vida cristã e eclesial, pois é dela que a existência cristã recebe vida e é a lei fundamental do seu próprio ser. A representação vicária pertence também à relação da Igreja com toda a humanidade, pois é por meio dela que Cristo quer chegar a todos os homens. Com a doutrina da representação vicária se entende a autêntica responsabilidade do indivíduo em estar “para os outros” como instrumento de salvação.

A redescoberta da representação vicária hoje é de suma importância para a renovação e aprofundamento da compreensão que o cristão deve ter de si próprio.

Como última parte deste percurso, foi apresentada a explicação mistagógica que Ratzinger fez dos eventos da Paixão, destacando somente os elementos que contêm uma abordagem que evidencia a dinâmica da pró-existência.

Seguindo as prescrições da Páscoa judaica, que trazia em si elementos de uma festa dos povos nômades, Cristo celebrou sua última Ceia como sendo a “sua hora”: toda sua vida seguiu nessa direção, e aquele momento antecipa a sua *metábasis* (passagem) e a manifestação do seu amor extremo. Só o amor é capaz de produzir tal passagem ou transformação do homem - a saída dos limites de uma existência destinada à morte, para viver a alteridade, o ágape.

Logo no início da Ceia, Jesus realizou um gesto profético: lavou os pés dos discípulos. O gesto é profético por encerrar em si o significado tanto da vida quanto da morte de Jesus: ele veio para servir, purificar a humanidade para que ela assim possa participar do banquete nupcial de Deus. O relato do lava-pés confirma a estrutura sacramental da Igreja, que, por sua vez, implica a sua estrutura eclesial e fraterna: os cristãos são chamados para servir uns aos outros e, assim, realizar uma revolução, a única capaz de construir um mundo novo.

O Evangelho relata que, após o lava-pés, Jesus proferiu um discurso de despedida, que terminou na oração sacerdotal. Tais palavras só alcançam o seu pleno significado à luz da festa judaica da expiação. Jesus afirmou: 1. Que a vida

eterna já se começa a experimentar nesta vida por meio de Cristo, que leva o homem ao verdadeiro conhecimento de Deus, ao amor e dom de si; 2. Que assim como o Pai consagra o Filho, o Filho também se consagra e pede ao Pai que os seus discípulos sejam consagrados na verdade. Cabe também aos discípulos participar de sua própria condição de Filho consagrado ao Pai: os seus devem se tornar filhos no Filho e, conseqüentemente, também deverão ser enviados, como ele, ao mundo; 3. Como novo Moisés, Jesus levou a cabo a revelação do nome de Deus, começada no Sinai. Com esse nome não se tratou apenas de uma palavra nova; ele é uma nova presença de Deus entre os homens. O encontro com Cristo deve, a partir de uma imersão no amor de Deus, levar o homem à pró-existência; 4. Jesus, por fim, roga ao Pai para que todos os seus sejam um. Na unidade com Cristo, brilha diante do mundo a presença e a força de Deus. Essa unidade está fundamentada pela fé em Cristo e pela estrutura sacramental da sua missão. Cristo convida e envia os homens durante toda a história a continuar no tempo a sua missão.

Voltando à Ceia, deve-se ter presente que os fatos ali acontecidos pertencem à história real, caso contrário a consideração dos seus elementos perderia a sua pertinência.

A última Ceia deve ser entendida em estreita relação com a cruz. Nela, Jesus deu aos seus discípulos o seu corpo e o seu sangue, toda a sua existência terrena. É a antecipação da sua morte, transformando-a de um ato extremamente violento em uma oferta de amor. A morte, que de si mesma implica o fim da comunicação, transformou-se num ato em que Jesus se entrega à humanidade. É nessa transformação que o homem encontra a própria salvação.

É de tal importância a Ceia que, sem ela, a morte de Jesus teria sido inútil, carente de sentido. Ao mesmo tempo, a Ceia sem a morte na cruz teria sido um mero gesto desprovido de realidade. Vê-se, pois, que a Ceia e a cruz estão indissolúvelmente unidas, e o ponto de convergência é a Eucaristia.

A Eucaristia não é simplesmente a Ceia, mas a presença do sacrifício de Cristo, único culto do Novo Testamento, no qual Cristo dá seu próprio corpo e sangue aos fiéis de todos os tempos e lugares, para que assim cada homem possa ser inserido do amor de Cristo e, só ali, encontrar a vida e a salvação.

Ratzinger apresenta a problemática da datação da última Ceia e conclui ser a solução mais fiável seguir a cronologia joanina, segundo a qual, Jesus morreu na *parasceve*, no momento em que os cordeiros eram sacrificados no templo.

Portanto, a Ceia de Jesus não foi propriamente Pascal, mas sua essência se encontra no rito que Cristo realizou dentro desse contexto. São Paulo em 1Cor 5,7-8 afirmou ser Cristo o verdadeiro cordeiro imolado e que sua morte se tornou a verdadeira Páscoa.

Os quatro relatos da instituição da Eucaristia (Mt 26,20-19, Mc 14,17-25, Lc 22,14-38 e 1Cor 11,23-26) apresentam uma forma muito parecida. Formam dois grupos: Marcos e Mateus de um lado e Paulo e Lucas de outro. Ratzinger destaca que o núcleo das palavras da instituição da Eucaristia se encontra na palavra “por” (ὕπερ, *hyper*), que manifesta a autoentrega vicária de Jesus.

Não existe oposição entre a ideia da morte de Cristo como expiação e a sua pregação do reino. O não de Israel deu lugar a uma nova etapa na história da salvação. Por diversas passagens, como por exemplo Mc 2,20 e Lc 4,16-29, percebem-se indicações de que a morte vicária estava no pensamento de Jesus desde o início do seu ministério. Um questionamento nesse ponto implicaria dúvidas sobre a originalidade e historicidade dos relatos da última Ceia, bem como avalizaria a ideia de que a Eucaristia teria sido produto das primeiras comunidades cristãs.

As narrações afirmam que Jesus pronunciou uma oração de bênção (εὐλογία = *eulogia* - segundo São Marcos e S. Mateus) e de ação de graças (εὐχαριστία = *eucharistia* - segundo São Paulo e São Lucas) sobre as espécies eucarísticas. Ambos os termos fazem alusão à *berakha* judaica, que fazia parte tanto do rito pascal quanto da vida cotidiana dos judeus.

O partir o pão da Ceia simbolizou a entrega que de si próprio Jesus faria na cruz e, ao mesmo tempo, tornou-se símbolo da eucarística, ação pela qual Jesus se dá como alimento aos seus.

Nas palavras da consagração do pão: “Isto é o meu corpo que será entregue por vós”, Jesus se refere não só à sua carne, mas a toda a sua pessoa. Ele é o Bom Pastor que dá a vida pelas suas ovelhas. Nas palavras da consagração do cálice se entrecruzam três imagens do Antigo Testamento: Ex 24,8 (a Aliança estabelecida no sangue), Jr 31,31 (o anúncio de uma nova Aliança) e Is 53,12 (o Servo de Deus que assume a prevaricação do povo e oferece a si mesmo em sacrifício pela salvação de muitos). Nas palavras ainda da consagração do cálice, enquanto São Marcos e São Mateus afirmam que Jesus derramou seu sangue por “muitos”, São Paulo e São Lucas afirmam que foi derramado por “vós”, para a comunidade presente na



celebração eucarística. A palavra “por” exprime não só o significado da última Ceia, como também ilumina toda a vida de Jesus. Explica, ao mesmo tempo, o seu ser mais íntimo (o ser “para”) e a sua morte. Essa palavra permite realmente ao homem se aproximar do mistério de Cristo e conhecer sua pró-existência.

