

# coletânea

Revista semestral de Filosofia e Teologia  
da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

ISSN online 2763-6992  
ISSN impresso 1677-7883

COLETÂNEA é uma publicação semestral da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro. A revista tem como objetivos o incentivo à pesquisa, a produção de conhecimento e a divulgação do pensamento filosófico e teológico, contribuindo para a integração da comunidade acadêmica em graduação e pós-graduação e para a promoção do intercâmbio de experiências com outras instituições do país e do exterior.

v. 20, n. 39, jan./jun. 2021, p. 1-290

Revista **Coletânea** disponível na internet  
[www.revistacoletanea.com.br](http://www.revistacoletanea.com.br)



## **EDITORES**

Gilcemar Hohemberger – Teologia  
gilcemar@faculdadesaobento.org.br

André Campos da Rocha – Filosofia  
andre.rocha@faculdadesaobento.org.br

## **ENDEREÇO POSTAL**

Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro – Revista Coletânea  
Rua Dom Gerardo, 68 – Centro  
20090-030 – Rio de Janeiro – RJ – Brasil  
Telefone: 55 (21) 2206-8200

**REVISÃO DE PORTUGUÊS:** Marlene Gomes Mendes

**REVISÃO DE INGLÊS:** Dom Tomás Peres, OSB

**DIAGRAMAÇÃO:** Ednéa Mendes

## **SECRETÁRIOS E REVISORES**

Ir. Joaquim Farias, OSB  
Valéria Maria Araújo Fontes  
revista.coletanea@corporativo.fsbrj.edu.br

## **APOIO À REVISTA ONLINE**

ITAFI – Instituto de Tecnologia, Administração e Filosofia  
www.itafi.com.br

## **INDEXAÇÃO**

Sumários de Revistas Brasileiras | <http://www.sumarios.org>  
Latinindex | <http://www.latinindex.unam.mx>  
REDIB | <https://redib.org>

## **ASSINATURA DA REVISTA**

Pedidos de assinatura devem ser enviados para o e-mail  
revista.coletanea@corporativo.fsbrj.edu.br

---

COLETÂNEA: Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do  
Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Editora Lumen Christi, v. 20, n. 39, jan. -  
jun. 2021, 290 p.; 16x23 cm.

Semestral

ISSN 1677-7883 (impresso)

ISSN 2763-6992 (online)

1. Filosofia – Periódicos. 2. Teologia – Periódicos. I. Faculdade de São  
Bento do Rio de Janeiro



Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Chanceler: D. Filipe da Silva, OSB

Diretor: D. Anselmo Chagas de Paiva, OSB

Vice-diretor: D. José Palmeiro Mendes, OSB

Coord. dos Cursos de Graduação: D. Basílio Silva, OSB

Coord. dos Cursos de Pós-Graduação: D. Tomás Peres, OSB

coletânea ■■■

## **EDITORES**

Gilcemar Hohemberger – Teologia  
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

André Campos da Rocha – Filosofia  
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

## **CONSELHO EDITORIAL**

Alfredo García Quesada – Filosofia  
Pontificia Universidad Católica del Perú

Anselmo Chagas de Paiva, OSB – Teologia  
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Anselmo Nemoyane Ribeiro, OSB – Filosofia e Antropologia Social  
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Armando Rigobello – Filosofia  
Libera Università Maria Santissima Assunta, Roma

Deborah Danowski – Filosofia  
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio

Edson de Castro Homem – Teologia  
Instituto Superior de Teologia da Arquidiocese do Rio de Janeiro – ISTARJ

Emmanuel Xavier Oliveira de Almeida, OSB – Teologia  
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Franklin Leopoldo e Silva – Filosofia  
Universidade de São Paulo – USP e Faculdade de São Bento de São Paulo

Guilherme da Costa Assunção Cecílio – Filosofia  
Universidade Federal do Rio de Janeiro – PPGF-UFRJ

Guilherme Domingues da Motta – Filosofia  
Universidade Católica de Petrópolis – UCP

Guilherme Wyllie – Filosofia  
Universidade Federal Fluminense – UFF

José Palmeiro Mendes, OSB – Teologia  
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Leonardo Agostini Fernandes – Teologia  
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio e ISTARJ

Luís Alberto de Boni – Filosofia  
Pontifícia Universidade Católica – PUCRS

Luís Henrique Eloy e Silva – Teologia  
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC Minas e Faculdade Jesuíta

Manoel Luís Cardoso Vasconcellos – Filosofia  
Universidade Federal de Pelotas

Marcos José de Araújo Caldas – História  
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ

Maria Clara da Silva Machado – Teologia  
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio

Maria de Lourdes Corrêa Lima – Teologia  
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio

Maria Teresa de Freitas Cardoso – Teologia  
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio

Mauro Maia Fragoso, OSB – Teologia  
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Paulo Cezar Costa – Teologia  
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio

Paulo Faitanin – Filosofia  
Universidade Federal Fluminense – UFF

Paulo Ricardo Martines – Filosofia  
Universidade Estadual de Maringá

Rachel Gazolla – Filosofia  
Faculdade de São Bento de São Paulo

Ricardo Luiz Silveira da Costa – História  
Universidade Federal do Espírito Santo – UFES

Robson Oliveira – Filosofia  
Fundação Getúlio Vargas, Instituto de Filosofia João Paulo II

Robson Medeiros Alves, OSB – Ciências Sociais – Antropologia  
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP

Rodolfo Petrônio da Costa Araújo – Filosofia  
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO

Rodrigo Coppe Caldeira – Ciências da Religião  
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC Minas

Sergio de Souza Salles – Filosofia  
Universidade Católica de Petrópolis – UCP

Sérgio Ricardo Strefling – Filosofia  
Universidade Federal de Pelotas

## **CONSELHO CIENTÍFICO**

Delmo Mattos da Silva  
Universidade CEUMA – UniCEUMA

Érica Leonardo de Souza  
Instituto Federal do Rio de Janeiro – IFRJ

Isabel Leite Cafezeiro  
Universidade Federal Fluminense – UFF

Mário Ariel González Porta  
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP

Newton de Oliveira Lima  
Universidade Federal da Paraíba – UFPB

Renata Ramos da Silva  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ (CAP)

Renato Nunes Bittencourt  
Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

Roberto Saraiva Kahlmeyer Mertens  
Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE

Sérgio Costa Couto  
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Walter Gomide do Nascimento Junior  
Universidade Federal do Mato Grosso – UFMT

EDITORIAL 11

APRESENTAÇÃO 13

## ARTIGOS

*In principium erat Verbum* – Creación, ley natural y conciencia según Joseph Ratzinger/Benedicto XVI

*In principium erat Verbum* – Creation, Natural Law and Consciousness according to Joseph Ratzinger/Benedict XVI

**Pablo Blanco Sarto** 17

O logos segundo o pensamento de Joseph Ratzinger/Bento XVI: uma reflexão introdutória

*The logos according to Joseph Ratzinger/Benedict XVI's thought: an introductory reflection*

**Ariadini Silva da Cunha e Michelle Figueiredo Neves** 37

Ressurreição dos mortos e imortalidade da alma: um diálogo entre a perspectiva catequética e a escatologia de Joseph Ratzinger  
*Resurrection from the Dead and Immortality of the Soul: a Dialogue Between the Catechetical Perspective and the Eschatology of Joseph Ratzinger*

**Antonio Luiz Catelan Ferreira e Thales Maciel Pereira** 53

A Igreja como mistério de comunhão. Notas sobre a eclesiologia eucarística de Joseph Ratzinger

*The Church as a mystery of communion. Notes on Joseph Ratzinger's Eucharistic ecclesiology*

**Gilcemar Hohemberger** 75

El encuentro como respuesta a la crisis de sentido. La propuesta de Joseph Ratzinger <i>The encounter in response to the crisis of meaning. Joseph Ratzinger's proposal</i>	
<b>Elena Álvarez</b>	97
Fé Cristã, Razão e Secularismo: uma síntese do pensamento de Joseph Ratzinger <i>Christian Faith, Reason and Secularism: a Synthesis of Joseph Ratzinger's Thought</i>	
<b>Heber Ramos Bertuci</b>	119
La lección inaugural de Bonn y la comprensión de la filosofía <i>Bonn's inaugural lecture and understanding philosophy</i>	
<b>Alejandro Sada Mier y Terán</b>	141
Razón y Libertad según Joseph Ratzinger-Benedicto XVI: una propuesta para la nueva evangelización <i>Reason and Freedom According to Joseph Ratzinger-Benedict XVI: a Proposal for the New Evangelization</i>	
<b>Isabel C. Troconis Iribarren</b>	159
O papel da oração de Jesus em Joseph Ratzinger/Bento XVI <i>The role of Jesus' prayer in Joseph Ratzinger/Benedict XVI</i>	
<b>Thadeu Lopes Marques de Oliveira e Luis Carlos Pereira Santos da Silva</b>	179
Os Salmos como escola de oração, na teologia dos Padres da Igreja e Bento XVI <i>The Psalms as a school of prayer, in the theology of the Church Fathers and Benedict XVI</i>	
<b>Marcelo Massao Osava</b>	201

Escola de Maria, Mãe de Deus, ajuda materna na construção da paz entre os homens <i>Mary's School, Mother of God, Maternal Aid in the Formation of Peace Among Men</i>	
<b>Joaquim Francisco Batista Resende e Antonio Luiz Catelan Ferreira</b>	221
A voz da criação: os instrumentos musicais como expressão da liturgia cósmica em Joseph Ratzinger/Bento XVI <i>The Voice Of Creation: Musical Instruments As An Expression Of Cosmic Liturgy In Joseph Ratzinger/Benedict XVI</i>	
<b>Filipe Gonçalves Macêdo, Rodrigo Rêmulô Leite Pereira e Rudy Albino de Assunção</b>	235
Relações Episcopado-primado: a Autoridade a Serviço da Comunhão <i>Episcopal-primacy Relationships: The Authority at the Service of Communion</i>	
<b>Rafael Cerqueira Fornasier e Jorge Ricardo Valois</b>	259
REVISTAS EM PERMUTA COM A COLETÂNEA	281
DIRETRIZES PARA AUTORES	285
ASSINATURA	289



Joseph Ratzinger, teólogo e Papa alemão, é uma das figuras eclesiais mais notáveis dos últimos anos, um dos maiores protagonistas da história recente da Igreja e do mundo. Destacou-se com uma teologia que busca dialogar com a atualidade, na dinâmica “fé e razão”, abordando temas fundamentais para a vida da Igreja e do pensamento humano, com uma perspectiva notavelmente cristocêntrica: em Jesus Cristo reside o sentido último de toda realidade.

A eleição do teólogo e Cardeal Joseph Ratzinger como Sumo Pontífice da Igreja Católica (2005), com o nome de Bento XVI e, posteriormente sua renúncia (2013), deram nova atualidade à sua produção intelectual. Muitos estudos foram publicados nos principais centros acadêmicos do mundo, abordando os mais variados temas à luz de sua reflexão filosófica e teológica.

O título desse dossiê, “O Encontro com o Logos. Fé, Razão e Oração segundo Joseph Ratzinger”, expressa a primazia de Cristo e a decisão pela fé, que nasce não de uma opção ética, mas de um encontro com Aquele que é o Caminho, a Verdade e a Vida. Por isso, nossa coletânea de artigos gira em torno de três palavras-chave: fé, razão e oração. Assim, busca-se demonstrar o conteúdo intelectual da fé e destacar o valor decisivo que no Cristianismo tem sua pretensão de verdade e sua aliança com a filosofia. O Cristianismo não é um moralismo ou ritualismo, é uma *religio vera*, uma *vera filosofia*. O fundamento da fé cristã não é a poesia nem a política, mas o conhecimento: a razão se converteu em religião. Assim, o significado do ser cristão é viver de acordo com o *Logos*.

No Centenário de nossa Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (1921 – 2021), almejamos não apenas uma homenagem a este pensador sinfônico, mas sobretudo refletir sobre sua vasta obra teológica, de grande amplitude intelectual e decisiva contribuição para a Teologia hoje. Nossa gratidão aos professores Dr. Antonio Luiz Catelan Ferreira e Dr. Rudy Albino de Assunção, pela preciosa colaboração que prestaram a este periódico. Gratidão também aos professores e pesquisadores que contribuíram, com suas reflexões, tornando essa edição memorável.

Dr. André Campos da Rocha

Dr. Gilcemar Hohemberger

*Editores*

# APRESENTAÇÃO

---

ISSN online 2763-6992

ISSN impresso 1677-7883

<http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v20i39-2021-apresent>

Os estudos sobre J. Ratzinger-Bento XVI continuam a crescer no Brasil e no mundo. Sobretudo a partir do seu pontificado (2005-2013), as temáticas que dominam o seu pensamento – reunido nos *Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften* (ed. bras.: *Obras Completas*) – têm impactado as pesquisas brasileiras no campo da teologia, sobretudo nas subáreas da teologia fundamental, cristologia, eclesiologia, escatologia, liturgia e no campo da filosofia, de modo particular na antropologia, ética, política e direito. etc.

Por isso, este dossiê reúne artigos de pesquisadores dedicados ao pensamento dele, em nosso território e em países hispanofalantes, testemunhando assim um esforço internacional de aprofundamento sério de sua herança intelectual, particularmente dos acadêmicos ligados ao *Grupo de Pesquisa Ratzinger* da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro/ Cátedra Ratzinger e ao *Grupo de Pesquisa sobre Joseph Ratzinger-Bento XVI* do Centro Universitário Católica de Quixadá (CE), docentes de universidades europeias, como a *Universidad de Navarra* (UNAV), *Universidad Internacional de La Rioja* (UNIR), de Pamplona e Logroño, Espanha, da *Pontificia Università Santa Croce* (PUSC) de Roma, Itália, e da Universidade Panamericana, da Cidade do México.

Os temas deste dossiê tratam da teologia da criação de Ratzinger e de sua visão da relação entre fé e razão/liberdade/secularismo, passando, neste âmbito, também por sua noção de *logos* e por sua *lectio* sobre o Deus da fé e o Deus dos filósofos. Um estudo sobre a categoria de encontro insere a reflexão de Ratzinger no debate filosófico sobre a questão do sentido da existência humana. O conjunto de artigos que agora apresentamos toca também no

coração da eclesiologia ratzingeriana, na dimensão oracional-litúrgica do seu pensamento – incluída sua visão dos salmos e dos instrumentos musicais presentes no culto cristão – até chegar a Maria Santíssima e à ressurreição da carne e à imortalidade da alma.

Desejamos que ele sirva como incentivo ao incremento dos estudos ratzingerianos no Brasil, que nada mais são do que sinais de obediência à tarefa de buscar racionalidade da fé e alargamento dos horizontes da razão.

Dr. Antonio Luiz Catelan Ferreira

Dr. Rudy Albino de Assunção

*Organizadores do dossiê*

# ARTIGOS

---



*In principium erat Verbum*  
**Creación, ley natural y conciencia  
según Joseph Ratzinger/Benedicto XVI**

*In principium erat Verbum*  
*Creation, Natural Law and Consciousness*  
*according to Joseph Ratzinger/Benedict XVI*

PABLO BLANCO SARTO\*

**Resumen:** En el presente estudio se presentan en primer lugar las distintas acepciones del término *logos* en el pensamiento del teólogo bávaro. El “*Logos* creador” será la fundamentación del *logos* de la realidad y del *logos* humano (razón y relación al mismo tiempo), entendidos como una realidad analógica y no como una emanación neoplatónica. Dios deja impresa su huella divina en la naturaleza de todas las cosas y, en especial, en la persona humana. La correlación entre naturaleza, ley natural, razón y conciencia posibilita el diálogo no solo con otras religiones, sino también con los no creyentes. Todas estas conexiones internas permiten alcanzar una *Weltethos*, que en Ratzinger presentará un significado particular.

**Palabras-clave:** Creación. Naturaleza. Ley natural. Razón. Conciencia.

**Abstract:** In the present study, we first present the different meanings of the term *logos* in the thought of the Bavarian theologian. The “creative *Logos*” will be the foundation of the *logos* of reality and the human *logos* (reason and relationship at the same time), understood as an analog reality and not as a Neoplatonic emanation. God leaves his divine imprint on the nature of all things and, especially, on the human person. The correlation between nature, natural law, reason and consciousness enables dialogue not only with other religions, but also with non-believers. All these internal connections make it possible to reach a *Weltethos*, which in Ratzinger presents a particular meaning.

**Keywords:** Creation. Nature. Natural law. Reason. Consciousness.

---

\* Pablo Blanco Sarto é Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade da Santa Cruz (Roma) e Doutor em Teologia pela Universidade de Navarra. Professor do Departamento de Teologia Sistemática da Faculdade de Teologia da Universidade de Navarra. Contato: [pblanco@unav.es](mailto:pblanco@unav.es)

“En el principio era el Verbo”, recordaba J. Ratzinger en el *Katholikentag* de 1984, siendo ya arzobispo de Múnich y Frisinga. Esta antiquísima y venerable proposición, que hemos oído con tanta frecuencia, ha dejado de ser evidente en nuestros días. Ya Goethe hace decir a Fausto: “es esta una traducción tan difícil que le daré otro sentido, si el espíritu me ilumina”. Al final, lo traduce de este modo: “en el principio era la acción”. Los físicos nos dicen ahora que “en el principio hubo un *Big Bang*”, una gran explosión originaria.

Ahora bien, si nos paramos a reflexionar, llegamos a la conclusión de que, en última instancia, nada de todo esto [=la acción, una gran explosión] es suficiente. De modo que volvemos al *Logos* bíblico. Para entenderlo, es preciso leer la frase entera: “en el principio era el *Logos*, y el *Logos* estaba en Dios, y el *Logos* era Dios”. Esta profunda sentencia quiere decir, pues, que en el principio existía Dios, que Dios es el comienzo, que Dios es el principio. Las cosas proceden del Espíritu creador, del Dios que crea (RATZINGER, 1984)<sup>1</sup>.

## 1 El “Logos creador”

Como se ve, el *Logos* de san Juan constituye uno de los puntos de partida centrales en el pensamiento teológico de Joseph Ratzinger/Benedicto XVI. Según exponía el teólogo alemán con frecuencia, cuando a Dios se le llama “el *Logos*” se quiere decir que “en el principio” existía un Dios que es pensamiento y sentido (*Sinn*), esto es, un pensamiento creador que ha llamado al mundo a la existencia y que, con esa llamada y en el mismo instante, lo dota de sentido. El pensamiento es, pues, el suelo firme que soporta el universo: el fundamento del que procedemos, en el que estamos y en el que podemos confiar. Sin embargo, el *Logos* – precisaba el teólogo bávaro – no es pensamiento a la manera en que lo es una complicada idea matemática que domina de algún modo el universo, y que permanece sorda e indiferente ante nuestras súplicas. Por el contrario, este Dios – que es verdad, espíritu y pensamiento – es “Verbo”, es “palabra” y, por tanto, es también “relación” (*Zuwendung*) y “comienzo novedoso” para todos nosotros (RATZINGER, 1984, p. 47-48). Así, “desde el principio”, la creación, el pensamiento, la libertad y el

1 El tema de fondo está en la encíclica *Fides et ratio* (1998) de Juan Pablo II, que el cardenal Ratzinger comentó en una conferencia que impartió en Paderborn, San Francisco, Cracovia y Madrid, en concreto en un simposio sobre esta encíclica promovido por la Facultad de teología de san Dámaso, el 16 de febrero de 2000, y cuyo texto se encuentra en RATZINGER, 2000; tr. it. 2003, p. 193-221. Puede verse BLANCO-SARTO, 2005a y la bibliografía allí contenida; 2005b, p. 597-613; 2008, p. 55-69; 2011<sup>2</sup>, p. 146-152, 174-186, 319-336; 2014, p. 95-115; AUSTRIACO, 2006, p. 22-27; SCHULZ, 2007, p. 84-87; SCHNEIDER, 2008, p. 18-21, 41-44; ROWLAND, 2008, p. 65-93, 194-198; VODERHOLZER, 2005, p. 400-414; RAUSCHER, 2005, p. 123-138; MURPHY, 2008, p. 99-112; TWOMEY, 2006, p. 96-102; SCHÖNBORN, 2009, p. 211-218; QUESADA, 2010, p. 35-72; RAUSCH 2009, p. 143-148.

amor se encuentran íntimamente unidos, con lo que se dota al término *logos* de una riqueza de contenido y de sentidos que analizamos a continuación (RATZINGER, 1993, p. 143).

a) *Logos como Verbo eterno del Padre*. “En el principio era el *Logos*”: al principio existía el Verbo eterno del Padre. Es esta una primera (y fundante) acepción del término *logos*, en un nivel estrictamente teológico. Desde el inicio de su prólogo, Juan habla del Verbo en su relación con el Padre, y lo presenta como Dios: el *Logos* es Dios. Hoy está generalmente admitido que la idea contenida en el término *logos* – más allá de su resonancia neoplatónica – está ya presente en el vocablo hebreo *memra*, palabra<sup>2</sup>. Como es sabido, los Padres de la Iglesia vieron en el *Logos* de Juan una pista para entender la procesión eterna de la Palabra. Así, san Agustín aplicó este paralelismo de modo claro: “así como mi palabra alcanzó tu comprensión sin dejar de estar en mi mente (*in corde meo*), así el Verbo llegó a nuestro entendimiento sin apartarse de su Padre. Mi palabra estaba en mí y se hizo voz, el Verbo divino estaba en el Padre y se hizo carne” (*Sermo CXIX*, 7: PL 38,675). Esta línea argumentativa será después desarrollada por la teología occidental: el *Logos* que fundamenta toda la realidad es el Verbo eterno del Padre (así, por ejemplo, en S. Th. I q. 34, a. 2). En esta misma dirección se sitúa la exégesis del inicio del prólogo de san Juan del Ratzinger teólogo.

‘En el principio era el *Logos*’, la Razón creadora, la energía de la inteligencia de Dios, la fuerza comunicadora de sentido del Conocimiento divino. Solo a partir de ese comienzo puede entenderse correctamente el misterio de Cristo, en el que la razón se hace visible como amor. La primera expresión de la fe nos dice entonces: todo lo que existe es pensamiento hecho realidad. El Espíritu creador es el origen y el principio que fundamenta todas las cosas. Todo cuanto existe es racional en su origen, en cuanto que procede de la Razón creadora (RATZINGER, 1993, p. 137)<sup>3</sup>.

Razón y relación, inteligencia y diálogo, pensamiento y palabra, conocimiento y comunicación, verdad y amor (Cristo y su Espíritu, en último término) se encuentran unidos en Dios, al mismo tiempo que se reflejan y proyectan en cada una de las personas.

b) *Logos como verdad y sentido*. Es conocido el paralelismo entre el primer versículo del *Génesis* (“En el principio Dios creó el cielo y la tierra”) y

2 Cfr. FEUILLET, 1966, p. 196-203; MUÑOZ LEÓN, 1974, *passim*; KITTEL (ed.), 1970, VI, p. 256-259; en otro sentido, véase p. 369-370.

3 Sobre el sentido de *logos* en el prólogo de san Juan, puede verse BROWN, 1979, p. 1495-1502; FEUILLET, 1971, p. 29-42.

las palabras iniciales del prólogo de san Juan<sup>4</sup>. La creación comienza cuando Dios hace uso de la palabra: “y dijo Dios: hágase” (Gn 1, 3.6.9 et al.). El *Logos* es palabra creadora. Hay una correlación perfecta entre la creación según el *Logos* y su resultado, que quedará plasmado en el sentido y la verdad de todas las cosas y personas creadas (con lo que pasamos ahora de un nivel teológico, a otro más metafísico y gnoseológico). J. Ratzinger recordará a menudo la necesidad de hablar hoy en día sobre el sentido de la creación, tal vez por ser esta una dimensión olvidada en la actualidad, cuando se presenta al ser humano como creador y criatura de sí mismo al mismo tiempo, y por dejar en segundo término el hecho primordial de que “en el principio era el *Logos*”, conforme al cual se crearon todas las cosas<sup>5</sup>. En el principio, existía el Pensamiento que crea por amor según su propia imagen, que deja plasmada en cada uno de los seres, dotados a su vez de verdad y sentido.

c) *Logos como razón y relación*. La creación recibe entonces la impronta del *Logos* eterno. Esta huella permite, a nuestro juicio, que J. Ratzinger aplique análogamente el término *logos* también de un modo especial al hombre. El hombre ha sido creado a “imagen y semejanza” de Dios (Gen 1, 26), es decir, según el *Logos* divino, con lo que nos encontramos ahora ya en el nivel antropológico. Ya en el siglo VI a.C., Heráclito había definido al hombre como *logos*, y lo situó entre el *Logos* divino y el *logos* cósmico, objeto del conocimiento y de la palabra del ser humano<sup>6</sup>. Esta analogía será tomada también más adelante por Aristóteles, quien definía al hombre como *zòon lògon èchon*<sup>7</sup>, que se ha traducido a la vez como *homo loquens* y *homo sapiens*, esto es, como ser racional dotado de palabra. La razón y el lenguaje aparecen aquí como capacidades fundamentales de la persona humana. De hecho, el pensamiento cristaliza en la palabra; y más que prestarle un ropaje, la palabra esculpe y da forma a las ideas. Palabra y pensamiento, diálogo y razón serán dos constitutivos esenciales del ser humano, a imagen y semejanza de su Creador. He aquí una tercera acepción del término *logos*, ahora en el nivel antropológico, que también será doble (razón y relación, pensamiento y palabra, conocimiento y comunicación), y que nuestro teólogo establece como fundamento de las principales capacidades del ser humano (RATZINGER, 1976, p. 89-90).

San Pedro – decía ya siendo papa –, en su primera carta, había escrito aquella frase que los teólogos del medioevo habían tomado como

4 Cfr. KITTEL (ed.), VI, p. 367-369; GARCÍA-MORENO, 1997, p. 249-251.

5 Cfr. RATZINGER, 1964, p. 460-466; 1976, p. 37-40; 1980, p. 18-19; 1992, p. 47-49.

6 *Fragmento* 31; cfr. BERNABÉ, 1988, p. 15; KITTEL (ed.), VI, p. 229-232; SCHNACKENBURG, 1961, p. 1123-1124.

7 *Política* 1253a y ss.; también Plotino en *Eneadas* VI, 7, 4-5; KITTEL (ed.), VI, p. 238-239; 242-245; SCHNACKENBURG, 1961, p. 1124-1125.

legitimación, casi como encargo para el trabajo teológico que les tocaba: “Estad dispuestos en todo momento a dar razón de la esperanza que está en vosotros” – apología del “logos” de la esperanza, es decir, un transformar el “logos”, la razón de la esperanza, en apología, en respuesta a los hombres.

Evidentemente, él estaba convencido del hecho de que la fe fuese “logos”, que fuese una razón, una luz que proviene de la Razón creadora, y no un gran revoltijo, fruto de nuestro pensamiento. Y he allí por qué es universal, por esto puede ser comunicada a todos. Pero precisamente este “Logos” creador no es solamente un “logos” técnico. Es más amplio, es un “logos” que es amor y, por lo tanto, es tal que se puede expresar en la belleza y en el bien. Y, en realidad, para mí el arte y los santos son la más grande apología de nuestra fe (BENEDICTO XVI, 2008).

## 2 La racionalidad de la ley natural

Hoy día se habla mucho de ecología, desarrollo sostenible y cambio climático, lo cual no era tampoco un tema ajeno a las preocupaciones e intereses del profesor Ratzinger, posterior arzobispo de Múnich y obispo de Roma. En su primera juventud estuvo ya interesado no solo por la ética, la metafísica o la teología, sino también por las ciencias naturales (RATZINGER, 1997a, p. 54-55). En esta misma línea, consideraba hace ya tiempo el concepto de la ley natural – que se puede alcanzar por la razón, además por medio de las religiones – como un concepto clave y definitivo para la comprensión de la persona y de su misión en el mundo. La persona humana – barro y aliento divino – ha sido creada “a imagen y semejanza de Dios” (Gn 1, 26ss.), y esto le otorga un estatuto y responsabilidades especiales dentro del mundo. De este modo, la persona humana recibe un espaldarazo definitivo gracias a la idea de creación, que – según Ratzinger – ha sido la gran “cenicienta” de los temas abordados por la ética y la teología en los últimos años.

Vayamos pues a los textos. Ya en un remoto 1964, al comienzo de su carrera académica como profesor, abordaba el concepto cristiano de creación. Tras referirse a las ideas centrales de amor y libertad, aludía el profesor Ratzinger a que “la fe en la creación (*Schöpfungsglaube*) surge como una ampliación del primer mandamiento, como una concreción de la disposición y la ordenación del destino humano” (RATZINGER, 1964, p. 462). Es decir, se trata de un conocimiento vinculante que, en cierto sentido, condiciona toda nuestra existencia, así como el modo de relacionarnos con el mundo. De igual manera, esta fe en la creación se vincula de modo inseparable con el concepto de ley natural, aunque sea este un concepto al que podemos acceder por medio de la simple razón. Para ilustrar este punto, Ratzinger apelaba aquí a la enseñanza de Jesús acerca del divorcio. “Lo que establece el orden de la

creación se desprende al menos de modo inequívoco de Mc 10, 1-12, y en esto la teología católica no ha dudado jamás” (RATZINGER, 1964, p. 465).

De modo que el concepto de ley natural, según Ratzinger, se encuentra íntimamente unido a la idea que se tenga de la creación, a la vez que se encuentra reforzado por las verdades reveladas por la fe cristiana (cfr. BLANCO-SARTO, 2005b, p. 597-613; 2006, p. 57-86). De igual manera, a comienzos de los años setenta, el profesor Ratzinger consideraba a la doctrina sobre la creación como a uno de los temas más importantes en la predicación cristiana. En efecto, previamente, en un artículo de 1968 abordaba la relación entre creación y evolución (RATZINGER, 1976, p. 119-129; 1986, p. VII-IX; HORN-WIEDENHOFER, 2008, p. 152-156), al intentar conciliar la doctrina contenida en el *Génesis* con las teorías formuladas en su momento por Charles Darwin. Concluía ahí el entonces profesor de Tubinga:

La consideración de que el hombre ha sido creado por Dios de una manera más específica y más directa que el resto de lo creado significa sin más – dicho de un modo menos plástico – que el hombre ha sido querido por Dios de una manera especial: no solamente como un ser que “existe”, sino como un ser que le conoce; no solo como una figura en la que él ha pensado, sino como una existencia que puede a su vez pensar en él. [...] El barro se convirtió en hombre en el momento en que un ser pudo formarse – por primera vez aunque de un modo bastante nebuloso – la idea de Dios. El primer “tú” que – tan balbuciente como fuese – fue dirigido a Dios por boca humana señala el momento en el que el espíritu se manifiesta al mundo. Era el paso del Rubicón en el proceso de formación del mundo (RATZINGER, 1976, p. 129).

El hombre es barro al que le ha sido insuflado un espíritu, según el relato del *Génesis*. La persona humana es barro que ha sido llamado de un modo especial por Dios, de modo que la condición natural y animal del hombre ha sido elevada por un acto explícito de amor y libertad por parte de Dios. En esta creación y elección queda impresa la huella de Dios en cada ser humano. En una conferencia pronunciada en Salzburgo en 1979, el ya entonces cardenal Ratzinger comenzaba por hacer notar que “en el debate teológico de los últimos tiempos – décadas – el tema de la creación ha desempeñado un papel muy discreto. Se ve como un tema sin implicaciones antropológicas” (RATZINGER, 1980, p. 5). Sin embargo, en los últimos años el tema había cobrado una gran actualidad en el ámbito de la cultura y de la sociedad. Eran aquellos los años de la crisis del petróleo y habían surgido los primeros movimientos ecologistas. “Contra una capacidad ilimitada de crear de los hombres, que entiende el mundo como una materia que se crea a sí misma, se levanta la creación por parte de Dios, la defensa de la naturaleza” (ibid, p. 6). Atentar contra la

naturaleza significa cortar la rama sobre la que se está sentado. Para formular una defensa en firme se requiere tener una buena base, un buen fundamento. La pregunta “¿qué podemos hacer?” se fundamenta en la de “¿quiénes somos?”: la cuestión del ser condiciona de este modo nuestra futura esperanza y la ontología precede a toda acción y funcionalidad. Sin embargo, no siempre existe un acuerdo sobre el sentido de la creación. De hecho, el pensamiento moderno ha cambiado el modo de afrontarlo, tal como demuestra después J. Ratzinger al analizar esta idea en Bruno, Galileo, Lutero, Hegel y Marx (cfr. *ibid.*, p. 7-13). La reducción de Dios a un ser que escribe en meros signos matemáticos acaba por vaciar de significado la creación, en sus distintas fases y estadios (*ibid.*, 9). O bien la gracia suprime y anula la naturaleza – todo es gracia –, o bien se olvida que el amor es la fuente originaria de toda la creación (cfr. *ibid.*, p. 10-12).

Para el cristiano, Dios es una “Razón creadora”, una “razón de amor” – podríamos decir –, la razón y el amor que nos preceden. Por contraste, en los mencionados desarrollos modernos, “el concepto de creación sería sustituido por el de naturaleza, que a su vez no sería otra cosa que el objeto de las ciencias de la naturaleza, y cualquier otro significado de esta palabra debe ser visto como un contrasentido” (*ibid.*, p. 13). Por lo que no tendría sentido hablar de derecho o ley natural, pues en el fondo se remitiría a una categoría vacía. De manera que la persona quedaría fundamentada en su sola libertad o en el mismo vacío: en la nada (cfr. *ibid.*, p. 13-14). Otra posibilidad – la propugnada por Rousseau – es una presunta vuelta a la naturaleza, en la que desapareciera todo rastro de libertad o de espíritu como “enfermedades de la naturaleza” (*Ibid.*, p. 14). Por el contrario, el cristianismo ha optado por la razón y el amor – el *logos* y el *agape* – como principios de la creación. “El amor cristiano – como fe en el Creador – debe ir unido a la aceptación de mí mismo como parte de la creación” (*ibid.*, p. 15). Esto constituye a todas las criaturas como dependientes de un amor y de una verdad originarios. Esta heteronomía no suprime la libertad, sino que le otorga su propia plenitud en el amor y en la totalidad de sentido (cfr. *ibid.*, p. 16-17). “El hombre es dependiente. No puede hacer otra cosa que vivir de los demás y vivir a partir de una confianza” (*ibid.*, p. 17). Así – seguía diciendo –, esta dependencia no es alienación cuando se trata del amor, pues es una relación enriquecedora en la que se amplía nuestro ser y nuestra libertad. Es este el *Liebe-Prinzip* que proponía Ratzinger: “existimos gracias a un fundamento en el amor” (*ibid.*, p. 18).

Más adelante, el arzobispo Ratzinger volvía a insistir en 1981 sobre este tema, con motivo de unas conferencias cuaresmales pronunciadas en la catedral de Múnich. Ahí volvía a hacer mención al olvido en que había caído el tema de la creación en el pensamiento cristiano (RATZINGER, 1992, p. 19). “Hace algún tiempo, un teólogo dijo que la creación se había convertido en un concepto irreal, y que desde el punto de vista intelectual ya no se debía hablar

de creación, sino de mutación y selección” (RATZINGER, 1976, p. 26). Frente a este escepticismo respecto a la verdad de la creación, el arzobispo Ratzinger defendía el valor simbólico del relato bíblico (Gn 1, 1-19), al mismo tiempo que cita también algunos relatos babilónicos. Lo que se viene a decir en la Biblia – afirma – es que hay un Dios creador, una Razón creadora.

Es la osadía y la sobriedad de la fe la que, en contra de los mitos paganos, pone de manifiesto la luz de la verdad, y nos enseña que el universo no procede de una lucha entre fuerzas oscuras, sino que procede de la razón – de la Razón divina – y que descansa en la palabra de Dios. De este modo, el relato de la creación supone una verdadera ‘ilustración’ decisiva para la historia, una ruptura con los miedos que habían sometido a los hombres (ibid., p. 36-37).

El mundo no es un absurdo ni un sinsentido. Dios, fundamento del amor y la verdad, de la razón y la libertad están en el origen de todo lo creado. “Solo si el universo procede de la libertad, del amor y de la razón, solo si son estas las fuerzas dominantes, podemos confiar unos en otros, encaminarnos hacia el futuro y vivir como personas” (ibid., p. 41). Más allá del azar y de la necesidad, existe la libertad y el sentido, sostenía Ratzinger. Por esto también, en un mundo en que el ateísmo y la increencia proponen el absurdo y el sinsentido como única explicación de nuestra existencia, merece la pena vivir y existir, concluía el cardenal bávaro. Volvía así a los presupuestos científicos: tras aludir a las afirmaciones de Laplace, Einstein y Monod, señalaba el origen verdadero de la ley de Dios, que no es absoluto arbitrario o tiránico. Además, la ley natural no es algo exclusivo de los cristianos, sino que – aparte de poderse alcanzar por medio de la razón – constituye también un patrimonio ético compartido también por judíos y musulmanes. “La Torah, la ley, es la expresión de la historia que Israel vive con Dios. Es expresión de la alianza, y la alianza es expresión del amor de Dios, de su “sí” al hombre, el cual él mismo ha creado para que ame y sea amado” (ibid., p. 53-54). Más adelante se refería Ratzinger al significado del – para no pocos – polémico mandato divino: “¡Someted la tierra!” (Gn 1, 28). Para evitar el abuso y la explotación, el hombre ha de seguir la ley y la palabra de Dios. Entonces el hombre se convierte en un ser creativo, en un ‘co-creador’, en un colaborador de Dios creador. Pero para llegar a esto se requiere el respeto y el seguimiento de la ley natural.

Es propio del camino cristiano el convencimiento de que nosotros solo podemos ser verdaderamente “creativos” y, por tanto, creadores si lo somos en unión con el Creador del universo. Solo podemos servir verdaderamente a la tierra cuando la asumimos siguiendo la palabra de Dios. Entonces podemos hacer avanzar al universo y a nosotros mismos (ibid., p. 63).

En fin abordaba el recién nombrado cardenal la condición humana, que se encuentra en un punto medio entre Dios y el resto de la creación. El hombre está formado a partir de la tierra, pero es sobre todo “imagen De Dios” (Gn 1, 26ss.), nos viene a recordar una vez más. “En él se tocan el cielo y la tierra. Dios entra en la creación a través del hombre. Ha sido llamado por él. [...] Cada persona es conocida y amada por Dios; es querida por Dios; es imagen De Dios” (ibid., p. 70). La inspiración religiosa de estas líneas es indudable, y añade una nueva dimensión a lo que ya podemos conocer por la simple razón acerca de la naturaleza del hombre y de la ley natural, llevándola a la plenitud y a su máxima realización. Dios toma aquí directamente cartas en el asunto.

De manera que hoy, con mayor certeza y alegría, podremos decir: “sí, el hombre es un proyecto de Dios”. Solamente el Espíritu creador era lo suficientemente fuerte, grande y osado para concebir este proyecto. El hombre no es una equivocación: ha sido deseado, es fruto de un amor. Puede en su interior, en el audaz proyecto que es, descubrir el lenguaje de este Espíritu creador que le habla y le anima a decir: “sí, Padre, tú me has querido” (ibid., p. 82-83).

El hombre participa de una misión muy especial otorgada por Dios, y se convierte en objeto de predilección por parte del mismo Creador. El problema se plantea entonces en el diálogo con el pensamiento no cristiano: está claro el origen cristiano del ser humano, pero ¿cabe una ética común?, ¿es el decálogo una prerrogativa exclusivamente cristiana? Ante la dificultad de esta empresa universalista – encontrar una *Weltethos* –, Ratzinger proponía en el debate que mantuvo con Jürgen Habermas en 2004 que la solución no se encontraba tan solo al nivel de la ética, sino también en una mutua interrelación entre razón y religión.

Hemos visto – concluía – que en la religión hay patologías altamente peligrosas que hacen necesario reconocer la luz divina de la razón como una especie de órgano de control por el que la religión debe dejarse purificar y regular una y otra vez, cosa que ya pensaban los Padres de la Iglesia. Pero nuestras consideraciones han puesto también de manifiesto – y la humanidad hoy, en general, no se da cuenta de ello – que también hay patologías de la razón, una arrogancia de la razón que no es menos peligrosa; más aún, si consideramos su efecto [destructor] potencial: llámese bomba atómica o el ser humano entendido como mero producto. Por eso también a la razón se le debe exigir que a su vez reconozca sus límites, y que aprenda a escuchar a las grandes tradiciones religiosas de la humanidad. Si se emancipa del todo y renuncia a su capacidad de aprender, si renuncia a la interrelación, se vuelve destructiva (ibid., 2005a, p. 80).

Solo después de esta recíproca purificación entre razón y religión, Occidente estará en perfectas condiciones para poder dialogar con las demás culturas, concluye. También con este intercambio la ética saldría ganadora, tal como argumentaba el mismo Ratzinger al hilo de un recuerdo, en otro debate con un intelectual agnóstico.

En mi debate con el filósofo Flores d'Arcais tocamos precisamente este punto: los límites del principio del consenso. Este filósofo no podía negar que existen valores que ni siquiera las mayorías pueden poner en tela de juicio. Pero ¿cuáles? Ante este problema, el moderador del debate, Gad Lerner, planteó la pregunta: ¿por qué no tomar como criterio el decálogo? Y es que en realidad el decálogo no es propiedad privada de judíos o cristianos. Es una expresión altísima de razón moral que, como tal, coincide ampliamente también con la sabiduría de las grandes culturas. Referirse de nuevo al decálogo podría ser esencial precisamente para regenerar la razón, para dar un nuevo impulso a la *recta ratio* (ibid., p. 86; ver también p. 87).

### 3 Conciencia y ley natural

Así, J. Ratzinger acaba proponiendo la razón como una condición fundamental para la paz en el mundo en las circunstancias actuales. Concluía así de un modo taxativo: En esta situación es de vital importancia la relación entre razón y religión, y que la búsqueda de su justa relación se sitúa en lo más profundo de nuestra preocupación por la paz. Cambiando una frase de Hans Küng (*kein Weltfriede ohne Religionsfriede*: no habrá paz en el mundo sin una paz entre las religiones), terciaba Ratzinger afirmando: “yo diría que – sin paz entre la razón y la fe – no puede haber tampoco paz en el mundo, porque sin paz entre razón y religión se secan las fuentes de la moral y del derecho” (ibid., p. 93). A la paz y a la ética contribuyen – deberían contribuir – tanto la razón como la religión. El tema de la relación entre fe y razón volverá sin embargo a surgir a este propósito en el discurso pronunciado en Subiaco el 1 de abril de 2005, justo un día antes de que muriera Juan Pablo II. “Un árbol sin raíces se seca...” (RATZINGER, 2005b, p. 52), había dicho el cardenal en tono casi profético. Por eso el futuro de Europa y del mundo empieza por la defensa de la razón.

El cristianismo, desde el principio, se ha comprendido a sí mismo como la religión del logos, como la religión según la razón. No ha buscado sus orígenes en otras religiones, sino en la ilustración filosófica que le había preparado el camino en las tradiciones que buscaban la verdad y el bien, el único Dios por encima de los dioses. [...]

En este sentido, la Ilustración es de origen cristiano y se ha dado solo en el ámbito de la fe cristiana. [...] Y ha sido mérito de la Ilustración el haber vuelto a proponer estos valores originales del cristianismo, y el haber devuelto a la razón su propia voz (Ibid., p. 57-58)<sup>8</sup>.

Esta razón abierta será capaz de entrar en diálogo con la cultura moderna y de abrirle camino hacia la fe. Ratzinger proponía ya devolver su verdadero sentido a la Ilustración y a la modernidad que han marcado los largos siglos que preceden a la cultura europea actual. ¿Y cómo establece la relación entre razón y conciencia, entendida como el oráculo de la razón práctica que va en busca de la ley natural? En un *workshop* con obispos estadounidenses que tuvo lugar en 1984, el entonces prefecto de la Congregación de la doctrina de la fe se refería de nuevo a la relación entre ley y conciencia. En primer lugar, recordaba que la conciencia no es ni un oráculo, ni una proyección del *superego* o de la propia voluntad de poder. La conciencia es un órgano, “algo que se nos ha dado, que pertenece a nuestra esencia; no algo hecho desde fuera. Pero un órgano que necesita crecer, formarse, ejercitarse” (RATZINGER, 1997b, p. 45). Vendría a ser como la capacidad de hablar, sigue explicando: por un lado hay una gramática, una serie de reglas lingüísticas que han de ser puestas en juego para articular el discurso; y por otro, hay una libertad de expresión, que no es absoluta ni ilimitada. De este modo, la conciencia se declara complementaria de los conceptos de ley y naturaleza, que han de ser considerados como algo que nos ha sido dado, es decir, como algo que nos precede. Por el contrario, algunas de las teorías de la ética autónoma hoy existentes ven “la realidad – a la que se refiere la objetividad – no ya en la naturaleza que precede al hombre, sino en el mundo que ha sido construido por él: un mundo que se puede calcular y del que se puede extrapolar lo que promete para el futuro” (ibid., p. 47). La ley sería una formación, un derivado o un subproducto de la propia conciencia, con lo que la idea de la creación y una naturaleza dada quedaba fuera de lugar. Todo es creado por el hombre y por su libertad.

De este modo – insiste Ratzinger –, la fe en la creación constituye un punto de partida cuando se habla de ética: es el fundamento último de esos principios que pueden ser alcanzados por la sola luz de la razón (recuérdese el discurso en el Bundestag alemán, el 22 de septiembre de 2011). En una intervención del año 1989 ante representantes venidos de toda Europa, el cardenal Ratzinger volvía a poner sobre el tapete “los límites y normas sobre

8 Puede verse también TWOMEY, 2006, p. 91-105; 2008, p. 40-45; BLANCO-SARTO, 2006, p. 13-42; HÄRING, 2001, p. 41-43, 50-57; KREIML, 2000, p. 28-29; DE ROSA, 2008, p. 167-170; POPPI, 2005, p. 465-474; BOREL, 2006, p. 53-66; SCHALLENBERG, 2007, p. 43-54; VERWEYEN, 2007, pp. 130-134; SCHNEIDER, 2008, p. 15-47; SCHULZ, 2008, p. 89-97; HOFMANN, 2008, p. 154-158; HÄBERLE, 2007, p. 586-616; 2009, p. 23-32; BOREUX, 2009, p. 43-61; 2009, p. 23-32; HAHN, 2009, p. 118-119; MANNION, 2010, p. 218-223; GUTIÉRREZ CARRERAS, 2010.

la intervención en la creación” (RATZINGER, 1989, p. 7). En primer lugar – enumeraba – se requiere acrisolar un concepto de creación acuñado por el racionalismo: la razón y la creación son algo que van más allá de las matemáticas.

Es cierto que considerar a la naturaleza como una instancia moral sigue estando mal visto. Un miedo irracional ante la técnica convive con la incapacidad para reconocer un mensaje espiritual en el mundo corpóreo. La naturaleza sigue siendo vista como algo en sí mismo irracional que, por otra parte, muestra [tan solo] estructuras matemáticas que pueden ser evaluadas técnicamente. [...] Debemos explicar qué significa que el mundo ha sido creado *con sabiduría*, y que el acto creador de Dios es algo totalmente distinto del provocar “una explosión primordial”. Solo entonces conciencia y norma podrán retornar a una correcta relación mutua. Entonces quedará claro que la conciencia no es un cálculo individualista o colectivista, sino una conciencia con la creación y, a través de ella, con Dios, el Creador (ibid.).

Esto redundante en bien del ser humano, pues no será sin más un mero objeto de consumo, un engranaje, un mecanismo o un agregado molecular sin más susceptible a una serie de reacciones físico-químicas; sino que cada ser humano ha sido querido de un modo especial por Dios: como todo un verdadero templo en el que él mismo quiere establecer su morada, termina diciendo. En esta relación entre ley y conciencia, había encontrado J. Ratzinger un buen maestro en el inglés John Henry Newman, desde un temprano 1946 cuando lo leyó siendo un joven estudiante de filosofía.

Newman explicaba la existencia del hombre a partir de la conciencia, es decir, en la relación entre Dios y el alma; estaba también sin embargo claro que este personalismo no representaba una cesión al individualismo, y que la relación con la conciencia no suponía ningún cesión a la arbitrariedad. [...]

En efecto, su fuerza le viene de la revelación, la cual completa la conciencia natural iluminada de un modo incompleto [...]. Precisamente este camino de la conciencia no significa sin más una vía abierta a una subjetividad que se afirma a sí misma: es por el contrario un camino hacia la verdad objetiva (RATZINGER, 1990, p. 432-433).

En una entrevista publicada por *Le Figaro Magazine* en 2004, el entonces prefecto de la Congregación de la doctrina de la fe recordaba una vez más que la conciencia “no es puramente subjetiva”, pues cuenta con criterios objetivos. “Creo que la subjetivización de la conciencia es un gran error contemporáneo”. Se la ha dejado privada de claros criterios y orientaciones y,

al final, un sujeto indeterminado se convierte en la medida de todos nuestros actos. Absolutizando al sujeto bajo el nombre de la conciencia, perdemos el carácter comunicable de la moral y la comunión con los elementos esenciales de la sociedad. “El sujeto no existe en solitario, concluye: debe abrirse a las exigencias de la naturaleza humana, de la persona humana como tal” (RATZINGER, 2004, p. 25). La persona es un ser solidario con la verdad, con el mundo, con la naturaleza y con todas las demás personas. El problema de la ley natural y de su vigencia se concentra ahora en el debate entre conciencia y verdad. Con motivo de la presentación de la encíclica *Veritatis splendor* (1993) de Juan Pablo II, el cardenal prefecto se refería al concepto de ley natural en relación con la verdad, que ha de ponerse en juego gracias a la ineludible libertad de conciencia.

La libertad puede seguir solo libremente a la verdad, sin que por eso haya de renunciar a ser libertad. La pregunta que surge de modo inmediato es: ¿y qué es la verdad? A este respecto la encíclica dice: la verdad, que oriente nuestra acción, se encuentra en nuestro ser-persona-en-cuantotal. Nuestra esencia, nuestra naturaleza, que deriva del Creador, es la verdad que nos instruye.

El hecho de llevar en nosotros mismos nuestra verdad, que nuestra esencia – nuestra naturaleza – sea nuestra verdad, lo expresa entre otros el término “ley natural”. [...] Últimamente se oye de nuevo la acusación de que, con el concepto de ley natural, la Iglesia se ata a una metafísica superada: más aún, es esclava de un estúpido naturalismo o biologicismo, que eleva a leyes morales los procesos biológicos (RATZINGER, 1997b, p. 58-59).

Por el contrario, J. Ratzinger proponía que la ley natural pertenece – valga la redundancia – al ámbito de lo natural y de lo meramente racional. La Iglesia es tan solo una defensora, una garante más no solo de la misma naturaleza sino también de la razón. “La ley natural es una ley racional; la naturaleza humana es precisamente tener razón” (ibid., p. 59), aunque esta sea limitada. Así, todo personalismo y toda teoría sobre la persona han de tener en cuenta esta necesaria relación no solo de la persona con la libertad, sino también con la razón y la verdad, precisamente como garantes de la dignidad y la libertad de la persona. El mejor personalismo sería así el iusnaturalismo, una defensa de la verdad sobre la persona (cfr. ibid., p. 66). La verdad y la ley interior a toda persona es que no solo es criatura de Dios, sino que es una criatura privilegiada: está creada “a imagen y semejanza” de él.