Diante da discussão se a expressão “por muitos”, utilizada na liturgia latina, poderia ser traduzida “por todos”, Ratzinger afirma: o que é derramado é o cálice e não propriamente o sangue. Esse gesto significaria a vida divina dada em abundância através da ação sacramental. Portanto, Jesus morreu por todos, porém, a aplicação dos seus méritos na ação sacramental é limitada, é por muitos. Porém, observa Ratzinger que a segunda tradução não implicaria, de fato, uma falsificação do dado bíblico. Nenhuma das duas fórmulas pode exprimir a realidade na sua totalidade.

Jesus dá aos Apóstolos a ordem: “Fazei isto em memória de mim”. Certamente não se tratou de celebrar a ceia pascal, nem mesmo um banquete, mas de repetir a fração do pão ou consagração das espécies eucarísticas. Mediante as palavras da consagração, o momento atual é introduzido no momento de Jesus.

Na Ceia, a recitação das palavras da consagração era o elemento essencial, porém, ela estava inserida na *berakha*, na sua oração de bênção e ação de graças. Antecipadamente, Jesus deu graças ao Pai por não ter sido abandonado na morte, pelo dom da sua ressurreição e por poder, através da Eucaristia, dar seu Corpo e Sangue como penhor de vida e salvação para todos os homens.

No processo condenatório de Jesus, Caifás profetizou dizendo que era melhor que um só morresse para o bem de toda a nação. Vislumbra-se nessa fala a representação vicária, o conteúdo mais profundo da missão de Jesus.

Diante de Pilatos, Jesus apresentou um novo conceito de realeza, cuja essência e caráter residem na verdade. É crucificado, totalmente privado de poder, que Jesus se mostra poderoso. A partir desse fato, a verdade se converte, sim, novamente em poder.

Desfigurado, Jesus foi apresentado à multidão: Ecce homo! Nele se manifesta não só o homem por excelência, mas se refletem também em suas chagas as misérias e sofrimentos de todos os homens ao longo da história. Nele se reverbera o pecado - em que se converte o homem quando dá as costas a Deus.

Jesus morreu rezando. “Tudo está consumado!” (Jo 19,30), a dívida foi paga! Essas palavras indicam que sua vida chegou ao seu cume, à entrega total de si como

manifestação plena do seu amor. Jesus morreu na hora exata em que os cordeiros eram imolados no templo, pois ele é o Cordeiro escolhido por Deus, que carrega o pecado do mundo e, com sua morte, liberta os homens do cativo da morte e do pecado.

O coração de Jesus foi transpassado pela lança e dele verteram sangue e água. A tradição cristã viu nesse fato os sacramentos do Batismo e da Eucaristia, a abundância da graça concedida à humanidade. À semelhança de Adão, Jesus dorme para que, de seu lado aberto, possa surgir uma nova humanidade, marcada agora pela sua pró-existência.

O Credo afirma que Jesus morreu “segundo as Escrituras” e “por nossos pecados”. Em primeiro lugar, deve-se observar que a morte de Jesus se situa dentro do contexto da Aliança veterotestamentária; faz parte da *história salutis* e nela recebe sua lógica e significado. Em segundo lugar, evidencia-se, por essas palavras, que a morte de Jesus se deu em expiação dos pecados da humanidade - não como um castigo - mas dentro da perspectiva do amor. Trata-se de uma morte segundo a profecia do Servo de Deus (Is 53), onde um indivíduo assume a prevaricação da multidão para expiá-la e realizar a reconciliação; uma morte que, afinal, coloca fim à própria morte e abre ao homem a possibilidade de uma vida eterna.

Como arremate deste capítulo, considerou-se como Ratzinger, apoiando-se em 1Cor 15,45-49 e Rm 5,12-21, apresenta Cristo como o segundo ou último Adão. A expressão deve ser entendida em dois sentidos: enquanto Cristo, longe de ser uma exceção ontológica, é o homem para o qual todos os homens devem tender, para alcançar a autenticidade do ser humano. Em segundo lugar, porque Jesus, dentro do mistério da representação vicária, ofereceu sua morte em sacrifício na cruz, cujos efeitos atingem a humanidade inteira: tornou-se assim o segundo Adão, uma personalidade corporativa.

A fé em Jesus realiza na humanidade um salto evolutivo. Sua vinda é, na história, a eclosão do único capaz de tirar o homem do seu egoísmo, do seu fechamento em si - projetá-lo fora - para Deus e para o seu próximo. Cristo leva a humanidade ao seu futuro e, ao mesmo tempo, possibilita que cada homem entre também nessa dinâmica e se torne homem atualizado, do futuro, no qual o ser chega a si, à sua mais alta potencialidade.

Cristo é o homem completamente aberto, em quem os muros da existência foram demolidos, pois ele vive totalmente de forma excêntrica, “para”, e nele se

verifica a páscoa perfeita. O lado aberto de Jesus não é o desfecho da crucifixão, mas o cume da sua história, a manifestação última de que toda a sua vida esteve marcada pela pró-existência.

Tornar-se cristão significa, portanto, fazer-se verdadeiramente homem, alcançar o protótipo segundo o qual o homem foi criado - Cristo. Tornar-se cristão quer dizer, ser para os outros; perder a própria existência; amar e abraçar generosamente o sacrifício. Tal grandeza implica fundamentalmente ser, como Cristo, “para” o próximo, mas exclusivamente “a partir” de Deus.

## 6 Considerações finais

Em sua citação - origem e guia mestra desta pesquisa - Joseph Ratzinger afirmou que o vocábulo “por”, das palavras da instituição da Eucaristia, é a palavra-chave para se entender não só a última Ceia, mas o próprio mistério de Cristo, ser e missão, na sua essência. Essa preposição introduz na teologia o conceito de pró-existência, ou seja, indica que o ser de Cristo na sua essência foi um “ser para”, totalmente voltado para o Pai e para a humanidade. Mediante o conceito dado, foram formulados diversos questionamentos que, segundo se crê, foram solucionados durante o desenvolver desta tese.

A exposição se realizou em seis capítulos: o primeiro foi o introdutor do tema; o seguinte apresentou considerações preliminares, indispensáveis à compreensão do assunto subsequente. Três capítulos podem ser considerados sistemáticos: no terceiro - a pró-existência: um percurso histórico - apresentou-se o fato da pró-existência no Deus da fé e detectou-se que a mesma não esteve presente no deus das religiões e da filosofia; no capítulo quarto, a pró-existência em Cristo, apresentou-se o fundamento da pró-existência: no seu ser e, em última análise, na própria Trindade imanente; o quinto capítulo expôs a manifestação da pró-existência, tratando por conseguinte, da missão de Cristo junto à humanidade.

Propõe-se agora recolher, em sua essência, as respostas encontradas através, sobretudo, da análise dos textos de Joseph Ratzinger.

A primeira questão referiu-se à origem e aos elementos fundantes da pró-existência. Partiu-se da afirmação do “*Dizionario Critico di Teologia*”, de J.-Y. Lascoste, apresentando Heinz Schürmann como o teólogo que cunhou esse conceito para expressar a essência da pessoa de Cristo. W. Kasper, por sua vez, garantiu que o conceito foi cunhado por W. Schmauch. Depois de todo o percurso, pôde-se sustentar que o conceito de pró-existência tal como foi articulado por Ratzinger em sua obra teológica, segue fielmente o pensamento e as linhas de argumentação de Heinz Schürmann. A diferença na exposição de ambos os autores se encontra na apresentação do termo pró-existência. Enquanto Schürmann apresenta a pró-

existência de uma forma sistemática, Ratzinger aborda o tema de forma esparsa, em diversos momentos de sua obra teológica. Por isso, lhe foi possível se estender na explicação de diversos aspectos. Todas as ideias de Schürmann, apresentadas no próximo parágrafo, encontram-se integralmente nos escritos de Ratzinger.