Decir que Dios – afirmaba también en 1996 – nos ha creado a su imagen significa decir que cada uno de nosotros manifiesta un aspecto de su

esplendor infinito, que tiene un proyecto sobre cada uno de nosotros, que cada uno de nosotros está destinado a entrar – por su propio camino – en la feliz eternidad. La dignidad del hombre no es algo que se impone a nuestros ojos: no es medible ni calificable, se escapa a los parámetros de la razón científica y técnica.

Pero nuestra cultura, nuestro humanismo, solo ha progresado en la medida en que esta dignidad ha sido más universal y plenamente reconocida a un mayor número de personas. Cada paso atrás en este movimiento expansivo, cada ideología o acción política que deje a seres humanos fuera de la categoría de quienes merecen un respeto, significará un retorno a la barbarie (RATZINGER, 1996).

#### 4 ¿Una Weltethos?

La ley natural y el respeto la dignidad de la persona nos pueden salvar de esa barbarie, que en ocasiones – tal vez con frecuencia – ha asolado la humanidad. También en un encuentro en febrero de 2007, cuando ya había sido elegido obispo de Roma, Benedicto XVI insistía de nuevo sobre la importancia de la ley natural. Comenzaba por enunciar los evidentes peligros del momento presente: la destrucción de la naturaleza y del medio ambiente, en la línea arriba indicada.

Hay [sin embargo] un peligro menos visible, pero no menos inquietante: el método que nos permite conocer cada vez más a fondo las estructuras racionales de la materia nos hace cada vez menos capaces de ver la fuente de esta racionalidad, la Razón creadora.

La capacidad de ver las leyes del ser material nos incapacita para ver el mensaje ético contenido en el ser, un mensaje que la tradición ha llamado *lex naturalis*, ley moral natural. Hoy día esta palabra para muchos es casi incomprensible a causa de un concepto de naturaleza que ya no es metafísico, sino solo empírico (BENEDICTO XVI, 2007a).

Ambas dimensiones deben ponerse en relación. Hemos acabado con la polisemia de un término analógico. Tras aludir a que la ley está escrita en el corazón del hombre (cf. Rm 2,14-15) y que tiene “como principio primero y generalísimo: ‘hacer el bien y evitar el mal’”, afirma que de ahí brotan todos los criterios más particulares. “La ley natural es la fuente de donde brotan, juntamente con los derechos fundamentales, también imperativos éticos que es preciso cumplir. [...] La ley natural es, en definitiva, el único baluarte válido contra la arbitrariedad del poder o los engaños de la manipulación ideológica. El conocimiento de esta ley inscrita en el corazón del hombre aumenta con el crecimiento de la conciencia moral” (ibid.). Benedicto XVI volvía a insistir en

que era un tema abierto a los teólogos de la Comisión teológica internacional: no se trataba de un tema “confesional”, “aunque la doctrina sobre la ley moral natural se ilumine y desarrolle en plenitud a la luz de la Revelación cristiana y de la realización del hombre en el misterio de Cristo” (BENEDICTO XVI, 2007c).

La ley natural plantea así al mismo tiempo retos y soluciones. Por una parte, se comprende que el contenido ético de la fe cristiana no constituye una imposición externa ajena a la conciencia del hombre, sino una norma que tiene su fundamento en la misma naturaleza humana. Por otro lado, al partir de la razón y la ley natural, “se ponen los fundamentos para entablar el diálogo con todos los hombres de buena voluntad y, más en general, con la sociedad civil y secular” (ibid.). La universalidad de la ley natural garantiza el diálogo no solo entre fe y razón sino también, por medio de esta, el intercambio de ideas con otras religiones y con las diferentes culturas. Es posible una ética universal, mundial, una *Weltethos*, pero no basada simplemente en el consenso, sino en la misma naturaleza y en la misma capacidad racional de los seres humanos. Frente al relativismo ético y cognoscitivo, existe un fundamento firme y universal: “La historia demuestra con gran claridad que las mayorías pueden equivocarse. La verdadera racionalidad no queda garantizada por el consenso de una mayoría, sino solo por la transparencia de la razón humana ante la Razón creadora y por la escucha de esta Fuente de nuestra racionalidad” (ibid.). De nuevo se acude al primer fundamento: a la creación y al *Logos* divino. La consecuencia resulta por tanto palmaria:

ninguna ley hecha por hombres puede trastocar la norma escrita por el Creador en el corazón del hombre, sin que la sociedad quede herida dramáticamente en lo que constituye su fundamento irrenunciable. La ley natural se convierte de este modo en una garantía ofrecida a cada uno para vivir libremente y ser respetado en su dignidad, quedando al reparo de toda manipulación ideológica y de todo arbitrio o abuso del más fuerte. [...]

Contra este oscurecimiento, que es la crisis de la civilización humana, antes incluso que cristiana, es necesario movilizar a todas las conciencias de los hombres de buena voluntad – no creyentes o pertenecientes a religiones diferentes al cristianismo – para que juntos y de manera concreta se comprometan a crear, en la cultura y en la sociedad civil y política, las condiciones necesarias para una plena conciencia del valor innegable de la ley moral natural. Del respeto de esta depende de hecho el avance de los individuos y de la sociedad en el camino del auténtico progreso (ibid.).

Por el contrario, si Dios no existiera – afirmaba Iván Karamazov –, todo me estaría permitido. Ha habido en la historia quienes han sucumbido ante esta tentación.

Los diez mandamientos – añadía ante la sesión plenaria del Pontificio consejo para el diálogo interreligioso – son un tipo de gramática universal que todos los creyentes pueden utilizar en su relación con Dios y con el prójimo. [...] Dios, creando al hombre, lo ha ordenado con sabiduría y con amor a su fin, mediante la ley inscrita en su corazón (Rm 2, 15), la ley natural. Esta no es otra cosa que la luz de la inteligencia infundida por Dios en nosotros. Gracias a ella conocemos lo que se debe hacer y lo que se debe evitar. Esta luz y esta ley Dios la ha donado en la creación (BENEDICTO XVI, 2007b).

La respuesta de Benedicto XVI consiste en la famosa propuesta de Pascual a sus amigos ateos: aunque no se crea en él, por nuestro bien y el de todos, debemos actuar *etsi Deus daretur...* (cfr. BOREUX, 2009).

## Referencias

- AUSTRIACO, N. P. “Reading Genesis with Cardinal Ratzinger”. *Homiletic and pastoral review* v. 106, n. 5, p. 22-27 (2006).
- BERNABÉ, A. *De Tales a Demócrito*. Alianza: Madrid, 1988.
- BLANCO-SARTO, Pablo. *Joseph Ratzinger. Razón y cristianismo*. Madrid: Rialp, 2005a.
- \_\_\_\_\_. La razón en el cristianismo. Una reivindicación de Joseph Ratzinger. *Scripta Theologica*, v. 37, n. 2, p. 597-613. 2005b.
- \_\_\_\_\_. *Logos*. Joseph Ratzinger y la historia de una palabra, *Límite*, n. 14, v. 1, p. 57-86. 2006a.
- \_\_\_\_\_. Joseph Ratzinger: ética, libertad, verdad, *Empresa y Humanismo*, v. IX, n. 2, p. 13-42. 2006b.
- \_\_\_\_\_. Fe, razón, verdad (y amor) en J. Ratzinger. Una teología fundamental sin complejos. *Communio*, v. 7, p. 55-69. 2008.
- \_\_\_\_\_. *La teología de Joseph Ratzinger. Una introducción*, Palabra, Madrid 2011<sup>2</sup>.
- \_\_\_\_\_. “In the beginning” (Gn 1:1, Jn 1:1). Creation, nature and ecology

according with Joseph Ratzinger – Benedict XVI». In EL BEHEIRI, N. – ERDÖY, J. (Hg.). “*Ins Herz geschrieben*”. *Die Grundlagen des freiheitlichen Rechtsstaates. Aufsätze und Diskussionsbeiträge aus Anlass der Internationalen Tagung am 10. Juni 2013 an der Katholischen Universität Pázmány Péter in Budapest*. Budapest 2014: Pázmány Press, p. 95-115.

BOREL, D. Les enjeux du relativisme selon Joseph Ratzinger. *Aletheia*, v. 29, p. 53-66.2006.

BOREUX, C. *Etsi non ... veluti si ... Deus daretur: une relecture après la modernité*. *Revue d'éthique et de théologie morale*, v. 255, p. 43-61. 2009.

BROWN, R.E. *El evangelio según san Juan II-XIII-XXI* (1970). Madrid: Cristiandad, 1979.

DE ROSA, G., Legge naturale e relativismo etico. *La Civiltà cattolica*, v. 159, n. 3782, p. 167-170. 2008.

FEUILLET, A. *Le Christ sage de Dieu d'après les épîtres pauliniennes*. Lecoffre, 1966.

\_\_\_\_\_. *El prólogo del cuarto evangelio* (1970). Madrid: Paulinas, 1971.

GARCÍA-MORENO, Antonio. *Introducción al misterio. Evangelio de san Juan*. Pamplona: Eunat, 1997.

GUTIÉRREZ CARRERAS, P.F. *Conciencia y objeción de conciencia en Benedicto XVI*. Madrid: Palabra, 2010.

HÄBERLE, L. Anker gegen den Relativismus: zu den Dialogen von Joseph Kardinal Ratzinger mit Marcello Pera sowie mit Jürgen Habermas und Paolo Flores d'Arcais. *Communio*, n. 36, v. 6, p. 586-616.2007.

\_\_\_\_\_. Zur Diktatur des Relativismus. *Die Neue Ordnung*, v. 63, n. 1, p. 23-32. 2009.

HANN, Scott W. *Covenant and Communion. The Biblical Theology of Pope Benedict XVI*. Grand Rapids: BrazosPress, 2009.

HÄRING, Hermann. *Theologie und Ideologie bei Joseph Ratzinger*. Düsseldorf: Patmos, 2001.

HERWEYEN, H. *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007.

HORN, S.O. – WIEDENHOFER, S. (Hrsg.). *Creación y evolución. Un encuentro con el papa Benedicto XVI en Castegandolfo*. Badalona: Claret, 2008.

KNITTEL, G. (ed.). *Grande lessico del nuovo testamento*. Brescia: Paideia, 1970.

KREIML, J. Gibt es einen absoluten Bezugspunkt des Denkens?: Reflexionen Kardinal Ratzingers über das Verhältnis des Gewissens zur göttlichen Wahrheit, *Klerusblatt*, v. 80, n. 2, p. 28-43. 2000.

MANNION, G. Teaching and authority: dimensions of magisterium. In BOEVE, L. – MANNION, G. *The Ratzinger Reader*. New York: T & T Clark, 2010, P. 218-223.

MUÑOZ LEÓN, D. *Dios-palabra: Memrá en los targumim del Pentateuco*. Granada: Institución San Jerónimo 1974.

MURPHY, J. *Christ our joy. The theological vision of Pope Benedict XVI*. San Francisco: Ignatius, 2008.

POPPI, A. Sulla dittatura del relativismo. *Sapienza*, v. 58, n. 2, p. 465-474. 2005.

QUESADA RODRÍGUEZ, F. Logos en la teología de Joseph Ratzinger. La argumentación racional del sistema teológico. *Senderos* v. 95, n. 1, p. 35-72. 2010.

RATZINGER, Joseph/ BENEDICTO XVI. Schöpfung, *Lexikon für Theologie und Kirche* IX, Freiburg: Herder, 1964, p. 460-466.

\_\_\_\_\_. Der Glaube der Schöpfung und die Theorie der Evolution. In \_\_\_\_\_. *Palabra en la Iglesia*. Salamanca: Sígueme, 1976a, p. 119-129.

\_\_\_\_\_. *El Dios de Jesucristo* (1972). Salamanca: Sígueme, 1976b.

\_\_\_\_\_. *Konsequenzen des Schöpfungsglauben*. Salzburg: Pustet, 1980.

\_\_\_\_\_. Predigt zum 88. Katholikentag (5.7.1984). In: \_\_\_\_\_. *Mitarbeiter der Wahrheit*. Würzburg: Johann Wilhelm Naumann 1990, p. 47.

\_\_\_\_\_. Vorwort. In SPAEMANN, R.- KOSLOWSKI, P.- LÖW, R. (Hrsg.). *Evolution und Christentum*. Weinheim, 1986, p. VII-IX.

\_\_\_\_\_. Difficoltà di fronte alla fede oggi in Europa. *Osservatore Romano*, v. 139, p. 7. 30.6/1.7.1989.

\_\_\_\_\_. Discorso introduttivo alla III Giornata del simposio de Newman. 28 aprile 1990. *Euntes docete*, v. 43, p. 432-433, 1990.

\_\_\_\_\_. *Creación y pecado* (1986). Pamplona: Eunsa, 1992.

\_\_\_\_\_. *Una mirada a Europa* (1991), Madrid: Rialp, 1993.

\_\_\_\_\_. La grandeza del ser humano es su semejanza con Dios (28.11.1996).

Disponible en [www.vatican.va](http://www.vatican.va). Consulta 14 sep. 2020.

\_\_\_\_\_. *Mi vida. Recuerdos (1927-1977)*. Madrid: Encuentro, 1997a.

\_\_\_\_\_. *La fe como camino. Contribución al ethos cristiano en el momento actual*. Barcelona: Ediciones Internacionales Universitarias, 1997b.

\_\_\_\_\_. La razón creyente. Actas del congreso internacional sobre la encíclica 'Fides et ratio' (Madrid, 16-18 febrero 2000). *Revista de teología española* v. LX, n. 2-4, 2000; tr. it. *Fede, verità, tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*. Siena: Cantagalli, 2003, p. 193-221.

\_\_\_\_\_. La conciencia no es puramente subjetiva. *Alfa y omega*, p. 25. 23 nov. 2004.

\_\_\_\_\_. *Europa. Raíces, identidad, misión*. Madrid: Ciudad Nueva, 2005a.

\_\_\_\_\_. *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*. Siena: Cantagalli, 2005b.

\_\_\_\_\_. Discurso a los participantes en un congreso sobre la ley moral natural (12 feb. 2007a). Disponible en [www.vatican.va](http://www.vatican.va). Consulta 14 sep. 2020.

\_\_\_\_\_. Discurso a los participantes de la sesión plenaria de Pontificio consejo para el diálogo interreligioso (7.6.2007b). Disponible en [www.vatican.va](http://www.vatican.va). Consulta 14 sep. 2020.

\_\_\_\_\_. Discurso a los participantes de la sesión plenaria de la Comisión teológica internacional (5 oct. 2007c). Disponible en [www.vatican.va](http://www.vatican.va). Consulta 14 sep. 2020.

\_\_\_\_\_. Encuentro con sacerdotes (Bresanone, 6 ag. 2008). Disponible en [www.vatican.va](http://www.vatican.va). Consulta 1 sep. 2020.

RAUSCH, T.P. *Pope Benedict XVI. An introduction to his theological vision*. New York/Mahwah: Paulist Press, 2009.

RAUSCHER, A. Benedikt XVI. und das natürliche Sittengesetz. Auseinandersetzung mit problematischen Zeitstr In HASTETTER, M.C. – OHLY, C. – VLACHONIS, G. (Hg.). *Symphonie des Glaubens. Junge Münchener Theologen im Dialog mit Joseph Ratzinger/ Benedikt XVI*. St. Ottilien: Eos, 2007, p. 123-138.

ROWLAND, Tracey. *La fe de Ratzinger. La teología del papa Benedicto XVI*. Granada: Nuevo Inicio, 2008.

SCHNACKENBURG, Rudolf. *Logos*. In LThK VI, p. 1123-1126, 1961.

SCHALLENBERG, P. *Logos* vor Ethos: zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik bei Joseph Ratzinger. *Theologie und Glaube*, v. 97, n. 1, p. 43-54. 2007.

SCHNEIDER, M. Primat der *Logos* vor dem Ethos – Zum theologischen Diskurs bei Joseph Ratzinger. In HOFMANN, P. (Hg.). *Joseph Ratzinger: ein theologisches Profil*. Paderborn – München – Wien – Zürich – Schöningh: Verleger, 2008, p. 18-21, 41-44.

SCHÖNBORN, Christoph. Papst Benedikt XVI. über “Schöpfung und Evolution”. *Theologische Beiträge* v. 40 n. 3. p. 211-218. 2009.

SCHULZ, Michael. “Die Quadratur des Zirkels der Theologie” – Papst Benedikt XVI. in Auseinandersetzung mit der Pluralistischen Religionstheologie. In HASTETTER, M.C. – OHLY, C. – VLACHONIS, G. (Hg.). *Symphonie des Glaubens*, p. 84-87.

TWOMEY, Vincent. *Benedikt XVI. Das Gewissen unserer Zeit. Ein theologisches Portrait*. Augsburg: Sankt Ulrich 2006.

\_\_\_\_\_. The centrality of truth in the Thought of Joseph Ratzinger. *Inside the Vatican*, p. 40-45. November 2008.

VODERHOLZER, Rudolf. Die biblische Hermeneutik Joseph Ratzingers. *Münchener Theologische Zeitschrift* v. 56, p. 400-414, 2005.

Artigo recebido em 08/09/2020 e aprovado para publicação em 23/09/2020

ISSN online 2763-6992

ISSN impresso 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v20i39-2021-1>

### Como citar:

BLANCO-SARTO, Pablo. *In principium erat Verbum – Creación, ley natural y conciencia según Joseph Ratzinger/Benedicto XVI*. *Coletânea: Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 39, p. 17-36, jan./jun. 2021. Disponível em: [www.revistacoletanea.com.br](http://www.revistacoletanea.com.br)

## O *logos* segundo o pensamento de Joseph Ratzinger/Bento XVI: uma reflexão introdutória

*The logos according to  
Joseph Ratzinger/Benedict XVI's thought:  
an introductory reflection*

ARIADINI SILVA DA CUNHA\*  
MICHELLE FIGUEIREDO NEVES\*\*

**Resumo:** A compreensão sobre o conceito de *logos* constitui um dos pontos centrais do pensamento teológico de Joseph Ratzinger/Bento XVI que, a partir do Evangelho de São João, fundamenta a seguinte verdade: Jesus é o próprio *Logos*, que dá sentido a todas as coisas. Este estudo introdutório está delimitado aos compêndios *Introdução ao Cristianismo*: preleções sobre o Símbolo Apóstólico (1968) e aos tomos da obra *Jesus de Nazaré: A Infância de Jesus* (2012) e do batismo no Jordão à transfiguração (2007). Demonstra, em linhas gerais, como o vocábulo grego *logos* é compreendido em diversas correntes do pensamento filosófico. Aborda o tema segundo os escritos neotestamentários, especialmente nos livros de autoria joanina, atestando o termo *logos* como inserido no Mistério da Salvação. Joseph Ratzinger/Bento XVI corrobora com o fato de a face real de Jesus Cristo ser marcada pelo princípio que ordena o cosmos e a razão, unindo toda a existência a Si, conferindo-lhe sentido real.

**Palavras-chave:** *Logos*. Joseph Ratzinger. Bento XVI. Evangelho de São João.

---

\* Ariadini Silva da Cunha é mestranda em Teologia Sistemático-Pastoral pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e Bacharel em Teologia pela Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSB-RJ). Contato: [ariadinisilva@gmail.com](mailto:ariadinisilva@gmail.com)

\*\* Michelle Figueiredo Neves é mestranda em Teologia Sistemático-Pastoral pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Contato: [michellefigueiredoneves@gmail.com](mailto:michellefigueiredoneves@gmail.com)

**Abstract:** The comprehension of the concept of *logos* is one of the central points of Joseph Ratzinger/Benedict XVI's theological thought, which, based on the Gospel of Saint John, establishes the following truth: Jesus is the *Logos* himself, who gives meaning to all things. This introductory study is limited to the compendia "Introduction to Christianity: lectures on the Apostolic Symbol" (1968) and the volumes of the work "Jesus of Nazareth: The Childhood of Jesus" (2012) and "from the baptism in the Jordan to the transfiguration" (2007). It demonstrates, in general lines, how the greek word *logos* is understood in different philosophical movements. It addresses the theme according to the New Testament writings, especially in those books written by John, which demonstrates the term *logos* to be inserted in the Mystery of Salvation. Joseph Ratzinger/Benedict XVI corroborates the fact that the real face of Jesus Christ is marked by the principle that orders the cosmos and reason, uniting all existence to Himself, giving it real meaning.

**Keywords:** *Logos*. Joseph Ratzinger. Benedict XVI. Gospel of Saint John.

## Introdução

A compreensão sobre o conceito de *logos* constitui um dos pontos centrais do pensamento teológico de Joseph Ratzinger/Bento XVI, que defende que a dimensão mística da concepção de Deus "precisa caracterizar nitidamente o nosso pensamento e a nossa fé" (RATZINGER, 2015, p. 21).

Suas reflexões sobre o tema, a partir do Evangelho de São João, fundamentam a seguinte verdade: Jesus é o próprio *Logos*, que dá sentido a todas as coisas. Esta ideia perpassa toda a sua coletânea, inclusive de forma manifesta, na carta encíclica "*Deus Caritas Est*". Este estudo introdutório se delimitará aos compêndios *Introdução ao Cristianismo*: preleções sobre o Símbolo Apóstólico (1968) e aos tomos da obra *Jesus de Nazaré: A Infância de Jesus* (2012) e do batismo no Jordão à transfiguração (2007)<sup>1</sup>.

Iniciamos o presente ensaio expondo, em linhas gerais, como o vocábulo grego *logos* é compreendido em diversas correntes do pensamento filosófico, de forma a fundamentar as razões pelas quais o cristianismo descarta a influência de uma doutrina gnóstica, mas incorpora várias noções filosóficas, tanto nos livros sapienciais, quanto no Evangelho, segundo São João e confere ao termo um novo significado.

1 Referente à obra *Introdução ao Cristianismo*: Preleções sobre o Símbolo Apóstólico (1968), nos detemos ao prefácio do ano de 2002 e aos capítulos três e quatro da primeira parte central - Deus. Na obra *Jesus de Nazaré*, no tomo referente à *Infância de Jesus*, tomamos como base o capítulo um e no tomo referente ao batismo no Jordão à transfiguração (2007), o capítulo oitavo. Os ensinamentos, oferecidos em outras obras e documentos de Joseph Ratzinger/Bento XVI, foram consultados na medida em que pareceram pertinentes à complementariedade e ilustração do seu pensamento, importantes para alcançar o objetivo estabelecido acima.

Abordar o tema segundo os escritos neotestamentários, especialmente nos livros de autoria joanina, visa ratificar a originalidade da compreensão veterotestamentária, acerca da revelação divina e que, conseqüentemente, cristaliza a ideia de que no *logos* está inserido todo o Mistério da Salvação.

Ao percorrer os caminhos da filosofia e dos escritos bíblicos, acreditamos ser possível compreender o que Joseph Ratzinger/Bento XVI, entende ser a face real de Jesus Cristo, cuja natureza tem por princípio ordenar o cosmos e a razão, unindo toda a existência a Si, conferindo-lhe sentido real.

## 1 O uso da palavra *logos* na filosofia grega

*Logos* é conceito central da filosofia grega e assume significados diversos nas diferentes correntes filosóficas. Na filosofia pré-socrática, encontramos, em Heráclito, o entendimento de que *Logos* é o princípio cósmico subjacente ao fogo, em analogia à capacidade deste elemento de fundir ou quebrar o elo entre as coisas. É o princípio da vida e da inteligência para os seres humanos, porque a razão, ou o equilíbrio são a fonte de todas as coisas (cf. SPRINGSTED; ALLEN, 2010, p. 45), e está associado à ideia de “inteligência ou razão humana, voltada para o conhecimento do real” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p. 121).

Após Heráclito, Platão, a partir da “Ideia de bem”, que dá aos objetos do intelecto sua verdade e à pessoa que capta a verdade deles o poder do saber, sendo esta a natureza essencial da Bondade, entende, nas palavras de Springsted e Allen (2010, p. 58), que a felicidade perfeita é conhecer o padrão supremo sobre o qual o mundo é modelado. Logo, a suprema bondade do mundo, que nos atrai poderosamente, é só reflexo do verdadeiro bem sobre o qual ele é padronizado.

Na antiguidade tardia, a “Ideia de bem” é retomada por Plotino, para expressar uma realidade intermediária entre Deus e o mundo, na qual, ainda nos dizeres de Springsted e Allen, Deus é o bem do qual todas as coisas derivam o seu ser e há um universo de seres não sensíveis entre os seres encarnados e Deus (SPRINGSTEAD; ALLEN, 2010, p. 65).

Isto significa que os seres humanos têm o poder de conquistar um conhecimento satisfatório da realidade, incluindo as coisas divinas, sem uma revelação. Tal capacidade não é simplesmente mental e requer purificação ou virtude. Todavia, para alcançar o ideal de conciliar Aristóteles e Platão, o pensador compreende que acima da Mente e das Ideias há o Um, para além do ser, e nada pode ser dito sobre ele literalmente, nem mesmo o que é (SPRINGSTEAD; ALLEN, 2010, p. 93-94).

Aristóteles e os estoicos fazem uso das expressões *logos apophantikós* e *logos spermatikós*, respectivamente, para falar da manifestação de algo verdadeiro ou falso que está no pensamento e como princípio divino, criador e

ativo, do qual depende toda a realidade. Destacamos que a filosofia estoíca, que compreendia o *logos* como princípio divino que penetra e sustenta o mundo, tornou-se bastante popular:

Os estoícos veem a providência como a bondade imutável de toda a ordem natural, tanto física quanto humana, de modo que em todos os tempos, nós podemos louvar a ‘Deus’ por sua bondade e, fazendo bom uso de nossas capacidades, perceber nosso potencial e suportar as adversidades (SPRINGSTEAD; ALLEN, 2010, p. 87).

Esta breve explanação se deve ao reconhecimento da importância de entender o termo, tal como fora empregado na filosofia grega, sua aplicabilidade e penetração no cristianismo. Dizemos isto porque alguns autores, como Reitzenstein, Schaeder, Bousset, Bultmann, opinaram, no sentido de que tanto o evangelho de João, como a doutrina sobre a sabedoria nos livros sapienciais, tiveram a sua raiz numa doutrina comum gnóstica (BORN, 1977, p. 898-899).

Alguns autores ainda veem uma proximidade entre os escritos joaninos e a doutrina de Filon de Alexandria – que acentuava a igualdade de essência entre o *logos* e o Pai. Todavia, verifica-se que o evangelista João empregou a palavra num outro sentido, contrapondo-se às ideias gnósticas existentes na Ásia menor, muito presentes nos textos deste autor (cf. Cl 2,18; 1Tm 1,3s. Tt 1,14; 3,9) (cf. BORN, 1977, p. 898-899).

É importante registrar a ausência de textos gnósticos como fonte do quarto Evangelho, mas no sentido contrário, há vários registros gnósticos que dependem do prólogo joanino. João usa o termo para formular as suas próprias ideias teológicas (BORN, 1977, p. 898-899). Ou seja, não só para dialogar com a cultura da época, como também para auxiliar no próprio desenvolvimento da doutrina cristã.

Como veremos mais à frente, Ratzinger aprofunda o entendimento da palavra *logos* no âmbito do cristianismo, ao considerar todas estas acepções originárias da palavra. Todavia, deixa claro que, se os gnósticos pensavam numa dimensão ora totalmente materialista, ora totalmente transcendente, o cristianismo conjuga estas duas faces em Cristo.

## 2 O uso da palavra *logos* na Sagrada Escritura

A palavra *logos* é empregada, frequentemente, no Novo Testamento, contudo, há apenas três lugares nos quais o sentido cristológico de *logos* é identificado, expressamente: Ap 19,13; 1Jo 1,1 e no prólogo do quarto Evangelho: Jo 1,1.2.14. (BORN, 1977, p. 898-899).

Em Ap 19,13, Cristo é chamado de “*logos* de Deus”. Segundo Born (1977, p. 898-899), citando J. Dupont, a palavra *logos* está relacionada à palavra vingadora de Deus no AT, como o cavaleiro divino que deveria ser identificado como o anjo do extermínio (Sb 18,1-16; Ex 12,23; 1Cr 21, 16;

Sl 2,9; Is 11,4; 49,2). Seria uma função escatológica de Cristo (Ap 19,15) ser a imagem da espada que sai da boca da “Palavra de Deus” (v. tb. Ef 6,17; Hb 4,12; Ap 1,16; 2,12) e não o *logos* como revelador. Para G. Kittel, ainda segundo Born (1977, p. 898-899), a palavra *logos* seria empregada como resultado final de todas as tentativas do Novo Testamento para ver Cristo como realização definitiva da Palavra de Deus (v.11), “fiel e verdadeiro” e o nome, “Amém” (Ap 3,14).

Na perícopre de 1Jo 1,1, Cristo é chamado “a palavra da vida”. Desta forma, podemos fazer uma relação direta com o Deuteronômio, onde a “palavra de Deus”, como revelação, é repetida várias vezes para indicar a (verdadeira) “vida” (Dt 4,2; 30,14s; 32,47). Ainda neste contexto, Cristo é chamado “a vida” (1Jo 1,2; 5,20; 11,25; 14,6).

A dependência literária entre 1Jo e o prólogo do quarto Evangelho é geralmente aceita, levantando a suposição de que o termo *logos* fora usado anteriormente, em outro escrito. Outra suposição, conforme Born (1977, p. 898-899), é que a construção irregular da frase sugere uma hesitação de João, ao falar sobre “o *logos*” como sobre um homem, em cuja intimidade viveu, o que nos leva ao Prólogo do Evangelho de João.

No prólogo do 4º Evangelho, somente no primeiro versículo a palavra *logos* é citada por três vezes, sem outra determinação que possa divergir da indicação de uma preexistência ao longo do evangelho joanino. Nas passagens de Jo 1,1; 3,13; 6,32-62; 8,23-58; 16,28; 17,5-24, a noção grega de *logos*, como pensamento criador de Deus, é empregada em um sentido análogo às passagens de Sl 119,89s e Sb 9,1s.

Em João 1,4, há uma substituição da noção tradicional da sabedoria pela de *logos* como palavra vivificadora, o que pode ser verificado, também, nos textos de Sl 33,6,9; 148,5; Eclo 42,15; Pv 8,35; Jt 16,17. Na passagem de Jo, 1,14, atesta-se o rompimento com uma possível visão gnóstica, quando fala do verbo feito carne, que vem habitar entre nós e se torna visível. Em Jo 1,18, Jesus é o revelador de Deus e, tal como em Jo 1,1, é o próprio Deus. A perspectiva de Jesus como revelador e, mais explicitamente, como o próprio Deus, encontra-se também em Jo 12,44-46; 14,9 e nas passagens 2Cor 4,6; Cl 1,15.

Conforme se pode observar, na formulação de São João, a palavra *logos* indica a própria natureza de Cristo e considera a evolução da noção veterotestamentária da revelação divina. Isto indica que o *logos* não é só a atitude de reunir algo, ou princípio exterior, que dá sentido a uma ação. Cristo é o *logos*, por ser preexistente e pessoa divina visível.

A palavra *logos* encontra outras menções nos escritos neotestamentários, mas não conforme o sentido joanino. Os sinóticos empregam o termo *logos* para “a boa nova” (Mc 2,2; 4,33; 16,20; Lc 1,2; 5,1), ainda que com alguma reserva. No livro dos Atos dos Apóstolos, o termo ocorre doze vezes no sentido de Evangelho (4,4; 6,4; 8,4; 10,44; 11,19; 14,25; 16,6; 17,11; 18,5; 19,20), e em outros lugares, a expressão é usada como “a mensagem do Senhor” (8,25;

13,48s; 14,42; 15,35s; 19,20), ou “mensagem de Deus” (4,31; 6,2; 8,4-14; 11,1; 13,5.7.44.46; 17,13;18,11). Numa alusão ao Sl 106,20, Deus “envia o seu *logos*”, “anunciando a paz por Jesus Cristo” (At 10,36) (cf. Born 1977, p. 898-899).

Em São Paulo, a mensagem do Evangelho também é indicada pelo termo *logos* (1Ts 1,6) “*logos* do Senhor” (1,8), “*logos* de Deus” (2,3). Na passagem de Cl 1,25-27; 4,3, Paulo fala que Deus revela a sua palavra. Verifica-se uma relação importante entre o quarto Evangelho e os escritos atribuídos a Paulo, no tocante ao uso de formulações equivalentes, nos seguintes textos: Jo 8,31; 1Jo 2,14; Jo 6,56; 15,4-7; 1Jo 4,15s.

O texto de Fl 2,16, que fala em ostentar a Palavra de vida, merece destaque, pois encontra similaridades com 1Jo 1,1 e Jo 1, 18, se considerarmos que o Novo Testamento aplica o termo a todo o mistério da Salvação em Cristo (como objeto do *logos*). Jesus é o supremo revelador de Deus invisível (Jo 1,18) e, ao mesmo tempo, uma pessoa que comunga da mesma essência do Pai, o conteúdo objetivo da revelação (cf. Born, 1977, p. 898-899).

A afirmação de Cristo como *logos*, trata de um aspecto único, encontrado no Novo Testamento, sendo fundamental para compreender a cristologia joanina, que vê Jesus como centro do Antigo Testamento, colocando-o em Deus, identificando-o com a Sabedoria (TUNÍ, 1999. p. 103), e legitimando aquilo que ele mesmo diz a seu respeito: “Antes que Abraão existisse, Eu Sou” e que as Escrituras dão testemunho dele (cf. Jo 8,57;5,39).

Portanto, falar em *logos* é falar da preexistência de Jesus, da trindade imanente, que se revela e continua a se revelar pela ação do Espírito. Desta forma, podemos dizer que especialmente os escritos joaninos estabelecem uma relação com o texto de Gn 1,1-13, no qual Deus tudo cria a partir da Palavra (latim: *verbum*; hebraico: *dabar*).

Ao falar que “o Verbo era Deus” e “No princípio, ele estava com Deus” (cf. Jo 1,1c-2), o apóstolo João enfatiza a divindade de Cristo, fazendo-o, também, quando diz que “Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito” (Jo 1,3), pois assim atesta a presença de Cristo na criação do mundo, ou seja, sua preexistência. Isto nos leva a outras passagens da Escritura, como Cl 1,15-20; Ef 1,10; 1Cor 8,6, que falam de Cristo como “imagem do Deus invisível”, pelo qual “foram criadas todas as coisas”, “por quem tudo existe e para quem caminhamos”<sup>2</sup>

Cristo é princípio, por ser palavra criadora e verdadeira, confere sentido a tudo que existe, “é eflúvio do poder de Deus, uma emanção puríssima da glória do Onipotente”, no qual nada de impuro se introduz (Sb 7,25), “reflexo da luz eterna, espelho nítido da atividade de Deus e imagem de sua bondade” (Sb7,26), que tudo pode e, mesmo sem mudar, tudo renova (cf. Sb 7,27; Sl 102(103),27; Sl 104(105), 30).

2 cf. nota de rodapé referente ao v. Jo 1,1 – Bíblia de Jerusalém

Os conceitos filosóficos sobre o *logos*, citados anteriormente, deixam claro que João, no Evangelho e nos demais escritos, assim como em outras passagens da Sagrada Escritura, dialoga com as correntes filosóficas de sua época, afirmando, não só a preexistência do *logos*, isto é, a natureza divina de Cristo, como também a sua natureza humana.

### 3 O pensamento de Joseph Ratzinger sobre a palavra Logos

Na obra de Joseph Ratzinger encontramos, constantemente, menções à palavra *logos*. Em *Introdução ao Cristianismo*, o autor preocupa-se em resgatar o significado histórico da palavra, tal como empregada pelos filósofos, para indicar como o cristianismo confere sentido pleno àquilo que a razão conseguia perceber de forma velada.

Em *Infância de Jesus*, retoma o termo para falar da Encarnação do Verbo (RATZINGER, 2012, p. 19) e na obra de Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração, adentra nos meandros do Evangelho de João. Nesta última obra, dedica um capítulo inteiro, intitulado *As grandes imagens de São João* (RATZINGER, 2013, p. 193-246), para colocar em pauta todas as discussões comentadas a respeito das influências gnósticas e questionamentos quanto à autoria, levantados pela exegese moderna, assim como discorrer sobre as imagens presentes nos discursos joaninos, para falar sobre o *logos* encarnado que recapitula todas as coisas, através do mistério pascal.

#### 3.1 O Logos na obra *Introdução ao Cristianismo*

Na obra *Introdução ao Cristianismo*, o autor busca distinguir como a opção da Igreja primitiva em dialogar e extrair termos da filosofia, para explicar a crença no Deus uno e trino, ainda influencia na compreensão da profissão de fé, na contemporaneidade.

Ratzinger fala do dom e da tarefa do cristianismo e da Igreja em sempre reforçar a escolha realizada a cada nova situação espiritual. Isto quer dizer que, constantemente, em todas as épocas, até o fim dos tempos, a tarefa da Igreja será sempre apresentar Cristo como o *logos* encarnado, a Palavra criadora, de modos diversos, conforme o tempo, sempre acompanhando a história.

Decididamente, a Igreja primitiva pôs de lado todo aquele cosmo das religiões antigas, pois via nele apenas ilusão e engano; em seu lugar colocou a sua própria fé que era explicada do seguinte modo: quando falamos em Deus, não veneramos nem pensamos em nada disso; o objeto de nosso culto é tão somente o próprio ser, aquilo que os filósofos destacaram como o fundamento de todo o ser, o Deus acima de todas as potências – esse é o nosso único Deus. (...) Essa opção significava a opção pelo *logos*, contra todos e qualquer mito, ou seja, a desmitologização definitiva do mundo e da religião (RATZINGER, 2015, p. 103-104).

O Deus cristão não é um deus entre outros. Ele é o Deus apregoado pelos filósofos, mas que os próprios acabavam por limitar o acesso. Apesar de considerá-lo como um ser supremo, entendiam que só poderia ser encontrado por aqueles que viviam e alcançavam a dimensão transcendente. Desconsideravam que Deus toma a iniciativa de revelar-se, antes mesmo que o homem clame por sua manifestação, não estando limitado às práticas ou especulações a respeito de sua pessoa. Por mais que o ser humano se esforce em compreender a natureza divina, o mistério escondido só se manifesta a quem, de fato, Deus quer se revelar. (cf. Cl 1,26; Ef 3,3-5)

O cristianismo compreendeu a necessidade de ir além do que as religiões antigas propunham aos seus seguidores. Não bastava discorrer sobre hábitos sociais, pois o cristianismo sentia-se compelido a se comprometer com a verdade do ser, conjugando a fé e a razão. A fé cristã ultrapassou o caráter cultural ao incorporar uma nova forma de vida, que incluía todas as dimensões do ser, especialmente a vida em comunidade.

Outro ponto que Ratzinger enfatiza, ao falar da opção da fé cristã pelo Deus dos filósofos, na obra *Introdução ao Cristianismo*, reside na experiência dialógica de Deus, que adentra a história do ser humano para “revelar o homem ao próprio homem” (GS 22) e também quem é o próprio Deus.

Esse Deus tem um coração, ele ama com toda a excentricidade típica de uma pessoa que ama. Dessa maneira revela-se nesse texto, a transformação do pensamento puramente filosófica, e descobrimos o quanto continuamos, na verdade, anteriores a essa identificação do Deus da fé e do Deus dos filósofos: não somos capazes de alcançá-la; e é por isso que a nossa imagem de Deus e o nosso entendimento da realidade cristã estão fadados ao fracasso (RATZINGER, 2015, p. 109).

Ao compreender a sua dimensão relacional e dialogal com o ser humano, o Deus dos filósofos, tido como a verdade por excelência e o fundamento de todo o ser, passou a ser também o Deus dos homens. Para explicitar esta visão, o teólogo cita Hölderlin:

O espírito ilimitado, que traz em si a totalidade do ser, ultrapassa o ‘máximo’ de tal forma que este se torna insignificante para ele, e ele penetra até o ínfimo porque para ele nada é pequeno demais.” Ou seja, “parâmetros quantitativos são deixados para trás; aparecem outras ordens de grandeza, segundo as quais o infinitamente pequeno abarca realmente tudo, sendo ele o verdadeiramente grande (RATZINGER, 2015, p. 109).

Esta visão, num primeiro momento, pode significar que o pensamento puro é maior que o amor. Porém, para Ratzinger, é justamente neste ponto que a mensagem do Evangelho e a imagem cristã de Deus corrigem a filosofia: o pensamento absoluto é criativo, porque é amor. O Deus dos filósofos é o Deus

da fé, pois é também abertura criadora, que abrange o todo, não está fechado em si mesmo, mas se relaciona com o ser humano.

Isto supera a visão de um Deus distante e que é puro pensamento, ao qual o homem, por si só, pode chegar pela introspecção, para tornar-se o Deus da fé cristã que a todo instante busca o homem, sem deixar de ser Deus, pois Ele é o próprio amor encarnado. O *logos* é pensamento em forma de amor, e amor em forma de pensamento. É divino, absoluto e único.

Deus, que é *logos*, estabelece uma relação com o ser humano que abrange razão, sentido, palavra e relação com Ele próprio, com os homens e com a criação. Ao homem é tutelada a racionalidade que, conseqüentemente é adequada a Deus, ou seja, o mundo e tudo o que nele há, vem da razão, que é pessoa, é amor, é Deus. Por conseguinte, a razão, manifesta na fé bíblica, pode e deve falar de Deus, que, como Criador, se manifesta em sua criação e dá direção e medida à ação do homem.

Destacar a fé em Deus desta perspectiva relacional obstrui o caminho da razão e priva o *ethos* de sua base, pois tudo o que existe é fruto de uma razão criadora, expressa no ser humano, como resposta à Palavra. Desta forma, não pode ser confundida com um mero regramento ou se restringir ao cômputo dos efeitos.

A fé cristã compreende a própria existência, como uma resposta à Palavra, ao *logos* que sustenta e conserva todas as coisas. Ao mesmo tempo, é adesão ao primado do invisível e do real verdadeiro, que não pode ser produzido pelo homem, mas somente aceito na confiança de que “nos sustenta e nos capacita a enfrentar o visível, com serenidade plácida, com atitude de responsabilidade ante o invisível, como verdadeiro fundamento de todas as coisas” (RATZINGER, 2015, p. 55).

Se o termo *logos*, ou seja, a palavra do início, a razão e o amor criadores, define a imagem cristã de Deus, e se o conceito de *logos* constitui, ao mesmo tempo, o centro da cristologia e da fé em Cristo, então se trata apenas de mais uma confirmação da inseparabilidade entre fé em Deus e a fé em seu Filho, Jesus Cristo, feito homem (RATZINGER, 2015, p. 22).

Por isso, o Símbolo Apostólico recorre à figura do Pai e do Todo-Poderoso, unindo-as em uma só expressão. Essa une dois símbolos atemporais para exprimir a fé cristã, algo que as religiões míticas não conseguiam e, por isso, acabavam por tornar a prática mais importante que a mudança de vida: “Mas algo que necessita de interpretação, para continuar existindo, na verdade, já deixou de subsistir” (RATZINGER, 2015, p. 106).

Desta forma, a fé cristã abarca todas as interpretações que se pode ter a respeito do *logos*: “o pensamento, a liberdade, o amor não está apenas no fim, mas também no início, que ele é o poder que dá origem a todo ser que o envolve.” (RATZINGER, 2015, p. 113) Porque, como diz Ratzinger (2015, p. 116), “o mundo é espírito objetivo; ele se apresenta a nós numa estrutura

espiritual, ou seja, ele se oferece ao nosso espírito como algo que podemos repensar e entender”.

Ratzinger atesta que a fé cristã entende o primado do *logos* como conceito essencial da criação, pois abre espaço para a liberdade de crer ou não crer em Deus. Porém, ao mesmo tempo, não esquece que Ele é a Verdade e conduz a Verdade, que é Ele mesmo. Deus não é e nem produz uma verdade abstrata, desencarnada, mas é e dá sentido à vida humana e a toda a existência.

Identifica-se uma transposição da realidade individual, de um Deus isolado para um Deus que se relaciona, que é pessoa: “a fé cristã é também e sobretudo uma opção pelo ser humano como ser irredutível relacionado com o infinito. E nesse aspecto, exprime-se uma outra opção, a pelo primado da liberdade sobre a necessidade das leis naturais do cosmos” (RATZINGER, 2015, p. 118).

### 3.2 O Logos na obra Jesus de Nazaré

Dividida em três tomos, a proposta de Joseph Ratzinger, ao escrever a obra *Jesus de Nazaré*, é superar a visão dicotômica construída a partir dos anos 1950 entre o “Jesus histórico” e o “Cristo da fé”. Realiza sua análise a partir do pressuposto da comunhão de Jesus com o Pai, “a qual é o centro autêntico da sua personalidade, sem a qual nada se pode compreender e a partir da qual Ele se torna presente para nós hoje” (RATZINGER, 2007, p. 9-11).

No tomo correspondente à infância de Jesus, o teólogo alemão compreende Cristo na sua existência humana, como o Verbo eterno do *logos* divino neste mundo. Ele é a causa primeira de onde tudo provém. É Deus, e por isso princípio, que inaugura um novo modo de ser dos homens: “a nossa verdadeira ‘genealogia’ é a fé em Jesus, que nos dá uma nova proveniência, faz-nos nascer “de Deus” (RATZINGER, 2012, p. 19-20).

Deus se relaciona e ao mesmo tempo cria todas as coisas. Portanto, se todas as coisas procedem do Espírito criador de Deus, que é razão, pessoa e amor, conforme a fé bíblica atesta, Ele é o fundamento de todas as coisas. Nele podemos confiar, não de uma maneira matemática, mas a partir das perspectivas presentes no prólogo do Evangelho, segundo São João (1,1-14), que, segundo Ratzinger “ampliou a resposta à pergunta sobre a origem de Jesus, fazendo dela a definição da existência cristã” (RATZINGER, 2012, p. 19-20).

Este mesmo pensamento Ratzinger elaborou na obra *Introdução ao Cristianismo*:

Se o termo *Logos*, ou seja, a palavra do início, a razão e o amor criadores, define a imagem cristã de Deus, e se o conceito do *Logos* constitui, ao mesmo tempo, o centro da cristologia e da fé em Cristo, então se trata apenas de mais uma confirmação da inseparabilidade entre fé em Deus e a fé em seu Filho, Jesus Cristo feito homem. Não haveremos de

compreender melhor Jesus e de chegar mais perto dele, colocando a sua divindade entre parênteses (RATZINGER, 2015, p. 21).

Ratzinger compreende que Deus é o fundamento e a possibilidade de toda fala sobre Ele mesmo (RATZINGER, 2007, p. 91). Assim sendo, importa que se atente a alguns aspectos essenciais ao tratar do tema, dentre eles, anunciá-lo como *logos*. O teólogo parte do conceito de “Criador”, que “tem força de um sim universal”. Como Criador, Deus é a origem, a medida e tem o domínio sobre todas as coisas. Portanto, é o Senhor de tudo o que existe e isto tem um significado concreto: “não é só no âmbito da razão teórica que a criação se encaminha para ele; ela o faz também no campo da razão prática”. Isso quer dizer que: “na consciência, no saber silencioso do homem unido ao fundamento mais íntimo da criação, o Criador está presente ao homem como Criador” (RATZINGER, 2007, p. 95).

Anunciado como *logos*, a fala sobre Deus é ampliada, segundo Ratzinger. O autor entende que o proêmio do Evangelho segundo São João, em seu primeiro versículo, resume todo o capítulo do Gênesis, ou seja, tudo o que existe vem do *logos*, ele é a força criadora e o espírito que se sobrepõe e confere sentido a todos os fatos.

Segundo o teólogo alemão, isso pressupõe que ele precede a existência das coisas, logo, “não é uma função da nossa ação, mas a condição que a torna possível”, o que amplia o seu alcance, se consideramos aquilo que o mundo é hoje e o que será no futuro, e que, na visão de Ratzinger, expõe a essência daquilo que é o homem e o mundo: “produto de um sentido criador e capacitado, mesmo para conferir sentido criativamente, na coexistência com o sentido que simplesmente existe” (RATZINGER, 2007, p. 95).

No tomo que trata da vida pública de Jesus de Nazaré – do Batismo no Jordão à Transfiguração, Ratzinger dedicou um capítulo especial às grandes imagens de São João (RATZINGER, 2013, p. 193-246). A forma singular com a qual o Evangelho de João foi construído, segundo Ratzinger, levou a moderna pesquisa crítica a negar a historicidade do texto, exceto os relatos da Paixão e alguns episódios, considerando-o como “uma reconstrução teológica posterior”, além de datá-lo de forma tardia, apesar das descobertas de papiros do Egito, datados do início do século II (RATZINGER, 2013, p.194).

Contrário à tese de Bultmann, que afirma ser a ideia do *logos* absoluto uma concepção que não brota da encarnação do redentor, mas um pensamento advindo da gnose e incorporado pelo cristianismo (BULTTMANN, 1941, apud RATZINGER, 2013, p. 194), o teólogo Ratzinger apresenta as argumentações de Hengel, que entende não existirem fontes que corroborem com o mito do redentor gnóstico, e que o movimento espiritual só alcançou desenvolvimento pleno no século II. Por conseguinte, a influência gnóstica presente no evangelho de João, alegada por Bultmann, não apresenta evidências plausíveis, principalmente quando confrontado com a pesquisa contemporânea, a qual demonstra o autor do evangelho joanino como um profundo conhecedor

da Palestina no tempo de Jesus e também da *Tora*, originário da aristocracia sacerdotal judaica, o que explicaria a redação em coine simples (HENGEL, 1975, apud RATZINGER, 2013, p. 195).

Sobre a autoria e a credibilidade histórica do Evangelho de João, também contestada por Bultmann, Ratzinger (2013, p. 196 -197) cita diversas passagens (Jo 1,18; 35.40; 13,23.25; 18,15s; 19,26.35; 20,2-10; 21,7), que demonstram ser o escrito fruto de uma testemunha ocular, de alguém que tem uma concepção particular do mistério, mas cujo nome não é citado em nenhum momento no Evangelho. Detendo-se, especificamente, na questão da credibilidade histórica, Ratzinger, citando Hengel, diz:

(...) Ceticismo radical leva ao erro aqui tanto como uma confiança ingênua. Por um lado, aquilo que não pode ser provado como histórico também não pode ser tomado como simples ficção, por outro lado, a última palavra para o evangelista (e a sua escola) a quem a tem não é a 'histórica', banal recordação do passado, mas sim o Espírito que explica e introduz na verdade" (p. 322) (1975, apud RATZINGER, 2013, p. 200-201).

Ratzinger vê a associação entre o *logos* e o *factum*, expressa no Evangelho de João, através da ação de recordar e defende que

(...) a autêntica pretensão do Evangelho é ter transmitido corretamente o conteúdo dos discursos, do autotestemunho de Jesus nos grandes confrontos de Jerusalém, de tal modo que o leitor encontre o conteúdo decisivo desta mensagem e nela a figura autêntica de Jesus" (RATZINGER, 2013, p. 201).

O *Logos* é origem, caminho e o próprio fato, que ao ser recordado estabelece "uma relação interior com o acontecimento", "vê os processos na sua relação e ensina a compreendê-los" (RATZINGER, 2013, p. 201). A recordação não é individual, um ato psicológico ou intelectual, mas "um acontecimento pneumático" que se dá numa dimensão eclesial, relacionando palavra e realidade:

O Evangelho vem do recordar humano e pressupõe a comunidade daqueles que recordam, neste caso, a escola de João e ainda antes a comunidade de discípulos. Mas, porque o autor pensa e escreve com a memória da Igreja, então o nós ao qual ele pertence se abre para além do que é próprio e é conduzido profundamente pelo Espírito de Deus, que é o Espírito da verdade. Neste sentido, o Evangelho, por sua vez, abre também um caminho da compreensão, que permanece sempre ligado a esta palavra e que, no entanto, pode e deve conduzir sempre, de geração em geração, para a verdade total (RATZINGER, 2013, p. 205-206).