Podem-se destacar os seguintes elementos do pensamento de Schürmann, considerados relevantes para a compreensão da pró-existência: Por causa do pecado original, o homem, por natureza, é egocêntrico, *incurvatum in seipsum*. Por isso, sozinho não poderia vencer essa inclinação. Deus veio ao seu encontro para, em Jesus, dar-lhe não só um exemplo de vida descentralizada, de alguém que viveu “para os outros” - mas também para que, por meio de seu sacrifício, introduzisse cada ser humano nessa mesma dinâmica. O autor aponta para a preposição “ὐπὲρ” como iluminadora da essência de Jesus: de sua vida terrena e gloriosa. No centro da pregação de Jesus estava o reino; mostrava ela igualmente a sua morte, como exigência para a instauração definitiva de seu reino aqui na terra. Por sua morte, Jesus dá à humanidade a possibilidade de superar o mal e os próprios limites de sua condição criatural. A pró-existência de Jesus em sua morte se tornou uma espécie de parábola ou sacramento do amor de Deus pela humanidade. Jesus não acolheu passivamente a morte, ao contrário, viveu-a como vontade do Pai, de uma forma autêntica, como uma ação salvífica em prol da humanidade. Para Jesus, a salvação que trazia ao mundo não viria unicamente por sua pregação ou gestos proféticos, mas sobretudo por sua paixão e morte pró-existente. Na última Ceia, Jesus antecipou o oferecimento da própria morte e ofereceu aos seus a salvação mediante o dom de si sob as espécies do pão e do vinho. Ele quis que a Ceia fosse celebrada como *anamnese* e não como *mimese* de sua Ceia. Jesus ofereceu sua vida em expiação vicária, para libertar o homem do pecado, da culpa e também da escravidão do próprio eu. A vida humana só tem propriamente sentido na inserção da pessoa na participação da morte de Cristo. O fundamento da pró-existência se encontra na própria Trindade. Na Trindade econômica pode-se reconhecer a Trindade imanente. Assim, só se pode entender a pró-existência de Cristo contemplando a eterna entrega de amor do Pai ao Filho e do consubstancial amor do Pai e do Filho, o Espírito Santo. Portanto, pertence à própria essência de Deus a entrega, a pró-existência. Ela aparece já prefigurada na criação, quando Deus, por amor, comunica às criaturas uma participação no seu próprio ser e perfeição. Considera-se também fundamento da pró-existência do homem, a realidade de ser

ele também a imagem de Deus, pessoa. A pessoa, por natureza, é chamada ao encontro. É saindo de si, doando-se, que o homem se encontra. Por fim, Schürmann considerou Cristo como o último Adão, origem e meta que leva o homem à evolução.

Para um elemento pertencer ao âmago da cristologia - conforme ensinam Schürmann e Ratzinger - deve ser encontrado na Revelação. Assim, no Novo Testamento, o sentido salvífico da morte de Cristo encontra-se, sobretudo, em duas fórmulas: Cristo morreu “por nós” e “por nossos pecados”. Nesse contexto da morte de Jesus, “ὕπερ” pode significar “em favor de”, “em lugar de”; ou, numa acepção causal, “por causa de”, “devido a”: tais sentidos expressam a solidariedade de Jesus com a humanidade. O Credo Niceno-Constantinopolitano, à luz de outras asserções soteriológicas neotestamentárias, assumiu o significado “em favor de”, ao propor como conteúdo da fé cristã a verdade de que Cristo se encarnou e ofereceu o seu sacrifício na cruz “*propter nos homines et propter nostram salutem*”.

A soteriologia patrística entendeu o *pro nobis* bíblico como presença de Cristo na Igreja, portadora de salvação a todos os homens. Uma salvação que acontece no “hoje” da história, e, ao mesmo tempo, tem uma dimensão escatológica, pois não estará completa senão no final dos tempos. A reflexão soteriológica da Patrística deu destaque ao caráter descendente da mediação de Cristo. A salvação de Cristo foi interpretada através das figuras: iluminação, vitória sobre o mal, recapitulação, divinização e sacrifício expiatório.

Num segundo momento, indagou-se sobre a pró-existência na história, ou seja, se Deus aparece como pró-existente: nas religiões pagãs, na Revelação de Deus ao povo israelita e no âmbito da filosofia. No mundo pagão Deus foi conhecido através do visível, da natureza, de uma dimensão simbólica - o mito. Através dos mitos, a religião buscava explicar a origem de todas as coisas e dar ao homem uma resposta concreta para as realidades essenciais da sua vida. Não cabe o conceito de pró-existência no paganismo, uma vez que a ideia de Deus que nele se encontra é fabricada pelos homens. Os deuses, apesar de serem muitos, não são Deus, mas apenas reflexos do Absoluto. Naquela visão, Deus não é invocável e não se ocupa da realidade terrena. Na Revelação Bíblica, não se vê a Deus no simbolismo, mas dá-se o encontro do homem com Deus, pois ele se mostra como pessoa, como um “tu”. Esse encontro deu-se, sobretudo, com Abraão e Moisés. Na sarça ardente, Deus revelou a Moisés o seu nome: “Eu sou”, que pode ser traduzido

por “Eu estou aqui”, “Eu estou aqui para vós”. Deus é aquele que se apresenta não como o ser “voltado a si”, mas como um “ser para”. Portanto, a Israel Deus se mostrou como pró-existente: como pessoa que se dirige aos homens e cria com eles uma relação. Deus se manifestou na filosofia através do mundo criado. Os filósofos chegaram às seguintes conclusões: Deus é o ser Absoluto, o fundamento de todo ser e, por sua natureza, está acima de todas as potências mundanas. Segundo a filosofia, por ser Deus eterno e imutável, não se ocuparia com os seres humanos e por eles não poderia ser interpelado. Seria um Deus fechado em si. O cristianismo, sendo uma continuação da Revelação começada com Abraão e levada por Cristo à perfeição, encontrou seus prolegômenos na filosofia. Promoveu a desmitologização do mundo e da religião e a busca da verdade. O cristianismo, contudo, promoveu uma metamorfose do conceito filosófico de Deus, ao fazer a passagem de uma concepção de Deus como puro pensamento em Deus-amor; de autorrelacionado em “ser para”. O Deus cristão não é uma consciência neutra, anônima, mas liberdade, amor criador, pessoa. Ele não é silencioso: fala, entra na história, sai em busca da criatura humana e, somente por isso, o homem pode ir ao seu encontro. É aquele que não somente conhece todas as coisas, mas também as ama. Numa palavra: o Deus cristão é pró-existente. A pró-existência é o único lugar possível do encontro entre Deus e o homem.

Sendo Deus pró-existência, no terceiro ponto, questionou-se como se pode entendê-la em Cristo. Para se falar de Jesus, deve-se partir do pressuposto de que o Jesus dos Evangelhos é o Cristo real, da história, da fé da Igreja, pois somente assim, sua figura tem sentido e é coerente. Ratzinger apresenta a figura de Jesus como o novo Moisés, aquele no qual Deus mostrou a sua face e se revelou, não como apenas uma palavra nova a ser usada para invocá-lo, mas como seu Filho, em quem se dá um modo novo e radical de Deus estar presente entre os homens. Dentre as diversas tentativas de interpretação da pessoa de Cristo no Novo Testamento, a mais importante foi o título de Filho, encontrada nos colóquios íntimos de Jesus com o Pai. Tal expressão facilitou uma compreensão inequívoca da sua pessoa. Essa é a razão por que Ratzinger propõe uma cristologia espiritual, mediante os dados que podem ser aferidos da oração de Jesus. Ao se dirigir a Deus como Pai, *Abba*, Jesus manifestou sua consciência de ser Deus, sua intimidade com o Pai. Deixou claro que sua relação com Deus não se encontrava no mesmo nível daquela dos demais homens. Ser Filho não é para ele algo accidental, mas pertence à própria

essência, pois sua substância é relação. A autossuficiência, o encerrar-se no seu “eu” não pertence à sua natureza: ele está voltado incessantemente para o Pai. O título de Filho se aproxima também dos conceitos joaninos de enviado e Logos. Em ambos os conceitos se contempla a abertura do ser à relação, uma existência a partir de um “ser de” e um “ser para”.