Percebe-se, nestas afirmações do teólogo alemão, que a assimilação do termo *logos* pelo cristianismo abarca todos os sentidos originários da palavra e que brota de um fato: o Pai envia o Verbo, que se faz carne. Esta realidade permite vislumbrar uma mística verdadeira, que se dá no ato de abertura à ação do Espírito Santo.

Torna-se assim claro que os discursos de Jesus no Evangelho de S. João não são disputas sobre questões metafísicas, mas sobre questões que transportam em si toda a dinâmica da história da salvação e ao mesmo tempo se encontram enraizadas na criação. Em última instância, elas remetem para aquele que pode simplesmente dizer de si mesmo: Eu sou. Torna-se evidente como os discursos de Jesus remetem para a liturgia, e nessa medida para o “sacramento”, e ao mesmo tempo incluem o questionar e o procurar de todos os povos (RATZINGER, 2013, p. 208).

Através das grandes imagens do quarto Evangelho, Ratzinger assevera que os elementos naturais, especialmente a água, a videira e o vinho, o pão e o Pastor, se tornam símbolos históricos-religiosos para ilustrar o mistério da redenção operada por Cristo.

O autor demonstra como a água, no Evangelho de João, é “um elemento originário da vida e por isso também um dos símbolos originários da humanidade” (RATZINGER, 2013, p. 209). Diferentemente da religião grega, em que os deuses continuavam sempre como entidades exteriores e opressoras, o cristão se torna participante da vida divina e de sua fecundidade, pelo Batismo, que o torna um só com Cristo, pois ele é fonte de vida eterna, “que de um modo superabundante se comunica” (RATZINGER, 2013, p. 216).

Quando analisa a imagem da videira e do vinho, Ratzinger exprime como elementos típicos da cultura do povo mediterrâneo adquirem relevância para o cristianismo. O autor centra-se, especialmente, nas passagens das Bodas de Caná (Jo 2,1-12) e no discurso de despedida de Jesus, no qual ele declara ser a verdadeira videira (Jo 15,1-10). Aqui Ratzinger evidencia como Cristo se apresenta como autor da nova criação, doador do novo vinho, que brota de sua total doação. Quem permanece com Cristo, ligado a ele, experimenta do sinal da superabundância de Deus, que é a sua “glória”. O cristão participa das núpcias do Cordeiro de Deus com o seu povo, iniciada com a vinda de Jesus. “A promessa final dos tempos irrompe já”, pois o “*logos* divino” é “o verdadeiro doador do vinho”. Jesus é o *logos* de Deus, o próprio Deus, que na história de Caná revela “o mistério do *logos* e de sua liturgia cósmica, na qual é radicalmente alterado o mito de Dionísio e, portanto, trazido para a sua verdade escondida” (RATZINGER, 2013, p. 219). Mais importante ainda, é que Cristo se revela como o doador e ao mesmo tempo a própria videira, quando diz: “Eu sou” (RATZINGER, 2013, p. 221).

Ele se deixou plantar na terra. Ele entrou na videira: o mistério da encarnação, do qual S. João tinha falado no prólogo, é aqui de novo

retomado de modo surpreendente. (...) Essa videira nunca mais poderá ser arrancada, nunca mais pode ser abandonada ao saque: ela pertence, definitivamente, a Deus por intermédio do Filho, o próprio Deus vive nela. A promessa tornou-se irrevogável, a unidade, indestrutível (RATZINGER, 2013, p. 225).

A unidade com o divino, apregoada pelos gregos, finalmente se opera por Cristo, com Cristo e em Cristo, o que nos remete a outra grande imagem de João: o pão. Símbolo da vida para diversas religiões, agora o pão se torna o corpo do próprio Deus, “portador da presença de Cristo, porque ele mesmo leva em si o mistério da paixão, une em si morte e ressurreição” (RATZINGER, 2013, p. 235). E dele nos alimentamos.

Deus torna-se “pão” para nós em primeiro lugar na encarnação do *logos*: a palavra toma a carne. O *logos* torna-se um de nós e coloca-se em nosso nível, entra naquilo que a nós é acessível. Mas, além da encarnação, do fato de a palavra se tornar homem, é ainda necessário dar outro passo, ao qual Jesus se refere nas palavras conclusivas do seu discurso: a sua carne é vida “para” o mundo (Jo 6,51). Assim, para lá do ato da encarnação e que é o seu objetivo final e a sua última realização está: a oblação de Jesus na morte e o mistério da cruz (RATZINGER, 2013, p. 233).

Por último, Ratzinger analisa a imagem do Pastor, que aparece em todos os evangelhos, como elemento que caracteriza a sua missão e traz em seu bojo uma longa história. No Antigo Testamento, a imagem do pastor é caracterizada por aquele que reconduz a ovelha perdida, trazendo-a de volta ao rebanho, cuidando de suas feridas, sem descuidar-se das demais (cf. Ez 34,13.15-16). Contudo, os evangelhos apontam para a imagem do pastor ferido de Zc 13,7 que, em outra passagem, Zc 12,10.11;13,1, faz referência ao mito do Adadremom, deus da vegetação que morria e ressuscitava, cuja festa era celebrada com lamentações rituais. Associa também ao servo de Deus do Deutero-Isaias, mas se detém em Zc 2,10, ao terminar o relato da Paixão do Senhor, citando esta passagem. “Agora é claro: aquele que foi morto e é o redentor é Jesus Cristo, o crucificado” (RATZINGER, 2013, p. 237-238).

Ratzinger aponta que, no discurso sobre o pastor do Evangelho de João, Jesus se apresenta, primeiramente, como “a porta das ovelhas” (Jo 10,7) para depois afirmar “Eu sou o bom pastor”. Expressa assim que Cristo é a referência do verdadeiro pastor, que deve permanecer unido a Cristo. Aquele que recebe o ministério pastoral deve entender que as ovelhas não seguem a voz do enviado, mas sim de Jesus, em nome do qual e pelo qual os pastores vão ao encontro das ovelhas. No fim de tudo, é o próprio Jesus que conduz o rebanho, como autêntico pastor que dá a vida e em abundância (Jo 10,10).

Apesar de não existir uma referência direta às outras imagens, especialmente a do pão, a imagem do Pastor recapitula todas as imagens

anteriores, pois “Deus instituiu como pastor o seu filho “primogênito”, o *logos*”, que é Jesus, “palavra de Deus encarnada”, “pastor”, “alimento”, “verdadeira pastagem”. Por ser a vida, Jesus se dá livremente em favor dos outros (Jo 10,17s). “Jesus não dá “algo”, mas dá a si mesmo. Ele dá a vida” (RATZINGER, 2013, p. 241-242), e as ovelhas lhe pertencem não como coisas, “mas como pessoas criadas por Deus, à sua imagem”. Por conhecer e amar as ovelhas, “não as usa, mas dá a sua vida por elas. Assim como estão intimamente relacionados o *logos* e a encarnação, o *logos* e a paixão, assim também, em última análise, conhecer e dar-se formam uma unidade” (RATZINGER, 2013, p. 243).

O *logos* que se tornou homem em Jesus, é o pastor de todos os homens, pois que todos foram criados pela única palavra; a partir do *logos* e na sua orientação para ele, em todas as suas dispersões, formam uma unidade a partir do verdadeiro pastor, a partir do *logos*, que se fez homem para dar a sua vida e assim oferecer vida em plenitude (Jo 10,10) (RATZINGER, 2013, p. 245).

O *logos* encarnado é o verdadeiro “guardador de rebanhos” – o pastor, que vai atrás de nós por entre os espinhos e os desertos da nossa vida. Transportados por Ele regressamos para casa. Ele deu a sua vida por nós. Ele mesmo é a vida (RATZINGER, 2013, p. 246).

## Conclusão

O termo *logos* acompanha a trajetória de J. Ratzinger/Bento XVI no seu processo de amadurecimento teológico, que transitou entre a filosofia e a teologia, alcançando a sua ação pastoral fundamentada na Sagrada Escritura, inclusive no seu pontificado, nos quais os escritos joaninos foram norteadores, como se depreende na carta encíclica “*Deus Caritas Est*” (1Jo 1,1).

Assim, J. Ratzinger/Bento XVI, pautando-se no Evangelho de João, percorre os diversos sentidos do conceito filosófico da palavra *logos* e vê emanar, de modo especial, dos escritos joaninos, a face real de Jesus Cristo, princípio ordenador de todo o cosmos e da razão, que une todos os seres humanos a Si.

Como o único bem necessário, Cristo ilumina a razão humana, sem deixar que o homem fique a vagar pelas estradas da vida a esmo, pois orienta-o para o Bem e para a Verdade, que é Ele mesmo. Desta forma, confere sentido real à existência humana e aponta para uma realidade futura plena de esperança. Restaura a alma do homem, não deixando que ele morra, mas conferindo-lhe a graça divina que une a pessoa humana à vida verdadeira, que emana diretamente da fonte, Jesus Cristo, aquele que dá tudo em abundância, por amar sem restrições.

## Referências

- BENTO XVI, PP. *A infância de Jesus*. São Paulo: Planeta, 2012. p. 11-20
- \_\_\_\_\_. *Deus Caritas Est*. 11. ed. São Paulo: Paulinas, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Jesus de Nazaré: primeira parte: do batismo no Jordão à transfiguração*. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2007. p. 193-246
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição revisada e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002. 10ª reimpressão. 2015.
- BORN, A.V.D. *Logos*. In: *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Petrópolis: Editora Vozes Ltda, 1977. p. 898-899
- CONCÍLIO VATICANO II. *Gaudium et Spes*. 17. ed. São Paulo: Paulinas, 2011.
- JAPIASSÚ, H; MARCONDES, D. *Logos* In: *Dicionário Básico de Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001. p. 121
- RATZINGER, J. *Dogma e Anúncio*. São Paulo: Edições Loyola, 2007. p. 96-97
- \_\_\_\_\_. *Introdução ao Cristianismo*. 8. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- SPRINGSTED, E. O.; ALLEN, D. *Filosofia para entender teologia*. 3. ed. Santo André: Paulus, 2010. p. 14-77.
- TUNÍ, J.O. *Escritos joaninos e cartas católicas*. São Paulo: Editora Ave-Maria, 1999. p. 103

Artigo recebido em 11/12/2020 e aprovado para publicação em 07/01/2021

ISSN online 2763-6992

ISSN impresso 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v20i39-2021-2>

### Como citar:

CUNHA, Ariadini Silva da; NEVES, Michelle Figueiredo. O *logos* segundo o pensamento de Joseph Ratzinger/Bento XVI: uma reflexão introdutória. *Coletânea: Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 39, p. 37-52, jan./jun. 2021. Disponível em: [www.revistacoletanea.com.br](http://www.revistacoletanea.com.br)

## **Ressurreição dos mortos e imortalidade da alma: um diálogo entre a perspectiva catequética e a escatologia de Joseph Ratzinger**

*Resurrection from the Dead and Immortality of the Soul:  
a Dialogue Between the Catechetical Perspective  
and the Eschatology of Joseph Ratzinger*

ANTONIO LUIZ CATELAN FERREIRA\*

THALES MACIEL PEREIRA\*\*

**Resumo:** Este artigo expõe a compreensão da catequese católica a respeito da ressurreição dos mortos e da imortalidade da alma, em relação à prática da inumação dos defuntos, assumindo, como pressuposto da reflexão, a Instrução Ad resurgendum cum Christo. A posição catequética, no horizonte do dogma, é problematizada no âmbito da escatologia e da antropologia contemporâneas, a fim de ensejar um contraponto capaz de harmonizar as diversas facetas com que a problemática disjuntiva – aut aut – acerca da ressurreição dos mortos e da imortalidade da alma apresentou-se, na teologia hodierna. A escatologia de Joseph Ratzinger é assumida como referencial teológico fundamental para responder aos inúmeros questionamentos, suscitados pelas análises críticas a respeito da noção, propriamente teológica, de “ressurreição da carne” e suas incidências antropológicas. A imortalidade, segundo a perspectiva ratzingeriana, é compreendida como realidade dialógica, que compreende a matéria, a história e o cosmo, na esfera de uma “última complexidade”.

**Palavras-chave:** Ressurreição. Imortalidade. Alma. Escatologia. Joseph Ratzinger.

---

\* Antonio Luiz Catelan Ferreira é Doutor em Teologia Dogmática pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma; Professor no Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Contato: [catelanferreira@uol.com.br](mailto:catelanferreira@uol.com.br)

\*\* Thales Maciel Pereira é mestrando em Teologia Sistemático-Pastoral pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Contato: [thalesmaciel@ymail.com](mailto:thalesmaciel@ymail.com)

**Abstract:** This article exposes the understanding of Catholic catechesis regarding the resurrection of the dead and the immortality of the soul in relation to the practice of burial of the dead, assuming the instruction *Ad resurgendum cum Christo* as a prerequisite for reflection. The catechetical position, on the horizon of dogma, is problematized in the context of contemporary eschatology and anthropology, in order to give rise to a counterpoint capable of harmonizing the different facets with which the disjunctive problem – aut aut – concerning the resurrection of the dead and the immortality of the soul has been presented in today's theology. Joseph Ratzinger's eschatology is assumed as a fundamental theological framework to answer the innumerable questions raised by critical analysis regarding the properly theological notion of “resurrection of the flesh” and its anthropological implications. Immortality, according to the Ratzingerian perspective, is understood as a dialogical reality that comprises matter, history and the cosmos in the sphere of a “last complexity”.

**Keywords:** Resurrection. Immortality. Soul. Eschatology. Joseph Ratzinger.

## Introdução

O presente texto objetiva expor e analisar, teologicamente, a correlação entre ressurreição dos mortos e imortalidade da alma, na visão escatológica de J. Ratzinger, desenvolvida em dois livros específicos: *Introdução ao cristianismo* (1956) e *Escatologia: morte e vida eterna* (1977)<sup>1</sup>. Esta análise será perspectivada da seguinte maneira: assumiremos como ponto de partida o texto do *Catecismo da Igreja Católica*<sup>2</sup>, cuja antropologia e escatologia servirão de critério hermenêutico para considerações teológicas, a respeito do sepultamento dos defuntos, de acordo com as orientações da Instrução *Ad resurgendum cum Christo*. O teólogo bávaro assinalou o fato de que o magistério da Igreja, em seus primórdios, não se pronunciou sobre a imortalidade da alma, porque sempre considerou pacificada a fé de que a vida dos mortos não se dissolve no nada. Entretanto, inúmeros questionamentos de teor antropológico se insinuaram, sobretudo nos tempos modernos, ensejando uma posição clara e reflexiva por parte da teologia e magistério católicos.

A ressurreição dos mortos, reconhecida parcialmente, na tradição hebraica intertestamentária, tornou-se credo fundamental dos primeiros

1 Este último livro, com um epílogo de 1990, que tematiza novamente a Imortalidade e a Ressurreição.

2 Na estrutura quaternária do Catecismo, situamo-nos na primeira parte em que se apresenta a profissão de fé, de acordo com antiga tradição catequética, cujo início se dava a partir das confissões batismais (cf. RATZINGER; SCHÖNBORN, 1997, p. 34-36). Evidentemente, serão considerados artigos pontuais do Catecismo, a saber: os parágrafos referentes ao “homem” (CEC 355-384) e à profissão de fé na “ressurreição da carne” (CEC 988-1019).

cristãos, por conta de um fato deveras preciso: a ressurreição de Jesus Cristo. O Catecismo de 1992 funda-se, precisamente, nesse dado, que remete ao modo como os cristãos primitivos assimilaram, na própria vida, a fé na ressurreição. G. Ravasi observa que “desde muitos séculos a teologia cristã procura ir além da pá que enterra um cadáver, e adotou seja a categoria bíblica da ‘ressurreição’ seja a suposta alternativa da ‘imortalidade’ clássica grega” (RAVASI, 2020, tradução nossa).

A antropologia cristã, em suas categorizações, defrontou-se com um instrumental linguístico e conceitual grego que, não raro, manifestava-se em contradição com a fé bíblica. Nesse contexto, a ressurreição dos mortos, a partir da incorporação da noção de imortalidade da alma, foi sendo compreendida no sentido individualista de “ressurreição da carne”, biológica e subjetivamente considerada, sem a necessária abrangência que tal expressão comporta, qual seja: toda carne, toda a humanidade, acenando para a universalidade da esperança da ressurreição.

Após a fase da expectativa de uma consumação escatológica iminente, os cristãos precisaram aprofundar o entendimento a respeito da morte e da ressurreição, pois como poderiam explicar a participação na ressurreição de Jesus Cristo, se os corpos dos fiéis jaziam sepultados? Como, hodiernamente, compreende-se no horizonte cristão o sepultamento dos defuntos? Qual a relação que há entre essa prática e a doutrina cristã a respeito da imortalidade da alma e da ressurreição dos mortos? Tais questões nos acompanharão no percurso deste trabalho e os caminhos de resposta serão balizados pelo pensamento de J. Ratzinger.

## 1 A relação entre imortalidade da alma e ressurreição dos mortos: Uma perspectiva catequética

### 1.1 O Catecismo da Igreja Católica de 1992

A *Fides Damasi* (séc. V) afirma a ressurreição no último dia “nesta carne na qual agora vivemos” (DH 72); na mesma época, para o exame antes da ordenação episcopal, perguntava-se ao ordenando sobre a sua fé na ressurreição “desta carne que levamos conosco, não de uma outra carne” (DH 325); de igual modo, expressa-se o Concílio de Toledo (séc. VII), ao falar da ressurreição da carne como nesta “na qual vivemos, subsistimos e nos movemos” (DH 540); no segundo milênio (séc. XIII), o IV Concílio de Latrão continuou a afirmar que “todos ressuscitarão com os próprios corpos com que agora estão revestidos” (DH 801). Tal tradição doutrinal, renovada com a tônica, eminentemente, cristológica da Bula *Benedictus Deus* (1336), estendeu-se no magistério oficial, ao ponto de ser coligida no *Catecismo da Igreja Católica* e de reverberar em documentos importantes, como: *Piam et Constantem* (1963),

*Carta sobre algumas questões respeitantes à escatologia* (1979), *Problemas atuais de escatologia* (1990) e a própria *Ad resurgendum cum Christo* (2016), que é objeto de nossa avaliação no presente estudo.

Não é possível falar de imortalidade da alma e de ressurreição dos mortos de maneira satisfatória, sem considerar as incidências antropológicas de tais doutrinas, conquanto essas noções sejam de caráter, eminentemente, teológico. Uma compreensão antropológica consistente é relevante para sustentar que a alma humana é imortal e que, ao mesmo tempo, o ser humano é destinado à ressurreição no último dia – como o postula a clássica compreensão católica à qual o *Catecismo da Igreja Católica* faz eco. Por conseguinte, antes de expor a temática da imortalidade da alma e da ressurreição dos mortos, segundo o Catecismo de João Paulo II, é necessário indagar sobre a antropologia, por ele proposta.

A compreensão antropológica do Catecismo de 1992 deve, ao pensamento aristotélico-tomista, a assunção dos conceitos de matéria e forma, para explicar a totalidade do ser humano como sendo uma unidade substancial composta de corpo e alma, respectivamente: matéria e forma.<sup>3</sup> Deus teria querido e, por isso, criado a natureza humana desta forma: *corpore et anima unus* (cf. GS 14). Assim, a alma humana, que é espiritual (princípio pelo qual o homem é aberto ao sobrenatural), é abarcada no âmbito da criação divina juntamente com o corpo (material), o que é suficiente para superar qualquer mentalidade pagã, que entende a materialidade como fruto de algum pecado ou de um princípio mau. Conjuntamente com essa fundamentação greco-latina, a antropologia cristã não pôde descurar da imagem bíblica, legada pela tradição semita, que está contida em Gn 2,7 no qual se expressa o ser humano, através das imagens do barro e do hálito da vida, como um *ser vivente*.

O Catecismo reitera a dignidade do corpo, porque entende que é a totalidade humana – corpo e alma – que está destinada a tornar-se em plenitude o Corpo de Cristo. No entanto, insiste que a alma espiritual, criada diretamente por Deus – isto é: não sendo uma produção dos progenitores – é imortal e está destinada à reunião com o corpo, na ressurreição final.

A imortalidade da alma foi definida no V Concílio de Latrão em 1513 (cf. DH 1440). Tal definição comporta o seguinte entendimento: a alma não perece na ocasião da morte, mas, separada do corpo, destina-se à reunião com ele no evento da ressurreição final. Destarte, emerge a pergunta sobre o estado da alma antes

3 A alma, como forma do corpo (matéria), foi assumida oficialmente, no Concílio de Viena, em 1312. Essa compreensão flerta com o hilemorfismo aristotélico, entendendo que as duas realidades integrantes do ser humano não são duas naturezas unidas, mas que a sua união forma uma só e única natureza: a natureza humana. (DH 902). Para um aprofundamento, conferir a síntese de J. B. Libânio: LIBÂNIO, 1985, p. 185.

da ressurreição final. A resposta implicou o aprofundamento de uma escatologia de dupla fase, que pudesse sustentar um “estado intermediário” da alma. As duas fases desse tipo de escatologia são: a morte e o juízo particular; a ressurreição dos mortos e o juízo universal. Aqui, entramos propriamente, na caracterização que o Catecismo faz da ressurreição dos mortos, ou ressurreição da carne.

O texto do Catecismo parte da ressurreição de Cristo, para falar da ressurreição de todo o gênero humano. Dessa forma, entende que: “ressuscitaremos como Ele, com Ele, por Ele” (CEC 995). Trata-se, pois, de uma obra da Santíssima Trindade, que glorifica e reintegra a carne à totalidade da pessoa. Por “carne” entende-se a realidade humana em sua fraqueza e mortalidade, de modo que a fé, na ressurreição da carne, vincula o corpo ao destino sobrenatural da alma. O Catecismo faz notar um dado histórico importante: este artigo foi um elemento essencial da fé cristã, desde seus primórdios.

Não se negligencia, contudo, que houve uma progressividade na revelação e na compreensão da ressurreição corporal dos mortos.<sup>4</sup> É possível identificar, no Catecismo, ao menos quatro momentos dessa progressão: 1) O Deus de Israel é Deus dos vivos (Mc 12,27; 2Mc 7,9; 2Mc 7,14); 2) Os fariseus e contemporâneos de Jesus esperavam a ressurreição; 3) Jesus se identifica à ressurreição (Jo 11,25); 4) Atribui-se à ressurreição de Jesus uma realidade paradigmática, pela qual se pode interpretar a ressurreição de todos os homens. Evidentemente, salienta o Catecismo, uma fé em tal objeto material engendra dificuldades porque a manifestação fenomenológica de um corpo tão mortal parece contradizer radicalmente a esperança de que um dia ressuscitará para a vida eterna.

A partir da tentativa de fundamentar teológica e historicamente, a fé na ressurreição dos mortos, o Catecismo procede com uma série de definições. Convém expô-las brevemente aqui.

“Ressuscitar” significa que, com a separação de corpo e alma na morte, ocasião em que a alma parte para o encontro com Deus e o corpo sucumbe à corrupção, a alma fica à espera do dia final em que o Deus Onipotente dará vida incorruptível ao corpo integrando-o novamente à alma; ressuscitarão todos os que morreram, uns para a vida eterna e outros para a morte eterna; o modo como isso será operado por Deus não pode ser imaginado mas somente acessado pela fé que assegura: a pessoa ressuscitará com o próprio corpo, doravante glorificado e destinado a uma vida sobrenatural e não mais terrestre, caracterizando-se como um “corpo espiritual” (1Cor 15,44); com relação ao “quando” isso ocorrerá, sustenta-se que se dará no “fim do mundo”,

4 A linguagem do Catecismo enfatiza a integração do corpo no destino final do homem a ponto de usar a expressão “ressurreição corporal dos mortos” (CEC 992) – no original latino: *corporalem mortuorum resurrectionem*.

no “último dia”, identificados com a parusia de Cristo. Ademais, na definição do “quando” da ressurreição dos mortos, postula-se, a partir da teologia batismal, uma *escatologia presente* segundo a qual os crentes já participam em sua vida terrestre na vida celeste do Cristo ressuscitado.

A compreensão antropológica cristã, que adere à noção de imortalidade da alma, e a fé na ressurreição dos mortos repercutem na vida pastoral da Igreja, no modo como ela instrui e prega aos fiéis, na forma como celebra os rituais fúnebres.<sup>5</sup> Questões práticas também emergem: enterrar o cadáver ou cremá-lo? Haveria uma opção mais condizente com a fé cristã e outra menos condizente e, até mesmo, em oposição a ela? A Congregação para a Doutrina da Fé buscou esclarecer os fiéis católicos com relação a esse tipo de embaraço prático, em 1963 e, mais recentemente, em 2016. Leremos no próximo tópico a instrução dada pela referida Congregação, a partir de uma hermenêutica que a vincule aos dados antropológicos e teológicos do *Catecismo da Igreja Católica*.

## 1.2 Desdobramentos na Instrução *Ad resurgendum cum Christo*

Em 2016, na solenidade da Assunção da Virgem Santa Maria, a Congregação para a Doutrina da Fé, sob a assinatura dos teólogos Gerhard Card. Müller e Luis F. Ladaria, publicou a Instrução *Ad resurgendum cum Christo*, a respeito do modo de se proceder com os cadáveres dos defuntos. Essa instrução retoma a posição da *Piam et Constantem* de 1963, entendendo que a cremação de cadáveres dos fiéis defuntos não está em contradição com a fé cristã, embora recomende manter o costume de se sepultar os cadáveres.<sup>6</sup>

A referida Instrução apresenta as razões teológicas para se preferir o sepultamento à cremação. Segundo ela, há uma tendência de, com a prática da cremação, opor-se à fé da Igreja. Mas fé com relação a quê? Qual seria o seu conteúdo material?

O ponto de partida é a ressurreição de Jesus Cristo como uma realidade nuclear da fé cristã a qual, conforme antiga tradição, esteve presente no início do anúncio querigmático (cf. 1Cor 15,3-5). Ademais, assume-se a noção da teologia paulina, segundo a qual a ressurreição de Cristo inaugura uma realidade que toca a todo o gênero humano, a começar pela Virgem Maria, assunta aos céus – por isso o contexto da publicação oficial da Instrução se deu

5 São clássicas as expressões latinas que se correlacionam e se vinculam: *lexcredendi, lexcelebrandi, lexvivendi, lexorandi*. Precisamente nesse ordenamento se estrutura o *Catecismo da Igreja Católica*. Há uma relação circular entre essas quatro dimensões, de maneira que uma influi na outra e a alteração da estrutura de uma reverbera nas estruturas das outras. Isso é tão verdade que, como observa J. Ratzinger, conforme se foi abandonando, teologicamente, a noção de “imortalidade da alma”, foi-se banindo o termo “alma” da liturgia, como no exemplo do Missal Romano de 1970 (RATZINGER, 1979, p. 120).

6 Mudança disciplinar consignada no *Código de Direito Canônico* de 1983 e no *Código dos Cânones da Igreja Oriental* de 1990.

na Solenidade da Assunção da Virgem Santa Maria<sup>7</sup> –, e que se expressa pela compreensão de que Jesus ressuscitou como “primícias” dos que morreram (cf. 1Cor 15,20-22). Contudo, não se negligencia a tensão do “já” e “ainda não” explicitada pela teologia do batismo: Cristo ressuscitará a todos no último dia, mas, pelo Batismo, os fiéis já foram ressuscitados com Cristo (cf. Cl 2,12).

A partir da ressurreição de Cristo e de sua incidência sobre todos os homens, abre-se o entendimento para o significado positivo da morte, segundo o horizonte cristão: a vida, no contexto da morte, não encontra o seu término, mas o seu ponto de culminância, porque redundante na sua transformação. A morte é entendida como o processo pelo qual o espírito separa-se do corpo e, conforme uma antropologia que compreende ser o corpo humano uma realidade integrante da pessoa, postula-se a ressurreição final como um evento em que a intervenção divina opera a reintegração da pessoa mediante a concessão de uma vida incorruptível ao corpo transformado e reunido ao espírito.

Nesse sentido, segundo a supracitada Instrução, a inumação figura como uma “[...] forma mais idônea para exprimir a fé e a esperança na ressurreição corporal” (CDF, 2020)<sup>8</sup> porque manifesta a esperança de que a partir daqueles restos mortais haverá uma ressurreição final para a glória, indicando com isso a fé, na ressurreição da “carne”, como uma expressão da dignidade do corpo humano, o qual integra a totalidade da pessoa. Ademais, com a inumação, se opõe mais explicitamente, à tendência contemporânea de privatizar a morte e o seu significado, o que a torna um tema tabu.

*Ad resurgendum cum Christo* espera, por conseguinte, afastar concepções sobre a morte que se julgam errôneas, a saber: 1) o aniquilamento definitivo da pessoa; 2) a fusão com a Mãe natureza ou com o universo; 3) a reencarnação; 4) a compreensão da morte como libertação da “prisão” do corpo. Entende, finalmente, que a cremação não toca o espírito, não impede à onipotência divina ressuscitar o corpo e, em si mesma, não nega a doutrina da imortalidade da alma e da ressurreição dos corpos. Contudo, negam-se as exéquias ao fiel católico que opta pela cremação, com a intenção de se opor à doutrina cristã a respeito da imortalidade da alma e da ressurreição dos corpos.<sup>9</sup>

7 Conforme recentes reflexões mariológicas, os dogmas marianos do primeiro milênio são de ordem cristológica e os dogmas marianos do segundo milênio são de orientação antropológica. Assim, entende-se que, no contexto do dogma da assunção, “Deus antecipou nela [em Maria] o que vai dar a todas as pessoas do Bem, no final dos tempos”, isto é, a reunião da alma com o corpo glorificado na presença de Deus. Segundo A. T. Murad, nota-se aqui uma forma de pensar claramente “dual” e “espaço-temporal”, que não fez a devida atualização na perspectiva de uma escatologia plural e unitária, a qual postula que a ressurreição dos mortos é concomitante ao juízo particular, não havendo um hiato temporal, cujo desfecho final seria a reunião da alma aos restos mortais gloriosamente ressuscitados e transformados (cf. MURAD, 2012, p. 184-190).

8 Abreviação de Congregação para a Doutrina da Fé.

9 A pessoa que optar pela cremação, seguem-se duas prescrições: conservar as cinzas em lugar sagrado; não dividi-las nem dispersá-las.

## 2 Problemática no horizonte da escatologia e da antropologia teológica

A confrontação dos parágrafos do *Catecismo da Igreja Católica* com a Instrução *Ad resurgendum cum Christo* manifesta que a aplicação prática da doutrina cristã-católica sobre a imortalidade da alma e a ressurreição dos mortos vincula-se, intimamente, a uma antropologia que visa afirmar a unidade substancial da pessoa – *corpore et anima unus* –, mas que diante do fenômeno da morte afirma uma cisão, nessa “unidade substancial”, o que seria um aceno a uma escatologia de dupla fase. Nesse contexto, emergem indagações: a pretensão antropologia integral, presente na doutrina cristã, não contradiz a si mesma, ao postular uma cisão na unidade que é a pessoa humana? Como desembaraçar-se das dificuldades apresentadas pela noção de “estado intermediário da alma”? Em contrapartida, se o corpo não é integrado na definitividade da vida, não se estaria desconsiderando a importância da realidade material?

J. Ratzinger apresenta o relativo consenso que a consciência eclesial compartilhou a respeito do estado do ser humano após a sua morte e antes da ressurreição final. O termo “alma”, desde a época dos Padres da Igreja e, sobretudo, na teologia de Santo Tomás de Aquino, consolidou-se como uma palavra fundamental, para designar o “eu” pessoal que, no pós-morte, goza de vida ainda não identificada com a Ressurreição, cuja ocorrência se dará “no fim dos tempos”. Esta certeza de fé foi perturbada, segundo J. Ratzinger, por Lutero, “[...] para quem a utilização do conceito de alma se tornou problemática, exatamente pelas mesmas razões que, em nossa época, provocaram uma crise na Igreja católica” (RATZINGER, 2019, p. 14). Estas razões referem-se à ideia de que a Igreja não havia se configurado como guardiã da Palavra, mas como a sua corruptora. Tal corrupção, conforme este modo de pensar, verifica-se na incursão de termos e noções extra-bíblicos, para explicar os conteúdos escriturísticos. A Igreja teria abandonado as origens para apegar-se à tradição, negligenciando a revelação divina para agarrar-se a instituições humanas. Essa postura não é capaz de esconder a resistência ao dado filosófico, mas J. Ratzinger sempre o salientará e reafirmará a sua tese, que o acompanha desde o estágio inicial de seu labor teológico: “o Cristianismo da história está fundamentado na fusão da herança bíblica com o pensamento grego” (RATZINGER, 2019, p. 15).

A influência luterana se fez sentir na linguagem teológica e na prática litúrgico-catequética da Igreja. J. Ratzinger nota que o Catecismo holandês abandonou o ensinamento sobre a imortalidade da alma e o Missal de S. Paulo VI fez um uso tímido do termo “alma”, enquanto que o ritual de exéquias alemão o abandonou, completamente (cf. RATZINGER, 2019, p. 16). Mesmo o entendimento das recentes reflexões teológicas, sobretudo de tradição protestante, mostrou-se contrário à noção de imortalidade da alma, porque

compreende que o dado bíblico promete uma ressurreição do ser humano como um todo. Tem-se como certo que a ideia de imortalidade da alma deveu-se a uma incursão oriunda do pensamento grego. Assim, estamos diante de uma questão disjuntiva: ou ressurreição dos mortos ou imortalidade da alma.<sup>10</sup>

J. Ratzinger analisa as novas tentativas de solucionar a problemática relação entre imortalidade da alma e ressurreição dos mortos. De início, o teólogo alemão considera insustentável a noção luterana de “homem adormecido” ou a ideia de “sono”. Ademais, aponta para uma corrente de interpretação que, apoiada em E. Troeltsch e K. Barth, empreende uma tentativa de solução, ao afirmar a incomensurabilidade total existente entre o tempo e a eternidade. O argumento consiste no seguinte raciocínio: ao morrer, o ser humano sai do tempo e ingressa na eternidade, no “último dia”, de modo que, estando no intemporal, o homem está no fim do mundo, no dia da ressurreição. Assim, ter-se-ia superado a noção de estado intermediário: “parecia que, com isso, se havia descoberto o ovo de Colombo: a ressurreição tem lugar na morte” (RATZINGER, 2019, p. 19), já que a morte é identificada com o ingresso no último dia.<sup>11</sup>

Diante desta tese, J. Ratzinger, com sua esgrima argumentativa extremamente precisa, na arte de encadear perguntas, elabora alguns questionamentos: 1) se o homem é indivisível, como explicar que ele ingressou na ressurreição e que, concomitantemente, algo dele ainda permaneceu, inegavelmente, no tempo, encerrado em um túmulo? 2) como afirmar o término da História se ela ainda prossegue? 3) a noção de incomensurabilidade entre tempo e eternidade, entre este mundo e o mundo futuro, em si correta, não extrapola para mal-entendidos, ao associar a ideia de eternidade ao homem? 4) essa tese não restaria tributária de um perpétuo dualismo entre tempo e eternidade? (cf. RATZINGER, 2019, p. 20).

Para J. Ratzinger, a lógica da referida tese desenvolve-se no sentido de tornar “[...] supérfluo um fim temporal para a história e uma realização última para o universo” (RATZINGER, 2019, p. 20). A sua posição orienta-se para uma decisiva afirmação da participação da matéria e do mundo, da história e do cosmo na ressurreição: “[...] a história e o cosmo não permanecem *ao lado* do espírito, para continuar numa eternidade desprovida de significado, ou para mergulhar num nada sem sentido. Na ressurreição, pelo contrário, Deus demonstra, explicitamente, ser o Deus do cosmo e da história” (RATZINGER, 1979, p. 130). Com isso, não se está operando uma imanentização do *eschaton*, pelo contrário, reportando-nos à ressurreição de Jesus Cristo, podemos entender

10 Oscar Cullmann, teólogo de tradição protestante, escreveu uma obra, cujo título já manifesta a disjunção da questão – em português seria: *Imortalidade da alma ou ressurreição dos mortos?*

11 R. A. de Oliveira fornece um útil balanço da resposta de J. Ratzinger, diante da tese da “ressurreição na morte” veiculada, principalmente, por G. Greshake (cf. OLIVEIRA, 2017, p. 669-670).

que “[...] a essência da ressurreição está precisamente no fato de que ela rompe a história e inaugura uma nova dimensão que, habitualmente chamamos de dimensão escatológica. A ressurreição descerra o espaço novo que abre a história para além de si mesma e cria o definitivo” (RATZINGER, 2011, p. 245).

O tema da imortalidade da alma e da ressurreição dos mortos, em sua referência ao conceito de carne, passou a integrar, sobretudo após o Concílio Vaticano II, o rol dos assim chamados “teologúmenos” escatológicos. São assuntos a serem aprofundados, pois devem estar em diálogo com a racionalidade moderna e com as ciências. Precisamente, neste contexto, L. C. Susin afirma que “a teologia é convidada a facilitar a compreensão do destino humano e do mundo” (SUSIN, 2018, p. 34).

A perspectiva latino-americana também ofereceu elementos próprios para o debate acerca da ressurreição dos mortos e da imortalidade da alma. M. C. Bingemer e J. B. Libânio, na obra *Escatología Cristiana*, apresentam perspectivas relevantes para o nosso objeto de estudo. Muito sumariamente, apontamos a seguir, alguns pontos importantes da escatologia atual, no confronto com a temática abordada neste artigo.

A cosmovisão sobre o além morte é diversa em cada grupo social. Considere-se, por exemplo, que no mundo dos pobres, a morte tem um caráter precoce e injusto. Destarte, o enfoque demasiado na categoria “alma”, subjetivamente, considerada, pode levar a uma paciência sem compromisso com a situação injusta, que cerca o referido grupo social, considerando que, muitas vezes, espera-se a consumação da própria existência no além-mundo, descomprometida com o presente, que exige engajamento. Deste modo, o esquema tradicional da alma, compreendida como realidade separada do corpo, não é capaz de expressar o caráter comunitário e coletivo da luta e da morte (cf. LIBÂNIO, 1985, p. 182-183). O dogma da ressurreição final, afirma Libânio, “[...] tem que dizer algo para essas comunidades, no sentido de uma esperança em relação ao futuro e de alento em relação ao definitivo, já presente nas lutas e no martírio das comunidades” (LIBÂNIO, 1985, p. 184, tradução nossa).

É importante não avançar nesta perspectiva da teologia latino-americana, sem antes considerar que, na *Spesalvi*, J. Ratzinger-Bento XVI situam a esperança na vida eterna e na ressurreição, no âmbito da questão sobre o estabelecimento da justiça: “a perspectiva transcendente e pós-mortal possibilita uma justiça, por parte de Deus, para todos os que morreram, especialmente para as vítimas e para os inocentes que sofreram injustamente” (ELENA, 2009, p. 188, tradução nossa). São profundas as conclusões do Papa-teólogo, derivadas da cristologia do Verbo encarnado vinculada à do Servo sofredor:

Agora, Deus revela a sua Face, precisamente na figura do servo sofredor que partilha a condição do homem abandonado por Deus, tomando-a sobre si. Este sofredor inocente tornou-se esperança-certeza: Deus existe, e Deus sabe criar a justiça, de um modo que nós não somos capazes de conceber, mas que, pela fé, podemos intuir. Sim, existe a ressurreição da carne. Existe uma justiça. Existe a “revogação” do sofrimento passado, a reparação que estabelece o direito (SS 43).

A revisão do subjetivismo, com o qual não raras vezes se considerou a ressurreição, deve clarificar que a posição da teologia católica não converge com a identificação entre a fé na imortalidade da alma e a pretensa autonomia imortal do ser humano. Libânio assegura que “o fundamento da imortalidade da alma está no ato criador de Deus, que chama o homem para ser companheiro livre e responsável” (LIBÂNIO, 1985, p. 192, tradução nossa). Essa liberdade na responsabilidade só é, corretamente, compreendida a partir do seu fundamento dialogal, pois a estrutura humana é dialógica, constitui-se como abertura ao outro e ao totalmente Outro.

Libânio entende que o problema da imortalidade da alma e o da alma separada é uma questão hermenêutica. Para uma correta interpretação da fé, neste dado, ele indica que a teologia possui “dois olhos”: um olhar, propriamente, teológico com linguagem e epistemologia próprias; e outro olhar, voltado para a realidade presente, social e cultural. Trata-se, pois, de dar razão da esperança (cf. 1Pd 3,15), conferir o verdadeiro fundamento da esperança na ressurreição, como obra de Deus (cf. 2Mc 7,14).

A esperança do futuro escatológico vincula-se à “esperança em” de que fala O. F. Piazza, a qual “ativa eticamente o presente” (PIAZZA, 2004, p. 68). O referido autor diferencia “esperança de” de “esperança em”. O primeiro modo de esperança refere-se ao campo das possibilidades de realização humana, algo que está ao alcance do fazer, propriamente, humano; já o segundo, abre-se para o inesperado, o inverossímil, o ilógico, o mistério, de modo que lança a esperança para além do jogo infra-histórico e a coloca em relação de abertura a alguém, aos outros, ao totalmente Outro (cf. PIAZZA, 2004, p. 59-60).

É a partir da vida de Jesus Cristo, que o inesperado se manifesta como imprevisível, pois “a morte não prevê a vida, mas o aniquilamento. Além dessa novidade-surpresa, o inesperado assume o caráter de unicidade: nada pode ser imaginado e previsto que seja tão grande” (PIAZZA, 2004, p. 61). Assim, entende-se que o paradigma para se compreender o ser humano e o seu futuro é a vida de Jesus Cristo: a referência fundamental é, precisamente, a sua vida, a sua morte de cruz e a sua ressurreição.

A partir da vida de Jesus de Nazaré, a esperança de um futuro digno, justo e fraterno, a esperança de uma justiça aplicada ao ser humano integral, demanda um engajamento radical. Se, pela reserva escatológica, aguardamos

uma intervenção divina que justifique os corpos (isto é, as vidas), dilacerados pela fome, pela miséria e pela violência, devemos entender que essa esperança é ativa, isto é, engaja-nos no presente, tensionado pela dinâmica do futuro adventício. As injustiças sofridas por Jesus – o Último – torna-se presente nos últimos de nossos dias, por isso “[...] o passado cristológico revela-se, para o homem e para o mundo, como um futuro definitivo e, portanto, escatológico” (PIAZZA, 2004, p. 81).

A estrutura dialógica que constitui o ser humano é uma perspectiva que conserva relação com a escatologia ratzingeriana. A seguir, explanaremos o modo como J. Ratzinger respondeu à questão, muitas vezes empostada de modo disjuntivo, da relação entre ressurreição dos mortos e imortalidade da alma.

### **3 A caracterização do problema na perspectiva ratzingeriana da imortalidade dialógica**

Segundo J. Ratzinger, a ressurreição dos mortos é o modo como o Novo Testamento manifesta a sua esperança de imortalidade, de maneira que não há, na origem da fé cristã, doutrinas paralelas que prosseguissem independentemente – imortalidade da alma e ressurreição dos mortos (cf. RATZINGER, 2011, p. 256). Assim, a forma como o dado bíblico enuncia o destino derradeiro do ser humano está contido na esperança da ressurreição dos mortos. Simplesmente, não é possível adicionar a ideia de imortalidade da alma, autonomamente, considerada, à de ressurreição dos mortos, como se não fossem visões profundamente divergentes a respeito do destino final do ser humano e da compreensão antropológica subjacente.

A antropologia grega entendia a natureza humana como a reunião de duas substâncias estranhas entre si: a alma e o corpo. A primeira, imperecível, imortal, pré-existente, independente da matéria e nobre; a segunda, perecível, mortal, situada temporalmente e entendida de maneira vil, muitas vezes caracterizada como cárcere da alma (cf. RUBIO, 2001, p. 97-101). Já a compreensão bíblica postula a indivisibilidade do ser humano. Esse fato é observado por J. Ratzinger, inclusive do ponto de vista linguístico: “[...] a Bíblia nem tem palavra para designar apenas o corpo (separado e distinto da alma) [...]” (RATZINGER, 2011, p. 257). Por conseguinte, quando a Bíblia fala em “alma” está fazendo referência ao ser humano, integralmente considerado. Neste contexto, “a ressurreição dos mortos (não dos corpos!), de que fala a Bíblia, refere-se portanto à salvação do ser humano *uno* e indiviso, e não apenas ao destino de uma metade do homem (eventualmente até secundária)” (RATZINGER, 2011, p. 257). Com isso, entende-se que a ressurreição dos mortos não tem cadáveres como objeto, mas sim a pessoa, em sua unidade indivisível.

Ao assumir a ressurreição dos mortos como biblicamente legítima, como abordar a noção de imortalidade? Deveria ser rechaçada, como decisivamente incompatível com a fé cristã? Ou poderia ser integrada, a partir de uma reorientação na maneira de compreendê-la? Seria possível vincular uma antropologia integral, que abarque a ressurreição dos mortos, a uma escatologia que postule a assunção da realidade material, como o profeta a Instrução *Ad resurgendum cum Christo*?

Parece-nos fundamental, como indicações de possíveis respostas a questões complexas como estas, a tríplice compreensão da imortalidade, apresentada por J. Ratzinger, a saber: 1) biblicamente, a ressurreição designa a imortalidade da pessoa, integralmente considerada; 2) tal imortalidade deve ser entendida como “imortalidade dialogal”, isto é, a imortalidade não é uma propriedade da pessoa, nem tampouco de um elemento do seu ser (a alma), mas é fruto de uma ação salvífica de Deus; 3) esta imortalidade deve ser compreendida no âmbito da comunhão, pois a ressurreição dos mortos se plenificará nos “últimos tempos” de maneira que compreende a comunhão com todos os seres humanos, sem os quais é impossível inteligir a subjetividade (cf. RATZINGER, 2011, p. 257-258).

Embora destine-se aos “últimos tempos”, a ressurreição dos mortos – compreendida em estrita ligação com a parusia de Cristo – não é datável, nem pode ser alocada em determinado estágio (início, meio ou fim), porque o evento Jesus Cristo, apreendido, crido e anunciado pela Igreja, é a própria ressurreição. Aqui, a fundamentação cristológica explicita-se: Jesus é a ressurreição e a vida (cf. Jo 11,25); crer em Jesus é estar na posse da vida eterna (cf. Jo 3,15s; 3,36; 5,24). Ademais, a discussão a respeito do “estado intermediário”, neste contexto, recebe um novo enfoque, pois, em conformidade com a teologia joanina (cf. MATEUS; BARRETO, 1999, p. 478-508), a ressurreição se verifica *hic et nunc*, uma vez que a relação com Cristo mediante a fé introduz a pessoa na definitividade da vida, a qual não pode ser destruída nem mesmo pela morte.

O próprio J. Ratzinger assume a teologia joanina sobre a ressurreição – que, antes de tudo, é cristologia – e afirma:

[...] o vínculo com Jesus é agora ressurreição; onde quer que se tenha estabelecido a comunhão com ele, a fronteira da morte se encontra superada, aqui e agora. [...] A ressurreição não aparece como um acontecimento distante, apocalíptico, mas como um evento no *hic et nunc*. Onde quer que o homem se introduza no Eu de Cristo, ele já se encontra no espaço da vida definitiva (RATZINGER, 2020, p. 140-141).

Esta compreensão, entretanto, não é assumida por J. Ratzinger, no sentido bultmanniano, que tende a considerar os elementos joaninos concernentes a uma ressurreição futura (cf. Jo 6,39-41; 6,44-54; 11,24; 12,48),

como “[...] acréscimos de uma redação eclesiástica posterior” (RATZINGER, 2020, p. 141). A abordagem ratzingeriana acolhe o dado “presente” sem descurar do fato de que ele tenciona o futuro: “[...] a nova vida começa já agora e não é mais interrompida; mas, por outro lado, [...] essa vida diz respeito à transformação da vida, à totalidade do homem e à totalidade do mundo” (RATZINGER, 2020, p. 142).

J. Ratzinger entende ser necessário restaurar a noção de alma para se compreender, adequadamente, o destino final do ser humano, em sua fundamentação cristológica e antropológica. Para tanto, é preciso reconhecer que o patrimônio linguístico tradicional, ao fazer uso da palavra “alma” visava compreender o “eu” humano e não um elemento, digamos, sectário de seu ser. Esta linguagem – ou o abrigo linguístico fornecido pela palavra “alma” – foi afirmada pela Congregação para a Doutrina da Fé, em 1979, na *Carta sobre algumas questões respeitantes à escatologia*.

É importante, a este respeito, não descurarmos da ocorrência de uma teologia da polissemia, conforme o indica A. Gesché, capaz de situar, adequadamente, o que se quer dizer com os termos “alma” e “corpo” em cada contexto de sua aplicação teológica. Por exemplo, ao utilizarmos a palavra corpo, podemos referir-nos a aspectos da realidade ou até mesmo a realidades distintas: corpo próprio, corpo de Deus, corpo do outro, corpo eucarístico, corpo escatológico *et cetera* (cf. GESCHÉ, 2009, p. 42-63).

É possível, a partir dessa teologia da polissemia, entender que, segundo J. Ratzinger, o problema da linguagem é fundamental para o aprofundamento da questão erigida no âmbito deste artigo. No entanto, a linguagem teológica é decodificada no problema da relação com a Tradição. Romper com a Tradição é sempre um ato que possibilita revoluções em temas teológicos.<sup>12</sup> Precisamente por isso, a reflexão de J. Ratzinger insere-se no âmbito da Tradição, buscando identificar o que subjaz sob o abrigo da linguagem. Nesse sentido, duas conclusões ratzingerianas são fundamentais, as quais delinaremos, sumariamente, a seguir.

1) “Pode-se provar, historicamente, sem ambiguidade, que o conceito de alma na tradição cristã não representa, em grau nenhum, uma simples transposição do pensamento filosófico” (RATZINGER, 2019, p. 24)<sup>13</sup>, dado que a fé cristã forneceu uma singularidade à noção de alma, cuja novidade reside na clássica fórmula de Sto. Tomás de Aquino: “a alma é a forma do corpo”, e que supera tanto o monismo quanto o dualismo. Aqui, J. Ratzinger entende

12 J. Ratzinger desenvolveu em diversas oportunidades a sua teologia a respeito da Tradição, citamos, especialmente, a sua contribuição contemporânea ao Concílio Vaticano II: cf. RATZINGER, 1968, p. 15-59.

13 Este texto também comparece em: RATZINGER, 2020, p. 289-310.

aproximar-se da perspectiva de Greshake<sup>14</sup>, pois, se toda a vida humana integra a matéria, o evento da morte e da ressurreição não pode prescindir dela. A tese ratzingeriana central a respeito da tradição assumida pelo cristianismo, nos primeiros séculos, no que se refere aos conceitos de alma, ressurreição e imortalidade, é a seguinte: “[...] as ideias que se desenvolveram na Igreja antiga, sobre a sobrevivência do homem entre morte e ressurreição, apoiam-se nas tradições judaicas da existência do homem no sheol, tradições que, no Novo Testamento, foram transmitidas sobre uma base cristológica” (RATZINGER, 2020, p. 169). Neste sentido, o elemento novo da compreensão cristã não advém do helenismo, mas da fé no Senhor ressuscitado: “[...] o elemento decididamente novo, que distingue o cristianismo do Judaísmo, é a fé no Senhor ressuscitado, no agora de sua Vida, que também transforma a fé num agora e a preenche, ao mesmo tempo, com a certeza da própria ressurreição” (RATZINGER, 2020, p. 153). No fundamento cristo-teológico reside a posição cristã a respeito da ressurreição, de modo que não há nenhum processo com o escopo de dogmatizar alguma antropologia específica; há, claramente, uma afirmação cristológica com incidência antropológica.