É possível - argumentou-se - falar de pró-existência na Trindade imanente e na econômica? Jesus não só se manifestou como Deus, mas revelou também a trindade de pessoas. A doutrina trinitária da Igreja não surgiu de uma especulação racional sobre Deus, mas do esforço da Igreja em explicitar experiências históricas. O elemento fundacional do Novo Testamento é a revelação de Jesus como Filho de Deus feito homem. Jesus, como se observou na sua oração, referia-se a Deus como Pai, como um “tu”. Ele se apresentou uma pessoa divina ao lado da pessoa do Pai, dentro da unidade ontológica de Deus. Jesus não é intermediário, mas imediatez de Deus. Jesus deu a conhecer também a pessoa do Espírito Santo, distinta dele e do Pai. A peculiaridade do Espírito Santo é ser a realidade comum ao Pai e ao Filho, é ser unidade. Seguindo Santo Agostinho, Ratzinger fala da terceira pessoa como Espírito Santo, Amor e Dom. O teólogo bávaro demonstrou que a pluralidade é também algo originário e tem a Deus por fundamento. Afirmou que para a compreensão do mistério trinitário é fundamental o conceito de pessoa, que exprime a ideia do diálogo e de Deus como sujeito dialógico. Neste sentido, um grande contributo do Novo Testamento no que se refere à Revelação de Deus é ter dado a conhecer a natureza da relação que há entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Dela a teologia conclui ser da essência da pessoa a pura relatividade. O cristianismo promoveu uma revolução no pensamento humano, pois a substância perdeu o privilégio de ser a única detentora da realidade; a relação e o múltiplo assumiram o papel de formas originárias do ser. A pura atualidade das pessoas não destrói a unidade do ser de Deus, mas a constitui, pois é da essência das pessoas divinas ser pura relação. O cristianismo de modo algum atenua ou abandona o monoteísmo veterotestamentário, mas o leva à plenitude ao considerar que a unidade produzida no espírito pelo amor supera a unidade material das coisas. Pode-se observar também na Trindade econômica uma manifestação da pró-existência intratrinitária: O Pai entrega o seu Filho unigênito para o resgate da humanidade; o Filho faz de sua vida uma radical doação ao Pai e à humanidade, assumindo a própria morte como dom total para o seu resgate; o Espírito Santo, o próprio Dom do Pai e do



Filho à humanidade, a conduzirá a Cristo. E pela pró-existência filial de Jesus, a admitirá à comunidade de amor com toda a Trindade. Portanto, ficou suficientemente provada por Ratzinger a pró-existência trinitária.

Por último emergiram-se as questões: se a pró-existência em Jesus justifica convenientemente o modo de agir, e se, particularmente, explica o os eventos da última Ceia, paixão, morte e ressurreição de Jesus. A fé cristã, desde o início, reconheceu uma identificação entre ser e missão em Jesus: ele é o que faz e faz o que é. Dois sistemas teológicos procuraram explicar o mistério de Cristo - a teologia da encarnação e a da cruz. Ratzinger constata a dificuldade de síntese entre ambos os aspectos destacados por elas. Porém, define que o conceito de pró-existência permite harmonizar os dois polos sem criar oposição: Jesus é o Filho que veio realizar a união da natureza humana com a divina, e, porque é Filho, levado pela imensidade do seu amor, ofereceu o único sacrifício capaz de tornar o homem propício a Deus. Ratzinger apresenta os elementos essenciais da sua compreensão do mistério da cruz: trata-se de um movimento descendente, pois é Deus que vem ao encontro do homem; o amor é o que leva Jesus abraçar a dor e a morte como sacrifício expiatório oferecido em resgate da humanidade. A morte de Jesus inaugurou um novo momento na economia da salvação. Por isso, não cabe mais ao homem oferecer algo a Deus, mas é preciso que acolha a salvação como um dom e deixar-se transformar por ela. O culto pré-cristão foi uma tentativa de substituir o insubstituível, pois nada pode substituir o homem. O sacrifício que Deus quer e espera do homem é o seu próprio sim. Jesus, representando a humanidade, entrou no santo dos santos, diante da face de Deus e ofereceu o único sacrifício capaz de aplacar a Deus: o sacrifício de si, o sim da sua obediência e amor. Mediante o fato, imergindo-se nesse amor de Cristo, também o homem pode oferecer o seu sacrifício, não concernente às coisas materiais, mas pode dar livremente o seu sim de amor a Deus. A essência do culto divino no Novo Testamento, portanto, encontra-se no sacrifício de Jesus, na forma não de substituição, mas de representação vicária. A representação vicária é uma das categorias fundamentais da Revelação bíblica e do pensamento ratzingeriano. Na última Ceia, Jesus antecipou o momento de sua morte e transformou-a de um ato extremamente violento numa oferta de amor. Sem a Ceia a morte de Jesus seria carente de sentido e, de igual modo, a cruz sem a Ceia seria um gesto desprovido de realidade. A Eucaristia não é simplesmente a ceia, mas a presença do sacrifício de Cristo, único

culto do Novo Testamento, no qual Cristo dá seu próprio corpo e sangue aos fiéis de todos os tempos e lugares, para que assim cada um possa ser inserido no amor de Deus e, só ali, encontrar a vida e a salvação. Ratzinger destaca que o núcleo das palavras da instituição da Eucaristia se encontra na preposição “ὕπερ”, que manifesta a autoentrega vicária de Jesus. O vocábulo “por” exprime não só o significado da última Ceia, como também ilumina toda a vida de Jesus. Explica, ao mesmo tempo, o seu ser mais íntimo e a sua morte. Essa palavra permite realmente ao homem se aproximar do mistério de Cristo e conhecer sua pró-existência. Na cruz pode-se observar o extremo amor de Deus; ao mesmo tempo, a imensa dimensão criada por ela - espaço onde agora o amor de Deus pode agir. A teologia da redenção adquire todo seu significado quando Ihe é anteposta a categoria da Revelação. Assim, contemplando-se na cruz o ápice da Revelação do amor de Deus que vem ao encontro do ser humano na perdição de seu pecado, superam-se as aporias históricas que acompanharam uma teologia da redenção em que predominava a noção de satisfação vicária. O homem possui já a certeza de que qualquer que seja o abismo de sua existência, é possível encontrar a Cristo; é possível descobrir o amor de Deus, que assumiu e se mesclou a toda realidade humana. A salvação oferecida por Cristo passa pela cruz. O ser humano é chamado a acolher o amor de Deus em Cristo, a sair de si, a perder-se, vivendo entregue ao amor de Deus e do próximo. Sentindo-se amado por Deus e vivendo de forma pró-existente com relação ao próximo, é que o homem se realiza, encontra a felicidade e a própria salvação.

Como consequência, afirmou-se que a pró-existência exprime a essência do que significa hoje seguir a Cristo, ser Igreja. Apoiando-se em São Paulo, Ratzinger apresentou Cristo como o segundo ou último Adão. Longe de ser uma exceção ontológica, Cristo é o ser para o qual todos os homens devem tender, a fim de alcançar a própria autenticidade. Jesus, no mistério da representação vicária, ofereceu sua morte em sacrifício na cruz, cujos efeitos atingem a humanidade inteira: tornou-se uma personalidade corporativa. Cristo leva a humanidade à evolução, ao futuro, a chegar a ser si mesma, à sua mais alta possibilidade. Fazer-se cristão significa, portanto, fazer-se verdadeiramente homem, alcançar o protótipo segundo o qual o homem foi criado - Cristo. Tornar-se cristão quer dizer, ser para os outros; perder a própria existência; amar e abraçar generosamente o sacrifício.