2) O desejo inato do ser humano de “durar mais”, de perpetuar-se, a vontade de viver (o instinto de sobrevivência, diria as ciências naturais), tem o seu fundamento, segundo J. Ratzinger, na experiência do amor. Precisamente esta tese constitui o núcleo da contribuição ratzingeriana ao problema da ressurreição dos mortos e da imortalidade da alma. A imortalidade não é atributo próprio do ser humano, mas expressão do seu ser em relação: “se o homem pode viver eternamente, é porque ele é capaz de se manter em relação com quem dá a eternidade” (RATZINGER, 2019, p. 26). A “alma” passa a ser entendida como a realidade que torna o homem capaz de conservar as suas relações de amor com o Eterno e que possibilita à matéria ser capaz da ressurreição: “[...] a verdade que é amor, ou seja, Deus, confere ao homem a eternidade, e, como há matéria que esteve integrada ao espírito humano, à alma humana, a matéria atinge no homem uma capacidade de aperfeiçoamento que a conduz à Ressurreição” (RATZINGER, 2019, p. 26).

O que a razão filosófica havia vislumbrado disforme e vagamente a respeito da imortalidade e da eternidade tornou-se deveras palpável no cristianismo, ou melhor, na pessoa Jesus Cristo. No ser e na missão de Jesus, a verdade (cf. Jo 14,6), a ressurreição e a vida (cf. Jo 11,25) manifestaram-se com um personalismo inaudito: “[...] a fé na ressurreição não aparece como parte de uma especulação cósmica ou histórico-teológica, mas está vinculada a uma Pessoa, a Deus em Cristo” (RATZINGER, 2020, p. 139). Estar em relação

14 Não obstante as suas inegáveis divergências, sobretudo no que concerne à noção de abertura e de fim da história, isto é, à questão do Último Dia.

com Cristo é o próprio conteúdo da ressurreição e da imortalidade, de maneira que “[...] a fé na imortalidade e na ressurreição é finalmente idêntica à fé em Deus” (RATZINGER, 2019, p. 27).

A referência cristológica da ressurreição, que comparece na abordagem do Catecismo de 1992, é adequada para expressar um correto entendimento do que significa imortalidade do ponto de vista cristão. J. Ratzinger, respondendo ao simplismo substancialista que considera a alma como autônoma, de maneira que a imortalidade lhe seria um atributo inerente, argumenta a partir da ideia da imortalidade dialogal. Apraz ao teólogo bávaro citar Gabriel Marcel, para afirmar que “amar um homem equivale a dizer: não morrerás” (MARCEL apud RATZINGER, 2015, p. 366, tradução nossa). E aqui está o núcleo de sua concepção: é o amor, ou seja, o Deus amor, que confere vida definitiva à criatura amada.

Combinando as diversas tradições neotestamentárias com as interpretações patrísticas, J. Ratzinger insere em primeiro plano a vida eterna como relacionalidade: “a vida eterna é esta: que eles te conheçam” (Jo 17,3). Aliás, a noção de relacionalidade é fundamental em sua cristologia, manifestando-se, com toda coerência, como um conceito chave em sua escatologia: “contemplar a Deus: isso é vida” (RATZINGER, 2020, p. 174). Não só a teologia bíblico-patrística comparece em sua reflexão. Sto. Tomás de Aquino, com sua clássica definição antropológica – *anima forma corporis* –, é apresentado como o teólogo que foi capaz de expressar a abertura humana para Deus, sem descurar da matéria, mas integrando-a no processo escatológico consumidor.

O dialógico da antropologia tem a sua condição de possibilidade no dialógico da cristologia.<sup>15</sup> Como Cristo manteve Pedro em pé sobre as águas, só ele pode impedir que a vida humana naufrague no nada. Isso, no entanto, não significa a ocorrência de um excessivo supranaturalismo na escatologia ratzingeriana. J. Ratzinger entende que “[...] por sua própria essência, o homem está criado numa relação que implica a indestrutibilidade” (RATZINGER, 2020, p. 177). Destarte, não é a ipseidade do homem que o faz imortal, mas a sua abertura a Deus, o eterno. Assim o é de tal modo que “[...] essa abertura da existência não representa um acréscimo a um ser que existiria independentemente disso, mas constitui o mais profundo da essência humana: essa abertura é, precisamente, aquilo que chamamos ‘alma’” (RATZINGER, 2020, p. 177). A alma, mais uma vez, é entendida por J. Ratzinger, fundamentalmente, na clave da relacionalidade. A esta altura, atingimos a síntese de sua compreensão a respeito da imortalidade: “a imortalidade baseia-se numa relação que nos é concedida; mas é precisamente assim que ela

15 A esse respeito, conferir as conclusões do estudo de Farias, que demonstram a tônica fundamentalmente cristológica da escatologia de J. Ratzinger (cf. FARIAS, 2010).

também representa uma exigência para nós mesmos” (RATZINGER, 2020, p. 179).

Compreendida como relação, a imortalidade não pode restringir-se ao “eu” que se relaciona com o Totalmente Outro. Uma vez que ela decorre de uma afirmação a respeito de Deus – do Deus dos vivos que não permite o fracasso de sua criatura –, a imortalidade figura no âmbito da esperança cristã a respeito da salvação do homem em sua totalidade, aberto à transcendência e integrado à matéria, relacionando-se com Deus e inter-relacionando-se com todos os seres humanos: “o homem não dialoga solitariamente com Deus, nem ingressa com Ele numa eternidade que só pertenceria ao homem, mas o diálogo cristão com Deus passa precisamente através dos homens” (RATZINGER, 2020, p. 181). É perceptível, aqui, a força da eclesiologia do Corpo de Cristo e da noção de *communio sanctorum*, na escatologia de J. Ratzinger: “[...] cada homem existe em si e fora de si; cada um existe, ao mesmo tempo, nos outros, e o que acontece no indivíduo singular tem efeito sobre o conjunto da humanidade, dá-se também nele. Desse modo, Corpo de Cristo quer dizer que todos os homens são um organismo e que, por isso, o destino do todo é também o destino de cada um” (RATZINGER, 2020, p. 213).

Não é possível, considerando os limites inerentes à presente pesquisa, avançarmos mais nas categorizações e nas análises que J. Ratzinger empreende a respeito da imortalidade da alma e da ressurreição dos mortos nas tradições do Novo Testamento, nos Padres e na história da teologia. Entretanto, precisamos ainda indicar a sua posição sobre a “ressurreição da carne” a fim de que tal posicionamento ofereça critérios hermenêuticos ao conteúdo da Instrução *Ad resurgendum cum Christo*.

Precisamos ir direto ao ponto: J. Ratzinger não endossa a tese da ressurreição no momento da morte. Para ele, essa tese opera uma destemporalização e uma desmaterialização da ressurreição. E mais, retira a vinculação básica do homem com a história, constituindo-se como uma justaposição entre mundo material e mundo espiritual, cujo dualismo salta aos olhos porque está, evidentemente, em contradição com o sentido bíblico da história. Para o teólogo bávaro, mesmo morto, o homem permanece relacionado à história a partir da qual o seu ser se perfez. Desse modo, “[...] enquanto haja verdadeiramente história, ela continua a ser realidade também para além da morte e não pode ser declarada como suprimida, no último dia eterno” (RATZINGER, 2020, p. 211).

Como não poderia ser diferente, J. Ratzinger considera que a imagem paulina de 1Cor 15,35-53, abarcando o corpo anímico (adâmico) e o corpo pneumático, não resvala nem no fisicalismo nem no espiritualismo, mas apresenta de maneira convincente o realismo pneumático. Embora a compreensão paulina deixe em aberto a questão da materialidade do corpo ressuscitado, é inegável que tinha por certo a participação da totalidade da

criação de Deus na salvação (cf. RATZINGER, 2020, p. 194). Como asseverou F.-J. Nocke, para Paulo, “[...] sem dúvida, também fazem parte da salvação a consumação da História e a salvação do ser humano corporal em seu todo” (NOCKE, 2012, p. 385). Para esse primeiro estágio da reflexão teológica, era claro que “[...] ‘ressurreição da carne’ só significa ressurreição das criaturas se, por esse conceito, também se entende a ressurreição do corpo” (RATZINGER, 2020, p. 197). Coube à evolução do dogma – como observamos no início do primeiro tópico deste artigo – operar, sistematicamente, a identificação entre o corpo terreno e o corpo ressuscitado.

Embora já tenhamos indicado, é preciso ressaltar que J. Ratzinger encontra na definição aristotélico-tomista de alma como forma do corpo o seu argumento mais persuasivo acerca da necessidade da corporeidade e de sua irrevogável vinculação com a matéria<sup>16</sup>: alma e corpo estão em referência recíproca e só são realidade, sendo um a partir do outro. Isso significa que: “[...] a alma jamais pode abdicar totalmente da relação com a matéria” (RATZINGER, 2020, p. 200).

Colocamo-nos, a nós mesmos, no âmbito de uma problemática teológica delicada e com inúmeras nuances. J. Ratzinger deteve-se na obra de muitos autores e acompanhou, com proximidade, a evolução da discussão na teologia contemporânea (cf. RATZINGER, 2020, p. 261-286). A prudência aconselha-nos a não sobrepujar quanto o próprio teólogo afirmou e indicou em seus textos. Por isso mesmo, nada melhor que concluir com as suas próprias palavras.

Em conclusão: não há maneira alguma de imaginar o mundo novo. Tampouco dispomos de alguma classe de enunciados concretos que nos ajudem a imaginar, de alguma maneira, a relação do homem com a matéria no mundo novo, ou como será o “corpo ressuscitado”. Porém, temos a certeza de que o dinamismo do Cosmos conduz a uma meta, a uma situação na qual a matéria e o espírito se relacionarão, mutuamente, de uma maneira nova e definitiva. Essa certeza continua ainda hoje, e precisamente hoje, a ser o conteúdo concreto da crença na ressurreição da carne (RATZINGER, 2020, p. 217).

## Conclusão

Na pregação cristã e na pastoral, as distinções e as nuances são frequentemente eliminadas em prol de uma simplificação que beira o simplismo. Isso não significa fracasso do anúncio, do kerygma, pelo contrário,

16 Não se negligencie, contudo, que J. Ratzinger não faz uma simples transposição desse conceito aristotélico-tomista. Ele entende que “[...] a restauração pura e simples de um tomismo consequente não representa solução alguma” (RATZINGER, 2020, p. 203). Assim, o corpo deve ser pensado a partir do núcleo da pessoa e não da mera materialidade.

“se, no caminho de sua reflexão o kerygma se dissolve, então não foi o kerygma quem fracassou, mas a Teologia” (RATZINGER, 2020, p. 277). Assim, como um movimento pendular, a pregação sobre o destino final do ser humano centrou-se, ora na categoria da alma, ora na categoria da ressurreição imediata. Ambas as tendências desvinculam-se da dimensão corporal, negligenciando toda relação com o mundo, com a carne e com a história. É justamente no âmbito da prática pastoral que se situam as indagações do presente texto. O que as comunidades e seus líderes têm pregado no que se refere ao destino final do ser humano? Como se tem celebrado os ritos fúnebres? Qual a consciência de fundo?

A Comissão Teológica Internacional, em 1990, fez notar a importância da convergência entre *lexorandi* e *lexcredendi*, indicando que na prática litúrgica deve sobressair o núcleo cristológico de todos os enunciados escatológicos. O rito de exéquias, ao suplicar ao Senhor que acolha a alma do fiel, indica uma sorte individual que está intimamente vinculada à consumação futura do mundo, isto é, à sorte de todos, do todo (CTI, 11).

De acordo com o testemunho bíblico, podemos entender a ressurreição no sentido de “vida” mantida, dada e plenificada pelo Deus Onipotente, que conhece e ama o ser humano. A compreensão da alma que se separa do corpo e aguarda em um período intermediário a ressurreição, que operaria a sua reunião com o mesmo corpo, entretanto, glorificado, parece não encontrar fundamento no Novo Testamento. No entanto, a afirmação luterana de que a morte seria o ingresso em um “sonho” sempre figurou para J. Ratzinger, como um eufemismo incapaz de explicar o processo que ocorre com a morte de um ser humano.

Conforme a imagem paulina de 1Cor 15,35-53, a corruptibilidade não pode herdar a incorruptibilidade. Ora, se a ressurreição dos mortos, ou da carne<sup>17</sup>, não se refere aos organismos biológicos, quer isso dizer que a materialidade não figurará na ressurreição? E, se a materialidade não tem relevância para o desencadeamento escatológico final, a Instrução *Ad resurgendum cum Christo* não seria um completo *nonsense*, devedor de uma compreensão mitológica da realidade humana?

J. Ratzinger fala de uma última complexidade em que o mundo material encontraria a sua unidade em uma vinculação derradeira entre matéria e espírito.<sup>18</sup> Neste sentido, entende-se que a ressurreição diz respeito

17 Conforme observamos anteriormente, no Catecismo o vocábulo “carne” designa o ser humano em sua fragilidade/mortalidade; no grego bíblico, podemos entender o termo no sentido de *soma* – corpo que se identifica ao “eu” pessoal – ou de *sarx* – a realidade histórico-terrena da pessoa enquanto situada no mundo físico-químico (cf. RATZINGER, 2011, p. 262). A expressão “ressurreição da carne”, preferida pelo Ocidente, indica toda a humanidade, “toda carne”, fazendo eco à terminologia judaica (cf. Sl 136,25; Jr 25,31; Sl 65,3).

18 Embora reconheça não ser possível definir o “modo” como isso se dará.

ao futuro do homem, não em sua mera subjetividade, mas em sua vinculação com o todo, isto é, na dimensão comunitária da imortalidade. Ora, se assim o é, a ressurreição também diz respeito ao espaço, ao tempo e à matéria, dado que representam um momento na história do espírito.

## Referências

BENTO XVI, PP. *Spesalvi*. Disponível em: [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20071130\\_spe-salvi.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html). Acesso em: 06 ago. 2020.

*BÍBLIA de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002. Nova edição, revista e ampliada.

*CATECISMO da Igreja Católica*. São Paulo: Loyola, 2000.

*CATECHISMUS CatholicaeEcclesiae*. Disponível em: [http://www.vatican.va/archive/catechism\\_lt/index\\_lt.htm](http://www.vatican.va/archive/catechism_lt/index_lt.htm). Acesso em: 17 out. 2020.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Problemiattualidi escatologia*. Disponível em: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_1990\\_problemi-attuali-escatologia\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1990_problemi-attuali-escatologia_it.html). Acesso em: 20 set. 2020.

CONCÍLIO VATICANO II. Gaudium et Spes. In: *Compêndio do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1968. p. 141-256.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Ad resurgendum cum Christo*. Disponível em: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20160815\\_ad-resurgendum-cum-christo\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20160815_ad-resurgendum-cum-christo_po.html). Acesso em: 02 mai. 2020.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Carta sobre algumas questões respeitantes à escatologia*. Disponível em: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19790517\\_escatologia\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19790517_escatologia_po.html). Acesso em: 03 out. 2020.

ELENA, S. del C. *Spesalvi* y laEscatologíacristiana. In: MADRIGAL, S. (ed.). *El pensamiento de Joseph Ratzinger*. Teólogo y Papa. Madrid: San Pablo, 2009.

FARIAS, J. J. F. de. A escatologia cristã e o platonismo. O contributo de Joseph Ratzinger para a desconstrução de um postulado. *Didaskalia*, Lisboa, v. 40, n. 1, p. 23-36, 2010.

GESCHÉ, A.; SCHOLAS, P. (orgs.). *O corpo, caminho de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009.

- HEINRICH, D. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. 2.ed. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2013.
- LIBÂNIO, J.B. La resurreccion de losmuertos y el fin del mundo. In: LIBÂNIO, J.B.; BINGEMER, M. C. *Escatología Cristiana: El nuevocielo y lanuevatierra*. Buenos Aires: Paulinas, 1985.
- MATEUS, J.; BARRETO, J. *O Evangelho de São João: Análise linguística e comentário exegético*. São Paulo: Paulus, 1999.
- MURAD, A. T. *Maria, toda de Deus e tão humana: Compêndio de mariologia*. São Paulo: Paulinas; Aparecida: Santuário, 2012.
- NOCKE, F.-J. Escatologia. In: SCHNEIDER, T. (ed.). *Manual de Dogmática*. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 339-426.
- OLIVEIRA, R. A. de. A ressurreição na morte ou no “último dia”? o estado intermediário no debate escatológico do século XX. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 49, n. 3, p. 653-680, set./dez. 2017.
- PIAZZA, Orazio Francesco. *A esperança: lógica do impossível*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- RATZINGER, Joseph. Exame do Problema do Conceito de Tradição. In: RAHNER, Karl; RATZINGER, Joseph. *Revelação e Tradição*. São Paulo: Herder, 1968. p. 15-59.
- RATZINGER, J.; SCHÖNBORN. *Breve introdução ao Catecismo da Igreja Católica*. Aparecida: Santuário, 1997.
- RATZINGER, J. *Escatologia: morte e vida eterna*. Assisi: Cittadella, 1979. v. 9.
- \_\_\_\_\_. *Introdução ao Cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Jesus de Nazaré: da entrada em Jerusalém até a ressurreição*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Gesù di Nazaret: Scritti di cristologia*. Città del Vaticano: Vaticana, 2015. (Opera Omnia, VI, II).
- \_\_\_\_\_. Entre a morte e a ressurreição. In: *A grande esperança: textos escolhidos sobre escatologia*. São Paulo: Paulus, 2019.
- \_\_\_\_\_. *Escatologia: morte e vida eterna*. São Paulo: Molokai, 2020.
- RAVASI, G. *Aldilà, Il caso dell'«anima» fraimmortalità e/o risurrezione*. Disponível em: <https://www.avvenire.it/agora/pagine/aldila-fra-immortalita-e-risurrezione>. Acesso em: 12 set. 2020.

RUBIO, A. G. *Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé da reflexão cristãs*. São Paulo: Paulus, 2001.

SUSIN, L. C. *O tempo e a eternidade: a escatologia da criação*. Petrópolis: Vozes, 2018.

Artigo recebido em 31/10/2020 e aprovado para publicação em 11/11/2020

ISSN online 2763-6992

ISSN impresso 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v20i39-2021-3>

### Como citar:

FERREIRA, Antonio Luiz Catelan; PEREIRA, Thales Maciel. Ressurreição dos mortos e imortalidade da alma: um diálogo entre a perspectiva catequética e a escatologia de Joseph Ratzinger. *Coletânea: Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 39, p. 53-74, jan./jun. 2021. Disponível em: [www.revistacoletanea.com.br](http://www.revistacoletanea.com.br)

## **A Igreja como mistério de comunhão. Notas sobre a eclesiologia eucarística de Joseph Ratzinger**

*The Church as a mystery of communion.  
Notes on Joseph Ratzinger's Eucharistic ecclesiology*

GILCEMAR HOHEMBERGER\*

**Resumo:** O presente artigo visa refletir sobre a Igreja como mistério de comunhão, ideia central e fundamental nos documentos do Concílio Vaticano II. A teologia de Joseph Ratzinger busca entender e explicitar a Igreja como comunhão de maneira mais clara e traduzida de modo mais concreto na vida. A Igreja constitui um elemento concêntrico, em torno do grande núcleo, que é Cristo. Da centralidade da figura salvífica de Cristo nasce a compreensão da sacramentalidade da Igreja. A Liturgia Eucarística é o elo determinante entre Cristo e a Igreja. Nesta compreensão de que a Eucaristia faz a Igreja, Ratzinger desenvolve uma eclesiologia eucarística, salvífica e de comunhão.

**Palavras-chave:** Cristo. Igreja. Comunhão. Eucaristia. Joseph Ratzinger.

**Abstract:** The present article aims to reflect on the Church as a mystery of communion, a central and fundamental idea in the documents of the Second Vatican Council. Joseph Ratzinger's theology seeks to understand and explain the Church as communion more clearly and translated more concretely into life. The Church constitutes a concentric element, around the great nucleus that is Christ. From the centrality of the saving figure of Christ comes the understanding of the sacramentality of the Church. The Eucharistic Liturgy is the fundamental link between Christ and the Church. In this understanding that the Eucharist makes the Church, Ratzinger develops a eucharistic, salvific and communion-based ecclesiology.

**Keywords:** Christ. Church. Communion. Eucharist. Joseph Ratzinger.

---

\* Gilcemar Hohemberger é Doutor em Teologia pela PUC-Rio e professor na Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSB-RJ). Contato: [gilcemar\\_h@hotmail.com](mailto:gilcemar_h@hotmail.com)

## Introdução

O Concílio Vaticano II afirmou que a importância da Igreja deriva da sua conexão com Cristo, descrevendo-a como povo de Deus, Corpo de Cristo, Esposa de Cristo, templo do Espírito Santo, família de Deus, de tal modo que todas estas descrições se complementam e devem ser compreendidas à luz do mistério de Cristo, isto é, da Igreja em Cristo. A redescoberta da categoria de *mistério* aplicada à realidade mesma da Igreja é uma das heranças mais importantes que recebemos do Concílio Vaticano II, e ao mesmo tempo, nos remete a uma das afirmações basilares do mesmo Concílio, a saber, *a Igreja entendida como Comunhão*.

O conceito de *comunhão* foi posto novamente em voga pelos padres conciliares, para exprimir o núcleo essencial e profundo do Mistério da Igreja e pode ser pensado como uma segura chave de leitura para uma renovada eclesiologia católica. Esta verdade foi afirmada pelos padres sinodais no fim da II Assembleia Geral Extraordinária em 1985.<sup>1</sup> No *Relatio Finalis* (1985, p. 37), lemos: “a eclesiologia de comunhão foi a ideia central e fundamental dos documentos conciliares. Mas, esta realidade de comunhão não foi ainda compreendida e, menos ainda, posta em prática”. O conceito, mesmo que seja tradicional, foi resgatado à luz do Vaticano II, fazendo com que o princípio hermenêutico não seja mais a sociedade perfeita dos homens (puramente hierárquica), nem mesmo uma concepção sociológica unilateral, mas uma comunidade de índole escatológica (LG 7), um povo messiânico (LG 9), reunido na comunhão trinitária do Pai e do Filho no único Espírito.

Ratzinger se apropria da *Eclesiologia de Comunhão* como conceito base de toda eclesiologia conciliar. A palavra *Communio* não tem uma posição central nos textos conciliares, não obstante isto, ela pode servir como síntese para os elementos essenciais da eclesiologia conciliar (Cf. RATZINGER, 2004, p. 136). Nesse sentido, trata da expressão *comunhão* fundamentalmente como uma realidade eminentemente Trinitária, na qual encontraremos a origem mesma da Igreja e o modelo de vida dos cristãos: Comunhão com Deus por Jesus Cristo no Espírito Santo. Esta comunhão é expressa na Palavra de Deus e nos Sacramentos. Enquanto o Batismo é a porta e o fundamento da comunhão na Igreja, a Eucaristia pode ser considerada a fonte e o ápice de toda a vida cristã (cf. LG 11 e CL 19).

1 II ASSEMBLEIA GERAL EXTRAORDINÁRIA DO SÍNODO DOS BISPOS, “*Relatio Finalis*” do Sínodo (1985). O Sínodo dos Bispos de 1985 teve como objetivo uma espécie de balanço dos vinte anos pós-conciliares, interpreta a eclesiologia do Concílio com um conceito básico: a Eclesiologia de Comunhão.

A *communio* pressupõe uma compreensão de Deus segundo a qual o Absoluto, longe de ser uma lei impessoal do mundo, se constitui antes como Verbo, Sentido, Amor, comunidade viva. Deste modo, o horizonte muito mais amplo em que decorreram os desenvolvimentos ulteriores sobre a Eucaristia fica iluminado por duas contribuições: o Deus trinitário vem a nós, é Deus conosco e Deus entre nós, o que significa também que, longe de caminharmos irremediavelmente para o vazio, nesta proximidade de Deus encontramos uma felicidade sem fim (RATZINGER, 2005, p. 14).

Desde o início da primeira Comunidade Cristã, a exigência de comunhão é fortemente presente e advertida, a partir da afirmação da Igreja pensada como *Corpo de Cristo*. É o símbolo da unidade, ou mais exatamente, da diversidade na unidade, que é usado para recordar e evocar a vida cotidiana da comunidade: “O pão que partimos não é a nossa comunhão com o Corpo de Cristo? Já que há um único pão, nós, embora muitos, somos um só corpo” (I Cor 10, 16b-17), e ainda: “Eles mostravam-se assíduos ao ensinamento dos apóstolos, à comunhão fraterna, à fração do pão e às orações” (At 2, 42).

A comunhão dos cristãos com Jesus tem por modelo, fonte e meta a mesma comunhão do Filho com o Pai no dom do Espírito Santo: unidos ao Filho no vínculo amoroso do Espírito, os cristãos estão unidos ao Pai. Esta comunhão é o próprio Mistério da Igreja, como nos recorda o Concílio Vaticano II na célebre referência a São Cipriano: “A Igreja universal aparece como um povo unido pela unidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo” (LG 1).

A fidelidade a esta perspectiva Trinitária e histórico-salvífica, recuperada pelo Concílio, nos permitirá ver sempre a Igreja no contexto da comunhão, compreendendo assim, as afirmações basilares a este respeito: “Povo de Deus” (LG 2), “Corpo de Cristo” (LG 3) e “Templo do Espírito Santo” (LG 4).

## 1 A proposta do Sínodo de 1985: a eclesiologia de comunhão

O Sínodo dos Bispos de 1985, celebrando os vinte anos do Concílio Vaticano II, produziu apenas dois documentos: *Mensagem ao Povo de Deus* e um *Relatório final*. A finalidade do Sínodo pode ser resumida em três verbos: *Celebrar*, *Verificar* e *Promover* o Vaticano II. Segundo Ratzinger (2015, p. 544), o tema de fundo do Sínodo era a questão da acolhida e interpretação do Concílio, de tal modo que se propôs um conceito central, a *communio*, que “compreendida corretamente, ela pode servir de síntese para os elementos essenciais da eclesiologia conciliar”.

A partir do “*Relatio finalis*”, podemos constatar que o Sínodo sublinha duas noções fundamentais do ser da Igreja: *mistério* e *comunhão*.<sup>2</sup> O Sínodo trata da *Koinonia* recordando toda a sua importância na Igreja primitiva e nas Igrejas orientais, exatamente como se havia feito na “Nota explicativa prévia” (n. 2 de *Lumen Gentium*). Ratzinger esclarece (2015, p. 225): “Esta eclesiologia da *communio* chegou a ser o autêntico coração da doutrina do Vaticano II sobre a Igreja, o elemento novo e, ao mesmo tempo, inteiramente ligado às origens que este Concílio quis oferecer”.

O Sínodo se pergunta também, o que significa esta complexa palavra *Comunhão*. Respondemos com a voz unânime dos Bispos: “Fundamentalmente, se trata da Comunhão com Deus, por meio de Jesus, no Espírito Santo. Esta comunhão se dá pela Palavra de Deus e pelos Sacramentos” (“*Relatio finalis*”, 1985, p. 44). A Comunhão estabelece uma correlação tríplice: A unidade em que cremos (um só Deus e Pai, um só e único mediador Jesus e um só Espírito) corresponde à unidade que nos fundamenta e nos une no nível visível: Um só Batismo e uma só Eucaristia, que significam e edificam a unidade e a unicidade da Igreja-Mistério, a qual é o terceiro termo desta correlação, termo que abarca – como mistério e sacramento – a dimensão invisível e a mediação visível.

O Sínodo acentua a dimensão vertical e descendente da comunhão, assim como a sua realização sacramental pelo Batismo e pela Eucaristia. Deste modo, se realiza um tríplice nível de *Koinonia*: a comunhão intratrinitária, entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo, como princípio exemplar e fundamento de todo tipo de comunhão aqui sobre esta terra; a comunhão realizada pelo Espírito no conjunto do *Corpo de Cristo*, que é a Igreja. Desta perspectiva, a Igreja é sinal e instrumento mediador da unidade entre os homens. Esta é sua missão; e um terceiro nível: a comunhão vivida por cada fiel, tanto em sentido vertical, como em sentido horizontal. O impulso desta caridade fraterna brota da Cruz e da ação do Espírito presentes hoje na Igreja: a reconciliação com Deus em Cristo no Espírito.

Ratzinger toma a proposta do Sínodo como proposição teológica da sua eclesiologia, embora fosse um conceito básico de seu trabalho teológico desde o começo de suas atividades acadêmicas (cf. SARTO, 2011, p. 113). Ele mesmo demonstra o apreço pela perspectiva desenvolvida no Sínodo, afirmando que pôs no centro de sua reflexão o conceito de *communio*:

2 Vale a pena recordar ainda, que pouco antes do Sínodo, a Comissão Teológica Internacional publicou um pequeno volume intitulado *L'unique Église du Christ*, Paris, 1985 (Disponível em: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_1984\\_ecclesiologia\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1984_ecclesiologia_sp.html)). Se nota um interessante capítulo sobre *L'Église como mystère et sujet historique*. O prólogo é de Joseph Ratzinger.

Pode-se certamente dizer que aproximadamente a partir do Sínodo extraordinário de 1985, que devia tentar uma espécie de balanço de vinte anos de pós-concílio, uma nova tentativa tem-se difundido, que consiste em concentrar o conjunto da eclesiologia conciliar num conceito base: a eclesiologia de comunhão. Acolhi com alegria este novo recentramento da eclesiologia e também procurei, dentro das minhas capacidades, prepará-lo (RATZINGER, 2015, p. 543, tradução nossa).

Todavia, Ratzinger constata que nenhuma palavra é à prova de mal-entendidos, nem mesmo a melhor e mais profunda.

Na medida em que *communio* se tornou um slogan fácil, ela foi nivelada e deturpada. Como no caso do conceito de povo de Deus, também aqui se notou uma progressiva horizontalização, o abandono do conceito de Deus. A eclesiologia de comunhão começou a reduzir-se à temática da relação entre Igreja local e Igreja universal, que por sua vez tornou a cair cada vez mais no problema da divisão de competências entre uma e outra. Naturalmente, difundiu-se de novo o tema igualitarista, segundo o qual na *communio* só poderia haver uma igualdade plena. Chegou-se assim de novo exatamente à discussão dos discípulos sobre quem fosse o maior, que evidentemente em nenhuma geração pretende extinguir-se (Id., 2015, p. 546, tradução nossa).

Durante os anos sucessivos ao Sínodo de 1985, notou-se claramente, como já havia acontecido com a expressão *Povo de Deus*, muitos desvios no que diz respeito ao conceito *communio*.<sup>3</sup> A difusão da mentalidade que concebia a comunhão como um igualitarismo, gerou uma falsa compreensão de que a Igreja nasce do povo, dos pobres, de baixo. Um exemplo típico foram algumas eclesiologias das *Igrejas do terceiro mundo*, que viram este modelo eclesiológico da Igreja-comunhão, com autonomia e originalidade, a partir de seu estado de opressão e dependência. Trata-se de uma *opção preferencial*, que interpreta os conceitos básicos da eclesiologia do Vaticano II, a partir da grande massa dos pobres, no espírito do sermão da montanha. A fidelidade aos princípios eclesiológicos mais fundamentais do Vaticano II não permite equiparar este modelo da Igreja-comunhão ao populismo, que afirma *a Igreja nasce do povo*, ou ainda com o elitismo fechado – ideal que seguem algumas comunidades

3 Esta crise da interpretação pós-conciliar, é determinada, em particular, por uma visão demasiada unilateral e excessivamente acentuada nos elementos desligados de seu conjunto. O conceito de Igreja *povo de Deus*, é definido de modo ideológico e desligado dos outros conceitos complementários de que falam os textos conciliares: *Corpo de Cristo, templo do Espírito*. A compreensão da Igreja como *mistério*, revela-se difícil para muitos cristãos. Daqui nasce, um certo gosto pelas oposições indevidas: Igreja-Instituição e Igreja-Mistério, Igreja-Povo de Deus e Igreja-Hierárquica.

de base – por tratar-se de tendências eclesiológicas que excluem, teórica e praticamente, elementos que são constitutivos da Igreja local.<sup>4</sup>

Por ser parte integrante da Igreja-Mistério, a realidade da comunhão não pode ser interpretada em nível sociológico ou psicológico. Deve-se sempre salvaguardar, que os vínculos que unem os membros do Povo de Deus não são aqueles de carne ou de sangue, mas obra do Espírito. Por isso, Ratzinger insiste que a comunhão se dá no “encontro com o Filho de Deus, Jesus Cristo [...] assim nasce a comunhão dos homens entre si, que por sua vez, se funda sobre a comunhão com o Deus Uno e Trino” (2004, p. 136-137, tradução nossa).

Nas entrelinhas da sua eclesilogia, compreendemos que Ratzinger aponta ao menos três princípios hermenêuticos para uma correta interpretação dos Documentos Conciliares para que o conceito *communio* não seja assumido unilateralmente: em primeiro lugar, devem-se entender todos os documentos em uma mútua interação, dando ênfase especialmente às quatro Constituições maiores; em segundo lugar, deve-se evitar colocar em jogo o caráter pastoral do Concílio contra o seu alcance doutrinal, ou ao contrário, criar oposição entre a letra e o espírito do Concílio e em terceiro lugar, o Vaticano II deve ser entendido em continuidade com a grande tradição da Igreja.

Diante das compreensões equivocadas e do reducionismo que sofreu o conceito, no ano de 1992, a Congregação para a Doutrina da Fé escreveu uma Carta intitulada *Communio notio*, a respeito de alguns aspectos da Igreja entendida como comunhão. Esta Carta aos Bispos está em plena comunhão com a proposição do Sínodo dos Bispos de 1985 e a doutrina eclesiológica do Vaticano II. Para resumir os pontos principais desta carta, citamos uma

4 Vejamos, por exemplo, o que diz a Congregação para a Doutrina da Fé, através da Carta intitulada *Communio notio*, 11: “A redescoberta de uma *eclesilogia eucarística*, com os seus indubitáveis valores, exprime-se, porém, às vezes, com acentuações unilaterais a respeito do princípio da Igreja local. Afirma-se que onde se celebra a Eucaristia, far-se-ia presente a totalidade do mistério da Igreja, de modo que deveria considerar-se não-essencial qualquer outro princípio de unidade e de universalidade. Outras concepções, sob influxos teológicos diversos, tendem a radicalizar ainda mais esta perspectiva particular da Igreja, ao defenderem que é o próprio reunir-se em nome de Jesus (cfr. Mt 18, 20) que gera a Igreja: a assembleia que em nome de Jesus se torna comunidade, teria em si os poderes da Igreja, incluindo o relativo à Eucaristia; a Igreja, como dizem alguns, nasceria “das bases”. Estes e outros erros semelhantes não têm em conta suficiente que é a própria Eucaristia que torna impossível toda a autossuficiência da Igreja particular. Efetivamente, a unidade e a indivisibilidade do Corpo eucarístico do Senhor implicam a unicidade do seu Corpo místico, que é a Igreja una e indivisível. Do centro eucarístico surge a necessária abertura de cada comunidade celebrante, de cada Igreja particular: ao deixar-se atrair pelos braços abertos do Senhor consegue-se a inserção no Seu Corpo, único e indiviso. Até por isto, a existência do ministério Petriano, fundamento da unidade do Episcopado e da Igreja universal, está em correspondência profunda com a índole eucarística da Igreja”. O termo *Igreja popular* e *Igreja que nasce do povo* (utilizado por exemplo, por Leonardo Boff), é uma eclesilogia pouco feliz, já que o chamado da Igreja, pela fé, é sempre uma graça do alto. Ademais, é frequente apresentar a *Igreja popular*, em oposição a Igreja que, em certos ambientes da teologia da libertação, se qualifica como *oficial* ou *institucional*, que é pensada como *alienante*. A Conferência de Puebla rejeitou esta atitude como um desvio da eclesilogia do Vaticano II inspirada por conhecidos condicionamentos ideológicos.

visão geral do próprio prefeito desta Congregação, Joseph Ratzinger. O texto busca salvaguardar os critérios para uma compreensão correta da noção de *comunhão*, precisando-a sob três aspectos fundamentais:

- a) O conceito de *comunhão* em relação a outras noções centrais da eclesiologia, tais como *povo de Deus*, *corpo de Cristo* e *sacramento*.
- b) O conceito de *comunhão* em relação à *Eucaristia* e ao *episcopado*, pontualizando assim, o significado da unidade da Igreja, que se exprime na *recíproca interioridade* entre Igreja universal e Igreja particular.
- c) O conceito de *comunhão* em relação ao ligame entre os Bispos, e dentre eles, com o sucessor de Pedro, que é fundamento visível da unidade da Igreja, tendo presente a atenção e a exigência proveniente da prospectiva ecumênica.<sup>5</sup>

Assim, segundo a *Communio* *notio*, na eclesiologia de *comunhão* se fundamentam e se relacionam, reciprocamente, várias realidades essenciais para a Igreja, principalmente: *Igreja Local – Bispo – Eucaristia*. Tal é a centralidade da *communio*, na eclesiologia de Ratzinger: apresenta um caráter teológico e cristológico, histórico salvífico, eclesiológico e sacramental, de tal modo que faz uma síntese que retoma todas as intenções essenciais da eclesiologia do Vaticano II e as une entre si do modo correto; assim como nela se conjugam a Eucaristia como centro da Igreja, a catolicidade e a apostolicidade, os princípios do primado e da colegialidade por um lado e da fraternidade cristã na comunidade por outro (SARTO, 2011, p. 117).

## 2 A *communio* como conceito cristológico e eclesiológico<sup>6</sup>

O centro e o fundamento originário da *comunhão cristã* está na cristologia: *O Filho de Deus se fez homem por nós e para nossa salvação*, isto é, para restabelecer a *Communio* entre Deus e os homens (cf. RATZINGER,

5 Intervenção do Cardeal Joseph Ratzinger, na apresentação da Carta, em 15 de junho de 1992. In: CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE. *El misterio de la Iglesia y la Iglesia como comunión. Introducción y comentarios: Card. Joseph Ratzinger*. 3ª ed. Madrid: Ediciones Palabra, 1995, p. 103.

6 No Novo Testamento, o conceito de *comunhão* encontra sua expressão no termo *Koinonia* (19 vezes). Em São Paulo (14 vezes), o termo assume mais significados: indica a contribuição concreta de uma comunidade a outra que se encontra em necessidade, manifestando assim a caridade (Cf. II Cor 9, 13); descreve a participação da fé à vida de Cristo (I Cor 1, 9); no sofrimento (Fil 3, 10); e na consolação (II Cor 1, 57). O termo indica também a participação ao Corpo e ao Sangue do Senhor (I Cor 10, 16). A *comunhão* é dita também “do Espírito” (II Cor 13, 13). Todos os elementos essenciais do conceito cristão de *communio* encontram-se reunidos no famoso trecho de 1 Jo 1,3, que pode ser considerado o critério de referência para toda correta compreensão cristã da *communio*: “O que vimos e ouvimos, anunciamo-lo também a vós, para que também vós estejais em *comunhão* conosco. A nossa *comunhão* é com o Pai e com o seu Filho Jesus Cristo. Estas coisas vos escrevemos, para que a nossa alegria seja perfeita”.

2004, p. 78). Segundo Ratzinger, “aqui está o ponto de partida da *communio*: o encontro com o Filho de Deus encarnado, Jesus Cristo, que vem aos homens no anúncio da Igreja. Assim surge a comunhão dos homens entre si, que, por sua parte, se baseia na comunhão com o Deus Uno e Trino” (2015, p. 544, tradução nossa). Cristo é a comunhão em pessoa. A Igreja, por sua vez, “a mais íntima comunhão com Cristo” (Id., 1987, p. 11, tradução nossa).

Em Jesus se realiza o novo acontecimento da entrada real na comunhão por parte do Deus único com os homens, encarnando-se na natureza humana. Natureza divina e natureza humana se compenetraram – ‘sem confusão e sem separação’ – na pessoa de Jesus Cristo. Aqui está a novidade cristã, o específico que determina a compreensão eclesial de *communio*: “a comunhão com a Palavra encarnada de Deus, que nos faz partícipes de sua vida através de sua morte, e desta maneira também nos quer conduzir ao serviço mútuo, à comunhão viva e visível” (Id., 2004b, p. 73, tradução nossa). Ratzinger (2000) aprofunda ainda mais a índole cristológica da *communio*:

À comunhão com Deus se tem acesso através daquela realização da comunhão de Deus com o homem que é Cristo em pessoa; o encontro com Cristo cria comunhão com Ele mesmo e portanto, com o Pai no Espírito Santo; e a partir daí une os homens entre si. Tudo isto tem por fim a alegria plena: a Igreja traz em si uma dinâmica escatológica.

O conceito *Koinonia*, no livro dos Atos dos Apóstolos (2, 42), assume, explicitamente, também um significado eclesiológico: A comunhão implica uma consciência comunitária de pertença a Cristo, os quais são considerados membros uns dos outros. A este ponto, aparece a estreita ligação entre o conceito de *Communio* e a compreensão da Igreja, como *Corpo de Cristo*. No texto dos Atos, se oferece um paradigma da comunidade cristã iluminada pela comunhão. Aqueles que a formam, devem permanecer unidos nestes quatro elementos essenciais da comunidade: oração, doutrina dos apóstolos, Eucaristia e a *Koinonia* entendida como *união fraterna entre os cristãos*. Os destinatários deste amor fraterno não são somente as pessoas individuais, mas o conjunto do *Corpo místico de Cristo*, vertebrado pelos pastores (sucessores dos apóstolos). Destarte,

Este caráter comunitário da Igreja compreende, necessariamente, seu caráter de “nós”: a Igreja não é algo que não sabe onde está; nós mesmos somos a Igreja. É certo que ninguém pode dizer: “eu sou a Igreja”, mas todos e cada um podemos e devemos dizer: *nós* somos a Igreja. E este “nós” não é, por sua vez, um grupo isolado, que se mantém no interior da comunidade inteira de todos os membros de Cristo, vivos e mortos (RATZINGER, 1987, p. 12, tradução nossa).

A comunhão é o princípio, o ponto de partida e de chegada, o objetivo e a finalidade de toda forma de existência eclesial, de todo relacionamento na Igreja, Povo de Deus em caminho. A comunhão eclesial, portanto, é a espinha dorsal de todo o ser e agir da Igreja. Este dom de comunhão, à luz desta nova perspectiva de eclesiologia, explicita-se em todas as formas de serviço, se alimenta e enriquece, tornando-se empenhativa nos ministérios ordenados e nas variedades de dons e carismas concedidos a todo o Povo de Deus, em vista da edificação do Corpo de Cristo, através da comunhão.

Todos estes conceitos bíblicos e as mais variadas imagens sobre a realidade da comunhão, no Novo Testamento, iluminam e enriquecem ainda mais o originário sentido da comunhão cristã, ajudando-nos assim, a evitar alguns equívocos, em especial, a compreensão meramente horizontal da Igreja (visão essencialmente sociológica). A Igreja tem, na relação com Cristo (dimensão vertical), em sua proveniência e em sua orientação, a condição de sua existência. A Igreja é, por natureza, uma relação fundada pelo amor de Cristo, que por sua vez, funda também uma nova relação recíproca entre os homens (cf. RATZINGER, 2004a, p. 80).

### 3 Eclesiologia Eucarística de Comunhão

O Cálice por nós abençoado não é a nossa comunhão com o sangue de Cristo? E o pão que nós repartimos não é a nossa comunhão com o corpo de Cristo? Porque existe um só pão e nós, mesmo sendo muitos, formamos um só corpo (1 Cor 10,16).

Neste momento queremos apontar a Eucaristia como ponto máximo da Eclesiologia de Comunhão de Joseph Ratzinger. Na Eucaristia se dá a comunhão com o Deus e a comunhão entre os cristãos. É a eclesiologia de comunhão viva e encarnada. A Eucaristia é o lugar privilegiado, em que a comunhão é, constantemente, anunciada e cultivada, é “o resumo e a súpula da nossa fé” (CIgC, 1327). A Eucaristia é, portanto, entendida como *Sacramentum Unitatis*;<sup>7</sup> é o mistério acreditado, o mistério celebrado, o mistério vivido.<sup>8</sup>

Para Ratzinger, “a eclesiologia de comunhão é, desde seu íntimo, uma eclesiologia eucarística. Nela, a eclesiologia torna-se mais concreta e

7 O Papa João Paulo II, através da Carta Apostólica *Mane Nobiscum Domine* (07 de Outubro de 2004), instituiu, do mês de outubro de 2004 a outubro de 2005, o Ano Eucarístico para toda a Igreja Universal. O início foi marcado pelo Congresso Eucarístico Internacional, realizado em Guadalajara (México) e para o encerramento, uma Assembleia Ordinária do Sínodo dos Bispos, no Vaticano, de 2 a 29 de Outubro, com o tema *A Eucaristia, fonte e ápice da vida e da missão da Igreja*. Nesse momento, Ratzinger já tinha sido eleito para o ministério petrino e, como Papa Bento XVI, assina a Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Sacramentum Caritatis* (2007).

8 Referimo-nos às três partes da Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Sacramentum Caritatis*.

permanece, porém, ao mesmo tempo totalmente espiritual, transcendente e escatológica” (2015, p. 545, tradução nossa). Na *eclesiologia eucarística de comunhão* encontramos uma síntese que une o discurso da Igreja ao discurso de Deus e à vida de Deus e com Deus, pois “a fé da Igreja é, essencialmente, fé eucarística e alimenta-se, de modo particular, à mesa da Eucaristia” (BENTO XVI, SC, 6). A Igreja *communio* é, portanto, portadora de uma dimensão sacramental, porque ela é, interiormente, eucarística:

Na Eucaristia, Cristo, presente no pão e no vinho e dando-se sempre novamente, edifica a Igreja como seu corpo e, por meio do seu corpo de ressurreição, nos une ao Deus uno e trino e entre nós. A Eucaristia é celebrada em diferentes lugares, porém é, ao mesmo tempo, sempre universal, porque existe um só Cristo e um só corpo de Cristo. A Eucaristia inclui o serviço sacerdotal de “*repraesentatio Christi*” e portanto, a rede do serviço, a síntese de unidade e multiplicidade, que já se evidencia na palavra *Communio* (2015, p. 545, tradução nossa).

A comunhão no Mistério de Cristo, que constitui a realidade profunda do Mistério da Igreja, se realiza plenamente na Eucaristia. É esta a afirmação central de eclesiologia eucarística. Por outro lado, a própria redescoberta da função eclesiológica da Eucaristia (a partir dos Padres da Igreja, da noção do mistério do culto da Igreja e da influência de algumas correntes ortodoxas), constituiu como um *humus* doutrinal para a afirmação da eclesiologia de comunhão e, conseqüentemente, para a revalorização da Igreja Local, bem como da ideia de colegialidade.

É por esta razão que cada celebração eucarística tem a estrutura da *Communicantes*, da comunhão com o Senhor, com a Criação e com os homens de todos os tempos e de todos os lugares. Deveríamos ainda ter presente no nosso espírito que não podemos estar em comunhão com o Senhor, se não estivermos em comunhão uns com os outros, que, se estamos unidos a Ele, também temos de estar unidos uns aos outros e assim, formarmos uma unidade. É com base nestes pressupostos que, na celebração da Eucaristia, o Papa e o Bispo são referidos pelo nome; não se trata de um simples acaso externo, mas de uma necessidade interna, porquanto a celebração da Eucaristia *não é apenas um encontro entre o Céu e a Terra, mas também encontro entre a Igreja do passado e a do presente, entre a deste lugar e a daquele outro*. A Eucaristia pressupõe a entrada visível na sua unidade visível e manifesta. Os nomes do Papa e do Bispo significam que celebramos, realmente, a *mesma* Eucaristia de Jesus Cristo e que só a podemos receber na *mesma* Igreja (RATZINGER, 2005, p. 12).

Assim como a Igreja é comunhão, a Eucaristia também o é, porque ela é o sinal (sacramento) e o instrumento com o qual Deus edifica a sua Igreja, como *comunhão no Espírito* (2 Cor 13,13). A Eucaristia, portanto, está na origem da comunhão eclesial: “Sendo um só pão, todos os que participam deste pão único formamos um só corpo” (2 Cor 10,17).

### 3.1 A Eucaristia: fonte e epifania de comunhão

Se existe uma exigência que se destaca como vital e essencial, desde o início da Igreja Primitiva, é aquela da *Koinonia*, expressa na fração do Pão, intimamente ligada à imagem do *Corpo de Cristo*. No início do segundo século, a *Didaqué* (cap. IX, 4) desenvolve ainda mais esta imagem, na oração eucarística: “Da mesma forma como este pão partido havia sido semeado sobre as colinas, e depois foi recolhido para se tornar um, assim também seja reunida a tua Igreja, desde os confins da terra no teu Reino, porque teu é o poder e a glória, por Jesus Cristo, para sempre”.

Em outras palavras, a Unidade da Igreja, seja no nível das Igrejas Locais, seja daquela Universal, é imagem da Eucaristia e se realiza com a Eucaristia. Mais exatamente, o Sacramento da Comunhão com Cristo nos chama a viver em comunhão com os irmãos, no seio do mesmo corpo eclesial.<sup>9</sup> Nesta perspectiva, afirma a *Lumen Gentium* 7: “Participando realmente do Corpo do Senhor e na fração do pão eucarístico, somos elevados à comunhão com Ele e entre nós”.

Não nos resta senão afirmar que na celebração eucarística, a comunhão significa a participação no banquete, o ato de receber o Corpo de Cristo como verdadeiro alimento e seu Sangue como verdadeira bebida. O próprio Cristo convida-nos a recebê-lo, neste sacramento, para entrarmos em comunhão com a sua vida divina: “Em verdade, em verdade, vos digo: se não comerdes a Carne do Filho do homem e não beberdes o seu Sangue, não tereis a vida em vós” (Jo 6, 53).

O Catecismo da Igreja explica que um dos nomes da Eucaristia é também aquele de *Comunhão*, propriamente, por este motivo: “Comunhão, porque é por este sacramento que nos unimos a Cristo, que nos torna participantes do seu Corpo e do seu Sangue, para formarmos um só corpo” (CIgC, 1331). Um dos frutos da Comunhão, afirma ainda o Catecismo, é

<sup>9</sup> Santo Agostinho exprimirá esta relação entre o corpo sacramental e o corpo eclesial, com a famosa frase: “Recebestes o Corpo de Cristo, transformai-vos no Corpo de Cristo. Estejais unidos com vínculos de vida fraterna, de divisão, de solidariedade”. Leão Magno, também afirmou a mesma coisa em outras palavras: “A participação do corpo e sangue de Cristo não faz outra coisa senão transformar-nos naquilo que tomamos”. São Tomás de Aquino também assinala na *Suma Teológica* estes dois efeitos, ao afirmar: “A Eucaristia significa o Corpo místico de Cristo, isto é, a união dos fiéis, e receber a Eucaristia, significa professar-se unido a Cristo” (*S. Theol.* III, q. 80, a.4.).

umentar nossa união com Cristo Jesus. Receber a Eucaristia na comunhão traz, como fruto principal, a união íntima com Cristo Jesus. Pois o Senhor diz: “Quem come a minha Carne e bebe o meu Sangue permanece em mim e eu nele” (Jo 6, 56). A vida em Cristo tem o seu fundamento no banquete eucarístico: “Assim como o Pai, que vive, me enviou e eu vivo pelo Pai, também aquele que de mim se alimenta viverá por mim” (Jo 6, 57).

Na Eucaristia, o mistério da comunhão é perfeito, e através dela, a nossa comunhão com Deus, através da Igreja, conhece o seu ponto culminante. A Eucaristia, em que se desenvolve a ação do Filho e do Espírito, é também o manancial da unidade da Igreja. Para o Concílio, o sacramento do pão eucarístico representa e realiza a unidade dos fiéis, que constituem um só corpo em Cristo (Cf. LG, 3; EE 21 e 1 Cor 10, 17).

A Igreja, enquanto povo de Deus que caminha rumo à Jerusalém celeste, recebe do próprio Deus, a missão de promover e manter a comunhão dos seus filhos com a Trindade, e esta mesma comunhão entre eles. Durante toda a experiência cristã-eclesial, nunca houve dúvida de que a Eucaristia é o Sacramento que melhor realiza esta sua realidade e missão. Sendo assim, redescobrimos também a Eucaristia como *fonte da unidade eclesial*, e sua máxima manifestação. A Eucaristia é *epifania de comunhão*. Além do mais, é comunhão *hierárquica*, fundada na consciência das diversas funções e ministérios, continuamente reafirmada, inclusive na Oração Eucarística, através da menção do Papa e do Bispo diocesano. É comunhão *fraterna*, cultivada com uma *espiritualidade de comunhão*, que nos leva a sentimentos de recíproca abertura, estima, compreensão e perdão.

As circunstâncias mesmas da Instituição da Eucaristia confirmam o desígnio divino de promover, entre os membros do Corpo de Cristo, a unidade. Tudo nos leva a crer, que o contexto em que os discípulos viviam, era ainda marcado pela mentalidade de *qual deles fosse o maior* (cf. Lc 22-24). Na realidade humana, as refeições costumam reunir as pessoas; intencionalmente, Jesus escolhe uma refeição para congregar os seus, num gesto eterno de comunhão e unidade.

O Amor de Deus, do qual a Eucaristia é o sacramento máximo, geralmente faz sempre referência ao amor fraterno, à comunhão, à unidade mesma que a Eucaristia cria entre aqueles que participam do mesmo pão (Cf. I Cor 11, 15-17). Por isso, Ratzinger afirma que a Eucaristia

Não é simplesmente um evento entre dois protagonistas, um diálogo entre Deus e eu. A comunhão eucarística tende a uma transformação total da própria vida. Com força escancara o eu inteiro do homem e cria um novo nós. Necessariamente, a comunhão com Cristo se revela também, como uma comunicação com todos aqueles que lhe pertencem: Nela, eu venho a fazer parte deste novo pão que Ele cria na transubstanciação da inteira realidade criada (2004a, p. 80, tradução nossa).

Em suma, celebrar e viver a Eucaristia é celebrar e viver o núcleo, o resumo de toda a nossa fé.<sup>10</sup> Significativa é a afirmação da *Lumen Gentium* 11: a Eucaristia é a fonte e o ápice de toda a vida cristã. Toda a comunhão desejada pelos cristãos está, realmente, já presente na Eucaristia. A comunhão de vida com Deus Uno e Trino e a mesma unidade do povo de Deus em caminho, pelas quais a Igreja é ela mesma, a Eucaristia significa-as e as realiza plenamente.<sup>11</sup>

É no momento da Eucaristia, alimento do Espírito, que a assembleia, reunida como povo de Deus, profético e sacerdotal se faz, verdadeiramente Cenáculo, é ali que se faz, verdadeiramente, a experiência de *ser Igreja*: a Igreja de Cristo Ressuscitado, a Igreja de Pentecostes, a Igreja-Comunhão reflexo da Trindade Santa.

### 3.2 A Igreja como comunhão vive e cresce da Eucaristia

A expressão usada na antiguidade cristã – *corpus Christi* – designa o “corpo nascido da Virgem Maria, o corpo eucarístico e o corpo eclesial de Cristo” (BENTO XVI, 2007, 15). A Eucaristia torna-se, então, constitutiva do ser e do agir da Igreja. Na teologia de Joseph Ratzinger, desde o seu começo, a Eucaristia ocupa um lugar central e é dela que, de modo particular, depende a sua compreensão da Igreja. “A Igreja nasce e consiste em o Senhor se comunicar aos homens, com eles entrar em comunhão e levá-los à comunhão mútua. A Igreja significa uma comunhão de Deus conosco que, simultaneamente, cria a verdadeira comunhão dos homens entre si” (RATZINGER, 2005, p. 13). Ao longo de toda sua reflexão, como professor e cardeal, se esforça para mostrar a racionalidade do culto cristão, a dimensão eclesial da liturgia, a íntima relação entre Igreja e Eucaristia. Buscou demonstrar que a Eucaristia é, antes de tudo, fonte e centro da Igreja, que seu objetivo primeiro e último é constituir o Corpo de Cristo, que é a Igreja (cf. MARTUCCELLI, 2001, p. 416).

10 Sobre este ponto, Irineu dizia: “Nossa maneira de pensar concorda com a Eucaristia, e a Eucaristia, por sua vez, deve confirmar a nossa maneira de pensar” (IRINEU, *Adv. Haer.* 4, 18, 5).

11 A Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Sacramentum Caritatis* (2007) aborda a relação entre Eucaristia e comunhão eclesial, e afirma que a Eucaristia é “constitutiva do ser e do agir da Igreja” (n.15) e, por isso, a “Eucaristia aparece na raiz da Igreja como mistério de comunhão”. Jesus Cristo tornou isto possível através de seu sacrifício na cruz, por meio do qual manifesta seu amor pela humanidade, e se torna presente na Eucaristia, como afirma Bento XVI, na Encíclica *Deus Caritas est* 13: “Jesus deu a este ato de oferta uma presença duradoura através da instituição da Eucaristia, durante a Última Ceia. Antecipa a sua morte e ressurreição, entregando-Se já naquela hora aos seus discípulos, no pão e no vinho, a Si próprio, ao seu corpo e sangue como novo maná (Jo 6,31-33). Se o mundo antigo tinha sonhado que, no fundo, o verdadeiro alimento do homem — aquilo de que este vive enquanto homem — era o *Logos*, a sabedoria eterna, agora este *Logos* tornou-Se verdadeiramente alimento para nós — como amor. A Eucaristia arrasta-nos no ato oblativo de Jesus. Não é só de modo estático que recebemos o *Logos* encarnado, mas ficamos envolvidos na dinâmica da sua doação. (...) A “mística” do Sacramento, que se funda no abaixamento de Deus até nós, é de um alcance muito diverso e conduz muito mais alto do que qualquer mística elevação do homem poderia realizar”.

Da fase anterior ao Concílio Vaticano II, até o presente, foi-se formando, sem interrupção, um fio condutor sobre a compreensão da Eucaristia e da Igreja, como comprovam as publicações e as conferências de Joseph Ratzinger. Esta eclesiologia eucarística encontra nos próprios textos conciliares a sua expressão, incentivando-o a dar maior atenção à centralidade da Eucaristia na Igreja, e sua força de instauração da comunhão entre Deus e os homens, de tal modo que, pela Eucaristia, Cristo nos incorpora a todos no Pai. Na Eucaristia, fica estabelecida uma *comunhão entre Deus e o homem*.

Ratzinger reconhece que a Última Ceia de Jesus é autêntico ato de fundação da Igreja (cf. JROC, VIII-1, 2015, p. 225). Por isso, sua eclesiologia eucarística parte do evento pascal, do mistério da Palavra, da Morte e da Ressurreição de Cristo. O evangelista João insere a sua versão da Páscoa de Jesus entre duas cenas cheias de significado, através das quais simboliza o sentido da Sua vida e da Sua Paixão, para permitir que nela descubramos a fonte da vida cristã, a origem e o sentido dos sacramentos. Para Ratzinger, estes dois acontecimentos são: o relato do lava-pés, no início da narrativa da Paixão e, no fim, a solene e comovente narração da *perfuração do lado*. Além disso, João teve ainda o grande cuidado de datar, com exatidão, o dia da morte de Jesus.

A atitude de Jesus no Lava-pés (Jo 13), durante a última ceia no Cenáculo, mostrou a via de solução para todas as disputas humanas do orgulho e do egoísmo que atentam, constantemente, contra a comunhão entre os homens. Um simples exemplo não bastava, precisávamos da força para seguir este exemplo: a Eucaristia. Inaugurando a ceia Eucarística, Jesus dava aos seus discípulos uma força espiritual superior, que os unia uns aos outros, e que haveria de possibilitar-lhes permanecer nesta unidade. Com a Eucaristia, podia assegurar o cumprimento do ideal proclamado: “Amai-vos uns aos outros, como eu vos amei”, porque a própria Eucaristia é uma fonte constante de unidade para a comunidade cristã. João vincula a Ceia ao lava-pés e à oração pela unidade. Portanto, a Eucaristia possui também esta intenção de desenvolver um novo amor fraterno, à semelhança do amor entre Cristo e o Pai.

Associado a esta realidade do lava-pés, João nos mostra que Jesus morreu, exatamente, na mesma hora em que, no templo, eram sacrificados os cordeiros para a festa da Páscoa. Desse modo, “o registro sobre o momento da morte permite depreender que é Ele o verdadeiro cordeiro pascal, aquele que põe fim à imolação de outros cordeiros, porquanto com a Sua vinda foi-nos dado o Cordeiro” (RATZINGER, 2005, p. 49). Imagem que está em sintonia com o início do evangelho, quando João Batista identifica-o como “o cordeiro que tira o pecado do mundo” (Jo 1,29), de tal modo que “Jesus é o Cordeiro escolhido pelo próprio Deus. Na Cruz, Ele carrega o pecado do mundo e ‘tira-o para fora’” (Id., 2011, p. 184).

São João fala do *lado* trespassado de Jesus, com o mesmo termo que é usado no relato da criação de Eva e que é traduzido, normalmente, como *costela*

de Adão. Através desta expressão, João descreve Jesus como o novo Adão, que mergulha na noite do sono da morte para aí iniciar a criação de uma nova humanidade. Do Seu lado aberto, todo ele expressão de uma entrega amorosa, mana uma fonte que fecunda a história na sua totalidade. Da Sua entrega à morte jorram sangue e água, a Eucaristia e o Batismo, fontes de uma sociedade nova. Tal como Ratzinger compreende a partir da Teologia dos Santos Padres:

Os Padres viram neste duplo fluxo de sangue e água uma imagem dos dois sacramentos fundamentais – a Eucaristia e o Batismo – que brotam do lado trespassado do Senhor, do seu coração. São a corrente nova que cria a Igreja e renova os homens. Mas os Padres, diante do lado aberto do Senhor que dorme na cruz o sono da morte, pensaram também na criação de Eva, a partir do lado de Adão adormecido, vendo assim na corrente dos sacramentos, ao mesmo tempo, a origem da Igreja; viram a criação da nova mulher a partir do lado do novo Adão (2011, p. 185).

Portanto, “o lado aberto é o lugar primordial do qual procede a Igreja, do qual procedem os sacramentos com que se edifica a Igreja” (Id., 2005, p. 50). O lado aberto é o fundamento cristológico da Igreja que procede do novo Adão, mas também o significado da Ceia. A ceia por si não tem alcance eclesiológico e salvífico, mas na cruz de Cristo, no sangue derramado, adquire valor redentor para a Igreja. Através da ceia, por sua vez, Cristo antecipa a Sua morte, converte essa morte num acontecimento de amor, transforma o absurdo da Sua morte no sentido novo que nos abre. Eucaristia e Cruz estão mutuamente relacionadas. Através da Morte de Cristo, Ceia e Cruz adquiriram uma transcendência e uma capacidade criadora que ultrapassa a dimensão temporal. Assim como se a ressurreição não tivesse acontecido, a morte teria desembocado no vazio e as palavras da Ceia teriam sido proferidas em vão.

Na ressurreição tornou-se claro que aquelas palavras haviam sido pronunciadas pelo poder divino em todo o seu vigor, que o Seu amor é efetivamente tão forte que irrompe para lá da morte. Ficam, assim, entrelaçadas a Palavra, a Morte e a Ressurreição; a tradição cristã chama Mistério Pascal a esta tríade constituída pela palavra, pela morte e pela ressurreição. É esta mesma tríade que nos permite penetrar um pouco no próprio mistério do Deus trino. Palavra, Morte e Ressurreição, unidas entre si, constituem a única totalidade; só possuem verdadeira consistência quando se apresentam as três em simultâneo; este mistério pascal, único em si mesmo, é a origem donde mana a Eucaristia (Id., 2005, p. 51).

Por isso, a Eucaristia não é simplesmente uma refeição, está longe de ser um simples alimento, pois custou a morte de alguém e porque nela está presente o caráter “majestoso” da morte, a força da Ressurreição de Cristo.

A Eucaristia nunca é a simples ação de uma comunidade, mas aquilo que foi concedido pelo Senhor à Igreja, por isso, a Eucaristia nunca pode ser usada a nosso bel-prazer como meio; ela é dom do Senhor, o verdadeiro centro da Igreja, do qual não podemos dispor como nos aprouver. Também não pode ser celebrada como um culto qualquer, com mera superficialidade, distração, evasão. Nela, a Igreja não apenas recorda o sacrifício de Cristo, mas atualiza: “a Eucaristia é sacrifício, atualização do sacrifício da cruz de Jesus Cristo”. O Cristo que se entregou por todos deseja, pela Eucaristia, reunir a todos. Assim, a Eucaristia congrega num só povo (Igreja) aqueles todos pelos quais Cristo se entregou. Um único *Homem* morreu por toda a humanidade, para reunir os dispersos, pois Deus, por si mesmo, não põe fronteiras: “Ele, um só, morreu por todos” (2 Cor 5,14).<sup>12</sup>

Há *um* só Cristo e, onde quer que a Eucaristia seja celebrada, ali está Ele plenamente presente. Na mais humilde igreja de uma aldeia, quando a Eucaristia é celebrada, torna-se presente, inteiro, o mistério da Igreja, o seu centro vital, o Senhor. Todavia, este Cristo total só pode ser *o mesmo*, e por isso só podemos reparti-Lo com todos os demais. Ele é o mesmo aqui, em Roma, na América, na Austrália ou em África, e, porque é *o mesmo*, só O podemos receber na unidade; quando agíssemos contra a unidade ficaríamos impedidos de nos encontrarmos com Ele (RATZINGER, 2005, p. 61).

A Eucaristia, como *Sacramentum unitatis*, fortalece os vínculos de comunhão, pois a comunhão com o Senhor nos coloca em comunhão uns com os outros. Se estamos unidos a Ele, também temos de estar unidos uns aos outros e assim formarmos uma unidade. Por isso, na celebração da Eucaristia, o Papa e o Bispo são referidos pelo nome; não se trata de um simples acaso externo, mas de uma necessidade interna, porquanto

A celebração da Eucaristia *não é apenas um encontro entre o Céu e a Terra mas também encontro entre a Igreja do passado e a do presente, entre a deste lugar e a daquele outro*. A Eucaristia pressupõe a entrada visível na sua unidade visível e manifesta. Os nomes do Papa e do Bispo

12 Aqui vale uma nota sobre a discussão relacionada à tradução portuguesa *por todos* e não *por muitos*, tal como se encontra no missal romano e no Novo Testamento grego, do relato da instituição do novo missal. Em todo o Novo Testamento, e ao longo de toda a tradição da Igreja, sempre foi claro que Deus quer salvar todos os homens e que Jesus não morreu por uma parte da humanidade, mas por todos: “Cristo Jesus, que Se entregou como resgate por todos” (1Tm 2,6). Mas deve-se acrescentar também que Deus não impõe a ninguém a sua salvação, mas aceita a livre opção humana. Ratzinger fala que as duas fórmulas, *por todos* e *por muitos*, exprimem, por um lado o caráter salvífico universal da morte de Cristo, que sofreu por todos, por outro lado, como limite do acontecimento salvífico, afirmando a liberdade de a recusar. Por isso, ele deixa aberta a questão para que cada Conferência Episcopal faça sua tradução (RATZINGER, 2005, p. 44-45).

significam que celebramos realmente a *mesma* Eucaristia de Jesus Cristo e que só a podemos receber na *mesma* Igreja (RATZINGER, 2005, p. 61).

“A Igreja é comunidade eucarística” (Id., 2005, p. 134), por isso “a Igreja é comunhão, e comunhão exatamente com todo o corpo de Cristo” (Id., 1992, p. 46). Ela não é simplesmente um povo; constituída por muitos povos, a Igreja transforma-se num só povo graças à mesa única, que o Senhor preparou para todos nós, logo “a *communio* encerra a dimensão do católico. A Igreja, ou é católica, ou não existe” (Idem, p. 47). A Igreja é, por assim dizer, “uma rede de comunidades eucarísticas e permanece sempre unida através de um único corpo, que todos comungamos” (Id., 2005, p. 134), por isso, na eucaristia, a Igreja é universal.

Na Eucaristia, Cristo está inteiro, em qualquer lugar, de tal modo que, “onde quer que a Eucaristia seja celebrada, aí estará presente o mistério completo da Igreja. [...] na Eucaristia é a totalidade de Cristo que está em questão” (Id., 2005, p. 140). A celebração da Eucaristia não pode dividir a Igreja, exige a unidade de cada comunidade com toda a Igreja. A Eucaristia tem a ver com Cristo, por isso ela é o sacramento da unidade da Igreja.

A Eucaristia é o acontecimento através do qual Cristo reedifica o Seu corpo e nos incorpora a nós mesmos, num único pão, num único corpo. O conteúdo, o acontecimento da Eucaristia pressupõe que os cristãos, a partir da sua dispersão, se reúnem na unidade do único pão e do único corpo. A Eucaristia deve ser compreendida, portanto, como plenitude dinâmico-ecclesiológica; é o acontecimento vivo através do qual a Igreja se renova constantemente como Igreja (Id., 2005, p. 133-134).

Destarte, a Igreja é *sacramentum salutis*. A Igreja não é parte das ordens visíveis do mundo, nem uma *civitas platonica* como mera comunidade espiritual, senão um sacramento: isto é, um *signum sacrum* (cf. Id., 2004, p. 78); um sinal visível que sem embargo não se esgota na visibilidade, mas segundo todo seu ser, não é outra coisa senão a referência e o caminho para o invisível. Assim, para Ratzinger, a Igreja é uma comunidade cúltica:

Ao chamar a Igreja de Sacramento se aprofunda e se clarifica o conceito de Igreja e se dá resposta à busca de unidade da humanidade de nosso tempo. A Igreja não é uma organização externa da fé, mas é por sua própria essência comunidade cúltica; ali é mais Igreja onde celebra a liturgia e faz presente o amor redentor de Jesus Cristo, que com o amor libera os homens de sua solidão e conduz, comunitariamente, uns aos outros, enquanto os conduz a Deus (Id., 2005b, p. 134).

Ratzinger entende que, pelo fato de o sacramento ser um acontecimento litúrgico, é sempre uma realização comunitária, portanto rompe com a concepção individualista antropológica através da *unitatis* (a unidade dos homens entre si) e a concepção individualista dos sacramentos – como meios da graça – para fincar a existência humana na *communio* (comunhão com Deus).<sup>13</sup> Assim, a Igreja resulta de uma maior percepção dos sacramentos como expressão e fermento da comunidade eclesial, e como os elementos que estimulam a Igreja a partir da Eucaristia (cf. MARTUCCELLI, 2001, p. 423). No sacramento, a Igreja se realiza como congregação de Deus, isto é, nos sacramentos se dá a realização vital da Igreja, como povo de Deus e Corpo de Cristo.

Esta é, certamente, uma das principais percepções da eclesiologia ratzingeriana. Ele compreende que não podemos tratar dos três conceitos centrais da eclesiologia conciliar isoladamente, mas como realidades intimamente unidas: a Igreja é o povo de Deus, que vive do Corpo de Cristo e se faz o mesmo Corpo de Cristo na celebração (sacramental-comunitária) da Eucaristia. De tal modo, que o povo de Deus é a comunidade sacramental do Corpo de Cristo, não de um modo simbólico, mas como comunidade eucarística, realidade histórico-social visível. Portanto, Ratzinger encontra na Eucaristia o motivo central de sua eclesiologia (cf. NICHOLS, 1988, p. 53).

Na Eucaristia, assim como o Sinai (Ex 19), se estipula um pacto que constrói o novo povo de Deus. No acontecimento eucarístico, Cristo inclui os discípulos na relação que tem com o Pai e, conseqüentemente, em sua missão, que se dirige a todos os homens de todos os tempos.

Estes discípulos se convertem em “povo” através da comunhão com o Corpo e com o Sangue de Jesus, que é ao mesmo tempo comunhão com Deus. A ideia veterotestamentária de aliança aceita por Jesus em sua pregação recebe um novo centro na comunhão, com o corpo de Cristo. Poderíamos dizer que o povo da nova aliança se converte em povo a partir do Corpo e do Sangue de Cristo, e só a partir deste centro é povo. Podemos chamá-lo “povo de Deus” porque pela comunhão com Cristo se abre a relação com Deus, que o homem não está em condições de estabelecer por si mesmo (RATZINGER, 2005d, p. 16, tradução nossa).

A Igreja, nascida na Eucaristia, como corpo de Cristo, se constitui como nova comunidade visível de salvação, com uma finalidade muito

13 Na oração cristã (liturgia) a Igreja se mostra visivelmente como comunidade (particular), mas em unidade com a Igreja de todos os tempos e lugares (universal): “É próprio da oração cristã e do ato de fé cristão esta referência ao todo, esta superação das barreiras do particular. A liturgia não consiste em celebrações levadas a cabo por determinado clube ou círculo de amigos; ela provém do todo e terá de ser celebrada a partir do todo e para o todo. A nossa fé e a nossa oração só serão corretas quando aí prevalecer a auto-superação, a renúncia ao que é nosso. Tudo isto nos conduz à Igreja de todos os tempos e de todos os lugares, esta é a essência da catolicidade” (RATZINGER, J. 2005, p. 140).

específica: buscar a união dos elementos internos e externos, de santidade e estrutura visível, especialmente, criar e reforçar a unidade da Igreja total. Na Eucaristia a Igreja tem seu permanente centro vital gerador da *communio*: entramos em comunhão com seu Corpo histórico e com seu Corpo Místico através da comunhão com seu Corpo Eucarístico.

Na oração fundamental da Igreja, a Eucaristia não é apenas o centro da sua vida que aí se exprime, mas é também a própria Igreja que nela consoma a sua identidade dia após dia. A Eucaristia, na sua dimensão mais profunda, tem apenas a ver com Cristo. É Ele quem roga por nós e coloca nos nossos lábios a Sua oração, pois só Ele pode dizer: *Isto é o meu corpo, isto é o meu sangue*. É Ele, pois, quem nos introduz na Sua vida, naquele ato de amor eterno em que Se entrega ao Pai. É por Seu intermédio que nós passamos a ser também, com o próprio Cristo, oferenda ao Pai. Eis de que modo a Eucaristia se constitui como sacrifício: é entrega a Deus em Jesus Cristo e, nesse mesmo ato, torna-se também oferenda que acompanha o dom do Seu amor. Na verdade, Cristo é, simultaneamente, oferente e oferta, por Ele, com Ele e n'Ele é que nós celebramos a Eucaristia (Id., 2005, p. 139).

A eclesiologia eucarística, em Ratzinger, está em estreita união com a compreensão de Corpo de Cristo, pois “a Eucaristia é nossa participação no acontecimento pascal e, desta forma, constitui a Igreja, o Corpo de Cristo. A partir disso se percebe a necessidade salvífica da Eucaristia. A necessidade da Eucaristia é idêntica à necessidade da Igreja e vice-versa” (Id., 2004, p. 82). A Igreja é, portanto, comunidade eucarística necessária para a salvação, pois pela eucaristia podemos aderir ao mistério íntimo da comunhão entre Deus e Homem, no sacramento do corpo do Ressuscitado. A centralidade da Eucaristia na vida e no ser da Igreja é tal, que se pode afirmar que “a Igreja é Eucaristia” (Id., 2005d, 45).<sup>14</sup>

## Conclusão

Na teologia de Ratzinger, a Igreja constitui um elemento concêntrico, em torno do grande núcleo que é Cristo. A Igreja está, inseparavelmente, unida

14 Também os documentos magisteriais caminham nessa compreensão. Bento XVI diz que a Eucaristia é o “princípio causal da Igreja” (*Sacramentum Caritatis* 14) porque Jesus “gerou a Igreja como sua esposa e seu corpo”. De seu lado aberto, do qual jorrou sangue e água, brotaram os sacramentos da Igreja. Por isso, a Igreja como comunhão vive e cresce da Eucaristia. O Papa João Paulo II, neste sentido, afirmou existir “um influxo causal da Eucaristia nas próprias origens da Igreja” (*Ecclesia de Eucharistia*, 21). Ao contemplar “aquele que traspassaram” (Jo 19,37) na cruz é possível perceber que a Igreja “vive da Eucaristia”, pois ela torna presente o sacrifício redentor de Cristo.

à pessoa de Jesus Cristo. A Igreja é a casa, o templo pneumático, o espaço para o encontro performativo com Cristo. Da centralidade da figura salvífica de Cristo nasce a compreensão da sacramentalidade da Igreja. Portanto, há um íntimo vínculo entre as realidades Cristo e Igreja, na Liturgia. A Liturgia Eucarística é o elo determinante entre Cristo e a Igreja e, por isso, ocupa um lugar central e prioritário na reflexão ratzingeriana. A própria compreensão da Igreja deve nascer da Liturgia: uma eclesiologia eucarística. Se Jesus Cristo se faz realmente presente na Eucaristia, esta se constitui na origem da Igreja. Esta será uma *ekklesia*, uma reunião em torno da Palavra e do corpo e sangue de Jesus Cristo, por isso, Cristo e a celebração de seu ministério pascal devem ocupar, de verdade, o centro da vida da Igreja. Nesta compreensão de que a Eucaristia faz a Igreja, Ratzinger desenvolve uma eclesiologia eucarística, salvífica e de comunhão.

Na perspectiva eclesiológica ratzingeriana, corpo eucarístico e corpo místico se encontram intimamente entrelaçados. A Apostolicidade está unida a esta realidade como um dos pontos centrais e estruturantes da presente eclesiologia. Portanto, o caminho ideal para alcançar a compreensão do mistério da Igreja é o de considerá-lo em perspectiva sacramental. Este pressuposto, da Igreja como *Sacramentum Salutis*, será o substrato da eclesiologia de comunhão, pois coloca a Igreja como instrumento de Deus nos desígnios salvíficos, como “tabernáculo da Palavra”, como “comunidade do corpo do Senhor, na recepção dos sacramentos”, como comunidade salvífica, isto é, comunhão de homens e mulheres crentes, com Cristo.

A expressão *communio*, enquanto ideia síntese da reflexão sobre a Igreja, vincula e gira em torno a três conceitos fundamentais: Povo de Deus, Corpo de Cristo e Sacramento. A Igreja é, radicalmente, um mistério: visivelmente é um povo, povo *de Deus* que, constitutivamente, é Corpo de Cristo e operativamente, é Sacramento. Três ideias que resultam numa “eclesiologia de comunhão”, com seu centro na Eucaristia.

## Referências

BENTO XVI. Carta Encíclica *Deus é amor*. 8. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

\_\_\_\_\_. Carta Encíclica *Caritas in Veritate*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

BLANCO, P., *La teología de Joseph Ratzinger. Una introducción*, 2. ed. Madrid: Palabra, 2011.

\_\_\_\_\_. *Joseph Ratzinger – Bento XVI: um mapa de suas ideias*, São Paulo: Molokai, 2016.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Disponível em: <http://www.vatican.va/>

archive/catechism\_po/index\_new/prima-pagina-cic\_po.html Acesso em: 07 mar. 2020.

CONCÍLIO VATICANO II. *Compêndio do Vaticano II. Constituições, decretos, declarações*. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE. *El misterio de la Iglesia y la Iglesia como comunión. Introducción y comentarios: Card. Joseph Ratzinger*. 3. ed. Madrid: Ediciones Palabra, 1995

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Carta aos Bispos da Igreja Católica sobre alguns aspectos da Igreja entendida como comunhão*. Disponível em: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_28051992\\_comunionis-notio\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_28051992_comunionis-notio_po.html).

JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Ecclesia de Eucharistia*. Disponível em: [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_20030417\\_eccle-de-euch.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_20030417_eccle-de-euch.html). Acesso em: 07 mar. 2020.

MARTUCCELLI, P. *Origine e natura della Chiesa: La prospettiva storico-domatica di Joseph Ratzinger*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2001.

NICHOLS, A. *The theology of Joseph Ratzinger: an introductory study*, Edimburgo: Clark, 1988, p. 27-53, p. 133-165.

RATZINGER, Joseph. *Obras completas VIII/1 – Iglesia. Signo entre los pueblos. Escritos de eclesiología y de ecumenismo*. Madrid: BAC, 2015, 680 p.

\_\_\_\_\_. *Comprender a Igreja hoje. Vocação para a comunhão*. Petrópolis: Vozes, 1992.

\_\_\_\_\_. *O Novo Povo de Deus*. São Paulo: Paulinas, 1974.

\_\_\_\_\_. *Chiesa, ecumenismo e politica*. 2. ed. Milano: Paoline, 1987.

\_\_\_\_\_. *La Iglesia. Una comunidad siempre en camino*. 2. ed. Madrid, España: San Pablo, 2005d.

\_\_\_\_\_. *Convocados en el camino de la fe. A Iglesia como comunión*, Madrid, Crisandad, 2004b.

\_\_\_\_\_. *El nuevo pueblo de Dios*, Barcelona: Herder, 2005c.

\_\_\_\_\_. *La Comunione nella Chiesa*. Milano: San Paolo, 2004a.

\_\_\_\_\_. *Teoría de los principios teológicos: materiales para una teología fundamental*, Madrid: Herder, 2005b.

\_\_\_\_\_. *Deus próximo de nós: a eucaristia centro da vida*. Lisboa: Tenacitas, 2005.

VIGNINI, G., *Joseph Ratzinger-Benedetto XVI. Una guida alla lettura*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2010, p. 29-41.

Artigo recebido em 25/03/2021 e aprovado para publicação em 16/04/2021

ISSN online 2763-6992

ISSN impresso 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v20i39-2021-4>

### Como citar:

HOEMBERGER, Gilcemar. A Igreja como mistério de comunhão. Notas sobre a eclesiologia eucarística de Joseph Ratzinger. *Coletânea: Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 39, p. 75-96, jan./jun. 2021. Disponível em: [www.revistacoletanea.com.br](http://www.revistacoletanea.com.br)

## **El encuentro como respuesta a la crisis de sentido. La propuesta de Joseph Ratzinger**

*The encounter in response to the crisis of meaning.  
Joseph Ratzinger's proposal*

ELENA ÁLVAREZ\*

**Resumen:** La sociedad secularizada y tecnológica en la que vivimos acusa desde hace décadas una crisis de sentido, que hace difícil que el ser humano encuentre respuestas a las preguntas fundamentales de la existencia. En ocasiones, le sume en costumbres sustitutivas de la religión que son igualmente perjudiciales. Este estudio aborda el problema desde la revisión bibliográfica de algunos textos de Joseph Ratzinger, tanto en su etapa de teólogo, como en cuanto Papa Benedicto XVI. Al hilo de sus reflexiones, puede afirmarse que se trata de un problema persistente, no solo en el pensamiento del autor, sino en el conjunto de la sociedad. Y se vuelve a proponer la búsqueda de un encuentro con la fe, que parte de la índole relacional del ser humano, como vía de salida de la crisis, o como un nuevo descubrimiento del sentido de la vida humana.

**Palabras-clave:** Sentido. Verdad. Religión. Amor. Secularización. Técnica.

**Abstract:** The secularized and technological society in which we live in, for decades, has suffered from a crisis of meaning, which makes it difficult for human beings to find answers to the fundamental questions of existence. At times, it plunges you into substitute customs for religion that are equally harmful. This study addresses the problem based on the bibliographic review of some texts by Joseph Ratzinger, both in his stage as theologian, and as Pope Benedict XVI. According to his reflections, it can be said that it is a persistent problem, not only in the author's thought, but in society as a whole. Once more the need of an encounter with the faith is proposed. This

---

\* Elena Álvarez é Doutora em Teologia pela Pontifícia Università della Santa Croce e professora da Universidad Internacional de La Rioja. Contato: [elena.alvarez@unir.net](mailto:elena.alvarez@unir.net).

is grounded in the relational nature of the human being, as a way out of the crisis, or as a new discovery of the meaning of human life.

**Keywords:** Sense. Truth. Religion. Love. Secularization. Technique.

En una recolección de artículos y conferencias publicada en 1992 bajo el título *Una mirada a Europa*, el cardenal Ratzinger señalaba que el mundo occidental, tras el largo proceso de secularización, vivía un momento de crisis de sentido, cuya interpretación depende de la comprensión moral de la situación. El cardenal apuntaba a tres manifestaciones (RATZINGER, 1992, p. 37-39):

1. El consumo de drogas: es signo de un vacío existencial, que a su vez produce un deseo de evasión, y una necesidad de llenarlo por cualquier medio, aunque nocivo para la salud.
2. La amenaza del terrorismo: surge de una confianza en el futuro inmanentizada, que conduce a identificar el bien con lo que contribuye al desarrollo de un futuro mejor, aunque se obtenga por el recurso a la violencia.
3. La aparición de una nueva religiosidad, interpretada como bien de consumo: se trata de un signo positivo, aunque el cardenal también advertía del peligro de reducir el hecho religioso a uno de los muchos bienes que adquirir, porque estos no pueden llenar las aspiraciones espirituales del ser humano.

La raíz de estos problemas, según Ratzinger, se encuentra en la reducción de la razón a la dimensión técnica, que domina desde Hume en la cultura occidental. Como consecuencia, una de las constantes de su pensamiento en el diálogo con el mundo secularizado es la necesidad de recuperar el razonamiento moral no solo para el ámbito privado – donde se ha admitido pacíficamente –, sino también en la esfera pública. Para ello, es necesario dialogar también sobre la aportación que la religión en general, y el cristianismo en particular, puede ofrecer a la vida humana.

Unos años después, en su famosa intervención en la Sorbona, Ratzinger aludía con una parábola a la renuncia humana a la pretensión de verdad. Se dice que un elefante solo puede ser observado parcialmente; cada uno de los sujetos observantes conoce al animal realmente, pero ninguno lo conoce por completo. Con esta pretensión, cada elemento de verdad descubierto por cada uno de los sujetos se puede considerar complementario de los demás. Pero Ratzinger advierte un peligro, y es que el ser humano necesita una captación global del sentido. Por eso, desde el comienzo de su existencia, se ha preguntado por la trascendencia (RATZINGER, 1999).

## 1 La persona y su sentido

La cuestión a la que nos enfrentamos es de naturaleza filosófica, al tratarse de determinar si puede haber una respuesta satisfactoria a las preguntas del ser humano. No obstante, Ratzinger entiende que el saber filosófico integra, junto a la dimensión teórica más conocida, también una vertiente práctica dotada de la misma relevancia:

No se entendía únicamente con ello la filosofía como una disciplina académica de naturaleza meramente teórica, sino también y sobre todo, en el plano práctico, como el arte de vivir y de morir justamente, un arte que, empero, solo se logra a la luz de la verdad (RATZINGER, 1999).

¿Qué se entiende por “persona”, en la comprensión de Ratzinger? Principalmente, esta noción deriva de la matriz profundamente religiosa, teológica, de este pensador. Su primera fuente es el libro del Génesis, desde cuyo comienzo el ser personal aparece como ser social y abierto a la comunión, con otras personas humanas y con su Creador (BLANCO SARTO, 2011, p. 133-134). Persona es, ante todo, el ser relacional que se sitúa ante Dios y ante los demás.

También hay ecos, en esta concepción de la persona, del personalismo, con la que Ratzinger entronca a través de su gran maestro, Romano Guardini (1995, p. 155). Por otra parte, hay una proximidad en sus planteamientos con los filósofos del diálogo, y principalmente con Martin Buber (1967, p. 149-150). Para todos estos autores, el ser personal solo es comprensible si se define como un ser en diálogo, que se realiza a sí mismo en el encuentro con un tú. Y en la noción de “tú” incluyen, sin duda, a los demás seres humanos, pero también a la relación trascendente con un Tú trascendente, origen y fundamento de la propia existencia:

El concepto de persona expresa, desde su origen, la idea de diálogo. Se refiere a Dios como un ser que vive en la palabra y se mantiene en ella como un “yo” y un “tú” y un “nosotros”. Este conocimiento de lo que es Dios ha hecho conocer al hombre su propia esencia (RATZINGER, 1976, p. 169).

Hay en esta afirmación de Ratzinger un eco cercano de la obra de Guardini, que interpretaba a la persona como un ser situado en el mundo, responsable de él, y sobre todo en relación existencial con quien es dueño de ese mundo, con el Creador. Como señala el título de una de las obras del teólogo ítalo-alemán, para conocer al ser humano en toda su profundidad, es preciso conocer en primer lugar a su Creador (GUARDINI, 1995). Desde esta perspectiva, se entiende que para Ratzinger el individualismo secularizado,

imperante en nuestros días, comporte el riesgo de una pérdida del sentido de la vida en la persona, a la que es necesario encontrar una respuesta.

Los planteamientos de Ratzinger también se hacen eco de la filosofía existencialista es el reclamo a reflexionar en profundidad sobre la vida cotidiana y sus circunstancias. Así lo manifiesta, por ejemplo, Heidegger, en su opúsculo sobre la serenidad, donde invita a detenerse y a reflexionar sobre uno mismo y a adoptar un punto de vista meditativo, en relación con las realidades cotidianas (HEIDEGGER, 2001). En medio de la prisa, es posible pensar, y es un deber hacerlo, porque de ello depende encontrar los fundamentos de la existencia. En la misma línea de pensamiento, las reflexiones de Ratzinger invitan a considerar detenidamente la existencia humana, necesitada de una explicación sobre sus fundamentos y finalidad. Es entonces cuando la cuestión de Dios se presenta bajo diversas formas, pero siempre como realidad vital y decisiva, que impide de que se trate de una dimensión meramente teórica. Al contrario, el futuro Papa Benedicto XVI entiende desde muy pronto que la verdad es una noción amplia y vital, que incluye una importante dimensión personal:

La cuestión de la Verdad y de lo Absoluto – la cuestión de Dios – no es una investigación abstracta, alejada de la realidad cotidiana, sino que es la pregunta crucial, de la que depende radicalmente el descubrimiento del sentido del mundo y de la vida (BENEDICTO XVI, 2011b).

## 2 Qué es la crisis de sentido

El Señor, cuando ruega al Padre que todos sean uno, como nosotros también somos uno (Jn17,21-22), abriendo perspectivas cerradas a la razón humana, sugiere una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad. Esta semejanza demuestra que el hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás (CONCILIO VATICANO II, 1966, n. 24).

Desde el punto de vista filosófico, la situación actual es una nueva manifestación de una condición humana fundamental. La filosofía y la teología han detectado la presencia de una dicotomía en el ser humano, que le convierte en un enigma para sí mismo y que ha sido descrita con acentos dramáticos por Pascal, que describía al ser humano como una quimera y una paradoja:

¿Qué quimera es, pues, el hombre? ¿Qué novedad, qué monstruo, qué caos, qué sujeto de contradicción, qué prodigio! Juez de todas las cosas, imbécil gusano, depositario de la verdad, cloaca de incertidumbre y de

error, gloria y excelencia del universo [...] Reconoced, pues, soberbios, qué paradoja sois para vosotros mismos. Humillaos, razón impotente; callad, naturaleza imbecil: sabed que el hombre supera infinitamente al hombre y escuchad de vuestro maestro vuestra verdadera condición, que ignoraís. Escuchad a Dios (PASCAL, 1670, n. 434; cf. 430).

Esta difícil condición humana consiste en la presencia, por un lado, de unos deseos insaciables de felicidad, bondad y amor, y belleza; y, por otro, de la experiencia continuada de la limitación de esos anhelos, y que él mismo es a veces fuente de tristeza, maldad y odio, y fealdad, en sí mismo o en los demás. Es decir, anhela la infinitud, pero cada día constata su limitación física y moral, el dolor, la muerte y la culpa. Otras palabras intemporales expresan bien esta condición dividida entre dos polos:

No hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero. Y si hago lo que no quiero, ya no lo hago yo, sino el pecado que mora en mí. Así que, queriendo yo hacer el bien, hallo esta ley: que el mal está en mí (Rm 7, 19-21).

La experiencia recibe el nombre de “crisis de sentido”: el ser humano no encuentra en el mundo que le rodea, ni en sí mismo, la respuesta a esta dicotomía, porque todo está penetrado por la misma limitación. Como también señalaba Pascal, una posibilidad es la distracción (PASCAL 1670, n. 139). Nuestra cultura contemporánea la propone con la búsqueda de placer hasta el extremo del consumo de droga: ante el malestar vital, se opta por buscar un bienestar sensual y artificial. La cultura de consumo ofrece también otra: la facilidad para evadirse en la vida de otros, los que “habitan” en el mundo del espectáculo o en las redes sociales. Ninguna de las dos propuestas responde verdaderamente a la pregunta, solo aplaza el interrogante.

En realidad, la pregunta por el mal, o por el valor y sentido de esta vida limitada, apunta al interrogante sobre un ser superior y perfecto, capaz de dar soporte a nuestras aspiraciones, y orientación a nuestras decisiones. En la búsqueda de un sentido confluyen la filosofía y la teología. La primera se entiende como una respuesta a una realidad que interroga por sí misma, por su existencia y desarrollo, y que pide la intervención de la razón. También la actitud religiosa tiene carácter de respuesta, pero con matices más personales, porque presupone la irrupción de un mensaje de llamada en clave personal, procedente de un ser que se presenta como superior.

Joseph Ratzinger, como teólogo y como Papa Benedicto XVI, ha reflexionado detenidamente sobre la necesidad de sentido en el hombre y la mujer actual, en el marco de su interpretación de los grandes temas de Dios, el mundo y el hombre, a la luz de la Revelación cristiana y con atención concreta al tiempo presente. Uno de los hilos conductores de su trabajo intelectual ha

sido la insistencia en que el hombre contemporáneo, inmerso en la abundancia de bienes, sigue necesitado de sentido, y que puede encontrarlo en la Persona intemporal de Jesús de Nazaret. Así, en la interpretación de Ratzinger, el sentido no consiste principalmente en una teoría, ni en una moral (aunque incluye ambas), sino en un encuentro permeado por el amor. En este punto radica la novedad de su aportación, tanto al cristianismo como a la noción metafísica de verdad, y al conjunto de la sociedad.

### 3 Crítica de Ratzinger a la cultura postmoderna y crisis de sentido

Desde que era un teólogo joven, Ratzinger ha identificado como una de las características principales del paradigma moderno la profunda confianza en la ciencia, que desplazó a las antiguas creencias religiosas en un “proceso de secularización”. Puede hablarse de un traslado de las antiguas esperanzas a otras nuevas, inmanentes, fundadas en el poder de la ciencia y su extensión a la tecnología, que proporciona instrumentos de comodidad y bienestar, sin duda mejorando la calidad de vida. El problema de esta tendencia es que pide a la ciencia que aporte respuestas a cuestiones que se encuentran fuera de su alcance. La síntesis de su pensamiento está bien expresada en un discurso a los representantes del mundo científico:

La ciencia, aunque es generosa, da solo lo que puede dar. El hombre no puede poner en la ciencia y en la tecnología una confianza tan radical e incondicional como para creer que el progreso de la ciencia y la tecnología puede explicarlo todo y satisfacer plenamente sus necesidades existenciales y espirituales. La ciencia no puede sustituir a la filosofía y a la revelación, dando una respuesta exhaustiva a las cuestiones fundamentales del hombre, como las que atañen al sentido de la vida y la muerte, a los valores últimos y a la naturaleza del progreso (BENEDICTO XVI, 2006b).

Hay un error de principio en el planteamiento, que consiste en poner expectativas demasiado elevadas sobre un aspecto parcial. Esto no supone una negación del valor positivo de la ciencia y del progreso científico: al contrario, Ratzinger ha señalado sin temor los beneficios de este desarrollo para la mejora de la calidad de vida o la disminución y alivio del dolor. El problema está en que la realidad es más amplia que la experiencia fenoménica, por lo que la extrapolación del método científico a otros ámbitos es un reduccionismo que desemboca en el fracaso. En concreto, la ciencia no es capaz de responder a la pregunta sobre el fin de la vida, porque eso se sitúa más allá de la dimensión fenoménica.

El mismo argumento se puede extender a la civilización consumista, que el Pontífice emérito delimita en función de tres grandes coordenadas:

el imperio de la imagen, el individualismo y la globalización. En otro discurso, dirigido a los representantes del mundo de la cultura, señala:

La cultura de la imagen [...] impone modelos e impulsos contradictorios, negando en la práctica a Dios: ya no hay necesidad de Dios, de pensar en Él y de volver a Él. Además, la mentalidad hedonista y consumista predominante favorece [...] una tendencia hacia la superficialidad y un egocentrismo que daña la vida eclesial.

La “muerte de Dios”, anunciada por tantos intelectuales en los decenios pasados, cede el paso a un estéril culto al individuo. En este contexto espiritual, existe el peligro de caer en una atrofia espiritual y en un vacío del corazón, caracterizados a veces por sucedáneos de pertenencia religiosa y de vago espiritualismo. Es sumamente urgente reaccionar ante esa tendencia mediante la referencia a los grandes valores de la existencia, que dan sentido a la vida y pueden colmar la inquietud del corazón humano en busca de la felicidad: la dignidad de la persona humana y su libertad, la igualdad entre todos los hombres, el sentido de la vida, de la muerte y de lo que nos espera después de la conclusión de la existencia terrena (RATZINGER, 2008a).

Aunque las reflexiones se refieren directa y explícitamente a la Iglesia, su significado es extensible a personas de todas las condiciones y creencias. El peligro de la superficialidad y del egocentrismo aparece como consecuencia de tres factores interrelacionados. El primero de ellos es la cultura de la imagen, que otorga primacía a lo que uno aparenta ser frente a lo que realmente es. Por ejemplo, exige que los individuos aparenten vivir con paz y felicidad, pero se preocupa menos porque sean realmente buenos y gocen de paz consigo mismos.

El segundo factor es la mentalidad hedonista, en la que prima la búsqueda del placer y de una belleza esteticista, más aparente que real. Pero lleva consigo su propio drama, puesto que convierte a las personas en esclavas de operaciones y tratamientos costosos (tanto en dinero como en esfuerzo) sin lograr con ello una mejora paralela del bienestar, sobre todo espiritual. A ella se suma la facilidad de considerar a otra persona solamente como instrumento de placer, empobreciéndola en su dignidad, por ejemplo, en el caso de la pornografía.

El tercer factor es el consumismo, que genera la ilusión de que existe un producto capaz de remediar cualquier preocupación o limitación. En otros términos, todo mal se puede solucionar con una compra. Este principio es aplicable a las mejoras técnicas capaces de superar nuestras limitaciones físicas, pero no puede extenderse a las espirituales. Por ejemplo, el mercado tenderá a proclamar que la visita a un centro comercial, y la compra de regalos, es capaz de suplir la falta de un tiempo de calidad dedicado a la familia.

Cualquiera de estas coordenadas forma parte, en definitiva, de un culto al individuo. Este se presenta como un desarrollo típico de la mentalidad moderna, que reivindicó el poder y la autonomía del individuo en su singularidad personal. El problema actual es que la absolutización de ese principio atomiza la sociedad, porque hace imposibles las relaciones interpersonales de cualquier tipo, y necesariamente recluye a la persona en la soledad.

A este respecto, la crítica de Benedicto XVI no se dirige a los principios ilustrados en cuanto tales, sino a su formulación extrema. Por ello, señala repetidas veces, entre ellas en el texto citado, que el corazón está hecho para el encuentro y no se satisface con la abundancia de bienes, o con formas de espiritualismo cerradas a uno mismo. Son expresivas, a este respecto, las palabras dirigidas a los jóvenes y especialmente a las inquietudes de los no creyentes:

A menudo la religión se convierte casi en un producto de consumo. Se escoge aquello que agrada, y algunos saben también sacarle provecho. Pero la religión buscada “a la medida de cada uno” a la postre no nos ayuda. Es cómoda, pero en el momento de crisis nos abandona a nuestra suerte (BENEDICTO XVI, 2005b).

La situación descrita en el texto es una extensión de la mentalidad consumista, que tiende a reducir la realidad a la suma de necesidades particulares. Cuando no existe inquietud religiosa, ofrece el diseño de una solución a medida, en la forma propia del mercado, sin compromiso y sin esfuerzo. El fenómeno es comprensible, pero el Papa alemán señala su insuficiencia. El resultado es una empobrecedora sensación de vacío espiritual, de ausencia de un sentido en la vida, que desemboca en la infelicidad: cuando el individuo no encuentra respuesta a una dificultad, su religiosidad a medida le deja solo. En este contexto, el pensamiento de que Dios es innecesario cuando las necesidades personales están cubiertas se presenta como una gran falacia: sin resolver la cuestión de su existencia y su ser, queda abierta la necesidad más básica, aunque inmaterial, que es encontrar un sentido para la propia existencia.

Un último factor, determinante en la cosmovisión actual, es la globalización, entendida como un proceso irreversible de interrelación del todo del mundo, como un conjunto, y de cada una de sus partes. Este nuevo desarrollo está apoyado por la técnica, que es el instrumento que hace posible la superación de las distancias físicas y genera una mayor fluidez en las comunicaciones. El peligro que señala Benedicto XVI en su principal texto social, es que la globalización puede convertirse en una ideología tecnocrática, que reduzca el problema del sentido a las soluciones que puede generar la propia humanidad, y el desarrollo a la ejecución de técnicas. A este planteamiento subyace, una vez más, una concepción materialista, que

ignora los aspectos específicamente humanos – es decir, espirituales –, de todo desarrollo. Para llegar a esto, indica el Pontífice, es necesario considerar la libertad como característica primordial de la persona, y los valores éticos como fuente de sentido y de progreso:

El proceso de globalización podría sustituir las ideologías por la técnica, transformándose ella misma en un poder ideológico, que expondría a la humanidad al riesgo de encontrarse encerrada dentro de un *a priori* del cual no podría salir para encontrar el ser y la verdad. En ese caso, cada uno de nosotros conocería, evaluaría y decidiría los aspectos de su vida desde un horizonte cultural tecnocrático, al que perteneceríamos estructuralmente, sin poder encontrar jamás un sentido que no sea producido por nosotros mismos. [...]. Pero cuando el único criterio de verdad es la eficiencia y la utilidad, se niega automáticamente el desarrollo. En efecto, el verdadero desarrollo no consiste principalmente en hacer. La clave del desarrollo está en una inteligencia capaz de entender la técnica y de captar el significado plenamente humano del quehacer del hombre, según el horizonte de sentido de la persona considerada en la globalidad de su ser. [...] La técnica atrae fuertemente al hombre, porque lo rescata de las limitaciones físicas y le amplía el horizonte. Pero *la libertad humana es ella misma sólo cuando responde a esta atracción de la técnica con decisiones que son fruto de la responsabilidad moral* (BENEDICTO XVI, 2009, n. 70).