Tal grandeza implica fundamentalmente ser, como Cristo, “para” o próximo “a partir” de Deus.

Pode-se condensar os principais resultados da tese em nove pontos:

1. Ficou patente que a pró-existência é um conceito chave para se entender o mistério de Cristo, o qual se impõe como necessário para todos aqueles que querem se fazer seus discípulos.

2. Toda a vida de Jesus foi pró-existência: um existir em direção vertical, “para” o Pai e, horizontal, “para” a salvação dos homens. Jesus fez de sua vida um serviço, uma entrega, que alcançou o seu ápice em sua morte. O sacrifício de Jesus não só redimiu do pecado a humanidade, como também, por meio de seu exemplo pró-existente, propõe ao homem a libertação da escravidão do seu próprio “eu”.

3. A vida de Jesus como serviço se manifestou claramente no lava-pés, durante a última Ceia. Tal atitude evidencia a estrutura sacramental da Igreja, que, por sua vez, implica seu caráter eclesial e fraterno.

4. O homem encontra a salvação quando se abre ao amor de Deus, acolhe a redenção trazida por Cristo, que o leva à remissão da culpa, à libertação do próprio “eu” e o torna capaz do serviço, vivendo de forma descentralizada, para Deus e para o próximo. Somente assumindo a atitude pró-existente, é que o homem, “evoluído”, movido pelo Espírito Santo e pela força do ressuscitado, trabalhará eficazmente para a instauração do Reino ou surgimento de uma nova sociedade.

5. Para Ratzinger, a representação vicária é uma das categorias fundamentais da Revelação Bíblica, e é um dos pontos centrais do seu pensamento.

6. O fundamento da pró-existência de Jesus e do homem se encontra na pró-existência verificada no próprio seio da Trindade, na relação existente entre cada uma das pessoas divinas.

7. Ainda que o uso do vocábulo “pró-existência” seja tardio na obra de Ratzinger, a realidade que a palavra exprime se encontra, desde o início, profusamente disseminada na sua obra teológica. Aparece em conceitos afins como “relação”, “pessoa”, “abertura”, “êxodo”; e em diversas expressões como “ser de”, “ser para”, “sair de si”, ser para os outros”.

8. Pode-se considerar a pró-existência como um conceito chave para a compreensão da Cristologia de Joseph Ratzinger.

9. A concepção da pró-existência em Ratzinger coincide perfeitamente com a exposição sistemática do tema feita por Heinz Schürmann. Percebe-se que ambos abordam os mesmos temas ao discorrer sobre a pró-existência.

Seguindo os parâmetros apresentados por Real Tremblay, em seu artigo mencionado sobre o conceito de “êxodo” em Ratzinger, foi possível considerar, ainda que de forma incipiente, a pró-existência como uma chave teológica no pensamento de Ratzinger: pela frequência com que o tema retorna nos seus escritos, ao longo da sua produção teológica; por ser um conceito que atravessa os diversos âmbitos da teologia - como se pôde conferir nessa pesquisa. A partir, pois, da cristologia, o conceito perpassa a teologia fundamental, a doutrina trinitária, a antropologia, eclesiologia e escatologia; diz relação ainda à vida moral dos indivíduos e à vida social da Igreja. O conceito de pró-existência - parafraseando Tremblay - pode ser visto como um princípio hermenêutico dos diversos âmbitos teológicos no pensamento ratzingeriano.

Da citação assumida como guia da presente pesquisa, exposta na introdução, foi estudado o aspecto cristológico. Nela, porém, Ratzinger considera que, em estreita conexão com a compreensão do mistério de Jesus possibilitada pela noção de pró-existência, se abre o caminho também para a compreensão do significado de seu seguimento. A delimitação desta investigação a circunscreveu à cristologia. Prospecta-se continuar o estudo pela investigação das características que a noção de pró-existência permite evidenciar do discipulado cristão e, portanto, da eclesiologia.

## 7 Referências Bibliográficas

BÍBLIA SAGRADA. Tradução oficial da CNBB, Brasília: Edições CNBB, 2018.

ABEJÓN, G. Jesucristo, nuevo Adán: centro de la teología y unidad de los hombres. *In: ALBERTI, G. (Org.). Jesucristo en el pensamiento de Joseph Ratzinger*. Madrid: Publicaciones San Dámaso, 2011, p. 215–283.

AGUILAR, A. La nozione di “relazionale” come chiave per spiegare l’esistenza cristiana secondo l’Introduzione al cristianesimo. *In: CHARAMSA, K.; CAPIZZI, N. (Orgs.). La voce della fede cristiana*. Roma: Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, 2009, p. 185–216.

AGUSTIN. De Trinitate. *In: Obras de San Agustin*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956, t. V.

\_\_\_\_\_. La Ciudad de Dios. *In: Obras de San Agustin*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985, t. XVI.

AMATO, A. **Jesús el Señor**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2016.

ANDIA, Y. Attributi divini. *In: Dizionario critico di teologia*. Roma: Borla/Città nuova, 2005, p. 172–175.

ANTISERI, D.; REALE, G. **Filosofia: Antiguidade e Idade Média**. São Paulo: Paulus, 2017. v. I.

ARDUSSO, F. La salvezza dell’uomo nella teologia cattolica: percorso storico e prospettive attuali. *In: ARDUSSO, F.; FERRARIO, F.; YANGAZOGLU, S.; et al (Eds.). Divinizzazione dell’uomo e redenzione dal peccato: Le teologie della salvezza nel cristianesimo di Oriente e di Occidente*. Torino: Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 2004, p. 1–24.

BALTHASAR, H. **Puntos centrales de la fe**. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985.

BENTO XVI. **Deus é amor**. São Paulo: Paulus/Edições Loyola, 2006.

\_\_\_\_\_. **Um caminho de fé antigo e sempre novo: Antologia completa de homilias, discursos, catequeses e mensagens para o Ano Litúrgico**. São Paulo: Molokai, 2017, t. I.

BERKHOF, L. **Historia de las doctrinas cristianas**. Barcelona: El Estandarte de la verdad, 1969.

BERTERO, C. **Persona e comunione**: La prospettiva di Joseph Ratzinger. Città del Vaticano: Lateran University Press, 2014.

BONHOEFFER, D. **Jesucristo**: historia y misterio. Madrid: Trotta, 2016.

BORDONI, M. **Gesù di Nazaret**: Presenza, Memoria, Attesa. Brescia: Queriniana, 2010.

BÜCHSEL, F. ἀντί. *In*: **Grande lessico del nuovo testamento**. Brescia: Paideia, 1984, v. XIV, p. 999–1002.

BURGOS, J. **Antropología**: una guía para la existencia. Madrid: Palabra, 2003.

CAPIZZI, N. Il Gesù Storico. *In*: CHARAMSA, K.; CAPIZZI, N. (Orgs.). **La voce della fede cristiana**. Roma: Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, 2009, p. 111–160.

CARDEDAL, O. **Cristología**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

CERFAUX, L. **Cristo na teologia de São Paulo**. São Paulo: Edições Paulinas, 1977.

CLEMENT D’ALEXANDRIE. Le Pédagogue. *In*: **Sources Chrétiennes**. Paris: Editions du Cerf, 1960, v. 70.

CODA, P. **Dalla Trinità**: l’avvento di Dio tra storia e profezia. Roma: Città nuova, 2011.

\_\_\_\_\_. **Dio Uno e Trino**. Rivelazione, esperienza e teologia del Dio dei cristiani. Milano: Edizioni Paoline, 1993.

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE. Alcune questioni riguardanti la Cristologia - 1979. *In*: **Comissione Teologica Intenazionale - Documenti**: 1969-2004. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2006.