Decían los clásicos desde Aristóteles que “el obrar sigue al ser”. Tantas veces, el hombre moderno y postmoderno se centra en su hacer y olvida la finalidad, el sentido de sus acciones. Eso explica que cualquier medio técnico presente una doble faz: puede usarse para beneficio de la humanidad, o para su destrucción.

El problema de las sociedades contemporáneas es el olvido de los valores morales y espirituales, que son fuente de sentido ante la pregunta sobre la huella de la propia vida en el futuro, o sobre la forma de vivirla que conduce a la felicidad. La historia contemporánea muestra numerosos ejemplos de que una ejecución técnica poco menos que perfecta puede ser absolutamente inmoral, por el daño que inflige a otras personas o a la sociedad: más allá del caso paradigmático del Holocausto, se puede pensar en las diferentes formas de evadir la justicia en campos como la trata de personas, o en la ejecución aséptica de acciones para poner fin a la vida humana, como en el caso del aborto o la eutanasia. En este sentido, la técnica y sus medios no son el problema, sino los usos que hacemos de ella, los fines para los que la utilizamos, porque pueden servir al propio egoísmo o a la construcción de relaciones enriquecedoras, por auténticas. Si deseamos un mundo más humano, desde una perspectiva de

desarrollo integral (de las personas en todas sus dimensiones), la propuesta de Ratzinger es que miremos de nuevo a esos valores. Y son las religiones quienes nos hablan de ellos.

#### 4 La opción por el logos

Tras haber sintetizado los desafíos de nuestra época, cabe señalar que, en opinión de Ratzinger, no es mejor ni peor que las anteriores. Aunque bajo algunos aspectos es muy diferente, en lo esencial, el ser humano es el mismo, con las mismas inquietudes e incertidumbres de sus antepasados. Sigue aspirando a la infinitud y encontrándose limitado. Y, ya que la ciencia, la tecnología, el mercado o el mundo global no son capaces de aportar la respuesta, es necesario volverse a la búsqueda de Dios para encontrar el sentido:

Quando se pierde el sentido de la presencia y de la realidad de Dios, todo se “achata” y se reduce a una sola dimensión. Todo queda “aplastado” en el plano material. Cuando cada cosa se considera solamente por su utilidad, ya no se capta la esencia de lo que nos rodea y, sobre todo, de las personas con quienes nos encontramos. Si se pierde el misterio de Dios, desaparece también el misterio de todo lo que existe: las cosas y las personas me interesan en la medida en que satisfacen mis necesidades, no por sí mismas. Todo esto constituye un hecho cultural, que se respira desde el nacimiento y produce efectos interiores permanentes. En este sentido, la fe, antes de ser una creencia religiosa, es un modo de ver la realidad, un modo de pensar, una sensibilidad interior que enriquece al ser humano como tal (BENEDICTO XVI, 2008b).

Atendiendo a la historia de las religiones, Ratzinger observa que el cristianismo también nació en una época de crisis de sentido, que se reflejaba principalmente en la decadencia moral de la sociedad greco-romana. Las propuestas de solución se movían entre los extremos de una religión social, o de una explicación mitológica ajena a la concreción de la historia. Una peculiaridad destacada de la religión cristiana ha sido, desde el principio, su opción por el sentido, por el Logos, por la concreción en la historia de elementos que se pueden justificar racionalmente, aunque su significado pide a la razón que se abra a dimensiones nuevas. Ese sentido no es fabricación ni hallazgo humano, sino una propuesta salvífica que se entrega como don y que se fundamenta en hechos verificables, aunque trascendentes: las coordenadas de la historia de Jesucristo y sus acciones son accesibles a través de la historia, aunque sus hechos y palabras remiten a la presencia de una instancia trascendente. Esa concreción y racionalidad de la fe para los hombres de todos los tiempos, también el nuestro, ha llamado la atención de Ratzinger desde sus primeros

escritos, por ejemplo a través de la cita de 1 Pe 3, 15: “Estad siempre dispuestos a dar razón de vuestra esperanza a todo el que os la pida”.

Al ser humano, incompleto e inquieto, la fe aporta sentido, porque le presenta la verdad. Esta es, en síntesis, la propuesta de Ratzinger. La afirmación tiene una resonancia negativa para una cultura postmoderna en la que se ha hecho corriente hablar de “postverdad” porque se considera que esta categoría es intolerante y superflua. No obstante, también es creciente la preocupación por las consecuencias de la falta de verdad en los ámbitos político y social (PEARSON, 2017).

En atención a la sensibilidad de la postverdad, el Papa emérito comparte las críticas de quienes señalan que la verdad pueda ser un objeto de posesión, y que el supuesto “poseedor” sea capaz de creerse superior y, en consecuencia, autorizado a imponerla por cualquier medio, incluso coercitivo. La síntesis de su pensamiento al respecto se encuentra en unas palabras pronunciadas en un encuentro con sus antiguos alumnos:

Efectivamente, nadie puede tener la verdad. Es la verdad la que nos posee, es algo vivo. Nosotros no la poseemos, sino que somos aferrados por ella. Sólo permanecemos en ella si nos dejamos guiar y mover por ella; sólo está en nosotros y para nosotros; si somos, con ella y en ella, peregrinos de la verdad (BENEDICTO XVI, 2012).

Con la idea de ser poseídos por la verdad, el Papa emérito no se refiere a que esta subyugue o anule las capacidades de la persona para suplantarla (al modo en que se entienden los fenómenos paranormales de posesión). La noción de vida, que aparece en sus palabras, es indicativa del significado que da al término: la verdad es una realidad que se encuentra, que guía a los seres inteligentes y libres sin imposición externa, porque estos la buscan y desean adherirse a ella. De este modo, puede decirse que nos posee y nos aferra de la misma manera que la persona amada se hace dueña de quien la ama: porque llena su existencia, de modo que en cada aspecto de esa vida está incluido el otro.

El trasfondo de esta observación es muy antiguo en el pensamiento de Joseph Ratzinger, desde su *Introducción al cristianismo*, publicada por vez primera en 1969: allí explicaba que la verdad en su acepción más plena es complementaria a los conocimientos propios de la ciencia y de la tecnología, porque se refiere a esos aspectos que con inalcanzables para los fenómenos. La verdad es el sentido que da respuesta a los grandes interrogantes del espíritu humano. Es más que una cuestión epistemológica, y enlaza con el misterio y con la fe:

Solo la verdad es el fundamento adecuado de la permanencia del hombre. Por eso, el acto de fe cristiana incluye esencialmente la convicción de que el fundamento que da sentido, el “logos”, en el que nos mantenemos,

en cuanto sentido es también verdad. [...] En la inseparabilidad de inteligencia, fundamento y verdad, y en cómo estas palabras expresan inimitablemente la fe, se muestra la red de coordenadas en las que la fe cristiana considera al mundo y se sitúa ante él.

[...] La forma con que el hombre entra en contacto con la verdad del ser no es la forma del *saber*, sino la del *comprender*: comprender el sentido al que uno se ha entregado. Y podemos añadir que solo en la permanencia es posible la comprensión, no fuera de ella. Una cosa no sucede sin la otra, ya que comprender significa asir y entender el sentido que se ha recibido como *fundamento*, como *sentido*. Creo que este es el significado exacto de lo que llamamos comprender: captar el fundamento sobre el que nos mantenemos como sentido y como verdad; reconocer que el *fundamento* significa *sentido* (RATZINGER 2001, 64-65).

La condición para encontrar la respuesta buscada al sentido de la propia existencia es que la persona abandone la autosuficiencia y acepte la posibilidad de la trascendencia. Quien se encierra en sus propias certidumbres, en efecto, al renunciar a la búsqueda, se imposibilita a sí mismo el descubrimiento. Al igual que en el nivel individual, también sucede a nivel social. También las sociedades pueden convertirse en realidades cerradas, al modo de un bunker, que necesita abrir las ventanas, esto es, dejar espacio a las verdades religiosas, para encontrar las respuestas más profundas a las exigencias de la vida humana (BENEDICTO XVI, 2011a).

El término griego *logos*, con el que el cristianismo ha expresado su identidad desde la primera hora, reúne en sí el significado de dos palabras modernas: es conocimiento de la persona, y es palabra que comunica ese conocimiento. Por eso, el significado del *logos* es amplio y remite a Dios: es el conocimiento de sí mismo y del mundo que Dios tiene, completo y detallado. Es también la comunicación al mundo de ese conocimiento, como un don. Por eso es eminentemente activo y es fundamento de la existencia, a la vez que explicación de su inteligibilidad. Pero añade al simple conocimiento, que se puede descubrir de forma individual, la dimensión comunicativa, a la que es esencial la presencia de dos interlocutores.

La diferencia que en el texto se presenta entre “saber” y “comprender” puede reconducirse a la distinción entre razón y fe. “Saber” se refiere al conocimiento del que es capaz la razón humana dejada a sí misma: remite al fenómeno, por la propia estructura de nuestra forma humana de conocer. En cambio, “comprender” es buscar la inteligibilidad interna a lo que se recibe como fundamento de la propia existencia, y la capacidad de obtener de esos contenidos un sentido para las circunstancias vitales. La interpretación del ser humano que se desprende de este complejo texto es que el ser humano necesita saber, descubrir por sí mismo, pero también necesita comprender,

que viene a ser confiar en la palabra de quien revela el sentido y tratar de interpretarlo. Es decir, el ser humano necesita apoyar su existencia en una clave de interpretación del mundo que él no puede darse a sí mismo, sino que tiene que estar dispuesto a recibir como don.

Para el hombre contemporáneo, acostumbrado a las grandes conquistas de la libertad de elección, la libertad de acogida pasa fácilmente desapercibida, pero eso no la hace menos necesaria. Según Ratzinger, precisamente ese es el papel de la fe en la existencia humana, como ilustra también otro pasaje, acerca de la definición de fe:

El hombre no solo vive del pan de lo factible; antes bien, como *hombre*, y en lo más propio de su ser humano, vive de la palabra, del amor, del sentido. El sentido es el pan de que se alimenta el hombre en lo más íntimo de su ser. Huérfano de palabra, de sentido y de amor, cae en el “ya no vale la pena vivir”, aunque viva en medio de un confort extraordinario. [...] Pero el sentido no viene del saber. Quererlo conseguir a base del saber demostrable de la factibilidad, sería tan absurdo como la pretensión del barón de Münchhausen, que quería salir del estanque tirándose de los pelos. Creo que lo absurdo de esta historia pone claramente de manifiesto cuál es la situación del hombre de hoy. Del estanque de la inseguridad, del no-poder-más, no se sale espontáneamente, ni nos sacamos nosotros mismos con una cadena de conclusiones lógicas [...]. El sentido que se ha hecho a sí mismo no es al final sentido. El sentido, es decir, el suelo en que nuestra existencia puede permanecer y vivir, no se puede construir, solo se puede recibir (RATZINGER, 2001, p. 61-62).

De los textos presentados se desprende que, para Ratzinger, el concepto de verdad es muy amplio, y que por eso abarca en su conjunto la dimensión discursiva y la trascendencia a la fe. Sobre todo, desemboca una y otra vez en el amor, como contenido fundamental de la felicidad humana, y como aspiración más básica y común para todos: en todos los tiempos, razas y culturas. De este modo, la propuesta de un sentido que sea a la vez verdad y amor es también adecuada a la realidad de nuestro mundo multicultural. Pero el amor exige alteridad. Aunque sea posible y necesario amarse a uno mismo, lo cierto es que la realización plena del amor se produce cuando hay reciprocidad entre dos personas que se aman y que así se “completan” mutuamente. Por eso, en la oferta cristiana, el sentido de la vida del hombre se produce en un encuentro personal.

## 5 Sentido y encuentro personal

Es en este punto de búsqueda de sentido en una realidad externa, superior y capaz de saciar el deseo de amor, donde interviene la Revelación

cristiana, presentando a Jesús de Nazaret como uno de nosotros, encarnado para traernos el sentido que viene de Dios:

La verdad revelada, en la “plenitud de los tiempos” (*Ga* 4, 4), tomó el rostro de una persona, Jesús de Nazaret, que trae la respuesta última y definitiva a la pregunta de sentido de todo hombre. La verdad de Cristo, en cuanto toca a cada persona que busca la alegría, la felicidad y el sentido, supera ampliamente cualquier otra verdad que la razón pueda encontrar.

[...] La pasión por la verdad nos impulsa a volver a entrar en nosotros mismos para captar en el interior del hombre el sentido profundo de nuestra vida. Una filosofía verdadera conducirá de la mano a cada persona para hacerle descubrir cuán fundamental es para su propia dignidad conocer la verdad de la Revelación. Ante esta exigencia de sentido que no da tregua hasta que no desemboca en Jesucristo, la Palabra de Dios revela su carácter de respuesta definitiva. Una Palabra de revelación que se convierte en vida y que pide ser acogida como fuente inagotable de verdad (RATZINGER, 2008c).

La exigencia de sentido innata al ser humano conduce naturalmente al encuentro con Jesucristo, porque es una persona viviente, igual a nosotros en su condición humana. En este punto, la búsqueda filosófica confluye con la exigencia más personal de un amor que sacie las aspiraciones, que es la promesa de Jesucristo. Como consecuencia de esta confluencia, se explica que el cristianismo haya rechazado siempre ser contado entre las llamadas “religiones del libro” porque, aunque la Biblia recoge su contenido, principalmente es la religión de alguien que se presenta como Camino, Verdad y Vida. En otras palabras, no es biblismo, sino seguimiento de una persona real y concreta, que hace una ofrenda de amistad, y que espera la acogida libre de la persona humana.

Para eso es necesario el conocimiento, porque de otro modo la elección no es plenamente consciente, ni libre. Pero se descubre también que el conocimiento de una doctrina no agota el contenido del cristianismo. Se comprende que, históricamente, haya rechazado como sectarias, ajenas y extrañas, aquellas interpretaciones del sentido en clave exclusivamente intelectual, en las diversas variantes históricas del gnosticismo. Se explica también que, entre los modelos de vida que la Iglesia propone a sus creyentes, junto a grandes intelectuales como Agustín, Tomás de Aquino, o John Henry Newman, se encuentren personas comunes y humildes, como Juan Bautista Vianney o los pastorcillos de Fátima. La fe da sentido, pero principalmente en el plano vital. La insistencia de Benedicto XVI, como resultado de largos años de meditación del mensaje cristiano, y esfuerzo para exponerlo de forma

inteligible al mundo contemporáneo, es que la clave del sentido de la vida se encuentra en el amor:

No es la ciencia la que redime al hombre. El hombre es redimido por el amor. Eso es válido incluso en el ámbito puramente intramundano. Cuando uno experimenta un gran amor en su vida, se trata de un momento de “redención” que da un nuevo sentido a su existencia. Pero muy pronto se da cuenta también de que el amor que se le ha dado, por sí solo, no soluciona el problema de su vida. Es un amor frágil. Puede ser destruido por la muerte. El ser humano necesita un amor incondicionado. Necesita esa certeza que le hace decir: “Ni muerte, ni vida, ni ángeles, ni principados, ni presente, ni futuro, ni potencias, ni altura, ni profundidad, ni criatura alguna podrá apartarnos del amor de Dios, manifestado en Cristo Jesús, Señor nuestro” (Rm 8,38-39). Si existe este amor absoluto con su certeza absoluta, entonces – sólo entonces – el hombre es “redimido”, suceda lo que suceda en su caso particular. Esto es lo que se ha de entender cuando decimos que Jesucristo nos ha “redimido”. Por medio de Él estamos seguros de Dios, de un Dios que no es una lejana “causa primera” del mundo, porque su Hijo unigénito se ha hecho hombre y cada uno puede decir de Él: “Vivo de la fe en el Hijo de Dios, que me amó hasta entregarse por mí” (Ga 2,20) (BENEDICTO XVI, 2007, n. 26).

El reclamo de Benedicto XVI, dirigido a la humanidad contemporánea, se puede interpretar a dos niveles. En ambos, presupone que en cada persona humana late el deseo de un amor ilimitado e incondicionado. En el primer nivel, definido como intramundano, el ser humano se ve “redimido” por el amor al otro. Este puede tener muchas formas, pero sus vínculos más fuertes son la amistad, el amor matrimonial y el paterno-filial. Ese amor rescata de la condición de soledad en la que sume, tantas veces, el individualismo: la persona humana se realiza en el amor y en la expresión privilegiada de este, que es el don de sí, de la propia riqueza interior, como expansión de esta y de forma totalmente desinteresada. Por otro lado, la lógica del amor humano incluye dejar espacio a la donación del otro, lo que comporta también recibir.

Por muy maltratado que se encuentre el amor en nuestras sociedades, pertenece a su esencia una necesidad ilimitada de expansión (en temporalidad y en intensidad), que explica la existencia de un segundo nivel. Basta considerar que, a pesar de la fuerte crisis de divorcios, y el desencanto en que nos ha sumido la dificultad contemporánea para la vida familiar, sigue siendo habitual que, cuando una pareja se casa o compromete, desee una relación máximamente estable, o para siempre. El deseo es un amor perfecto, sin condiciones ni límites. Pero estas características exceden la capacidad humana:

incluso en las parejas más estables hay diferencias, discusiones y crisis. De ahí que la incondicionalidad de un amor con esas características solo pueda ofrecerla un ser trascendente, capaz de toda perfección y del amor en su pura gratuidad. Su existencia, señala Benedicto XVI, podría ser una ilusión, como han señalado muchas veces los seguidores de Feuerbach, o una proyección de nuestras aspiraciones. Frente a ellas, el Papa llamaba en este texto al realismo de la historia, en la que Dios se acerca al hombre hasta darse del todo, que es dar la vida, por él y con él.

La fe es, pues, encontrar un tú que me sostiene y que, en medio de todas las carencias y de la última y definitiva carencia que comporta el encuentro humano, regala la promesa de un amor indestructible que, además de ansiar la eternidad, la otorga. La fe cristiana vive de que no existe el puro entendimiento, sino el entendimiento que me conoce y me ama; de que puedo confiarme a él con la seguridad de un niño que en el tú de su madre ve resueltos todos sus problemas. Por eso la fe, la confianza y el amor son, a fin de cuentas, una sola cosa, y todos los contenidos en torno a los cuales gira la fe no son sino aspectos concretos del cambio radical, del “yo creo en ti”, del descubrimiento de Dios en el rostro del hombre Jesús de Nazaret (RATZINGER, 2001, p. 67).

Este pasaje supone una auténtica declaración de humanismo. Quienes quisieron proclamar la muerte de Dios, estaban movidos por una pretensión de liberar todo el espacio al desarrollo de la persona humana, de su libertad y su progreso. Pero con ello no lograron poner fin a las desgracias, pues siguen presentes las guerras, la violencia en todas sus formas, la inmoralidad, el desprecio de unos a otros y el desencanto existencial. Frente a esa proclama, la presentación de Jesús de Nazaret como hombre concreto, con una historia de amor concreto, pone de manifiesto la diferencia entre el Dios de los cristianos y el de Spinoza o los Deístas ilustrados: no se desentiende de las leyes, ni sigue de lejos las vicisitudes de una humanidad abandonada a su destino, sino que se entrega libre y voluntariamente por la humanidad. Lo hace, primero, al superar la barrera de la trascendencia para hacerse uno de los hombres; después, al conducir una existencia guiada por el principio del servicio a la humanidad (“ser para los hombres”); finalmente, con la demostración de un amor ilimitado cuando alcanza hasta el límite humanamente posible de la donación, que es el don de la vida.

En otros términos, la respuesta a la pregunta por el sentido solo puede hallarse en una clave totalmente personal. Por eso, el texto del joven teólogo bávaro no se limita a mostrar el amor de Jesucristo por la humanidad en términos generales, sino que desciende al lenguaje concreto de la primera persona. Esto supone, de nuevo, una declaración de humanismo, porque

significa que cada uno puede afirmar que es amado de modo incondicional por su Creador, y que este es el sentido de su persona individualmente y del mundo en su conjunto. Por eso, afirma Ratzinger que la fe no es completa cuando se queda en el descubrimiento de un principio abstracto del universo, sino solo cuando descubre el amor que late en ese mismo principio, cuando encuentra el carácter entrañable, materno, de su ofrenda de amor incondicionada y, por último, cuando decide responder a esa ofrenda con una actitud confiada.

Algunos de nuestros contemporáneos leen en esta interpretación cristiana del sentido una exaltación de la violencia y la muerte, porque deducen que hay un deseo de muerte en el culto cristiano a la cruz. No obstante, lejos de toda actitud masoquista, el cristiano no celebra en sí misma la violencia a la que fue sometido Jesús de Nazaret. Admira, en cambio, la actitud de Jesucristo, que acepta ese destino porque no quiere imponerse a la voluntad de los hombres, y porque, con su descenso a la muerte, no solo comparte el destino de cada ser humano, al que ama, sino que también sale de él para mostrar y ofrecerle la eternidad de la que Él es testigo. Desde este punto de vista, la fe cristiana nunca ha sido principalmente fe en un Cristo vencido, sino principalmente confianza en un Resucitado vencedor, al que contempla como destino último.

Dios es amor, recordaba Benedicto XVI al mundo en su primera encíclica (BENEDICTO XVI, 2005a). Ese amor es incondicional e inamovible, capaz de colmar las más nobles aspiraciones humanas, y por eso es esperanza que nos salva, título de su segunda encíclica (BENEDICTO XVI, 2007). Ambos títulos sintetizan el mensaje que, desde que era un joven teólogo, Ratzinger ha querido transmitir al mundo. La propuesta, desde siempre presente en la esencia del cristianismo, sigue siendo coherente para el hombre postmoderno, también por su sensibilidad poco dada a la abstracción y más afín a la realidad concreta. El amor de Dios al ser humano, concreto, realza y da respuesta a esta necesidad.

Llegados a este punto, podemos observar que a la esperanza cristiana se ha presentado, desde Marx, una objeción que el teólogo Ratzinger conocía bien por sus trabajos sobre escatología. Esta decía que los cristianos, a base de pensar en la vida eterna, ignoran los sufrimientos del tiempo presente, y se desentienden del mundo y las exigencias de la justicia social. Son las acusaciones que se resumen bajo la imagen de la religión como “opio del pueblo”. A ellas dan respuesta dos reflexiones que realiza ya como Papa, recogiendo un pensamiento mucho anterior en el tiempo. Frente a la exigencia de justicia y cuidado del mundo, Benedicto XVI sostiene que la respuesta se encuentra en la convicción cristiana de que la historia tendrá un final en el que Dios presidirá todas las cosas y revelará la conexión de todos los acontecimientos:

El triunfo de la justicia, esta unión de tantos fragmentos de historia que parecen carecer de sentido, integrándose en un todo en el que

dominen la verdad y el amor, es lo que se entiende con el concepto de Juicio del mundo. La fe no quiere infundirnos miedo; pero quiere llamarnos a la responsabilidad. No debemos desperdiciar nuestra vida, ni abusar de ella; tampoco debemos conservarla solo para nosotros mismos. Ante la injusticia no debemos permanecer indiferentes, siendo conniventes o incluso cómplices. Debemos percibir nuestra misión en la historia y tratar de corresponder a ella. No se trata de miedo, sino de responsabilidad; se necesita responsabilidad y preocupación por nuestra salvación y por la salvación de todo el mundo. Cada uno debe contribuir a esto (BENEDICTO XVI, 2006a).

Esta comprensión de la historia, y del conocimiento que el ser humano tiene de ella, enlaza bien con la ofrenda de un sentido que se acoge en un contexto de confianza. La vida del ser humano, necesariamente fragmentaria, por limitada a coordenadas espacio-temporales, no es capaz de ver la totalidad. Su situación es comparable a la de quien tiene la mirada demasiado cerca de un lienzo: podrá captar algunas manchas, luces y sombras, pero no la totalidad del cuadro. Cuando se distancie, que será el fin de la historia y la aceptación de que el mundo-cuadro tiene un creador, comprenderá el porqué de la presencia de algunos elementos, captará la unidad. Lo que sí sabe en el tiempo presente que ocupa su fragmento es que algún día deberá responder ante el Creador, por lo que no tiene derecho a desentenderse del mundo ni de su dolor. Ser para Cristo es inseparable de ser para los demás, dirá también Benedicto XVI en su segunda encíclica (BENEDICTO XVI, 2007, n. 28). La esencia de Jesucristo, hecho hombre por amor a los hombres, es un continuo don a quienes le rodean. Por eso los cristianos, por su fe en la vida eterna, tienen una mayor responsabilidad en la construcción de un mundo justo. Las obras sociales y educativas emprendidas por los seguidores de Cristo a lo largo de la historia son testimonio de ello.

En cuanto a la objeción marxista, el cristiano tiene presente siempre que Cristo murió para resucitar, por lo que sus discípulos no pueden maltratar el cuerpo para seguirlo (es el motivo de la condena a sectas rigoristas en la historia de la Iglesia), ni pueden dejar de tratar de aliviar el dolor ajeno. En este sentido, el Papa emérito siempre ha alabado a los profesionales que diseñan e implementan medios técnicos y humanos en el alivio del dolor de los enfermos o en la mejora de su calidad de vida. Simplemente, en la condición actual de la humanidad, no es posible suprimir el dolor totalmente de la existencia.

Jesucristo nunca ha prometido a sus discípulos una vida de comodidades sino, por el contrario, que no les faltarán dificultades. A este propósito, Benedicto XVI responde con una advertencia, la de que para evitar el dolor es necesario evitar el amor, y eso hunde en la frustración; y con una recomendación, la de aceptar la situación humana como es, en lo que no esté a

nuestro alcance mejorar, y buscar el sentido en Cristo sufriente, para ofrecernos su amor en esas circunstancias:

Podemos tratar de limitar el sufrimiento, luchar contra él, pero no podemos suprimirlo. Precisamente cuando los hombres, intentando evitar toda dolencia, tratan de alejarse de todo lo que podría significar aflicción, cuando quieren ahorrarse la fatiga y el dolor de la verdad, del amor y del bien, caen en una vida vacía en la que quizás ya no existe el dolor, pero en la que la oscura sensación de la falta de sentido y de la soledad es mucho mayor aún. Lo que cura al hombre no es esquivar el sufrimiento y huir ante el dolor, sino la capacidad de aceptar la tribulación, madurar en ella y encontrar en ella un sentido mediante la unión con Cristo, que ha sufrido con amor infinito (BENEDICTO XVI, 2007, n. 37).

Las dificultades que ha de afrontar un cristiano a lo largo de su vida son las mismas que tienen sus coetáneos: la culpa, la injusticia, la enfermedad y la muerte. Si acaso hay algún dolor específico, es posible que tengan que hacer frente a alguna forma de discriminación religiosa, que los tratados internacionales reprueban pero que sigue presente en nuestro mundo. De ordinario, en todo caso, la diferencia no estriba en el factor objetivo que desencadena el sufrimiento, sino en el añadido subjetivo que tiene, para el no creyente, el no encontrar un sentido o una salida, y que no existe en el cristiano. Por eso se afirmaba, al principio de estas reflexiones, que los creyentes sobrellevan mejor los dolores y frustraciones de la vida porque han encontrado un fundamento, un sentido, que les sostiene en medio de ellos.

Ignoramos si la razón postmoderna, cerrada a sus hallazgos científicos, será capaz de superar la barrera y confiar en un sentido que le viene ofrecido como don. Es imposible saber si la mentalidad hedonista actual, incapaz de asumir cualquier forma de dolor, podrá superar la barrera de una existencia convertida en amor, que es ponerse en situación de necesidad del otro, y de servicio, que es donación a los demás. La experiencia sí nos dice que un mundo sin ellas y sin Dios, que las propone, no es más feliz ni más seguro, porque no encuentra el sentido último al que aspira. Por este motivo, la propuesta de Ratzinger para el mundo contemporáneo y quienes sufren sus consecuencias es redescubrir el sentido genuino de la propuesta religiosa en general, y de la cristiana en particular, con una actitud abierta. Esto empieza por una llamada a los propios creyentes a salir de la superficialidad, tan difusa en muchos ambientes. A continuación, prosigue con la invitación, a los no creyentes, de perseverar en la búsqueda de sentido, haciendo propia la apuesta de Pascal: ante la duda, vale la pena apostar por vivir como si Dios existiera, porque con ello se puede ganar todo:

Llevar al extremo nuestro intento de comprender al hombre prescindiendo totalmente de Dios nos conduce cada vez más al borde del abismo, o sea a prescindir completamente del hombre. En ese caso tendremos que dar la vuelta al axioma de los iluministas y afirmar que aun el que no logra encontrar el camino de la libre aceptación de Dios debería tratar de vivir y organizar su vida *veluti si Deus daretur*, como si Dios existiera. Este es el consejo que daba Pascal a sus amigos no creyentes, y ese es el consejo que también nosotros querríamos ofrecer a nuestros amigos no creyentes. De ese modo, nadie se verá limitado en el ejercicio de su libertad, pero todas las cosas encontrarán la razón y el criterio que con tanta urgencia necesitan (RATZINGER 2005, p. 47).

## A modo de conclusión

En los textos de Ratzinger, a lo largo de las décadas, se ponen de manifiesto, repetidas veces, las dolorosas consecuencias de una cultura vacía de sentido, porque ha renunciado a la presencia de la religión. En su análisis de problemáticas como la drogadicción, el rechazo a la vida o la imposición del poder del más fuerte, atiende a las consideraciones y a las objeciones que se han hecho a la presentación de la religión en la modernidad. Las respuestas que aporta tienen matices personalistas y, en algunos aspectos, existencialistas, porque parten de la exigencia de plenitud presente en cada ser humano. Por ello, defiende que la única respuesta a esas inquietudes es la presentación de la verdad sobre Dios, pero evita la reducción de tal verdad a su dimensión teórica-especulativa y la presenta como verdad vital, que es al mismo tiempo una propuesta de amor y de amistad, y una respuesta confiada que saca al ser humano de la soledad de la autosuficiencia. Es, por ello, una propuesta válida para el mundo actual.

## Referencias

CONCILIO VATICANOII. Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual. *Acta Apostolicae Sedis*, v. 58, p. 1044-1045, 1966.

BENEDICTO XVI. Carta encíclica *Deus caritas est*, sobre la caridad cristiana, 25 de diciembre de 2005a. *Acta Apostolicae Sedis*, v. 98, n. 3, p. 217-252, 2006.

\_\_\_\_\_. Homilía con ocasión de la XX Jornada Mundial de la Juventud, Colonia, 21 agosto 2005. *Acta Apostolicae Sedis*, v. 97, n. 9, p. 887-892, 2005b.

\_\_\_\_\_. Homilía en la explanada del Islinger Feld, Ratisbona, 12 septiembre 2006. *Acta Apostolicae Sedis*, v. 98, n. 10, p. 723-728, 2006a.

\_\_\_\_\_. Discurso a asamblea plenaria de la Pontificia Academia de las ciencias, 6 noviembre 2006. *Acta Apostolicae Sedis*, v. 98, n. 12, p. 889-892, 2006b.

\_\_\_\_\_. Carta encíclica *Spe Salvi* sobre la esperanza cristiana. *Acta Apostolicae Sedis*, v. 99, n. 12, p. 987-1027, 2007.

BENEDICTO XVI, Discurso a asamblea plenaria del Pontificio Consejo de la cultura, 8 marzo 2008. *Acta Apostolicae Sedis*, v. 100, n. 4, p. 245-248, 2008a.

\_\_\_\_\_. *Discurso a los jóvenes en la plaza Yenne*, Cagliari, 7 septiembre 2008b. Disponible en [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20080907\\_cagliari-giovani.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20080907_cagliari-giovani.html). Acceso el 29 de octubre de 2020.

\_\_\_\_\_. Discurso ante el congreso internacional organizado por la Pontificia Universidad Lateranense en el X aniversario de la encíclica *Fides et Ratio*, 16 octubre 2008. *Acta Apostolicae Sedis*, v. 100, n. 11, p. 787-790, 2008c.

\_\_\_\_\_. Carta encíclica *Caritas in veritate*, sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad. *Acta Apostolicae Sedis*, v. 101, n. 8, p. 641-709, 2009.

\_\_\_\_\_. Discurso en el Parlamento Federal alemán, Berlín 22 de septiembre de 2011. *Acta Apostolicae Sedis*, v. 103, n. 10, p. 663-669, 2011a.

\_\_\_\_\_. *Discurso a la comunidad de la Universidad Católica del Sagrado Corazón*, 21 mayo 2011b. Disponible en [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/may/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20110521\\_sacro-cuore.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20110521_sacro-cuore.html). Acceso el 29 de octubre de 2020.

\_\_\_\_\_. *Homilía durante la Misa con sus exalumnos (Ratzinger Schulerkreis)*, Castelgandolfo, 2 de septiembre de 2012. Disponible en [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2012/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20120902\\_ratzinger-schuelerkreis.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20120902_ratzinger-schuelerkreis.html). Acceso el 29 de octubre de 2020.

BLANCO SARTO, Pablo. *La teología de Joseph Ratzinger. Una introducción*. Madrid: Palabra, 2011.

BUBER, Martin. *Qué es el hombre*. México: Fondo de Cultura Económica, 1967.

GUARDINI, Romano. *Mundo y persona*. Madrid: Encuentro, 2014.

\_\_\_\_\_. *Quien sabe de Dios conoce al hombre*. Madrid: PPC, 1995.

HEIDEGGER, Martin. *Serenidad*. Barcelona: El Serbal, 2001.

PASCAL, Blaise. *Pensamientos*. Disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/>

obra-visor/pensamientos--1/html/ff08eee4-82b1-11df-acc7-002185ce6064\_2.html. Acceso el 29 de octubre de 2020 [1670].

PEARSON, Mark. Teaching Media Law in a Post-truth Context: Strategies for Enhancing Learning about the Legal Risks of Fake News and Alternative Facts. *Asia Pacific Media Educator* vol. 27, n. 1, p. 17–26, 2017.

RATZINGER, Joseph. *Palabra en la Iglesia*. Salamanca: Sígueme, 1976.

\_\_\_\_\_. *Una mirada a Europa*. Madrid: Rialp, 1992.

\_\_\_\_\_. *The Truth of Christianity. A Lecture Given on November 27, 1999, at the University of Sorbonne*. Disponible en: <http://inters.org/Ratzinger-Truth-Christianity>. Acceso el 29 de octubre de 2020.

\_\_\_\_\_. *Introducción al cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 2001.

\_\_\_\_\_. *El cristiano en la crisis de Europa*. Madrid: Encuentro, 2005.

Artigo recebido em 01/11/2020 e aprovado para publicação em 17/11/2020

ISSN online 2763-6992

ISSN impresso 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v20i39-2021-5>

### Como citar:

ÁLVAREZ, Elena. El encuentro como respuesta a la crisis de sentido. La propuesta de Joseph Ratzinger. *Coletânea: Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 39, p. 97-118, jan./jun. 2021. Disponível em: [www.revistacoletanea.com.br](http://www.revistacoletanea.com.br)

## **Fé Cristã, Razão e Secularismo: uma síntese do pensamento de Joseph Ratzinger**

*Christian Faith, Reason and Secularism:  
a Synthesis of Joseph Ratzinger's Thought*

HEBER RAMOS BERTUCI\*

**Resumo:** Esta pesquisa mostra que a relação entre fé e filosofia não foi uma questão abstrata, para os cristãos dos primeiros tempos da História da Igreja. Aqueles cristãos entenderam que o cristianismo deve ser classificado como racional e não como mito religioso, desenvolvendo, assim, dois argumentos centrais para a sua fé: (1) a teologia é uma investigação racional; e (2) o ser humano é capaz de conhecer a verdade. Estes dois pontos conduzem à crença de que a fé cristã não é limitação para a razão, mas, ao contrário, só ela é capaz de habilitar esta para cumprir o seu propósito. Diante de uma sociedade ainda influenciada por pontos negativos, quanto a razão, defendidos pelos modernistas, Bento XVI propõe, para diminuir a força destas tendências, reeducar os indivíduos por meio do amor, da fé e de uma visão correta da razão que ultrapasse a “técnica racional” moderna.

**Palavras-chave:** Razão. Fé Cristã. Secularismo. Joseph Ratzinger.

**Abstract:** This research proposes that the relationship between faith and philosophy was not an abstract issue for early Christians in Church history. Those Christians understood that Christianity should be classified as rational and not as a religious myth, by developing two central arguments for their faith: (1) theology is a rational inquiry; and (2) the human being is capable of knowing the truth. These two points lead to the belief that the Christian faith is not a limitation for reason, but, on the contrary, only faith is capable of enabling reason to fulfill its purpose. Faced with a society

---

\* Heber Ramos Bertuci é Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Presbiteriana Mackenzie de São Paulo e doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Contato: [heber-rb@outlook.com](mailto:heber-rb@outlook.com)

still influenced by negative points, concerning reason, and defended by modernists, Benedict XVI proposes, in order to diminish the strength of these tendencies, to reeducate people through love, faith and a correct view of reason that surpasses the modern “rational technique”.

**Keywords:** Reason. Christian Faith. Secularism. Joseph Ratzinger.

## Introdução

Esta pesquisa tem como tema *Fé Cristã, Razão e Secularismo* e propõe que a relação entre fé e filosofia não foi uma questão abstrata para os cristãos dos primeiros tempos da História da Igreja. Aqueles cristãos usaram sua razão, iluminada pelo Espírito, para entenderem que o cristianismo deve ser classificado como racional e não como um mito religioso. Os cristãos, portanto, desenvolveram dois argumentos centrais para a sua fé: (1) a teologia é uma investigação racional; (2) o ser humano é capaz de conhecer a verdade. O teólogo católico Joseph Ratzinger (1927-), foco desta pesquisa, escreveu que a fé cristã “... não é limitação ou obstáculo para a razão, mas, ao contrário, só ela é capaz de habilitar esta para cumprir o que lhe é próprio” (2005, p. 27). Estas palavras são fulcrais para este texto, pois defendem que a fé cristã habilita a razão, para que desempenhe o seu papel. Isto significa que a razão proposta pelos tempos modernos é tecnicista e limitada, carecendo de ampliação. Cada ser humano tem seu lado transcendente, que não pode ser abandonado. Ratzinger ensina que “O Homem tem necessidade da transcendência. Só a imanência ‘fica-lhe’ estreita. É criado para qualquer coisa de mais alto” (Ibid., 29). Portanto, esta pesquisa parte do pressuposto de que o homem pode conhecer a verdade por meio de sua razão e pode ser transformando por ela. Desta forma, o primeiro capítulo objetiva demonstrar que a mensagem cristã pode ser comunicada a qualquer pessoa do passado, porque se entendeu como uma mensagem racional sobre Deus. O segundo destina-se a traçar a gênese do “secularismo” e observar sua tendência, para refutá-lo com maior propriedade. Uma das propostas de Ratzinger/Bento XVI, para diminuir a força das tendências modernistas, é reeducar os indivíduos por meio do amor, da fé e de uma visão correta da razão, que ultrapasse a “técnica racional” moderna.

## 1 O Encontro da Filosofia com a Teologia na Igreja Antiga

A respeito das relações entre fé cristã e filosofia, o teólogo católico Joseph Ratzinger (1927-) afirma: “A relação entre fé e filosofia parece, à primeira vista, uma questão bastante abstrata. Mas não era uma questão abstrata para os cristãos dos primeiros tempos da Igreja” (2008, p. 13). Estas palavras indicam que o mundo “de hoje” questiona que possa haver amizade

ou continuidade entre a busca teológica e a fé cristã. Contra isto, observam-se dois argumentos: (1) a teologia é uma investigação racional; (2) o ser humano é capaz de conhecer a verdade.

### 1.1 A Teologia é uma investigação racional

Neste ponto, torna-se importante definir “teologia”. Etimologicamente, o termo grego *θεολογία* (*theologia*) é composto por duas palavras: *θεός* (*Theós*, “Deus”) e *λόγος* (*lógos*, “estudo”, “tratado” ou “discurso”) (TURRETINI, 2011, I, 1, 1, v. 1). Destes dois termos, Agostinho (354-430) resumiu: “‘Teologia’ é [...] palavra grega e significa ‘razão ou discurso sobre a divindade’” (2018, VIII, 1). Em síntese, “O termo *teologia*, hoje tão popularizado, não é de origem cristã” (FRANGIOTTI, 1992, p. 7, grifo do autor), seu uso primeiro remonta a Platão (427-347 a.C.) (COSTA, 2005, p. 56). Na obra *República*, Adimanto (432-382 a.C.), irmão de Platão, pergunta a Sócrates (469-399 a.C.) sobre alguns mitos que eram ensinados e este responde: “Adimanto, nem tu nem eu somos poetas neste momento, mas fundadores de uma cidade. Aos fundadores cabe conhecer os modelos, segundo os quais, os poetas devem compor os mitos, e não permitir que os componham sem ater-se a esses modelos. Não nos cabe, porém, compor mitos...” (379 a). Ao qual Adimanto replicou: “Estás certo,” disse. “Mas isso é que eu queria saber... Quais seriam os modelos a usar quando se fala sobre os deuses?” (Ibid.). A expressão “fala sobre os deuses” é a tradução de *theologia*. Percebe-se que o diálogo socrático se volta ao uso pedagógico da mitologia (LACOSTE, 2004, p. 1707), no qual o termo “teologia” possui, segundo o teólogo reformado Hermisten Costa, “... o sentido de história dos mitos e lendas dos deuses contada pelos poetas, a qual deveria ser analisada criticamente e purgada dos inconvenientes, conforme o padrão de educação adotado” (2005, p. 56). A palavra teologia foi apropriada pela Igreja Cristã a partir do século IV, por meio da patrística grega (escola de Alexandria) (FRANGIOTTI, 1992, p. 7). O teólogo católico Jean-Yves Lacoste (1953-) afirmou: “Será preciso, contudo, esperar a teologia *eclesiástica* de Eusébio de Cesareia (e o triunfo político do cristianismo sobre o paganismo) para que o termo teologia perca toda associação com a religiosidade pagã e se torne uma palavra cristã” (2004, p. 1707). Portanto, mesmo que Agostinho (354 – 430) se refira à *vera theologia* em contraposição à teologia pagã, o emprego de teologia na patrística latina será insólito. “Somente através de Pedro Abelardo, no século XII, o termo ganhará espaço na Igreja latina” (FRANGIOTTI, 1992, p. 7, grifo do autor). Esta apropriação pela Igreja Cristã concedeu nova perspectiva à teologia.

Ratzinger (1927-), ao responder o que é teologia, explicou: “A primeira resposta vem da história da cultura, a qual responde que a teologia é um fenômeno especificamente cristão, derivado da estrutura peculiar do ato

de fé, assim como é entendido no cristianismo” (1987, p. 147).<sup>1</sup> Em outro lugar, escreveu: “O compreender, ou seja, o ocupar-se, racionalmente, com a palavra que nos é dada, é um elemento constitutivo da fé cristã. Produz, necessariamente, teologia; isto, aliás, do ponto de vista da história das religiões, distingue a fé cristã de todas as demais religiões” (2008, p. 89). Em conclusão: “A teologia um fenômeno especificamente cristão, que resulta da estrutura da fé” (Ibid., p. 89). Com a expressão “fenômeno especificamente cristão”, Ratzinger indica que a teologia cristã se empenha em explicar os conceitos iluminados pela fé, conforme entendida no cristianismo. Para ele a teologia se embasa em duas afirmações: “1. Na fé cristã se manifesta a razão. Precisamente como fé, ela presume a razão. 2. A razão se manifesta através da fé cristã; a razão pressupõe a fé como o seu espaço vital” (1987, p. 147).<sup>2</sup> Estas palavras indicam que teologia cristã e razão caminham unidas, pois a fé confia à razão “... a tarefa de reconhecer na fé a condição da possibilidade da sua própria ação e de não impulsionar sua totalidade a ponto de negar seu próprio fundamento” (Ibid., p. 148).<sup>3</sup> A teologia é, portanto, “... em si mesma e em primeiro lugar, uma ocupação intelectual, sobretudo quando feita com o rigor científico e de forma séria” (RATZINGER, 1997, p. 11-12). Com estas definições, Ratzinger (1927-) caminha na direção traçada pela encíclica *Fides et Ratio*, a qual traz importante definição da teologia com o sentido cristão. Para João Paulo II (1920-2005), “A teologia está organizada, enquanto ciência da fé, à luz dum duplo princípio metodológico: *auditus fidei e intellectus fidei*” (65). No segundo método, “... a teologia quer responder às exigências próprias do pensamento, por meio da reflexão especulativa” (65). Assim, a *Fides et Ratio* conceitua que a teologia no sentido cristão: trata-se da “... elaboração reflexiva e científica da compreensão da palavra divina à luz da fé...” (64). Esta palavra divina foi revelada por Deus ao ser humano e precisa ser entendida. “Para a fé cristã, é central a afirmação de que, num determinado fato histórico, se verificou a autocomunicação definitiva de Deus ao homem” (VERWEYEN, 2017, p. 606). Esta autocomunicação pode ser acolhida mediante a razão, necessitando de uma reflexão sobre que âmbito de compreensão é mais apropriado para a Palavra de Deus. “Assim é que a maior parte dos Padres da Igreja optaram pelo pensamento de Platão, ao passo que a escolástica, na esteira de Tomás de Aquino, optou pela filosofia aristotélica...” (Ibid., p. 606).

1 “La prima risposta viene dalla storia della cultura la quale risponde che la teologia è un fenomeno specificamente cristiano, derivato dalla struttura peculiare dell’atto di fede, così come esso è inteso nel cristianesimo” (tradução nossa).

2 “1. Nella fede cristiana si manifesta la ragione. Proprio in quanto fede essa postula la ragione. 2. La ragione si manifesta attraverso la fede cristiana; la ragione presuppone la fede come il suo spazio vitale” (tradução nossa).

3 “... il compito di riconoscere nella fede la condizione della possibilità della sua stessa azione e di non spingere la sua totalità fino alla negazione del suo stesso fondamento” (tradução nossa).

## 1.2 O ser humano é capaz de conhecer a verdade

Sobre esta afirmação, Ratzinger (1927-) escreve: “Desde o início foi constitutivo para a fé cristã que ela pretende orientar o Homem em seu compromisso mais profundo, compromisso com a verdade” (2008, p. 69). E, ainda: “... a fé tem que ver com a verdade, e só se o Homem for capaz de conhecer a verdade é que se pode dizer que ele é chamado a ser livre” (Ibid., p. 89). Assim, ele indica que o compromisso mais profundo do ser humano é se encontrar com a verdade e viver seus princípios; pois, o caminho da liberdade é: conhecer a verdade. Agostinho (354-430), no livro *O Livre-Arbítrio* – escrito entre 388 e 395 (ALTANER; STUIBER, 2010, p. 425), é arguido por de Evódio († 424), seu amigo e conterrâneo (OLIVEIRA, 2004, p. 12) sobre: “qual a causa de praticarmos o mal?”. Antes de responder, ele comenta que sua resposta é fruto de lutas pessoais, e o que o motivou a manter-se firme em sua busca foi saber que o ser humano é capaz de encontrar a verdade. Eis suas palavras: “Tão ferido, sob o peso de tamanhas e tão inconsistentes fábulas, que se não fosse meu ardente desejo de encontrar a verdade, e se não tivesse conseguido o auxílio divino, não teria podido emergir de lá nem aspirar à primeira das liberdades – a de poder buscar a verdade” (2004, I, 2, 4). Observa-se que Ratzinger segue os passos de Agostinho, quando afirma que a verdade é a busca e o encontro com a verdade.

Ainda sobre as relações entre fé e razão, será analisada a encíclica *Fides et Ratio*, um belo documento, escrito no final do século passado. Para Pasquale Cappetta, esta é a “... mais clara formulação da posição católica nos nossos dias, sobre a relação entre fé e razão...” (2011, p. 70).<sup>4</sup> O ponto de partida para esta reflexão, segundo Ratzinger (1927-), foi a pergunta que João Paulo II (1920 – 2005) se fez sobre “... se o homem pode e é capaz de conhecer a verdade, as verdades básicas sobre si mesmo, sobre sua origem e sobre seu futuro, ou se ele vive em uma penumbra incapaz de ser esclarecida, devendo, em última análise, resignar-se a tratar só de questões úteis” (2013, p. 167-168). A resposta do Papa foi positiva. Já na introdução, ele a norteou: “Reafirmando a verdade da fé, podemos restituir ao homem de hoje uma genuína confiança nas suas capacidades cognoscitivas e oferecer à filosofia um estímulo para poder recuperar e promover a sua plena dignidade” (6). Há verdades da fé que, se entendidas e cridas, orientam o homem a confiar em sua cognição e promover sua real dignidade humana. Portanto, pode haver aliança entre filosofia e fé cristã: este foi o pensamento das origens do Cristianismo.

4 “... più chiara formulazione della posizione cattolica nei nostri giorni, del rapporto tra fede e ragione...” (tradução nossa).

### 1.3 J. Ratzinger e a amizade da Teologia com a Filosofia no Novo Testamento

O teólogo Paulo Costa (1967-) escreveu: “Desde os primórdios, o Cristianismo sempre esteve atento ao diálogo com a razão” (v. 26, n. 2, p. 333). Semelhantemente, afirma o teólogo católico Pablo Sarto (1951-): “O cristianismo é aliado, desde seu início, com a razão e a filosofia. A fé necessita da razão, mas não pode ser confundida com ela” (v. 37, n. 2, p. 644). Estes dois autores confirmam que houve um encontro amigável entre fé cristã e razão. De fato, a teologia cristã, ao reconhecer que o homem é um animal dotado de razão, apresentou um discurso razoável a ele, sabendo que se trata de uma criatura pecadora e mortal, que necessita do anúncio da salvação (LACOSTE, 2004, p. 1489-1490). Segundo o teólogo católico Rudy Assunção, “O enquadramento que Ratzinger faz da história do pensamento (filosófico, sobretudo) visa mostrar que desde o seu início, o cristianismo foi afeito ao pensamento racional” (2018, p. 166). Nas palavras de Ratzinger: “A relação entre fé e filosofia parece, à primeira vista, uma questão bastante abstrata. Mas não era uma questão abstrata para os cristãos dos primeiros tempos da Igreja” (2008, p. 13). Portanto, quais argumentos Ratzinger (1927-) usa para afirmar que, nos primórdios, a fé era amiga da filosofia e da razão?

#### 1.3.1 Diferença entre “Teologia” e “filosofia” e o prólogo do Evangelho de João

(1) Somente ao entender esta diferença, pode-se assimilar o que lhes é comum. Sarto (1951-) ensina que Ratzinger deixa claro que a fé vem pelo ouvir, enquanto que a filosofia trabalha com a reflexão: “... Ratzinger é capaz de observar as diferenças entre ambas as instâncias: a fé vem da palavra e da escuta, enquanto a filosofia procede do pensamento e da reflexão” (v. 37, n. 2, p. 644).<sup>5</sup> A interação entre ambas é possível e necessária uma vez que “... na teologia, abordará as semelhanças e diferenças entre fé e filosofia” (Ibid., p. 644).<sup>6</sup>

(2) Deve ser constatado que no prólogo do Evangelho de João está o fundamento da religião cristã. Ratzinger escreve: “No ABC da fé, o primeiro lugar é ocupado por esta afirmação: No princípio era o *Logos*. A fé nos mostra que a eterna razão é o fundamento de todas as coisas ou que as coisas são desde a origem razoáveis” (2008, p. 89). Em João 1,14 (“o Verbo se fez carne”), está claro que a aliança do divino com o humano está na encarnação; Cristo quis

5 “... Ratzinger es capaz de ver las diferencias entre ambas instancias: la fe viene de la palabra y de la escucha, mientras la filosofia procede del pensamiento y de la reflexión” (tradução nossa).