\_\_\_\_\_. Alcune questioni sulla teologia della redenzione - 1995. *In*: **Comissione Teologica Intenazionale - Documenti**: 1969-2004. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2010, p. 474–542.

CONGAR, Y. **El Espíritu Santo**. Barcelona: Editorial Herder, 1991.

COSTA, F. **Jesus Cristo**: o único salvador. São Paulo: Cultor de Livros, 2019.

DANIÉLOU, J. **Dios y nosotros**. Madrid: Cristiandad, 2003.

DEISSLER, A. Il Dio dell'Antico Testamento. *In: Saggi sul problema di Dio*. Brescia: Morcelliana, 2008, p. 51–67.

DI CIÓ, A. **Sufrimos por la paciencia de Dios**: la teología de Joseph Ratzinger concentrada en un hápax legómeno de Benedicto XVI. Barcelona: Herder Editorial, 2017.

DUCAY, A. **Riportare il mondo al Padre**: Corso di Soteriologia cristiana. Roma: EDUSC, 2016.

ELIADE, M. **Mito e realidade**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2002.

\_\_\_\_\_. **O sagrado e o profano**. S. Paulo: Martins Fontes, 1992.

FRANCISCO. **Carta Apostólica sob forma de “Moto Proprio” Magnum Principium**. Disponível em: [http://www.vatican.va/content/francesco/pt/motu\\_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio\\_20170903\\_magnum-principium.html](http://www.vatican.va/content/francesco/pt/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20170903_magnum-principium.html). Acesso em: 16 maio 2019.

GAMBERINI, P. **Un Dio relazione**: Breve manuale di dottrina trinitaria. Roma: Città nuova, 2007.

GIOVANNI PAOLI II. **Discorso di Giovanni Paolo II ai membri della Commissione Teologica Internazionale**. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1983/december/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19831205\\_commissione-teologica.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1983/december/documents/hf_jp-ii_spe_19831205_commissione-teologica.html). Acesso em: 16 maio 2019.

GIRARD, R. **O bode expiatório**. São Paulo: Paulus, 2014.

GIRAUDO, C. **La plegaria eucarística**: culmen y fuente de la divina liturgia. Salamanca: Sígueme, 2012.

GNILKA, J. Martyriumspäränese und Sühnetod in synoptischen um jüdischen Traditionen. In: SCHNACKENBURG, R.; ERNST, J.; WANKE, J. (Eds.). **Die Kirche des Anfangs**: für Heinz Schürmann. Freiburg: Herder, 1979.

GONZÁLEZ, I. **Ele é a nossa salvação**: Cristologia e Soteriologia. São Paulo: Edições Loyola, 1987.

GRILLMEIER, A. **Cristo en la tradición cristiana**. Salamanca: Sígueme, 1997.

GUARDINI, R. **La esencia del Cristianismo**: Una ética para nuestro tiempo. Madrid: Cristiandad, 2007.

GUERRIERO, E. Editoriale. *In: Regno di Dio e destino di Gesù: La morte di Gesù alla luce del suo annuncio del regno.* Milano: Jaca Book, 1996, p. 11–13.

GUILLOU, M.-J.; J. BOSCH; M.-D. CHENU. **Teología del misterio: Cristo y la Iglesia.** Barcelona: Estela, 1967.

HAUKE, M. **Versato per molti.** Siena: Edizioni Cantagalli, 2008.

HEDERICO, A. (Org.). **Novum Lexicum Manuale Latino-Graecum & Graeco-Latinum.** Lipsiae: Impensis Jo. F. Gleditsch, 1827.

HENGEL, M. **Crocifissione ed espiazione.** Brescia: Paideia, 1988.

HRYNIEWICZ, S. **Para filosofar hoje.** Rio de Janeiro: Editora Lumen Iuris Ltda, 2008.

IBÁÑEZ, A. **La Eucaristía, don y misterio.** Pamplona: EUNSA, 2017.

IRÉNÉE DE LYON. Contre les Hérésies: Livre II. *In: Sources Chrésiennes.* Paris: Editions du Cerf, 1982, v. 294.

\_\_\_\_\_. Contre les Hérésies: Livre III. *In: Sources Chrésiennes.* Paris: Editions du Cerf, 1969, v. 34.

\_\_\_\_\_. Contre les Hérésies: Livre V. *In: Sources Chrésiennes.* Paris: Editions du Cerf, 1952, v. 153.

IZQUIERDO, C. Jesucristo, el redentor. *In: ALBERTI RICHI, G. (Org.). Jesucristo en el pensamiento de Joseph Ratzinger.* Madrid: Publicaciones San Dámaso, 2011, p. 189–214.

JAUBERT, A. La date de la dernière Cène. *Revue de l'histoire des religions*, v. 146/2, p. 140–173, 1954.

\_\_\_\_\_. Le calendrier des Jubilés et de la secte de Qumrán: Ses origines bibliques. *Vetus Testamentum*, v. 3/3, p. 250–264, 1953.

JEREMIAS, J. **La Última Cena.** Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980.

\_\_\_\_\_. Polloi. *In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. (Orgs.). Grande Lessico del Nuovo Testamento.* Brescia: Paideia, 1975, v. X, p. 536–546.

JOÃO PAULO II. **Discurso do Papa João Paulo II aos membros da Comissão Teológica Internacional.** Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1983/december/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19831205\\_commissione-teologica.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1983/december/documents/hf_jp-ii_spe_19831205_commissione-teologica.html)>. Acesso em: 16 maio 2019.



KASPER, W. Die Sache Jesu, Rechte und Grenzen eines Interpretationsversuches. **HerKorr**, v. 26, 1972.

\_\_\_\_\_. **Jesús, el Cristo**. Salamanca: Sígueme, 1984.

\_\_\_\_\_. **La misericordia clave del evangelio y de la vida cristiana**. Santander: Editorial Sal Terrae, 2012.

KLOPPENBURG, B. (Org.). As mistagogias e nosso mistagogo. *In: Mistagogias de Bento XVI sobre a Igreja*. Petrópolis: Editora Vozes, 2007, p. 9–23.

LACOSTE, J.-Y. Proesistenza. *In: Dizionario critico di teologia*. Roma: Borla : Città nuova, 2005, p. 1066.

LLORENTE, J. **Anáfora**: Aproximación a la plegaria eucarística. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2015.

MASPERO, G. Ontologia trinitaria e sociologia relazionale: due mondi a confronto. **Path**, v. 10, p. 141–160, 2011.

MATEO-SECO, L. Teología de la cruz. **Scripta Theologica**, v. XIV/1, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., p. 165–179, 1982.

\_\_\_\_\_. **Dios Uno y Trino**. Pamplona: EUNSA, 1998.

MELLONI, J. **Hacia un tiempo de síntesis**. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2011.

MILANO, A. La Trinità dei Teologi e dei filosofi: L'intelligenza della persona in Dio. *In: PAVAN, A.; MILANO, A. (Orgs.). Persona e Personalismi*. Napoli: Edizioni Dehoniane, 1987, p. 1–282.

\_\_\_\_\_. **Persona in teologia**: alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico. Napoli: Edizioni dehoniane, 1984.

MIRANDA, M. **A salvação de Jesus Cristo**: A doutrina da graça. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

\_\_\_\_\_. **O cristianismo em face das religiões**. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

MONDIN, B. **Manuale di filosofia sistematica**: Ontologia - Metafisica. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1999.

MÜHLEN, H. Die veranderlichkeit Gottes als Horizont einer zukunfftigen Christologie; auf dem Wege zu einer Kreuzetheologie in Auseinandersetzung mit der altkirklichen Christologie. Münster: Aschendorff, 1969. *In: ¿Cómo entendió y*

**vivió Jesús su muerte?:** Reflexiones exegéticas y panorâmica. Salamanca: Sígueme, 1982, p. 156.

MÜLLER, G. **Dogmática:** Teoría y práctica de la teología. Barcelona: Herder, 1998.