6 “... en teología abordará las semejanzas y diferencias entre fe y filosofia” (tradução nossa).

assumir o homem todo, inclusive a razão. Portanto, “Fé e razão, mistério e racionalidade se encontram unidos desde a própria origem da racionalidade humana...” (2011, p. 161-162).<sup>7</sup> Este verso demonstra que “... precisamente, a teologia resulta, necessariamente, na fusão da fé bíblica com a racionalidade grega sobre a qual se embasa o cristianismo histórico já no Novo Testamento” (1987, p. 147).<sup>8</sup> Assim, “Quando o Evangelho de João define Cristo como o Logos, tal fusão é muito evidente. O texto exprime, desta maneira, a convicção de que na fé cristã se manifesta o racional, na verdade, a própria razão fundamental” (Ibid., p. 147).<sup>9</sup>

### 1.3.2 A opção da Igreja Primitiva pelo Deus dos filósofos

(3) Deve ser observado também que a Igreja Cristã Primitiva optou pelo Deus dos filósofos, contra os deuses das religiões. Eis como isto ocorreu. Jean-Yves Lacoste (1953-) ensinou que “O problema teológico da razão pode ser fixado em termos paulinos. Os gregos buscam ‘a sabedoria’, e a afirmação central do querigma cristão só pode lhes aparecer como ‘loucura’ (1Co 1,22s)” (2004, p. 1490). Este problema justifica-se, pois esses termos de Paulo são usados para motivar a proibição de qualquer justificação extrateológica da fé (VERWEYEN, 2017, p. 607). Então, de que maneira entender o apóstolo? Três argumentos podem facilitar a compreensão: (I) Paulo, em Efésios 2,12, afirma que o homem não cristão vive “sem Deus” [ἄθεοι (*atheoi*, “ateu”)], seus raciocínios (*dialogismoi*) são vãos e o impedem de tratar Deus da forma correta, pois o uso da razão é ligado à vida do coração. Em outras palavras: “O *status* teológico da razão, portanto, só pode ser determinado em referência ao da fé” (LACOSTE, 2004, p. 1490). No entanto, mesmo neste estado, Deus permanece, de certo modo, cognoscível pelo pagão e pela razão pagã: “... a ‘inescusabilidade’ dos ateus, afirmada por Paulo em Rm 1,20, pressupõe, por princípio, uma possibilidade de compreensão por parte deles” (VERWEYEN, 2017, p. 607); (II) Mesmo considerando que a afirmação central do querigma cristão só pode parecer como ‘loucura’, Paulo considera que “... a cruz tem uma inteligibilidade (cf. 1 Cor 1,18: *lógos tou staurou*)...” (Ibid., p. 607); (III) Paulo ratifica a racionalidade da fé em seu anúncio, especialmente aos neófitos. Ainda nas palavras de Verweyen: “... deve-se notar o quanto Paulo sublinha a necessidade de uma transmissão racional do discurso de fé, tendo em mira justamente os não iniciados (cf. 1 Co 14,14-19.23-25)” (Ibid., p. 607).

7 “Fe y razón, misterio y racionalidad se encuentran unidos desde el mismo origen de la racionalidad humana...” (tradução nossa).

8 “... precisamente la teologia resulta necessariamente dalla fusione della fede biblica con la razionalità greca sulla quale si basa il cristianesimo storico già nel Nuovo Testamento.” (tradução nossa).

9 “Quando il vangelo di Giovanni definisce Cristo come il Logos, tale fusione è molto evidente. Il testo esprime così la convinzione che nella fede cristiana si manifesta il razionale, anzi la stessa ragione fondamentale” (tradução nossa).

Ratzinger trabalha a opção da Igreja Antiga, pela filosofia, em sua obra *Introdução ao Cristianismo*, nascida das preleções proferidas por ele em Tübingen, em 1967, diante dos alunos de todas as faculdades (1970, p. 2). De acordo com Pablo Sarto (1951-): “Também na *Introdução ao Cristianismo* (1968), insistirá nosso teólogo, já em Tübingen, sobre a importância da filosofia para o cristianismo, mas desta vez se embasou no desenvolvimento histórico das origens do cristianismo, em contraposição às religiões pagãs” (v. 37, n. 2, p. 647). Ratzinger inicia seu argumento, afirmando que “A opção contida na imagem bíblica de Deus devia ser reiterada nos albores do cristianismo e da Igreja; aliás, deve ser renovada no início de cada situação nova, pois continua sendo, simultaneamente, tarefa e dádiva” (RATZINGER, 1970, p. 97). A Igreja nascente estava em um mundo saturado de deuses, do mesmo modo que Israel esteve em seu exílio babilônico; por isso, diante desta dificuldade, havia a necessidade “... de declarar que espécie de Deus, afinal, era visado pela fé cristã. Sem dúvida, a opção da Igreja primitiva tinha a vantagem de poder apelar para toda a luta pretérita [...] a literatura sapiencial [...] para os escritos do Novo Testamento, principalmente para o Evangelho de S. João” (Ibid., p. 97). A escolha da Igreja foi audaciosa, pois dela viria sua purificação no cosmos das religiões. Ela, no entanto, optou “... pelo Deus dos filósofos *contra* os deuses das religiões” (Ibid., p. 97, grifos do autor). Quando surgia a pergunta: “a que Deus correspondia o Deus cristão, a Júpiter, Hermes, Dionísio ou a outro qualquer”, a resposta era: “... a nenhum deles. A nenhuma das divindades às quais fazéis preces, mas única e exclusivamente àquele Deus ao qual não rezais, aquele ser supremo do qual falam os vossos filósofos” (Ibid., p. 97-98). Com esta resposta, “A Igreja primitiva recusou, decididamente, o cosmos inteiro das religiões antigas, considerando-o como ilusão e engano...” (Ibid., p. 98). A fé, então, foi explicada como segue: “... ao proferir a palavra ‘Deus’, não veneramos, nem temos em vista nada de tudo isto, mas exclusivamente, o próprio ser, aquilo que os filósofos destacaram como fundamento de todo o ser, como o Deus acima de todas as potências – somente ele é nosso Deus” (Ibid., p. 98). Com esta explicação, Ratzinger demonstrou o caminho do *Logos* como o eleito pela Igreja para trilhar a sua fé, pois: “A opção assim feita conotava escolha do *Logos* contra qualquer espécie de mito, ou seja, significava a definitiva desmitização do mundo e da religião” (Ibid., p. 98).

A escolha pelo *Logos* não preteriu a formação do conceito bíblico de Deus (Ibid., p. 98). Nas palavras da teóloga católica, Tracey Rowland, “Ratzinger acredita que o relacionamento entre a fé e a razão humana surgiu, providencialmente, da junção das culturas grega e hebraica. Para ele, é indispensável uma compreensão deste relacionamento” (2013, p. 156). Para Ratzinger, na razão concedida pelo mundo helênico “... é mister considerar que o próprio mundo antigo conhecia, de forma bem distinta, o dilema entre o Deus da fé e o Deus dos filósofos” (1970, p. 98). Ocorreu, ainda, entre as

divindades míticas das religiões e o conhecimento filosófico de Deus, na história, “... uma tensão sempre mais forte contida na crítica dos mitos, feita pelos filósofos desde Xenófanes até Platão, que se preocupava com a tentativa de abolir o mito homérico clássico, substituindo-o por um mito novo, em consonância com o Logos” (Ibid., p. 98). Portanto, existe “... um paralelo extraordinário, de caráter temporal e real entre a crítica filosófica dos mitos, na Grécia, e a crítica profética dos deuses, em Israel” (Ibid., p. 98), as quais caminham em hipóteses diversas. Contudo, o movimento do Logos contra o mito, “... tal como se deu na mentalidade grega, no esclarecimento filosófico, a ponto de acabar causando a queda dos deuses, está em paralelo intrínseco com o esclarecimento da literatura profética e sapiencial, em sua desmitização dos poderes idolátricos, em favor do único Deus” (Ibid., p. 99).

Assim, as religiões antigas tinham duas escolhas: permanecer no mito ou caminhar rumo à razão, ao Logos. “A religião não segue a senda do Logos, mas persiste no mito compreendido como vazio de qualquer realidade. Com isto, era inevitável a sua ruína, consequência do afastamento da verdade...” (Ibid., p. 100). Com esta escolha, a religião se esvaziou de si, sendo considerada apenas *institutio vitae*: simples convenção e forma de vida (Ibid., p. 100). O processo que levou a vitória do Evangelho pode ser explicado por Paulo, em Romanos 1, texto apoiado “... na literatura sapiencial, usando a linguagem profética (e respectivamente, o estilo antigo-testamentário dos livros sapienciais)” (Ibid., p. 99-100). Por exemplo, “Já no livro da Sabedoria (cap. 13-15), encontra-se a alusão a esse destino trágico da religião antiga e ao paradoxo inerente à separação de verdade e piedade (ou fé)” (Ibid., p. 100). Ao aludir a tais textos, Paulo descreve a sorte da religião antiga a partir desse “divórcio” entre Logos e mito.

### 1.3.3 A obra de Justino, o Mártir

(4) O assunto “fé e razão” é trabalhado também por Justino, o Mártir (100 – 165), “... pioneiro dum encontro positivo com o pensamento filosófico, sempre marcado por um prudente discernimento...” (JOÃO PAULO II, 2006, 38). Ele possuía “... grande estima [...] pela filosofia grega depois da sua conversão...” (Ibid., 38). Com ele, o cristianismo buscou dialogar com a razão e elaborou o conceito da absoluta transcendência de Deus (COSTA, v. 26, n, 2, p. 333). Eis alguns temas defendidos por Justino: (I) A “razão universal” que causa a ordem e a harmonia das coisas. Justino tem alta consideração pelo filósofo Heráclito (540-470 a.C.), autor da teoria “λόγος” (logos). Segundo o teólogo católico, Battista Mondin (1926-2015), o logos de Heráclito “... não é realidade transcendente nem inteligência ordenadora existente fora do mundo, mas algo de imanente, uma lei intrínseca, existente nas coisas. Esta lei imanente nas coisas é, para Heráclito, o Deus único” (2008, p. 28-29, v. 1). Para Justino,

tanto o Antigo Testamento como a filosofia grega são preparatórios para o Cristianismo, pois trazem em si, as *sementes do Verbo*, isto é, “sementes da verdade”, presentes em cada homem e se manifestam de modo peculiar na ética (no modo de orientar a conduta), de acordo com valores absolutos e universais (COSTA, v. 26, n, 2, p. 333). Paulo Costa afirma que “A grande habilidade de Justino consiste em identificar o *Logos* da filosofia Grega com Jesus Cristo, o Verbo encarnado. Quando os filósofos deixaram-se guiar pela reta razão, foram, de certo modo, cristãos” (Ibid., p. 333). (II) A verdade transforma e retira a ignorância: “... como sabemos não ser fácil mudar às pressas uma alma possuída pela ignorância, determinamos acrescentar mais alguns breves pontos, a fim de persuadir os amantes da verdade, pois sabemos que quando esta é proposta, a ignorância bate em retirada” (JUSTINO, 2013, 12, 11, p. 28). (III) O cristianismo era filosofia “segura e proveitosa”: “... se apoderava de mim o amor pelos profetas e por aqueles homens amigos de Cristo. Refletindo comigo mesmo sobre os raciocínios do ancião, cheguei à conclusão de que somente essa é a filosofia segura e proveitosa” (Ibid., 8, 1, p. 122). (IV) O verdadeiro filósofo é o que segue Cristo: “... sou filósofo, e desejaria que todos os homens, com o mesmo empenho que eu, seguissem as doutrinas do Salvador” (Ibid., 8, 2, p. 123). Ratzinger (1927-), sobre estas palavras de Justino (100-165), explica que ele: “... na primeira metade do segundo século, havia caracterizado o cristianismo como a verdadeira filosofia, e isto por duas razões: a tarefa mais importante do filósofo é perguntar por Deus” (2008, p. 14). A segunda: “a atitude do verdadeiro filósofo é viver segundo *Logos*, e com Ele. Já que o significado do ser cristão é viver de acordo com o *Logos*, os verdadeiros filósofos são os cristãos, e por isso, o cristianismo é a verdadeira filosofia” (Ibid., p. 14). (V) Todos estão sujeitos ao *Logos* divino. Na *Primeira Apologia*, escrita por volta do ano 150, dirigida aos imperadores romanos, mas não no sentido de que ela apenas se submetesse aos seus veredictos, “Justino apela para referir-se à comum corte de justiça do *Logos* divino, à qual também, certamente, os destinatários estão sujeitos. A demonstração detalhada de que a palavra e a obra de Jesus Cristo foram preanunciadas pelos profetas e, portanto, autenticadas pelo *Logos*...” (VERWEYEN, 2017, p. 607). Isto quer dizer que “... é conduzida de tal modo que permite a Justino demonstrar ao mesmo tempo tanto a concordância da revelação cristã, com o melhor que a filosofia tem, quanto a adulteração do verdadeiro *Logos*, nos mitos dos deuses, sobre os quais se fundamenta o culto romano ao Estado” (Ibid., p. 607).

### 1.3.4 As primeiras imagens de Cristo

Ratzinger (1927-) também declara que a relação entre fé e filosofia permitiu as primeiras imagens de Cristo, isto é, “... que em suas primeiras origens a arte cristã surgiu da pergunta pela verdadeira

filosofia. Foi a filosofia que deu à fé sua primeira visão concreta” (2008, p. 13). Então, “As mais antigas pinturas cristãs que conhecemos são encontradas nos sarcófagos do terceiro século; seu cânon imagético inclui três figuras: o pastor, a orante e o filósofo. Este é um contexto importante” (Ibid., p. 13). Estas três figuras indicam que uma das raízes da arte cristã é a suplantação da morte. Neste texto, abordar-se-á apenas o significado de Jesus como o filósofo. O que isto significa? “Sua figura corresponde à imagem do cínico, do filósofo-apóstolo itinerante” (Ibid., p. 13). O que é relevante para ele não são as doudas teorias, mas o fato de pregar porque a morte o persegue. Assim, seu desejo é superar a vida enfrentando a morte. “O filósofo cristão, como ficou dito, é representado de acordo com esse tipo, e no entanto é diferente. Ele leva em suas mãos o Evangelho, do qual aprende não as palavras, mas sim os fatos. É um verdadeiro filósofo, porque sabe do mistério da morte” (Ibid., p. 13-14).

“A fusão entre filosofia e cristianismo, que aqui, face à questão da morte se manifesta com imagem da verdadeira questão da vida do Homem, logo atinge uma densidade ainda maior. O filósofo passa a ser a imagem do próprio Cristo” (Ibid., p. 14). Jesus é o perfeito filósofo, fato que alterou o pensar filosófico: se este buscava o sentido em face da morte, agora consiste na pergunta sobre Cristo. “Na ressurreição de Lázaro Ele se apresenta como o filósofo, que realmente, responde mudando a morte, e com isto mudando a vida. Aqui aquilo que já desde os apologetas era uma convicção transformase em contemplação” (Ibid., p. 14). Estas afirmações, apesar de abstratas, no passado representavam de fato o que era ser cristão, já que o filósofo itinerante fazia parte do mundo dos homens. “A experiência da ausência de sentido, da desorientação e dos receios por ela provocados, ofereciam um mercado abundante, do qual se podia viver [...] ela convocava não só moedeiros falsos da palavra, mas também aqueles que realmente estavam abalados, e que ajudavam” (Ibid., p. 14). Desta forma, “... apesar de todas as decepções e falsificações presentes neste contexto, o filósofo oferecia o esquema de ideias em que se podia entender qual era a verdadeira mensagem de Cristo e da ressurreição” (Ibid., p. 14-15).

Para o tempo atual, Ratzinger (1927-) adverte: “Depois que em toda parte foi abalada a segurança dada pelo cristianismo, na questão da morte e do caminho para a vida, volta a crescer por toda parte o número dos ‘sábios’, que oferecem como produto a ‘filosofia’” (Ibid., p. 15). Esta relação entre fé e filosofia é importante “... na medida em que, com isto, volta-se a lembrar mais uma vez aos filósofos e teólogos profissionais o que em última análise, para além de toda sua erudição, se espera deles: a resposta às grandes questões da vida” (Ibid., p. 15).

## 2 Fé Cristã, Razão e Secularismo

### 2.1 O período da modernidade: Giambattista Vico

O que significa “mundo secularizado”? A explicação remonta ao sentido de outro termo: “modernidade”. E qual seu significado? Tracey Rowland, de forma interessante, refletiu: “Aqueles que estudam as culturas da modernidade [...] se assemelham a restauradores de obras de arte, que trabalham individualmente para compreender uma ou duas peças de um grande mosaico, a fim de discernir onde elas se encaixaram, alguma vez, na pintura” (2013, p. 150-151). Estas palavras indicam que não é fácil datar ou delimitar aspectos do período denominado “modernidade”. Pablo Sarto concede uma pista: ao abordar o tema modernidade, ele retorna ao século XVI, encontrando-se com a Reforma Protestante, que dividiria em duas a Europa Ocidental. Segundo ele, ali nasceu a modernidade, com as tendências europeias partindo de culturas decididamente distintas: a católica e a protestante (2011, p. 355-356). Porém, ao mesmo tempo, a Europa se abriria em direção ao oeste com o “descobrimento da América”, que fez com que o mundo europeu se expandisse, prolongasse e se projetasse em direção às terras desconhecidas. “O enriquecimento será mútuo, ao mesmo tempo que também se transferem para lá seus problemas e confrontos, dividindo-se, de igual modo, o Novo Mundo em uma metade latino católica e outra germânica e anglo-saxônica de cunho protestante” (Ibid., p. 356).<sup>10</sup>

E Ratzinger (1927-), como observa a modernidade? Segundo o teólogo católico Rudy Assunção, embora já caracterizado pelo pensamento de René Descartes e de Immanuel Kant, “... é numa formulação de Giambattista Vico (1688-1744), que se contrapôs à equação escolástica *verum est ens* (a verdade é o ente) com a *verum quia factum*, que reconhece como verdadeiro somente o que é feito pelo homem” (2018, p. 157). Sobre o ponto de partida do modernismo, Ratzinger afirma que “Graças aos conhecimentos históricos de que hoje dispomos, estamos em condições de abarcar o caminho do espírito humano, até onde alcança o olhar...” (1970, p. 25). Este olhar constata que “... nos vários períodos da evolução do espírito, houve diversas maneiras de colocar-se frente à realidade, por exemplo, a mentalidade mágica ou a metafísica ou, finalmente, hoje em dia, a científica (tendo por parâmetros as ciências naturais)” (Ibid., p. 25). E elucida que cada propensão tem a ver com a fé: “Cada uma dessas tendências humanas básicas tem relação com a fé, de um ou de outro modo, e cada uma delas também, à sua maneira, lhe causa estorvos. Nenhuma delas

10 “El enriquecimiento será mutuo, a la vez que también se trasladarán allí sus problemas y enfrentamientos, dividiéndose de igual modo el Nuevo Mundo en una mitad latino-católica y otra germánica y anglosajona de cuño protestante” (tradução nossa).

se cobre com a fé, mas também nenhuma se conserva neutra frente à fé...” (Ibid., p. 25). Ratzinger reflete que houve a desistência de procurar o que são as “coisas em si”; mergulhar na “essência do próprio ser”. Parece que tal esforço é infrutífero. “Acomoda-nos à nossa perspectiva, ao visível no sentido mais amplo do termo, àquilo que cabe debaixo dos nossos instrumentos de medir e de pensar. A metodologia da ciência natural baseia-se nessa delimitação ao fenômeno. É o que parece bastar-nos” (Ibid., p. 25).

Depois desta explicação, Ratzinger descreve o que considera a gênese do modernismo, a qual resume como “mudança espiritual”: preparada por Descartes (1596-1650) e formada em Kant (1724-1804). No entanto, estes foram precedidos pelo filósofo italiano Giambattista Vico (1688-1744) que “... provavelmente, foi o primeiro a apresentar um conceito completamente novo de verdade e de conhecimento, tornando-se o ousado antecessor da típica fórmula do espírito moderno, quanto ao problema da verdade e da realidade” (Ibid., p. 26). Qual a novidade de Vico? À equação escolástica *Verum est ens* (o ente é a verdade), Vico contrapôs sua fórmula: *Verum quia factum* (o reconhecível como verdadeiro é apenas aquilo que nós mesmos fazemos). Para Ratzinger, “Essa fórmula parece-me representar o fim da velha metafísica e o início do espírito, especificamente, moderno. A revolução do pensamento moderno contra todo o passado está presente aqui com uma precisão inimitável” (Ibid., p. 26). Contudo, a crítica de Ratzinger ao pensamento moderno é que, se na Antiguidade e na Idade Média o “ser” é verdadeiro e pode ser reconhecido pelo motivo de ter sido criado por Deus (*Creator Spiritus*) – pensado pelo intelecto divino; no período moderno a obra humana é fortuita (passageira) e todo saber humano se resume à *techne* (capacidade artesanal, sem nível de ciência real), indicando que o que conta é o que é feito pelo ser humano (ASSUNÇÃO, 2018, p. 157-158).

## 2.2 O período da modernidade: a Revolução Francesa e a Religião Subjetiva

No século XVIII, mais uma questão histórica marcou época: a Revolução Francesa (SARTO, 2011, p. 356). Como avaliá-la? Uma visão otimista a respeito é encontrada no historiador britânico Eric J. Hobsbawn († 2012): “A Revolução Francesa pode não ter sido um fenômeno isolado, mas foi muito mais fundamental do que os outros fenômenos contemporâneos e suas consequências foram, portanto, mais profundas” (2015, p. 99). Seu vocabulário a respeito dos temas da política liberal e radical-democrática, bem como do nacionalismo, foi distribuído para grande parte do mundo. “A França forneceu os códigos legais, o modelo de organização técnica e científica e o sistema métrico de medidas para a maioria dos países” (Ibid., p. 98). Contrária a esta visão, está aquela que, de acordo com o historiador Giacomo Martina

(† 2012), “demoniza” a Revolução. Ele escreve: “A Revolução Francesa não foi, de modo algum, uma revolução satânica, instigada pela incredulidade em relação à religião, com a finalidade de destruir totalmente a Igreja; suas causas são mais amplas e complexas, políticas, sociais, econômicas e somente em parte filosóficas e religiosas” (2005, p. 12, v. III). No entanto, ele prossegue, “... a revolta, que inicialmente se propunha o fim do absolutismo e das estruturas a ele vinculadas, assumiu bem cedo aspectos antirreligiosos...” (Ibid., p. 12). Alguns deles: (1) a tentativa de criar uma Igreja nacional, independente da Santa Sé; (2) diante do declínio dessa experiência, houve tentativa de descristianização, o primeiro esforço de uma série de realizações neste sentido realizados nos séculos XIX e XX, na Europa e América Latina (Ibid., p. 12).

Sobre as consequências da Revolução Francesa à religião, Ratzinger (1927-), em uma entrevista ao jornalista Peter Seewald (1954-), afirmou: “Na Revolução Francesa desenvolveu-se uma ideologia, de acordo com a qual o Cristianismo, que crê num fim do mundo, num juízo etc., é essencialmente pessimista; a época moderna, pelo contrário, que descobriu o progresso como lei da História, é essencialmente otimista” (1997, p. 21-22). Este otimismo da revolução culminou no Iluminismo, o qual “... mais do que um sistema filosófico, é um movimento espiritual, típico do século XVIII...” (MONDIN, 2006, p. 177, v. 2). A principal característica do Iluminismo foi um tipo de confiança ilimitada na razão humana, considerada capaz de dissipar as névoas do mistério que obscurecem o espírito humano, e de tornar os seres humanos melhores e felizes, instruindo-os (Ibid., p. 177). Os ideais iluministas defendiam que deve ser rejeitada a fundamentação religiosa da história e da existência dos Estados. Assim, “A história já não necessita de uma ideia de Deus que a preceda e molde; a partir de agora, o Estado se considera algo puramente secular, baseado na racionalidade e na livre vontade dos cidadãos” (SARTO, 2011, p. 356).<sup>11</sup> Surge, pela primeira vez na história, um “Estado secular puro”, que insere Deus em um âmbito privado, que não pertence ao âmbito público (Ibid., p. 356).

No século XIX, a religião é posta em âmbito privado. No prefácio à reedição de 2000 da obra *Introdução ao Cristianismo* o então Cardeal Ratzinger expôs esta situação com as seguintes palavras: “Durante o século XIX formara-se a convicção de que a religião pertence ao âmbito subjetivo e particular, ao qual deveria restringir-se. Fazendo parte da esfera subjetiva, ela não podia ser uma força determinante no grande processo da história e nas decisões que deviam ser tomadas” (2014, p. 12). E no século XX? Em 1997, Ratzinger afirma que no século XX ainda prevaleceu a subjetividade da religião como fator determinante,

11 “La historia ya no echa de menos una idea de Dios que la precede y la conforma; a partir de ahora, el Estado se considera algo puramente secular, basado en la racionalidad y en la libre voluntad de los ciudadanos” (tradução nossa).

pois, de acordo com ele, “A religião não desapareceu nesse domínio, mas passou para o domínio do subjetivo. A fé é tolerada como uma das formas de religião subjetivas...” (1997, p. 103). Ratzinger constata que: “A existência, até os dias de hoje, de uma sociedade cristã desfaz-se visivelmente. Assim, também a relação entre a sociedade e a Igreja continuará a mudar e, provavelmente, a levar a uma forma descristianizada da sociedade” (Ibid., p. 103). Perguntado por Seewald se a fé cristã poderia retornar às massas como algo que dominasse a cultura, Ratzinger responde: “Seria, sem dúvida, uma expectativa errônea, pensar que se pudesse verificar uma mudança radical das tendências históricas, e que a fé voltasse a ser um grande fenômeno de massas, um fenômeno que dominasse a história” (Ibid., p. 99). E conclui: “Ninguém pode prever se voltará a moldar a História, como na Idade Média, que esteve sob o signo do cristianismo. Mas tenho certeza de que continuará a existir sob novas formas, também como força de vida na História, e a formar de novo locais de sobrevivência da humanidade” (Ibid., p. 100).

### 2.3 Bento XVI e a sociedade secularizada

O Papa Bento XVI, no discurso realizado à *Assembleia Ecumênica da Europa*, afirmou que a luta de nosso tempo é contra o relativismo e a indiferença: “Faço votos [...] que a próxima Assembleia Ecumênica Europeia possa contribuir para tornar mais conscientes os cristãos dos nossos Países sobre o dever de testemunhar a fé no atual contexto cultural, muitas vezes marcado pelo relativismo e pela indiferença” (26 jan. 2006). Ele afirma que para a reunificação da Europa é necessário “... redescobrir as suas raízes cristãs, dando espaço aos valores éticos que fazem parte do seu amplo e consolidado patrimônio espiritual” (Ibid.), e cita dois desafios do tempo atual, pois com a queda do muro, que dividia os Países do Oriente e do Ocidente na Europa: “... é mais fácil o encontro entre os povos; há mais oportunidades para aumentar o conhecimento e a estima recíproca, com um mútuo e enriquecedor intercâmbio de dons; sente-se a necessidade de enfrentar unidos os grandes desafios do momento, começando pela modernidade e pela secularização” (Ibid.). Percebe-se, nesta última citação, que Bento XVI cita a “modernidade” e a “secularização” como dois grandes desafios a serem combatidos. Isto faz com que os termos sejam tomados por sinônimos e pejorativos (ASSUNÇÃO, 2018, p. 179). Será que para Bento XVI os termos são sempre negativos? Segundo Assunção, “O que é preciso perceber sobre a relação entre catolicismo e modernidade dentro do pontificado beneditino é certa *ambivalência*, a existência de duas posturas ou ideias, acerca do mesmo fenômeno que é a modernidade” (Ibid., p. 178, grifo do autor). A visão de Bento XVI oscila entre: (1) “... a Igreja reconhece os valores modernos que correspondem ao seu próprio conjunto de valores ou que a Igreja ainda considera que tenham nascido no seio da fé cristã mesma; esses

a Igreja pretende endossar e promover...” (Ibid., p. 179); e (2) “... há o aspecto negativo da modernidade, que exclui Deus, exclui os valores fundamentais e, por isso, deve ser corrigido...” (Ibid., p. 179).

A palavra “secularização”, “... no sentido de *secularidade* está associada à ideia de autonomia da esfera política em relação à esfera religiosa...” (Ibid., p. 183, grifo do autor). Um termo equivalente a “secularização” é “laicismo”, “... o princípio da *autonomia* das atividades humanas, ou seja, a exigência de que tais atividades se desenvolvam segundo regras próprias, e não impostas de fora, com fins ou interesses diferentes dos que as inspiram” (ABBAGNANO, 2007, p. 691, grifo do autor). Nesta definição, “secularização” e “laicismo” implicam a “... exclusão da figura de Deus como estruturador da vida social, como fonte de valores de base para as discussões políticas e econômicas e até mesmo como hipótese, para a pesquisa científica...” (ASSUNÇÃO, 2018, p. 183). Bento XVI observa que há certa normalidade no “secularismo” e no “laicismo”, entretanto, ao entrarem em contraposição à fé cristã, há anomalia (Ibid., p. 183-184). Por exemplo, sobre a secularização, ele afirma, em entrevista aos jornalistas durante o voo para Portugal, que a presença do secularismo é algo normal, mas a separação ou contraposição entre secularismo e cultura da fé é “... anômala e deve ser superada. O grande desafio deste momento é que ambos se encontrem e, desse modo, achem a sua verdadeira identidade [...] esta é uma missão da Europa e uma necessidade humana nesta nossa história” (11 maio 2010). Ao passo que, sobre o laicismo, na visita ao Presidente italiano, Bento XVI explicou que “... é legítima uma laicidade sadia do Estado, em virtude da qual as realidades temporais se regem, segundo as normas que lhes são próprias, todavia, sem excluir aquelas referências éticas, que encontram o seu fundamento último na religião” (24 jun. 2005). Todavia, “A autonomia da esfera temporal não exclui uma íntima harmonia com as exigências superiores e complexas, que derivam de uma visão integral do homem e do seu destino eterno” (Ibid.).

Para Bento XVI, a grande dificuldade do pensamento atual é a ênfase de que Deus precisa estar fora do cotidiano. Assunção resume: “Bento XVI defende que quando o homem tem pretensão de substituir Deus, contando unicamente com as suas forças, o cenário não pode ser outro que o da desolação, do abandono. E, para ele, se não há Deus não há verdade” (2018, p. 185). De fato, segundo o teólogo alemão, quando se afasta Deus da realidade, ocorre a perda dos fundamentos, levando tudo a parecer como era antes: “Opções fundamentais arraigadas e as formas básicas da vida continuam em vigor, mesmo que tenham perdido a sua fundamentação. Mas tudo muda no momento em que a mensagem de que Deus estaria morto passa a ser realmente percebida, como diz Nietzsche, fulminando o coração dos homens” (2014, p. 15).

## 2.4 Para vencer a sociedade secularizada: amor, verdade, razão e fé

Perder os fundamentos é a dificuldade do mundo secularizado. E como voltar a tê-los? Joseph Ratzinger, sob o nome Bento XVI, propõe três conceitos que, descritos em sua terceira Encíclica *Caritas in Veritate*, de 2009, poderão embasar a reeducação do ser humano de hoje: “verdade”, “amor” e “diálogo”; nela, ele afirma que há a necessidade de unir a caridade à verdade, não apenas na direção indicada por Paulo em Efésios 4,15, *veritas in caritate*, mas também na direção inversa, *caritas in veritate* (2). Eis suas palavras: “A verdade há de ser procurada, encontrada e expressa na ‘economia’ da caridade, mas esta, por sua vez, há de ser compreendida, avaliada e praticada sob a luz da verdade” (2). Assim, “... teremos não apenas prestado um serviço à caridade, iluminada pela verdade, mas também contribuído para acreditar a verdade, mostrando seu poder de autenticação e persuasão na vida social concreta” (2). Este fato se deve ter em conta hoje, neste contexto social que relativiza a verdade (2).

Bento XVI observa que Paulo também une os dois termos em 1 Coríntios 13,6, para indicar que o amor rejubila com a verdade. Esta união entre “amor” e “verdade” é sintetizada pelo Papa alemão, quando explica que o amor se trata de uma força extraordinária, a qual impele as pessoas a se comprometerem, com coragem, no âmbito da justiça e da paz. O amor “É uma força que tem a sua origem em Deus, Amor eterno e Verdade absoluta. Cada um encontra o bem próprio, aderindo ao projeto que Deus tem para ele a fim de o realizar plenamente: com efeito, é em tal projeto que encontra a verdade sobre si mesmo e [...] torna-se livre (cf. Jo 8,22)” (1). É vital que o mundo secularizado reencontre o caminho proposto pela mensagem cristã, embasado nos pilares: *amor, verdade, razão e fé*. Bento XVI explica que somente na *verdade é que a caridade* se torna notável, sendo autenticamente vivida. “A verdade é luz que dá sentido e valor à caridade. Esta luz é simultaneamente a luz da razão e a da fé, mediante as quais a inteligência chega à verdade natural e sobrenatural da caridade: identifica o seu significado de doação, acolhimento e comunhão” (3). Há o constante perigo de que a caridade fique sem a verdade. A consequência disso é que, sem verdade, o amor cai no sentimentalismo, tornando-se um invólucro vazio, que se pode encher arbitrariamente. “É o risco fatal do amor numa cultura sem verdade; acaba prisioneiro das emoções e opiniões contingentes dos indivíduos, uma palavra abusada e adulterada, chegando a significar o oposto do que é realmente” (3).

O amor somente pode ter sua riqueza de valores reconhecida pelo ser humano se for repleto de verdade, só assim pode ser partilhado e comunicado (4). A ausência de Deus no mundo secularizado pode ser freada com a divulgação do amor na verdade. Bento XVI afirma que “Com efeito, *a verdade é lógos que cria diá-logos* e, conseqüentemente, comunicação e comunhão” (4, grifo do autor), pois “A verdade, fazendo sair os homens

das opiniões e sensações subjetivas, permite-lhes ultrapassar determinações culturais e históricas, para se encontrarem na avaliação do valor e substância das coisas” (4). É a verdade que une as inteligências no *logos* do amor: este é o anúncio e o testemunho cristão da verdade (4). A secularização acaba trazendo o afastamento do conceito de Deus e a relativização da verdade. Estes fatores podem ser combatidos quando se vive a caridade na verdade. Para Bento XVI, no contexto social e cultural de hoje, cuja tendência é relativizar a verdade, viver o amor na verdade faz compreender que a adesão aos valores do cristianismo é um elemento indispensável à construção de uma sociedade justa e de um verdadeiro desenvolvimento humano integral. “Um cristianismo de caridade, sem verdade, pode ser facilmente confundido com uma reserva de bons sentimentos, úteis para a convivência social, mas marginais. Deste modo, deixaria de haver verdadeira e propriamente lugar para Deus no mundo” (4). Portanto, “Sem verdade, a caridade permanece confinada ao âmbito que carece de relações e excluída dos projetos de construção de um desenvolvimento humano universal. Assim, permanece ela à parte do diálogo entre saber e realização prática” (4).

Ao unir os conceitos de *amor, verdade, razão e fé*, como resposta à sociedade moderna e secular, Bento XVI continua o seu trabalho teológico de explicar que “... a fé cristã impede que a razão se atrofie...” (ASSUNÇÃO, 2018, p. 167) e que, quando a antiga amizade entre fé e razão (teologia e filosofia) não retorna, “... a vida espiritual do homem se desfaz e fica reduzida a um racionalismo tecnicista. Assim, surgem formas ancestrais de superstição, enquanto o positivismo nega que o homem seja capaz de conhecer a verdade” (Ibid., p. 167).

## Conclusão

*Fé Cristã, Razão e Secularismo*: três conceitos de que o cristianismo tem algo a falar. Os dois primeiros pertencem à essência cristã, enquanto o terceiro precisa ser interpretado corretamente para vivenciá-lo de modo correto no contexto cultural de hoje. A fé dinamiza o conceito da razão, fazendo-a sair de si mesma rumo à transcendência; a razão percebe seu valor, limites e abrangência quando se entrega à fé. Assim, pode-se afirmar que a fé habilita a razão, conduzindo-a ao desempenho de todo o seu potencial. O duo, fé cristã e razão, é tão antigo quanto o cristianismo, mas com a modernidade, tal relação modificou-se por meio de uma crescente secularização pejorativa; surge um “Estado secular puro” que insere Deus em um âmbito privado, lançando para longe o fundamento religioso. Assim, a razão tenta emancipar-se do religioso.

O teólogo Joseph Ratzinger (1927-), posteriormente, Papa Bento XVI, luta bravamente contra a redução do conceito de razão à mera técnica. De modo gentil e sábio, ensina que a razão é dom de Deus ao homem. Nos textos

bíblicos que enobrecem a razão, encontram-se os que abordam a encarnação de Jesus; ali, Deus assumiu as faculdades humanas, inclusive a razão. Contudo, este assumir divino é negado por muitos, que preferem assumir para si a distância de Deus, ou mesmo sua ausência. Ratzinger ensina que tal ato oblitera os fundamentos e isto traz consequências pejorativas: a principal delas é a abismal relativização de tudo. Ratzinger propõe que tal realidade seja mudada por meio do ensino dialogal, com o seguinte conteúdo embutido: *amor, verdade, razão e fé*. Para ele, se estes conceitos forem, verdadeiramente, entendidos e assimilados, o tempo atual poderá ser melhor, mais religioso e ético.

No atual contexto conturbado, o homem é inclinado a buscar alicerce e sentido para si. Tal fundamento pode ser encontrado na pessoa do Cristo, apresentado nas Escrituras Sagradas. Jesus é o verdadeiro filósofo que dá sentido à realidade, nele está a explicação dos dilemas atuais. Ratzinger (1927-) apresenta Cristo como o *Logos* que vai além do conceito do *logos* de Heráclito (540-470). Cristo, um ser pessoal; Deus. Nele a razão se enobrece, encontra seus limites e é humilde para reconhecer que precisa do transcendente. Enfim, iluminada por Cristo, a razão se utiliza do amor e da verdade para refletir, argumentar e agir, em respeito ao próximo.

## Referências

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Tradução: Ivone C. Benedetti. 5. ed. rev. ampl. São Paulo: Martin Fontes, 2007.
- AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*. Tradução: Nair de A. Oliveira. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2004. (Coleção Patrística, n. 8).
- \_\_\_\_\_. *A cidade de Deus*. Tradução: Oscar P. Leme. 14. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2018. (Parte I: Livros I a X). [Coleção Pensamento Humano].
- ALTANER, Berthold; STUIBER, Alfred. *Patrologia: vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja*. Tradução: Monjas Beneditinas. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2010. (Coleção Patrologia).
- ARISTÓTELES. Tópicos. In: *Idem, Tópicos. Dos argumentos sofisticos*. Tradução: Leonel Vallandro / Gerd Bornheim. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 1-152.
- ASSUNÇÃO, Rudy A. de. *Bento XVI, A Igreja Católica e o “Espírito da Modernidade”*: uma análise da visão do Papa teólogo sobre o “mundo de hoje”. São Paulo: Paulus; Campinas: Ecclesiae, 2018.
- BENTO XVI. À Comissão preparatória da III Assembleia Ecumênica Europeia.

(Discurso, 26 de janeiro de 2006). Disponível em: [www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/january/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060126\\_ecumenical-assembly.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20060126_ecumenical-assembly.html). Acesso em: 15 set. 2020.

\_\_\_\_\_. *Carta Encíclica Caritas in Veritate*. 2. ed. São Paulo: Paulus / Loyola, 2009. [Promulgada em 29 de junho de 2009]. (Coleção Documentos do Magistério).

BENTO XVI. *Visita Durante a Visita Oficial ao Presidente da República Italiana* (Discurso, 24 de junho de 2005). Disponível em: [www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/june/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20050624\\_president-ciampi.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20050624_president-ciampi.html). Acesso em: 15 set. 2020.

\_\_\_\_\_. *Carta Encíclica Spe Salvi*. São Paulo: Paulus / Loyola, 2007. [Promulgada em 30 de novembro de 2007]. (Coleção Documentos do Magistério).

\_\_\_\_\_. *Encontro com os Jornalistas Durante o Voo Para Portugal*. (11 de maio de 2010). Disponível em: [www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2010/may/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20100511\\_portogallo-interview.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2010/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20100511_portogallo-interview.html). Acesso em: 15 set. 2020.

CAPPETTA, Pasquale. *Ragione e fede in rapporto: nella prospettiva di Joseph Ratzinger*. Roma: Bastogi, 2011.

COSTA, Hermisten M. P. da. *Teologia sistemática: prolegômena*. Fevereiro de 2005. Anotações parciais de aula da disciplina Teologia Sistemática (Prolegômena/ Teontologia e Antropologia), ministrada no Seminário Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição, São Paulo, Capital. (Trabalho não publicado).

COSTA, Paulo Cezar. Agir contra a razão é agir contra Deus. *Communio: revista internacional de teologia e cultura*, v. 26, n. 2, p. 329-336, mai./ago. 2007.

FRANGIOTTI, Roque. *História da Teologia: período patrístico*. São Paulo: Paulinas, 1992. (Coleção: Patrística).

HOBBSAWM, Eric J. *A era das revoluções, 1789 - 1848*. 35. ed. Tradução: Maria T. Teixeira / Marcos Penchel. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

INÁCIO DE ANTIOQUIA. Aos Efésios. In: QUINTA, Manoel (Ed.). *Padres apostólicos*. Tradução: Ivo Storniolo / Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 2013. p. 81-89. (Coleção Patrística, n. 1).

JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Fides et ratio*. São Paulo: Paulinas, 2006. [Promulgada em 14 de setembro de 1998]. (Coleção A voz do Papa, n. 160).

JUSTINO DE ROMA. Diálogo com Trifão. In: *Idem, I e II Apologias; Diálogo*

com *Trifão*. Tradução: Ivo Storniolo; Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 2013. p. 109-324. (Coleção Patrística, n. 3).

\_\_\_\_\_. I Apologia. In: *Idem, I e II Apologias; Diálogo com Trifão*. Tradução: Ivo Storniolo; Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 2013. p. 19-85. (Coleção Patrística, n. 3).

LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário crítico de teologia*. Tradução: Paulo Meneses et al. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. Razão. In: *Idem, Dicionário crítico de teologia*. Tradução: Paulo Meneses et al. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2004. p. 1489-1492.

\_\_\_\_\_. Teologia. In: *Idem, Dicionário crítico de teologia*. Tradução: Paulo Meneses et al. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2004. p. 1707-1716.

MARTINA, Giacomo. *História da Igreja de Lutero aos nossos dias*. Tradução: Orlando S. Moreira. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005. (v. III: A era do liberalismo).

MONDIN, Battista. *Curso de filosofia*. Tradução: Benôni Lemos. 10. ed. São Paulo: Paulus, 2006. (Coleção Filosofia, v. 2).

\_\_\_\_\_. *Curso de filosofia*. Tradução: Benôni Lemos. 15. ed. São Paulo: Paulus, 2008. (Coleção Filosofia, v. 1).

OLIVEIRA, Nair de A. Introdução. In: SANTO AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*. Tradução: Nair de A. Oliveira. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2004. p. 11-21. (Coleção Patrística, n. 8).

PLATÃO. *A república: ou sobre a justiça, diálogo político*. Tradução: Anna L. A. de A. Prado. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014. (Coleção Paideia).

RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo: preleções sobre o símbolo apostólico*. Tradução: José W. Filho. São Paulo: Herder, 1970.

\_\_\_\_\_. *Chiesa, ecumenismo e politica: nuovi saggi di ecclesiologia*. 2. ed. Milano: Edizioni Paoline, 1987.

\_\_\_\_\_. *O sal da terra: o cristianismo e a Igreja Católica no limiar do terceiro milênio*. Tradução: Inês M. de Andrade. Rio de Janeiro: Imago, 1997. (Um diálogo com Peter Seewald).

\_\_\_\_\_. *A Igreja e a nova Europa*. Tradução: Henrique B. Ruas. Lisboa: Verbo, 2005.

\_\_\_\_\_. *Natureza e missão da teologia*. Tradução: Carlos A. Pereira. Petrópolis: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Fé, verdade e tolerância: o cristianismo e as grandes religiões do mundo*. Tradução: Sivar H. Ferreira. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2013.

\_\_\_\_\_. *Introdução ao Cristianismo: preleções sobre o símbolo apostólico*. Tradução: José W. Filho. São Paulo: Herder, 2014.

ROWLAND, Tracey. *A fé de Ratzinger: a teologia do Papa Bento XVI*. Tradução: Carlos P. Alonso. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” / Campinas: Ecclesiae, 2013.

SARTO, Pablo B. La razón en el cristianismo: una reivindicación de Joseph Ratzinger. *Scripta Theologica*. Navarra, v. 37, n. 2, p. 643-659, 2005.

\_\_\_\_\_. *La teología de Joseph Ratzinger: una introducción*. 2. ed. Madrid: Pelicano; Palabra, 2011.

TURRETINI, François. *Compêndio de teologia apologética*. São Paulo: Cultura Cristã, v.1, 2011.

VERWEYEN, HansJürgen. Razão / Fé. In: LATOURELLE, René; FISICHELLA, Rino. *Dicionário de teologia fundamental*. Tradução: Luiz J. Baraúna. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2017. p. 606-609.

Artigo recebido em 31/10/2020 e aprovado para publicação em 24/11/2020

ISSN online 2763-6992

ISSN impresso 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v20i39-2021-6>

### Como citar:

BERTUCI, Heber Ramos. Fé Cristã, Razão e Secularismo: uma síntese do pensamento de Joseph Ratzinger. *Coletânea: Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 39, p. 119-140, jan./jun. 2021. Disponível em: [www.revistacoletanea.com.br](http://www.revistacoletanea.com.br)

## La lección inaugural de Bonn y la comprensión de la filosofía

*Bonn's Inaugural Lecture  
and the Understanding of Philosophy*

ALEJANDRO SADA MIER Y TERÁN\*

**Resumen:** En este artículo ofrezco un estudio de la lección inaugural con la que Joseph Ratzinger inició su cátedra en la Universidad de Bonn, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, con la intención de sacar a la luz la comprensión de la filosofía que está presupuesta en el texto. Sostengo que en ella, a diferencia de lo que el autor hace en otros textos, la filosofía se entiende como una actividad esencialmente orientada al conocimiento de la verdad ontológica, universal y racional, y que son precisamente esas características las que fomentan una alianza entre la filosofía y la fe cristiana naciente.

**Palabras clave:** Filosofía. Fe y razón. Joseph Ratzinger. Cristianismo.

**Abstract:** In this article I offer a study of the inaugural lecture with which Joseph Ratzinger began his professorship at the University of Bonn, *The God of Faith and the God of the Philosophers*, in order to shed light on the understanding of philosophy that is presupposed in the text. I argue that in it, unlike what the author does in other texts, philosophy is understood as an activity essentially oriented to the knowledge of ontological, universal and rational truth, and that, precisely, these characteristics foster an alliance between philosophy and the incipient Christian faith.

**Keywords:** Philosophy, Faith and Reason, Joseph Ratzinger, Christianity.

En muchos textos, Ratzinger usa la idea de filosofía para referirse a una búsqueda personal de sentido, muy cerca de su significado etimológico:

---

\* Alejandro Sada Mier y Terán é Doutor em Filosofia pela Universidade de Navarra - Espanha e professor na Universidade Panamericana - México. Contato: [asada@up.edu.mx](mailto:asada@up.edu.mx)

amor a la sabiduría<sup>1</sup>. En otros textos, sin embargo, la filosofía se entiende sobre todo como una actividad ordenada hacia una verdad objetiva, que trasciende los espacios subjetivos de la conciencia del filósofo. La lección inaugural de Bonn, titulada *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, pertenece a este último grupo<sup>2</sup>. Si en el primer grupo de textos sobresale una dimensión personal, en los segundos, por el contrario, nos encontramos con una dimensión ontológica y objetiva. El análisis de la relación que existe entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos, tal como la propone Ratzinger, permite sacar a luz una comprensión de la filosofía cuyo atributo distintivo es su compromiso con una verdad ontológica, universal y racional, y es precisamente este atributo lo que hace a la filosofía relevante para la fe cristiana.

Apenas un año después de haber defendido su tesis sobre Buenaventura, Ratzinger recibió una invitación soñada: se le ofrecía la cátedra de teología fundamental en la Universidad de Bonn. Así lo recuerda en sus memorias:

[...] en el verano de 1958 me llegó una invitación para ocupar la cátedra de teología fundamental de Bonn, la cátedra que mi maestro Söhngen

- 1 Ver, por ejemplo, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*. Barcelona: Herder, 1985, p. 427- 438; *Fe y futuro*. Salamanca: Sígueme, 1973. En estos textos se puede percibir la profunda centralidad antropológica que tiene para Ratzinger la idea de filosofía. Para el teólogo alemán, el hombre es siempre la cuestión fundamental de la búsqueda de la sabiduría y del acto de fe en general. Son muchos los textos en los que reflexiona sobre esta idea. En 1986, por ejemplo, decía: “En el acto de fe se expresa la estructura esencial del cristianismo, su respuesta a la pregunta de cómo es posible llegar a la meta en el arte de la existencia humana” (2018, p. 370). Toda la estructura de la fe se articula como respuesta al enigma de la existencia humana. En 1992, nos presenta lo *humanum* como el medio adecuado para el diálogo entre las diferentes culturas: “El medio que las lleve a encontrarse mutuamente no puede ser más que la verdad común sobre el hombre, en la cual está siempre en juego la verdad sobre Dios y sobre la realidad en su conjunto” (2005a, p. 60). En este caso se ve, además, que a partir de la cuestión del hombre se alcanzan también las preguntas sobre Dios y sobre el mundo, pues, para Ratzinger, el hombre no se puede entender separado de su creador y de su entorno existencial. En 1999, comentando la encíclica de Juan Pablo II *Fides et ratio*, el Cardenal insistía en que “[l]a filosofía debe preguntar siempre acerca del hombre mismo y, por tanto, tiene que indagar acerca de la vida y la muerte, acerca de Dios y la eternidad” (2005a, p. 167). El hombre en su existencia enigmática es la gran pregunta de la filosofía, y de ella se derivan necesariamente las cuestiones sobre Dios y sobre el mundo. Por eso, decía Ratzinger en la conferencia que pronunció en 2004, el día de su famoso debate con Jürgen Habermas, “la filosofía tiene la responsabilidad de acompañar críticamente el desarrollo de cada ciencia y de analizar de manera crítica conclusiones apresuradas y falsas certezas sobre lo que es el hombre, de dónde viene y por qué existe” (RATZINGER y HABERMAS, 2008, p. 37). En una palabra, para Ratzinger, la búsqueda de la verdad brota de la estructura de la existencia humana que se experimenta como un enigma.
- 2 Utilizo la traducción al español de Jesús Aguirre: *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*. Madrid: Encuentro, 2006. Sobre la historia de la lección inaugural puede verse: SEEWALD, Peter. *Benedicto XVI. Una vida*. Bilbao: Mensajero, 2020, pp. 340-341. Pueden verse buenos análisis en: DE GAÁL, Emery. *The Theology of Pope Benedict XVI. The Christocentric Shift*. New York: Palgrave Macmillan, 2010, p. 73-77; PASCUAL, Rafael. La pretensión de verdad del cristianismo a la luz del pensamiento de Joseph Ratzinger. *Alpha Omega*, v. 13, n. 3, p. 377-391. 2010. Pablo Blanco, por su parte, señala la importancia de *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos* y recuerda que el texto “se recogerá en la antología preparada por sus discípulos en 1997” (2005, p. 59 n. 4). Blanco indica que no ha encontrado sobre el texto recensiones y comentarios en las revistas de teología en lengua alemana.

había deseado siempre, pero que las circunstancias de aquellos años le habían impedido alcanzar. Conseguir aquella cátedra era para mí casi un sueño (2005b, p. 109).