NARDIN, R. Cristologia: Temi emergenti. *In:* CANOBBIO, G.; CODA, P. (Orgs.). **La teologia del XX secolo:** un bilancio, 2. Prospettive sistematiche. Roma: Città nuova, 2003, p. 23–81.

\_\_\_\_\_. Soddisfazione vicaria o rappresentanza solidale? Una rilettura della satisfactio di Anselmo d’Aosta. **Filosofia e Teologia**, v. 22, p. 89–111, 2008.

ORIGÈNE. Homélie sur l’Exode. *In:* **Sources Chrétiennes**. Paris: Editions du Cerf, 1985, v. 321.

ORIGENIS. Commentariorum in Epistolam B. Pauli ad Romanos. *In:* MIGNE, J.-P. (Org.). **Patrologiae Graece**. Paris: J.-P. Migne Editor, 1857, v. XIV.

PIÉ-NINOT, S. **La teología fundamental:** “Dar razón de la esperanza” [1Pe 3,15]. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2009.

PIEPER, J. **Sull’amore**. Brescia: Morcelliana, 2012.

PREUSS, H. D. **Teología del Antiguo Testamento**. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, S. A., 1999, t. I.

RATZINGER, J. “Chi ha visto me ha visto il Padre” (Gv 14,9): Il volto di cristo nella Sacra Scrittura. *In:* **Obras Completas**. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015, v. VI/2, p. 157–173.

\_\_\_\_\_. Cristianesimo. La vittoria dell’intelligenza sul mondo delle religioni. Disponível em: <[http://www.30giorni.it/articoli\\_id\\_14774\\_11.htm](http://www.30giorni.it/articoli_id_14774_11.htm)>. Acesso em: 9 maio 2019.

\_\_\_\_\_. Cristianismo. *In:* **Obras Completas**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2018, v. IV, p. 311–328.

\_\_\_\_\_. Cristocentrismo nella predicazione? *In:* **Obras Completas**. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015, v. VI/2, p. 157–173.

\_\_\_\_\_. **Dios y el mundo:** Una conversación com Peter Seewald. Barcelona: Debolsillo, 2005.

\_\_\_\_\_. **Dogma e anúncio**. São Paulo: Loyola, 2013.

\_\_\_\_\_. **El camino pascual:** Ejercicios espirituales dados en el Vaticano en presencia de S. S. Juan Pablo II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006.

\_\_\_\_\_. **El nuevo pueblo de Dios**: Esquemas para una eclesiología. Barcelona: Herder, 1972.

\_\_\_\_\_. El sentido del ser cristiano. *In: Obras Completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2018, v. IV, p. 329–360.

\_\_\_\_\_. Espiazione: Voce di Lessico, 1964. *In: Obras Completas*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015, v. VI/2, p. 347–350.

\_\_\_\_\_. Eucaristia: Coração da Igreja. *In: Obras Completas*. Brasília: Edições CNBB, 2019, v. XI, p. 287–337.

\_\_\_\_\_. Fede come fiducia e come gioia: Evangelo. *In: Obras Completas*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015, v. VI/2, p. 383–396.

\_\_\_\_\_. Fundamentación Teológica de la oracion y de la liturgia. *In: Obras Completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2018, v. IV, p. 753–771.

\_\_\_\_\_. Gesù Cristo. *In: Obras Completas*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015, v. VI/2, p. 187–224.

\_\_\_\_\_. Gesù Cristo oggi. *In: Obras Completas*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015, v. VI/2, p. 397–421.

\_\_\_\_\_. **Il Dio della fede e il Dio dei filosofi**: un contributo al problema della theologia naturalis. Città del Vaticano: Marcianum Press, 2007.

\_\_\_\_\_. **Il Dio di Gesù Cristo**: meditazioni sul Dio Uno e Trino. Brescia: Queriniana, 2005.

\_\_\_\_\_. Il Mistero Pasquale: contenuto e fondamento profondo della devozione al Sacro Cuore di Gesù. *In: Obras Completas*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015, v. VI/2, p. 51–71.

\_\_\_\_\_. Introducción al Cristianismo. *In: Obras Completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2018, v. IV, p. 5–307.

\_\_\_\_\_. Jesus Christus heute. *In: Joseph Ratzinger: Gesammelte Schriften*. Freiburg: Herder, 2013, v. 6/2: Jesus von Nazareth: Beiträge zur Christologie, p. 966–988.

\_\_\_\_\_. Jesús de Nazaret: Desde el bautismo en el Jordán hasta la transfiguración. *In: Obras Completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2015, v. VI/1, p. 93–380.

\_\_\_\_\_. Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén hasta la resurrección. *In: Obras Completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2015, v. VI/1, p. 381–607.

\_\_\_\_\_. Jesus von Nazareth: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung. *In: Joseph Ratzinger: Gesammelte Schriften*. Freiburg: Herder, 2013, v. 6/1, p. 417–623.

\_\_\_\_\_. Jesus von Nazareth: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung. *In: Joseph Ratzinger: Gesammelte Schriften*. Freiburg: Herder, 2013, v. 6/1, p. 129–416.

\_\_\_\_\_. La legittimità del Dogma Cristológico. *In: Obras Completas*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015, v. VI/2, p. 239–258.

\_\_\_\_\_. La verdad - la tolerancia - la libertad. *In: Fe, Verdad y Tolerancia: El cristianismo y las religiones del mundo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p. 183–222.

\_\_\_\_\_. ¿La verdad del cristianismo? *In: Fe, Verdad y Tolerancia: El cristianismo y las religiones del mundo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p. 122–182.

\_\_\_\_\_. La verdad, la tolerancia, la libertad. *In: Fe, Verdad y Tolerancia: El cristianismo y las religiones del mundo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2013, p. 177–215.

\_\_\_\_\_. Lo Spirito Santo come “communio”: Sul rapporto fra pneumatologia e spiritualità in Agostino. *In: La riscoperta dello Spirito: Esperienza e teologia dello Spirito Santo*. Milano: Jaca Book, 1977, p. 251–267.

\_\_\_\_\_. Mediatore: Voce di Lessico, 1962. *In: Obras Completas*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015, v. VI/2, p. 325–329.

\_\_\_\_\_. Mirar a Cristo: Ejercicios de fe, esperanza y amor. *In: Obras Completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2018, v. IV, p. 368–447.

\_\_\_\_\_. **Natureza e missão da Teologia**. Petrópolis: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. Preludio: Los relatos de la infancia. *In: Obras Completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2015, v. VI/1, p. 3–91.

\_\_\_\_\_. Punti di orientamento cristologico. *In: Opera Omnia*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015, v. VI/2: Gesù di Nazaret-Scritti di Cristologia, p. 73–105.

\_\_\_\_\_. Questioni preliminari a una Teologia della Redenzione. *In: Opera Omnia*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015, v. VI/2, p. 351–368.

\_\_\_\_\_. Rappresentanza Vicaria. *In: Opera Omnia*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015, v. VI/2, p. 331–346.

\_\_\_\_\_. Redenzione: più de una formula? *In: Opera Omnia*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015, v. VI/2, p. 369–381.

\_\_\_\_\_. Salvezza: Voce di Lessico, 1960. *In: Opera Omnia*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015, v. VI/2, p. 319–323.

\_\_\_\_\_. Sobre a noção de pessoa na Teologia. *In: Dogma e anúncio*. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 177–192.

\_\_\_\_\_. Sobre la fundamentación teológica de la oración y de la liturgia. *In: Obras Completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2018, v. IV, p. 753–771.

\_\_\_\_\_. **Teoría de los principios Teológicos**: materiales para una teología fundamental. Barcelona: Herder, 1985.

\_\_\_\_\_. Unidad y la pluralidad de las religiones: El lugar de la fe cristiana en la historia de las religiones. *In: Fe, Verdad y Tolerancia*: El cristianismo y las religiones del mundo. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p. 15–40.

\_\_\_\_\_. Variaciones sobre el tema “Fe, religión y cultura”. *In: Fe, verdad y tolerancia*: El cristianismo y las religiones. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2013.

\_\_\_\_\_. Venerdì Santo. *In: Opera Omnia*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015, v. VI/2, p. 559–566.

RATZINGER, J.; D'ARCAIS, P. **Deus existe?** São Paulo: Planeta do Brasil, 2017.

REALE, G. **Para uma nova interpretação de Platão**: Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das “Doutrinas não escritas”. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. **Platão**. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

REALE, G.; ANTISSERI, D. **História da Filosofia**: Filosofia pagã antiga. São Paulo: Paulus, 2003. v. I.

RIESENFELD, H. *περί*. *In: Grande lessico del nuovo testamento*. Brescia: Paideia, 1984, v. IX, col. 1497-1508.

\_\_\_\_\_. ὑπὲρ. *In: Grande lessico del nuovo testamento*. Brescia: Paideia, 1984, v. XIV, col. 543–574.

ROBERGUE, R.-M. Sotériologies Patristiques: Esquisse pour un exposé d'ensemble. *Laval théologique et philosophique*, v. 37/2, p. 159–168, 1981.

ROLLA, A. Dios. *In: Diccionario Bíblico*. Barcelona: Editorial Litúrgica Española, S. A., 1959, p. 156–162.

RUBERTI, A. Gesù e il suo agire profetico in Heinz Schürmann. *Studia Patavina*, n. 52, 2005.

RUPPERT, L. Der leidende Gerechte: eine motivgeschichtliche Untersuchung zum Alten Testament und zwischentestamentlichen Judentum. *In: Regno di Dio e destino di Gesù: La morte di Gesù alla luce del suo annuncio del regno*. Milano: Jaca Book, 1996, p. 91.

SÁNCHEZ, S. Joseph Ratzinger y la doctrina de la creación: los apuntes de Münster de 1964 (II) - Algunos temas fundamentales. *Revista Española de Teología*, v. 74, p. 201–248, 2014.

SARTO, P. Cruz - Dimensión teológica. *In: Diccionario de Teología*. Pamplona: EUNSA, 2006, p. 204–209.

\_\_\_\_\_. El pensamiento teológico de Joseph Ratzinger. *Scripta Theologica*, v. 44, p. 273–303, 2012.

\_\_\_\_\_. **Joseph Ratzinger: Uma biografia**. São Paulo: Quadrante, 2005.

\_\_\_\_\_. **La teología de Joseph Ratzinger: una introducción**. Madrid: Palabra, 2011. (Manuales Pelicano).

\_\_\_\_\_. Logos: Joseph Ratzinger y la historia de una Palabra. *Límite*, v. 1, n. 14, p. 57–86, 2006.

SCARAFONI, P. **Il Dio presente**. Torino: G. Giappichelli Editore, 2013.

\_\_\_\_\_. “La persona” nel pensiero teologico di J. Ratzinger. *Path*, v. 6, p. 141–160, 2007.

SCHELER, M. **Sociologia del saber**. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1973.

SCHÜRMAN, H. **A oração do Senhor**. São Paulo: Edições Loyola, 1983.

\_\_\_\_\_. **¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?: Reflexiones exegéticas y panorámica**. Salamanca: Sígueme, 1982.

\_\_\_\_\_. **Jesús: Gestalt und Geheimnis.** Paderborn: Bonifatius, 1994.

\_\_\_\_\_. **Regno di Dio e destino di Gesù:** La morte di Gesù alla luce del suo annuncio del regno. Milano: Jaca Book, 1996.

SESBOÜÉ, B. **Jesucristo, el único mediador:** Ensayo sobre la redención y la salvación. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2003, t. I.

\_\_\_\_\_. **Jesucristo, el único mediador:** ensayo sobre la redención y la salvación. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2003, t. II.

\_\_\_\_\_. Redención y salvación en Jesucristo. In: CARDEDAL, O.; FAUS, J.; RATZINGER, J. (Orgs.). **Salvador del mundo:** Historia y actualidad de Jesucristo - Cristología fundamental. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1997, p. 113–132.

SESBOÜÉ, B.; WOLINSKI, J. **História dos Dogmas.** São Paulo: Edições Loyola, 2002, t. I.

SÖDING, T. Jesucristo según el Nuevo Testamento. In: ABERTI, G. (Org.). **Jesucristo en el pensamiento di Joseph Ratzinger.** Madrid: Publicaciones San Dámaso, 2011, p. 69–95.

STUDER, B. Demônio. In: **Dicionário Patrístico e de Antinguidades Cristãs.** Petrópolis: Editora Vozes / Paulus, 2002, p. 388–391.

\_\_\_\_\_. Expição. In: **Dicionário Patrístico e de Antinguidades Cristãs.** Petrópolis: Editora Vozes / Paulus, 2002, p. 557–558.

\_\_\_\_\_. Soteriologia. In: **Dicionário Patrístico e de Antinguidades Cristãs.** Petrópolis: Editora Vozes / Paulus, 2002, p. 1309–1311.

TALÉNS, J. Mirar a Jesús y “ver” al Hijo de Dios hecho hombre para nuestra Redención: Aportación de J. Ratzinger a la Cristología contemporánea. In: MADRIGAL, S. (Org.). **El pensamiento de Joseph Ratzinger.** Madrid: San Pablo, 2009, p. 67–100.

TEIXEIRA, F. Karl Rahner e as religiões. **Perspectiva Teológica**, v. 36, p. 55–74, 2004.

TERTULLIEN. Le voile des vierges. In: **Sources Chrétiennes.** Paris: Les éditions du Cerf, 1997, v. 424.

TORRES, M. A retórica joanina do Logos. **Revista Caminhando**, v. 21/2, p. 147–167, 2016.

TREMBLAY, R. L'«Exode», une idée maîtresse de la pensée théologique du cardinal Joseph Ratzinger. **Studia moralia**, v. XXVIII, p. 523–550, 1990.

\_\_\_\_\_. L'“Exode” et ses liens aux pôles protologique et eschatologique: Le point de vue de l'Einführung. **PATH**, v. 6/I, p. 95–114, 2007.

URÍBARRI, G. Corrientes actuales de Cristología. *In*: **Almerienses**, v. X/1, p. 7–54, 2017.

\_\_\_\_\_. Cristología-Soteriología-Mariología. *In*: **La lógica de la Fe: Manual de Teología Dogmática**. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013, p. 277–294.

\_\_\_\_\_. Jesucristo, el Hijo: La clave del “yo” de Jesús. *In*: ABERTI, G. (Org.). **Jesucristo en el pensamiento di Joseph Ratzinger**. Madrid: Publicaciones San Dámaso, 2011, p. 115–156.

\_\_\_\_\_. La oración de Jesús según J. Ratzinger, Teólogo y Papa: Lineas maestras de una cristología espiritual. *In*: **La oración, fuerza que cambia el mundo**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2016, p. 25–55.

VANHOYE, A. **Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo**: según el nuevo Testamento. Salamanca: Ediciones, Sígueme, 1984.

DIDASCALIA ET CONSTITUTIONES APOSTOLORUM. Torino: Bottega d'Erasmus, 1979.

**Gesù di Nazaret**: Un successo mondiale. Fondazione Vaticana Joseph Ratzinger - Benedetto XVI. Disponível em: <<http://www.fondazioneratzinger.va/content/fondazioneratzinger/it/joseph-ratzinger/gesu-di-nazareth.html>>. Acesso em: 3 abr. 2019.