Al año siguiente, el 24 de junio, el teólogo de 32 años presentó su lección inaugural delante de un auditorio entusiasmado<sup>3</sup>. El tema fue *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*. Cuando Seewald, casi 60 años después, le trae a la memoria aquel día, Ratzinger recuerda cómo surgió la idea de hablar sobre eso:

[El tema] lo planteé yo mismo. Ocurrió de la siguiente manera: de estudiante había leído mucho a Pascal. Gottlieb Söhngen había impartido un seminario sobre Pascal y, por supuesto, también había leído yo el libro de Guardini sobre Pascal, en el que se acentúa de manera especial el *Mémorial*. Este memorial trata del ‘Dios de la fe’, el ‘Dios de Abrahán, Isaac y Jacob’, por contraposición al ‘Dios de los filósofos’. A la sazón se consideraba muy moderno condenar lo griego como un desarrollo erróneo, como una interpolación desatinada en el cristianismo. En vez de ello, se quería buscar lo originariamente bíblico, lo vivo del Dios de Abrahán, que se dirige a los hombres, les habla al corazón y, comparado con el Dios de los filósofos, es el totalmente Otro (2016, p. 140)<sup>4</sup>.

El Dios de la fe y el Dios de los filósofos es, según Ratzinger, un tema tan antiguo como la convivencia de la fe con la filosofía. Sin embargo, dice en su lección inaugural, “su historia explícita empieza con una pequeña hoja de pergamino que pocos días después de la muerte de Blaise Pascal se encontró cosida al forro de la casaca del muerto” (2006, p. 8). En el texto, conocido como el *Mémorial*, Pascal conserva para sí mismo su propio recuerdo acerca de lo que le ocurrió la noche del 23 al 24 de noviembre de 1645. En él escribe: “Fuego. ‘Dios de Abrahán, Dios de Isaac, Dios de Jacob’, no de los filósofos y de los sabios” (GUARDINI, 1955, p. 43)<sup>5</sup>. Esta expresión marca el inicio de un abismo que separará progresivamente al Dios de la razón del Dios de la fe y, en definitiva, a la filosofía de la religión. Esta fosa quedará totalmente descubierta con “la demolición de la metafísica especulativa hecha por Kant, y el traslado de lo religioso al espacio extrarracional y así también extrametafísico

3 En el libro de Georg Ratzinger, *Mi hermano el papa*, se dice que la fecha de la conferencia fue el 15 de abril del 1959 (2012, p. 218).

4 La historia del *Mémorial* de Pascal debió causar en Ratzinger una fuerte impresión, porque la comenta en varias ocasiones. Por ejemplo: *Einführung in das Christentum*. München: Kösel, 2000, p. 132-133; *Fe y futuro*. Salamanca: Sigueme, 1973, p. 17.

5 Ratzinger toma el texto de Pascal de GUARDINI, Romano. *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal*, München, 1950, p. 46 ss. Por mi parte, me sirvo de la versión castellana: GUARDINI, Romano. *Pascal o el drama de la conciencia cristiana*. Buenos Aires: Emecé, 1955, 43.

del sentimiento, por Schleiermacher” (2006, p. 9). A partir de entonces, el acceso al Dios de las Escrituras quedará clausurado para la metafísica. La religión no tendrá lugar en el espacio de la razón. La filosofía y la fe serán dos mundos separados.

Para Ratzinger, de la existencia de esta supuesta fosa y de su naturaleza – esto es, del problema del Dios de la fe y el Dios de los filósofos – depende “la esencia del cristianismo en general” (2006, p. 19). Nos encontramos, entonces, frente a una cuestión de la máxima importancia. ¿Existe o no existe algún puente que pueda unir a ambas divinidades? ¿Se trata de la misma realidad o de entidades distintas? ¿Puede decirse que el Dios de Aristóteles y el Dios de Platón es el mismo que el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob? ¿Qué idea de filosofía subyace bajo esta comprensión de la relación entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos?

### **Dos tesis contrarias: Aquino y Brunner**

Para presentar dos formas extremas y contrarias de ver la relación entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos, Ratzinger elige las respectivas tesis de Tomás de Aquino y Emil Brunner. Sobre la tesis de Aquino dice pocas palabras:

[...] para Tomás caen el Dios de la religión y el Dios de los filósofos por completo el uno en el otro, el Dios de la fe, por el contrario, y el Dios de la filosofía, se distinguen parcialmente; el Dios de la fe supera al Dios de los filósofos, le añade algo. La *religio naturalis* – y esto es: cada religión fuera del cristianismo – no tiene ningún contenido superior, ni puede tenerlo, al que le ofrece la doctrina filosófica de Dios. Todo lo que contenga por encima o en contradicción con esta es caída y embrollo. Fuera de la fe cristiana, la filosofía es, según Tomás, la más alta posibilidad del espíritu humano en general (2006, p. 12).

Como aclara Ratzinger, “*religio*” se refiere a “cada religión fuera del cristianismo”. Cada una de ellas participa en mayor o menor grado de la verdad, cuyo límite es lo que ofrece la filosofía, es decir, la verdad sobre Dios que la razón humana es capaz de descubrir. La verdad de las religiones, entonces, en cuanto que es una participación de la verdad filosófica, es como un subconjunto de esta – siempre y cuando no yerre. A su vez, la revelación le añade a la filosofía contenido superior que excede las posibilidades de la razón y está fuera de su alcance. De esta manera, la verdad filosófica aparece como un subconjunto que participa de fe – otra vez, mientras no yerre. Entre religión, filosofía y fe, por lo tanto, existe una continuidad, por lo que, en el último análisis, el Dios de la filosofía y el Dios de la fe son el mismo, aunque el de la fe contiene la verdad plena, de la que la filosofía tan sólo puede participar de

modo incompleto. La fe permite conocer más perfectamente al Dios que es objeto de la filosofía. En palabras de Ratzinger:

El Dios de Aristóteles y el Dios de Jesucristo es uno y el mismo; Aristóteles ha conocido el verdadero Dios, que nosotros podemos aprehender en la fe más honda y puramente, así como nosotros en la visión de Dios al lado de allá aprehenderemos un día más íntimamente y más de cerca la esencia divina. Se podría tal vez decir sin violencia del estado de cosas: la fe cristiana es, al conocimiento filosófico de Dios, algo así como la visión del fin de los tiempos de Dios es a la fe. Se trata de tres grados de un camino entero unitario (2006, p. 13)<sup>6</sup>.

La tesis de Aquino es el ejemplo claro de unidad y armonía entre fe y filosofía. En el otro extremo se encuentra la posición de Emil Brunner (cf. BRUNNER, 1953, p. 121 ss). El núcleo de su crítica reposa en el hecho inaudito de que Dios tiene un nombre y lo revela. El Dios que tiene nombre se encuentra, para Brunner, en una inevitable y radical oposición al Dios de los filósofos: mientras que aquel es una realidad particular, la filosofía pugna por “avanzar hasta lo general, hasta el concepto” (RATZINGER, 2006, p. 14). En ese sentido, la filosofía se mueve en una dirección opuesta al nombre. Por lo tanto, entre más pura sea esta, más lejos se encontrará del nombre y más cerca de las ideas abstractas<sup>7</sup>.

En contraste con el Dios filosófico, el Dios bíblico se caracteriza por revelarse como un “tú” que, por medio de su nombre, se hace apelable y se le ofrece al hombre para establecer con él una comunidad. No se trata ya del hombre que busca a Dios a través del pensamiento, sino de Dios que se ofrece al hombre, no como un concepto, sino como un “tú” misterioso cuyo nombre indefinible sólo puede ser conocido por medio de la revelación.

Ratzinger recuerda que, en contraste con la tensión que Brunner establece entre el nombre bíblico y el concepto griego, la traducción de los LXX había ofrecido una síntesis armónica entre ambas imágenes de Dios<sup>8</sup>.

6 Pablo Blanco explica esto último así: “Conocimiento filosófico, conocimiento por fe y visión directa de Dios en el cielo son distintas fases de un mismo itinerario, que se contienen e implican recíprocamente” (2005, p. 61).

7 En el contexto de la relación entre la reflexión filosófica y la fe en el Dios que revela su nombre, Brunner también hace algunos comentarios al *Mémorial* de Pascal. Puede verse, por ejemplo: *Wahrheit als Begegnung*. Zürich: Zwingli, 1963, p. 55-56; *Offenbarung und Vernunft. Die Lehre von der christlichen Glaubenserkenntnis*. Zürich: Zwingli, 1941, p. 197; *Dogmatik. Die christliche Lehre von Gott*, Vol. 1. Zürich: Zwingli, 1960, p. 246-247. Para Brunner, Pascal acierta en reconocer que el Dios vivo, el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, no está a disposición del pensamiento humano

8 La Biblia hebrea, explica Ratzinger, parafrasea y aclara el nombre de Yahvé con las siguientes palabras: “*ahjaeh ašaer aehjae*”: Yo soy el que soy. Los LXX, en cambio, ponen el participio en el segundo caso, en lugar de la doble forma activa: “*Εγώ εἰμι ὁὢν*” (Éxodo 3:14): el “yo soy” se vuelve así “el que es” (2006, p. 17).

En la paráfrasis del nombre de Yahvé que se hace en la Septuaginta, Dios se llama “el que es, y con ello revela su esencia metafísica, que consiste en que es *ens a se*, en el que esencia y existencia coinciden en unidad. Es decir: lo que es el concepto supremo de la ontología y el concepto concluyente de la doctrina filosófica de Dios aparece aquí como la declaración central del Dios bíblico sobre sí mismo” (RATZINGER, 2006, p. 17). Por esta razón, para los LXX – y para la teología patristica y escolástica en general – el nombre de Dios no es una ruptura con la filosofía griega, sino un fuerte vínculo de unidad.

Esta paráfrasis de la Septuaginta se va a convertir en el blanco de la crítica de Brunner. Cuando el nombre de Yahvé es concebido como una revelación de su esencia, ya no se trata exactamente de un nombre, sino de un concepto. Todo el sentido de la revelación se altera radicalmente, porque, piensa Brunner, la paráfrasis correcta del nombre de Dios revela que él es el que está lleno de misterio, el que no puede ser pensado. El sentido del nombre no es transmitir un contenido conceptual, sino que hace posible una apelabilidad. Por eso, ver en el nombre una definición ontológica es falsear la revelación y llevarla hasta su extremo contrario, porque se pretende así definir lo que se ha ofrecido tan solo para ser apelado, no definido. Al ofrecer su nombre, Dios no ha manifestado un concepto, sino que se ha hecho apelable precisamente en su indefinibilidad. Así lo explica Brunner:

Fue un completo malentendido, devastador en sus efectos, el que los padres de la Iglesia griegos cayesen en leer en el nombre de Yahvé una definición ontológica. El “Yo soy el que soy” no puede ser traducido especulativa y definitivamente: “Yo soy el que es”. En ello no solo se falla el sentido de esa declaración; con ello se invierte el pensamiento bíblico de revelación en su contrario: se hace del nombre, de lo indefinible, una definición. El sentido de la paráfrasis del nombre es exactamente este: “Yo soy el lleno de misterio y quiero seguir siéndolo; Yo soy el que soy” (1941, p. 124-125)<sup>9</sup>.

En la posición de Brunner, el Dios de la fe y el Dios de los filósofos están completamente separados: “El ser cósmico, neutro o trascendente, que es el pensamiento supremo y el más abstracto de la especulación filosófica – insiste Brunner años más tarde –, nada tiene que ver con el ‘Dios vivo’ de la fe” (BRUNNER, 1967, p. 72). De ahí que la primera tarea legítima de la filosofía cristiana deba consistir en demostrar que el concepto del Ser divino no tiene nada que ver con la ontología del ser de Dios, sino que la excluye en principio.

<sup>9</sup> La cita de Brunner aparece en RATZINGER, Joseph. *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*. Madrid: Encuentro, 2006, 17.

El enfrentamiento entre ambas imágenes de Dios está aquí, en palabras de Ratzinger, “impulsado hasta su hondura última posible” (2006, p. 19)<sup>10</sup>.

## La solución de Ratzinger

La solución de Ratzinger comienza con una serie de aclaraciones sobre el concepto filosófico de Dios. Para comprenderlo correctamente, tal como se presenta delante del Dios de la fe, es necesario ir más allá de una simple definición: “No basta para su comprensión conocer y adoptar una determinada forma de definición. Hay que ver más bien la relación en que está este concepto de Dios para con el mundo espiritual y religioso en el que fue encontrado y en el que se ordenaba de una u otra manera” (2006, p. 20). Solo a la luz de esa relación es posible ver con claridad la idea de Dios que tenían los filósofos griegos, la cual vale por igual, en principio, para cada concepto filosófico de Dios. Para que esto quede claro, Ratzinger recurre a la distinción estoica de los tres tipos de teología, la cual ya había sido tratada en su tesis sobre Agustín (2014, p. 293-296)<sup>11</sup>. Al igual que entonces, en este texto se vuelve a explicar la división tripartita de Varrón. El esquema del filósofo estoico se utiliza una vez más para descubrir la raíz del concepto de *theologia naturalis* (θεολογία φυσική), en contraste con la *theologia mythica* (θεολογία μυθική) y la *theologia civilis* (θεολογία πολιτική). También aquí se reconocen los tres modos en que se distinguen: 1) según el sujeto que la realiza; 2) según el lugar que le corresponde; y 3) según el objeto de su estudio.

Teología	Teólogo	Lugar	Contenido
Mythica	Poeta	Teatro	Fábulas
Civilis	Pueblo	Ciudad	Culto público
Naturalis	Filósofo	Cosmos	Naturaleza

10 Para Ratzinger, este es el escenario de la pregunta por la esencia del cristianismo en general. Se trata de la legitimidad de la *analogía entis* que separa a la comprensión católica de la comprensión protestante del cristianismo. Por lo mismo, en el problema del Dios de la fe y del Dios de los filósofos, Ratzinger ve un resumen de la problemática entera de la fundamentación de la teología. Al comentar este texto, Pablo Blanco sostiene que en la discusión de la *analogía entis* está el meollo del asunto: “si existe la *analogía entis* y la posibilidad de encuentro (o, por el contrario, un abismo) entre fe y razón, lo natural y lo sobrenatural, Dios y el hombre en definitiva” (2005, p. 62). La relevancia de la discusión se verifica en el hecho que recuerda Blanco: que “Karl Barth se negaba a convertirse al catolicismo precisamente por la *analogía entis*” (2005, p. 62 n. 17).

11 Para captar correctamente el concepto griego de Dios frente al cristianismo, Ratzinger remite a PANNENBERG, Wolfhart. Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie. *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, v. 70, p. 1-45. 1959.

Lo propio de la *theologia naturalis* es, como puede verse, un asunto de los filósofos, pues responde a la pregunta por la realidad de lo divino, es decir, por lo que la divinidad es en sí misma – según aparece en el cosmos –, independientemente de lo que hagan los hombres. Por el contrario, las otras dos teologías están determinadas por el culto y las creaciones humanas y su espacio está enmarcado dentro de las construcciones del hombre. Una cosa, entonces, es el Dios – o los dioses – de la religión y otra el Dios de la filosofía. De esta manera, “[l]a contraposición entre religión y Dios de los filósofos está llevada aquí, en la situación religiosa y espiritual de la Antigüedad descrita por Varrón, a su seriedad última. La filosofía [...] pone al descubierto la verdad de lo real y así también la verdad del ser de lo divino. La religión toma su camino independientemente; a ella no le va nada en adorar lo que la ciencia descubre como el Dios verdadero; se coloca más bien fuera de la cuestión de la verdad y se subordina solamente a su propia legalidad religiosa” (2006, p. 23).

Después de reproducir casi una réplica exacta de lo que había ofrecido en su trabajo sobre Agustín, Ratzinger añade al tema una reflexión novedosa: se trata de la diferencia entre el politeísmo y el monoteísmo. Distinguirlos diciendo simplemente que uno adora a muchos dioses y otro solo sabe de uno, es para Ratzinger apenas tocar la superficie. Según él, los politeísmos, en sus diferentes variaciones, no ignoran que el Absoluto solo es uno. Esto, porque la unidad se presenta de muchas maneras: “se puede expresar en la idea de *deus otiosus* de las religiones primitivas, en la idea de la  $\mu\omicron\iota\pi\alpha$  omniimperante como potencia que domina dioses y hombres [...]. Las configuraciones son plurales, pero en ninguna parte falta por completo el saber en torno a la unidad del Absoluto” (2006, p. 24). Por esta razón, Ratzinger piensa que lo constitutivo del politeísmo no es la falta de una idea de unidad; se trata, más bien, de “la representación de que lo Absoluto en sí y como tal no es apelable para el hombre” (2006, p. 24)<sup>12</sup>.

12 En la tesis sobre Agustín ya encontramos una primera aproximación a esta idea. Ratzinger explica ahí que las pretensiones religiosas no tenían mucho que ver con los rangos metafísicos. Por eso, los cultos a diferentes divinidades eran perfectamente compatibles con la idea de un principio último. Aristóteles, por ejemplo, recuerda Ratzinger, dejó intacta la fe religiosa de sus contemporáneos (2014, p. 27). Sobre esta contraposición entre monoteísmo y politeísmo, Ratzinger remite a CUTTAT, Jacques-Albert. *La rencontre des religions. Avec une étude sur la spiritualité de l’Orient chrétien*. Paris: Aubier, 1957, 25 ss. (Ratzinger utiliza la traducción de Balthasar al alemán: *Begegnung der Religionen*. Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1956, 20 ss. En efecto, lo que dice Ratzinger es muy parecido a lo que sostiene Cuttat: “Les 50 % de l’humanité actuelle (Juifs, Chrétiens et Musulmans) professent le ‘monothéisme’, terme d’ailleurs imparfait puisqu’il exprime seulement que Dieu est ‘unique’ et semble s’opposer à ‘polythéisme’ (pluralité de dieux), alors qu’il s’oppose en réalité à ‘impersonnalisme’. Le Dieu ‘monothéiste’ n’est pas seulement u et unique – l’Absolu des autres religions l’est également –, il est en outre personnel dans son essence absolue elle-même, il est l’Absolu se révélant comme Personne” (1957, p. 25). Sin embargo, en lugar de hablar de “personal” o “impersonal”, Ratzinger prefiere hablar de “apelabilidad” (*Ansprechbarkeit*), pues, de otro modo, según él, la distinción se presta fácilmente a malas interpretaciones.

La apelabilidad (*Ansprechbarkeit*) es, por tanto, el criterio de fondo que distingue al politeísmo del monoteísmo. Aquél se encuentra totalmente desvinculado del Absoluto, mientras que este se relaciona con él apelándolo. En el caso del politeísmo, el abismo que existe entre el principio de unidad y el hombre religioso, da lugar a que se invoquen (*anrufen*) “reflejos finitos del Absoluto”, es decir, “dioses, que no son precisamente ‘Dios’” (2006, p. 24)<sup>13</sup>. El monoteísmo, en cambio, se atreve a apelar (*ansprechen*) exactamente a ese mismo Absoluto, el cual sobrepasa todos los “reflejos finitos” en su trascendencia radical. En otras palabras, el monoteísmo tiene la audacia de reclamar para sí al Dios de los filósofos. No acepta nada menos que el único Absoluto verdadero al que se refiere la *theologia naturalis*.

Con este planteamiento, Ratzinger está proponiendo en nuevos términos el significado exacto del guion (*Bindestrich*) que Agustín puso entre la ontología neoplatónica y el Dios bíblico. Ese guion, que para Brunner es un catastrófico malentendido que falsea toda la revelación, es, para Ratzinger, la expresión de la síntesis entre filosofía y religión, la cual constituye la esencia misma del monoteísmo y expresa la seriedad completa de la fe bíblica (cf. 2006, p. 18)<sup>14</sup>. Cuando los padres de la Iglesia realizaban por primera vez esa síntesis, buscaban anunciar al Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, como aquel que es el Absoluto. De esta manera, al vincular ambas “imágenes” de Dios, hacían explícita la naturaleza del monoteísmo. Aquella síntesis era indispensable para que pudiera comunicarse el mensaje bíblico sin distorsiones, porque sólo así podía comprenderse que el único Dios verdadero, aquél totalmente trascendente, se había acercado al hombre y se había hecho apelable. A partir de entonces, relacionarse con ese Dios tiene toda la seriedad de la verdad, porque no se trata de invocar a representaciones o imágenes de Dios provenientes de industrias humanas; no se trata tampoco de esas instancias finitas que representan parcialidades de la divinidad, pero sin ser Dios mismo; se trata, más bien, de apelar a ese único y trascendente ser Absoluto, al que nadie se hubiera atrevido a llamar si Él no se hubiera acercado primero. El Dios de los filósofos dejó de ser tan sólo el verdadero pero inalcanzable Dios pensado. Ese mismo es también ahora el verdadero y único Dios de la fe.

Ratzinger reconoce la audacia de ese guion. En él se puede ver que “la verdad filosófica pertenece, en un cierto sentido, constitutivamente a la fe cristiana” (2006, p. 24). En otras palabras, la autenticidad de la fe cristiana – y la fe bíblica en general –, solo tiene sentido si se refiere al Dios verdadero que

13 La idea de fondo es la misma que aparece en el texto sobre Agustín. Cuando Ratzinger comenta ahí la teología de Varrón explica que su división permite apreciar que no existe ninguna conexión entre la religión y el Dios verdadero. El politeísmo de esas religiones politeístas no aspira a entrar en contacto con el ser Absoluto. Permanecen siendo religiones no metafísicas (cf. 2014, p. 302).

14 Ratzinger remite a BRUNNER, Emil. *Dogmatik. Die christliche Lehre von Gott*. Vol. 1. Zürich: Zwingli, 1953, p. 134.

la filosofía reconoce como el Absoluto. De otra manera, el cristianismo estaría anunciando a alguna divinidad, pero no a aquella que el intelecto humano reconoce como el Absoluto trascendente, como aquel que es el único realmente verdadero. El guion que conecta a la fe con ese ser Absoluto es, por lo mismo, indispensable si se pretende tener una base de realidad que reclame algún valor metafísico y veritativo.

Para Ratzinger, como puede verse, el Dios de la fe cristiana – y de la fe bíblica en general – no puede separarse del Dios de la filosofía, pues esa separación le costaría su propia identidad. Ambas, fe y filosofía, se refieren al mismo y único Dios. El cristiano puede acercarse al filósofo y decirle “el Absoluto del que ya sabías algo es el mismo que habla en Jesucristo”. Pero, al mismo tiempo, “con ello no se suprime sin más la diferencia de fe y filosofía y ni mucho menos lo que hasta ahora era filosofía se transforma en fe” (2006, p. 30-31). Ni el contenido de la fe puede reducirse a las capacidades del pensamiento filosófico, ni el trabajo del pensamiento filosófico puede abandonarse a cambio de la fe. Ratzinger sugiere, más bien, que la filosofía permanece siendo aquello que, manteniéndose distinto de la fe, le sirve a esta para que pueda expresarse y hacerse comprensible. A la vez, la filosofía, sin dejar de ser distinta de la fe, se ve transformada por ella, porque recibe de ella nuevos contenidos que afinan y reestructuran su campo de visión: se le separa “de su ser hasta ahora conjunto con el politeísmo y se le encuadra en el campo de relaciones con la fe” (RATZINGER, 2006, p. 31).

Este nuevo encuadre consiste en que al concepto filosófico de Dios, que de manera neutral convivía con las religiones politeístas, se le añade el conocimiento nuevo de que se trata de “un Dios referido al mundo y al hombre, que opera dentro de la historia, o dicho más hondamente, el conocimiento de que Dios es persona, yo que sale al encuentro del tú” (2006, p. 32). Estas características fuerzan un replanteamiento de toda afirmación filosófica referida a Dios mismo, al hombre y al mundo, lo que equivale a decir que se trata de un replanteamiento de la filosofía entera. Ninguna realidad permanece intacta ante el conocimiento de que Dios es persona, por lo que la filosofía, cuya búsqueda siempre está orientada a la verdad, quedaría obligada a examinar los alcances y las implicaciones de esa transformación.

## La comprensión de la filosofía

En la lección inaugural puede verse cómo Ratzinger hace suyas algunas ideas que en su tesis sobre Agustín aparecen tan sólo explicadas, pero no asumidas como posturas personales. En esta ocasión, sin embargo, las presenta para expresar su propio punto de vista. Por ejemplo, la alusión a la teología de Varrón, que entonces le servía para explicar la posición de Agustín frente a las religiones paganas, ahora se utiliza para defender que el Dios de la fe y el Dios de los filósofos no pueden estar separados en la religión cristiana.

El tema central del texto se puede resumir con la idea del guion colocado entre la fe bíblica y el concepto filosófico de Dios. Hay que notar que la filosofía, por sí misma, no ocupa el lugar protagónico en el texto. Lo que interesa a Ratzinger es, principalmente, investigar la naturaleza del cristianismo. Y, puesto que este no puede ser comprendido sin hablar del único Dios verdadero, se vuelve indispensable hablar también sobre su relación con la filosofía. La filosofía aparece íntimamente relacionada con el cristianismo; tanto, que sin ella los Padres de la Iglesia no habrían podido comunicar la esencia del mensaje bíblico. Ratzinger se posiciona a favor de esta relación, la cual queda perfectamente resumida en la idea del guion. Al defender la legitimidad del guion, el autor hace visible su cercanía con el pensamiento de Agustín, quien, al unir el neoplatonismo con el nombre de Yahvé, se convierte en uno de los representantes más importantes de la síntesis entre fe y filosofía.

En el texto puede verse cómo Ratzinger considera que la filosofía es un ingrediente que le aporta al cristianismo toda su seriedad ontológica. Su importancia es tanta que sin ella el cristianismo sería incomprensible e incommunicable, por no decir también trivial y desentendido de la pregunta por la verdad<sup>15</sup>. La necesidad que tiene, para Ratzinger, el cristianismo de la filosofía permite obtener algunas conclusiones sobre el modo en que el autor entiende, hasta el momento, cuál es su naturaleza y su misión. Si queremos identificar algunos rasgos de la comprensión que tiene Ratzinger de lo que significa “filosofía”, hay que preguntarnos qué es exactamente lo que, según él, la filosofía le aporta a la fe cristiana. ¿Por qué le parece tan indispensable? Solo entonces será posible resaltar algunas características de su modo de comprenderla.

El principal ingrediente que la filosofía le aporta al cristianismo, por decirlo de alguna manera, se puede comenzar a rastrear a partir de la seriedad que Ratzinger le atribuye al problema de la relación entre las dos imágenes de Dios, el de la fe y el de la filosofía. De ella depende toda la fundamentación de la teología (cf. 2006, p. 29). La gravedad entera del asunto se transparenta en la reflexión que hace el autor sobre la división tripartita de la teología de Varrón. En ella, el ingrediente filosófico está representado por la *theologia naturalis*. El cristianismo coloca un puente que se conecta con esa *theologia*, y no con la *theologia civilis*, o la *theologia mythica*, pues las dos últimas son fabricaciones del hombre, mientras que la verdad no puede ser fabricada. Este puente significa que en el cristianismo está presente la verdadera divinidad. En

15 En este sentido, Werner Jaeger explica que “[la] religión cristiana había asegurado desde un principio y había mantenido constantemente que era la verdad. Tal pretensión tenía por fuerza que medirse con la única cultura intelectual del mundo que había intentado alcanzar la universalidad y lo había logrado: la cultura griega que predominaba en el mediterráneo”. Añade, además, que la filosofía es “la manifestación suprema” de esa cultura (1965, p. 62-63).

otras palabras, no se trata solamente de una religión de costumbres o de ritos, ni se trata tampoco de un culto a representaciones simbólicas de las fuerzas de la naturaleza. Toda su identidad depende de que se relacione realmente con el Dios verdadero, el cual sólo puede ser el Absoluto mismo. Y ese Absoluto no puede ser otro que el que ha sido identificado por el pensamiento filosófico. Por eso, piensa Ratzinger, la filosofía le aporta al cristianismo la capacidad de manifestar su relación con la verdad de lo real y, por lo tanto, con la verdad del ser de lo divino (cf. 2006, p. 23). Esa relación revela que lo divino en el cristianismo no es un mero constructo humano. Su Dios no es un Dios creado por industrias artificiales, sino que se trata de la divinidad por naturaleza, tal como es en sí misma. Por medio de su relación con la filosofía, entonces, el cristianismo expresa el compromiso de asumir toda su seriedad ontológica; por medio de ella puede reconocer su unión inseparable con la pregunta por la verdad que le viene dada desde fuera. El servicio que la filosofía le ofrece a la fe permite concluir con claridad que la aquella tiene que ver con la realidad que está frente al hombre, es decir, con la verdad de lo real, o con lo que es *per se* y no solamente *quad nos*. La filosofía trata de lo que es objetivamente real, esto es, de lo que viene dado por naturaleza y, por lo mismo, puede juzgarse como verdadero de manera universal.

La fe cristiana tiene también necesidad de la filosofía para poder hacerse comprensible por medio de ella. Al recordar cómo los primeros apologetas tenían que anunciar el Evangelio al mundo, Ratzinger reconoce que sin la filosofía, el cristianismo no podría más que haberse anunciado como una doctrina esotérica y particular. La auténtica magnitud de la fe cristiana requiere identificar que en ella está contenido un mensaje de Dios dirigido a todos los hombres y no a determinados círculos<sup>16</sup>. Un anuncio con tal amplitud no puede pronunciarse más que por medio del lenguaje generalísimo y universal de la razón humana, cuya única versión de Dios es el Absoluto de los filósofos. Por eso, para Ratzinger, el cristianismo no puede comprender ni expresar sus dimensiones más que a través del lenguaje de la filosofía, por medio del cual la razón conoce y comunica lo que es verdadero universalmente. De esta manera, la fe puede ser comprendida por quienquiera que tenga uso de razón. Podríamos decir que el cristianismo tiene una dependencia “lingüística” de la filosofía, lo cual revela que para Ratzinger la filosofía es un lenguaje racional capaz de reconocer y comunicar la verdad universal.

Esta dimensión universal de la filosofía está relacionada con alcance ontológico. Si la filosofía tiene una extensión universal, es porque se mide, no por el espacio privado de las instituciones humanas, sino por lo que viene dado por naturaleza; y la realidad a la que se orienta es universal porque lo

16 Jaeger también sostiene que el cristianismo obtuvo de su relación con la tradición griega “la seguridad en su propia universalidad” (1965, p. 62).

natural – que precede al hombre – se encuentra igualmente dado para todos. Esto significa que cuando el cristianismo se anuncia filosóficamente, se ofrece como religión para todos los hombres, porque presenta a un Dios que precede a todos, al cual nadie ha inventado, sino que, al contrario, Él ha creado toda la realidad. Se trata del Absoluto de los filósofos; un Absoluto que no puede ser verdadero solo para un grupo de personas. Ser el Absoluto supone ser el mismo Absoluto en todas partes y para todo el mundo. Por lo mismo, el Dios bíblico no podría anunciarse como el único señor de mundo sin ser, al mismo tiempo, ese único Absoluto universal del que hablan los filósofos, pues entonces habría dos señores y, por lo tanto, ninguno Absoluto. Ratzinger piensa que tanto la Biblia como la filosofía remiten al poder originario que mueve al mundo, por encima de todos los poderíos intramundanos (cf. 2006, p. 29). Por eso, para poder explicar lo suyo propio y especial, el Dios de la Biblia se ve forzado a acudir al lenguaje más universal del hombre, que es el de la razón. Y esto es lo que significa colocar el guion entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos. Con ese guion, el cristianismo se apropia de la verdad filosófica, lo cual equivale a decir que se reconoce a sí mismo como una la única religión universal que se relaciona con el único Dios real y que puede comprenderse y expresarse por medio del lenguaje de la razón. Por lo tanto, podemos decir que la filosofía es lo que le posibilita al hombre reconocer y expresar la verdad universal de lo real, y le permite comprenderla y comunicarla por medio de un lenguaje racional.

Por otra parte, la idea de que la filosofía se transforma al entrar en contacto con la fe, también nos permite hacer algunas reflexiones. Si la filosofía se transforma por la fe tiene que ser porque la filosofía no puede perder de vista su apertura necesaria a la verdad. El que tiene fe comprende a Dios de tal manera que toda la realidad se ve afectada, por lo que toda su reflexión sobre esa realidad se transforma inevitablemente. Creer en el mensaje del Dios de la fe desencadena nuevas preguntas sobre la naturaleza de las cosas. Por lo tanto, si la búsqueda sistemática y racional de la verdad ha de continuar, ha de habérselas con esos nuevos cuestionamientos. Si el Dios de la filosofía hace contacto con el hombre y se deja ver de alguna manera, toda la realidad se verá desde una nueva perspectiva. Las cosas no son iguales si el Absoluto está desconectado de nuestra realidad o si, por lo contrario, se involucra en nuestra historia; las cosas no son lo mismo si Dios es puro pensamiento que se piensa a sí mismo o si es un Dios creador y providente. Aceptar a ese Dios como creador y providente, reclama una revisión del modo en que se comprenden todas las cosas, porque toda la estructura causal de la realidad sería distinta. Por eso, el filósofo que cree en ese Dios no puede hacerse *como si no creyera* al momento de reflexionar sobre el mundo, porque sabría que su tarea filosófica, por medio de la cual busca la verdad y persigue la sabiduría, estaría condenada

al fracaso desde su origen. No podría seguir buscando la causalidad última del mundo a sabiendas de que esa causalidad, en la que de hecho cree, tuviera que ser ignorada por una supuesta metodología.

El hecho de que Ratzinger sostenga que el conocimiento del Dios de la fe “exige sin duda un nuevo examen de toda la línea de las declaraciones filosóficas” (2006, p. 32), nos permite concluir que, para el autor, la filosofía, en cierto sentido, se mide por la fe, porque la fe le ofrece una nueva óptica de la realidad que renueva sus preguntas y sus planteamientos. Si hacemos, además, una conjetura sobre el porqué de esta “sumisión”, podríamos concluir también que la filosofía tiene un compromiso de ser fiel a su apertura incondicional a la verdad, si es que ha de mantenerse alineada a su vocación de ser buscadora de la sabiduría. Es claro que esta “transformación” producida por la fe depende de que la fe se acepte como verdadera. Y es claro también que el texto depende del supuesto de que *de hecho* el mensaje bíblico sea verdadero. Tomando eso en cuenta, es posible ver con bastante claridad el espíritu que subyace al quehacer filosófico. Independientemente de la pregunta por la validez de la aceptación de la fe, si la filosofía se deja transformar por ella, es porque tiene un compromiso con la verdad, de tal manera que su metodología tiene que estar determinada por la realidad. En otras palabras, el filósofo que busca la verdad tiene que permanecer dispuesto a aceptar lo que se le presente, de lo contrario no sería un buscador honesto, sino que sería un impostor que le exige a la realidad cómo tiene que hacerse presente. Si la filosofía es búsqueda de la sabiduría, debe ser también apertura dócil frente a la realidad y fiel a su objetivo original.

Por último, el texto se refiere a la filosofía como “lo otro” (*das andere*) y “lo propio” (*das eigene*) a lo que se refiere la fe para expresarse en ella como en “lo otro” y hacerse comprensible.<sup>17</sup> Esto quiere decir, en primer lugar, que cuando el cristianismo se apropia de la filosofía, no la absorbe hasta desaparecerla como filosofía. La investigación racional y sistemática de las causas últimas de las cosas orientada a la búsqueda de la sabiduría, permanece íntegra cuando se replantea y se repropone por medio de la fe. Sin embargo, sin dejar de ser “lo otro”, se reconoce también como “lo propio”, porque el cristianismo es más amplio que ella y, siendo más que ella, la posee para manifestarse racionalmente. El texto nos permite ver hasta dónde reconoce Ratzinger que la filosofía tiene autonomía respecto de la fe. Esa autonomía es legítima siempre y cuando la filosofía se deje poseer y renovar por el cristianismo. De lo contrario, si en efecto la fe es verdadera, no podría acceder

17 El filósofo ateo Gabriel Albiac tiene un pequeño artículo en el que reflexiona sobre esta idea de que la filosofía es “lo otro” respecto de la fe cristiana. Allí sostiene que esta idea es la que habilita al cristiano para poder dialogar y discutir con la filosofía, porque los coloca en el espacio común de una misma lengua “la lengua de Platón, la lengua de los Setenta”. Por eso, “[e]l cristianismo es griego” – dice Albiac, al igual que la filosofía (cf. 2013, p. 27-36).

por sí misma al objeto mismo de su búsqueda. La filosofía es autónoma siempre y cuando sea precedida por la fe y orientada por ella. Esto recuerda a lo que Ratzinger explicaba en la tesis sobre Buenaventura, que “el conocimiento al que primero se denomina ‘*intellectus*’ [...] es como tal, según su origen y su forma interna, estrictamente ‘natural’, pero [...] sólo puede desempeñar su función adecuadamente si se somete a la fe, la sigue y no la precede. Sólo en la unidad con la fe puede desempeñar su cometido y conducir a la lucidez. Dejado a su propia dinámica, conduce necesariamente a los errores más peligrosos en vez de a la sabiduría verdadera” (2013, p. 341). Si adaptamos este pasaje a la reflexión presente, y le damos a la filosofía el lugar del “*intellectus*”, se hace más claro en qué consiste ese permanecer siendo “lo otro” de la fe. Antes y después de su encuentro con la fe, la filosofía mantiene su origen y su forma interna, estrictamente ‘natural’. En ese sentido es autónoma. Sin embargo, ese trabajo natural se amplía y se completa cuando se coloca detrás de la fe. Eso es lo que significa que la filosofía se transforma y se replantea. Su trabajo se ubica dentro de un contexto más amplio en el que recibe su último sentido y logra conducirnos a la sabiduría. Esta idea permite ver hasta qué punto Ratzinger comienza a asimilar para sí mismo el pensamiento de Buenaventura. Podemos decir que debajo de toda la lección inaugural subyace como columna el espíritu del programa bonaventuriano de la fórmula “*a fide – per rationem – ad contemplationem*” (2013, p. 341).

Si cambiamos la perspectiva para ver como “lo otro”, no a la filosofía, sino a la fe, podríamos decir también que cuando la filosofía se une con la fe, y la fe se expresa y se comprende mediante ella, la fe no desaparece como fe y no se convierte en filosofía. Más bien, habría que decir que, respecto de la filosofía, la fe se mantiene como “lo otro” que la precede sin destruirla y que le ofrece su justo lugar para que pueda llevar a cabo su objetivo. La fe, en ese sentido, es “lo otro” que orienta a la filosofía para que ésta pueda acceder a la sabiduría que busca.

El análisis anterior nos permite identificar 12 tesis sobre el modo en que Ratzinger entiende la filosofía en la lección inaugural:

- 1) La filosofía es una búsqueda de la sabiduría.
- 2) La filosofía está orientada a la verdad real, es decir, a lo que es en sí mismo, por naturaleza, más allá del espacio de la subjetividad humana.
- 3) La verdad hacia la que se orienta la filosofía es universal.
- 4) La verdad que busca la filosofía se comprende y se expresa por medio del lenguaje de la razón.
- 5) La filosofía tiene autonomía en cuanto que su estructura interna depende en su origen de la razón natural.

- 6) La filosofía requiere de la fe para cumplir su función, es decir, la fe la completa y le abre el acceso a la realización de su objetivo.
- 7) La filosofía le ofrece al hombre la capacidad de formarse un concepto verdadero de Dios, previo a la revelación.
- 8) El concepto de Dios que formula la filosofía es necesario para que la revelación sea reconocible como verdadera, racional y universal.
- 9) El concepto de Dios que corresponde a la filosofía es necesario para el cristianismo y forma parte de su constitución interna.
- 10) Es mediante la filosofía que la fe puede comprenderse y expresarse racionalmente.
- 11) Cuando la filosofía se coloca bajo el amparo de la fe, se transforma y se enriquece.
- 12) La filosofía no es absorbida por la fe cuando se une a ella, sino que la fe la reconoce en su justa autonomía.

En la lección inaugural, la filosofía se entiende como una actividad esencialmente orientada al conocimiento de la verdad ontológica, universal y racional. Es verdad que, como dije al inicio, cuando se habla de filosofía hay muchos textos en los que el acento está puesto en la dimensión personal-subjetiva de la actividad. Pero un análisis más extenso de esta cuestión supera los límites del presente trabajo. Ambas dimensiones son reconciliables a partir del *logocentrismo* que atraviesa todo el pensamiento de Ratzinger, pues, como he mostrado en otro lugar, en el último análisis, la verdad racional que hay en las cosas y el sentido profundo de su existencia surgen ambas del único *Logos* creador, por lo que, quien se encuentra con la fuente de la verdad, se encuentra también con el sentido.

## Referencias

ALBIAC, Gabriel. Lo otro. En *Hablando con el Papa. 50 españoles reflexionan sobre el legado de Benedicto XVI*. Barcelona: Planeta, 2013.

BENEDICTO XVI. Últimas conversaciones con Peter Seewald. Bilbao: Mensajero, 2016.

BLANCO SARTO, Pablo. *Joseph Ratzinger: razón y cristianismo*. Madrid: Ediciones Rialp, 2005.

BRUNNER, Emil. *Offenbarung und Vernunft. Die Lehre von der christlichen Glaubenserkenntnis*. Zürich: Zwingli, 1941.

\_\_\_\_\_. *Dogmatik. Die christliche Lehre von Gott*. Vol. 1. Zürich: Zwingli, 1953.

\_\_\_\_\_. *Wahrheit als Begegnung*. Zürich: Zwingli, 1963.

CUTTAT, Jacques-Albert. *La rencontre des religions. Avec une étude sur la spiritualité de l'Orient chrétien*. Paris: Aubier, 1957.

DE GAÁL, Emery. *The Theology of Pope Benedict XVI. The Christocentric Shift*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.

GUARDINI, Romano. *Pascal o el drama de la conciencia cristiana*. Buenos Aires: Emecé,

JAEGER, Werner. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1965.

PANNENBERG, Wolfhart. Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie. *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, v. 70, p. 1-45. 1959.

PASCUAL, Rafael. La pretensión de verdad del cristianismo a la luz del pensamiento de Joseph Ratzinger. *Alpha Omega*, v. 13, n. 3, p. 377-391. 2010.

RATZINGER, Georg. *Mi hermano, el Papa*. Madrid: San Pablo, 2012.

RATZINGER, Joseph. *Fe y futuro*. Salamanca: Sígueme, 1973.

\_\_\_\_\_. *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*. Barcelona: Herder, 1985.

\_\_\_\_\_. *Einführung in das Christentum*. München: Kösel, 2000.

\_\_\_\_\_. *Fe, verdad y tolerancia*. Salamanca: Sígueme, 2005.

\_\_\_\_\_. *Mi vida: recuerdos (1927-1977)*. Traducido por Carlos d'Ors Führer. 7a ed. Madrid: Encuentro, 2005.

\_\_\_\_\_. *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*. Madrid: Encuentro, 2006.

\_\_\_\_\_. *Obras completas. Comprensión de la revelación y teología de la historia de san Buenaventura*. Vol. 2. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2013.

\_\_\_\_\_. *Obras completas. Pueblo y casa de Dios en la Doctrina de San Agustín sobre la Iglesia*. Vol. 1. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2014.

RATZINGER, Joseph; HABERMAS, Jürgen. *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2008.

SEEWALD, Peter. *Benedicto XVI. Una vida*, Bilbao: Mensajero, 2020.

Artigo recebido em 07/04/2021 e aprovado para publicação em 22/04/2021

ISSN online 2763-6992

ISSN impresso 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v20i39-2021-7>

**Como citar:**

SADA MIER Y TERÁN, Alejandro. La lección inaugural de Bonn y la comprensión de la filosofía. Coletânea: Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 20, n. 39, p. 141-158, jan./jun. 2021. Disponível em: [www.revistacoletanea.com.br](http://www.revistacoletanea.com.br)

## **Razón y Libertad según Joseph Ratzinger-Benedicto XVI: una propuesta para la nueva evangelización**

*Reason and Freedom According to Joseph Ratzinger-Benedict XVI:  
a Proposal for the New Evangelization*

ISABEL C. TROCONIS IRIBARREN\*

**Resumen:** En las últimas décadas los Romanos Pontífices han empezado a hablar de una nueva evangelización. Su novedad consiste en que va dirigida a un nuevo tipo de sociedades: las sociedades post-cristianas o en vías de serlo. Estas sociedades se caracterizan por ser postmodernas, es decir: por rechazar las meta-narrativas de la modernidad, pero sin lograr superar las nociones fundamentales en las que dichas meta-narrativas se basan. El artículo estudia la crítica ratzingeriana de dos de las nociones fundantes de la modernidad – la comprensión moderna de razón y de libertad –, y algunas vías que, en su opinión, podrían servir para ampliarlas y purificarlas a la luz de la revelación.

**Palabras-clave:** Nueva evangelización. Joseph Ratzinger. Crisis de la modernidad. Libertad. Razón.

**Abstract:** In recent decades, the Roman Pontiffs have begun to speak of a “new evangelization”. Its novelty consists in the fact that it is addressed to a new type of society: the post-Christian society or that which is in the process of becoming one. Societies which fit into this category are characterized by postmodernity, that is, by the rejection of the meta-narratives of modernity, but not overcoming the fundamental notions on which these meta-narratives are based. This article studies the Ratzingerian critique of two of the founding notions of modernity – the modern understanding of reason and freedom – as well as some ways that, in his opinion, could serve to broaden and purify them in the light of Revelation.

**Keywords:** New Evangelization. Joseph Ratzinger. Modernity crisis. Freedom. Reason.

---

\* Isabel C. Troconis Iribarren é Doutora em Teologia. Professora do departamento de Teologia Dogmática da Pontifícia Universidade de Santa Cruz – Roma. Contato: [i.troconis@pusc.it](mailto:i.troconis@pusc.it)

## 1 La nueva evangelización

“Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado” (Mt 28, 19-20). Desde que Jesucristo pronunció estas palabras el día de su ascensión al cielo, la Iglesia ha tenido clara su vocación evangelizadora, es decir: su responsabilidad de anunciar el evangelio de Jesucristo a todos los hombres.

Sin embargo, desde hace algunas décadas los Romanos Pontífices han dejado de referirse a esta tarea simplemente como “evangelización” y, junto a este término, también han comenzado a emplear el de “nueva evangelización”<sup>1</sup>.

Este cambio de terminología responde al hecho de que hoy en día la evangelización ha de desarrollarse en circunstancias nuevas. Tradicionalmente la acción evangelizadora de la Iglesia se había dirigido a las culturas paganas, es decir a gente que no había oído hablar de Jesucristo nunca, o que lo conocía muy poco. Sin embargo, desde hace algunos años ha surgido una nueva realidad que también tiene necesidad de ser evangelizada y que hasta ahora no había existido: la de sociedades que durante mucho tiempo fueron cristianas, pero que están dejando de serlo; y en las que incluso se está dejando de creer en Dios.

Como san Juan Pablo II explicó en la exhortación apostólica postsinodal de 1988 *Christifideles laici*, sobre vocación y misión de los laicos en la iglesia y en el mundo, la nueva evangelización es la acción evangelizadora que se dirige a las sociedades post-cristianas y secularizadas, es decir: la evangelización destinada a “países y naciones, en los que en un tiempo la religión y la vida cristiana fueron florecientes y capaces de dar origen a comunidades de fe viva y operativa”, y que ahora están “sometidos a dura prueba e incluso alguna que otra vez son radicalmente transformados por el continuo difundirse del indiferentismo, del secularismo y del ateísmo” (n. 34). Como el Papa explica allí mismo, se trata sobre todo de:

1 El primer Papa en afrontar esta cuestión fue san Pablo VI (cf. PABLO VI, Exhortación Apostólica *Evangelii nuntiandi*, 1975, n. 52 y 56). Sin embargo, quien acuñó el término de “nueva evangelización” y profundizó sistemáticamente en él fue san Juan Pablo II. Sus primeras declaraciones sobre el tema fueron el discurso a los obispos del CELAM en las celebraciones del comienzo del V Centenario de la Evangelización para América el 9 de marzo de 1983, y el discurso al Simposio del Consejo de Conferencias Episcopales de Europa el 11 de octubre de 1985. Haciendo propia esta preocupación de sus predecesores, también Benedicto XVI y el Papa Francisco han hecho de la nueva evangelización una de las prioridades de sus respectivos pontificados. Piénsese, por ejemplo, en la creación del Consejo Pontificio para la Promoción de la Nueva Evangelización en septiembre del 2010, o en la elección de la nueva evangelización como tema para el Sínodo de obispos de octubre de 2012 por parte de Benedicto XVI; o en la constante invitación del Papa Francisco a ser una “Iglesia en salida”, especialmente subrayada en su exhortación apostólica de noviembre de 2013 *Evangelii Gaudium* sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual. Para más sobre la historia de la fórmula “nueva evangelización”, cf. BLÁZQUEZ PÉREZ, Ricardo, *Nueva evangelización: de Juan Pablo II a Benedicto XVI*, en: NÚÑEZ REGODÓN, Jacinto; ANDRADES LEDO, Francisco José (coord.), *Nueva evangelización. Retos y posibilidades: Jornadas de Teología 2011, 2012*, p. 181-193.

países y naciones del llamado Primer Mundo, en el que el bienestar económico y el consumismo – si bien entremezclado con espantosas situaciones de pobreza y miseria – inspiran y sostienen una existencia vivida “como si no hubiera Dios”. (...) Y también la fe cristiana – aunque sobrevive en algunas manifestaciones tradicionales y ceremoniales – tiende a ser arrancada de cuajo de los momentos más significativos de la existencia humana, como son los momentos del nacer, del sufrir y del morir (JUAN PABLO II, 1988, n. 34).

La evangelización posee distintas facetas. La primera (y más característica) es *el anuncio del evangelio*, es decir: la proclamación de la salvación obrada por Jesucristo. Para que este anuncio realmente sirva para dar a conocer a Cristo, resulta imprescindible hacerlo accesible a los destinatarios a través de una labor de traducción no sólo lingüística, sino también cultural, es decir: resulta indispensable explicarlo mediante símbolos, imágenes y ejemplos que resulten cercanos y comprensibles para esas personas<sup>2</sup>. Como Benedicto XVI explica en *Luz del mundo*, esta labor de traducción cultural e intelectual presupone una labor de traducción existencial (p. 77), por eso, refiriéndose a la nueva evangelización, en más de una ocasión ha afirmado que los mejores evangelizadores son los santos:

Lo que más necesitamos en este momento de la historia son individuos que, a través de una fe iluminada y vivida, presenten a Dios en este mundo como una realidad creíble. (...) Necesitamos hombres que tengan su mirada dirigida a Dios para prender de él el verdadero humanismo. Necesitamos hombres cuya mente esté iluminada por la luz de Dios y a los que el propio Dios abra el corazón para que su inteligencia pueda hablar a la inteligencia de los otros y su corazón pueda abrirse a los demás. Sólo a través de hombres tocados por Dios, puede el propio Dios volver a habitar entre nosotros (RATZINGER, 2005, p. 47-48).

Pero la evangelización también posee una segunda faceta, que es en la que se centrará el presente artículo: la de la *purificación de la cultura evangelizada*; pues como Benedicto XVI explicó en la IV Asamblea eclesial nacional italiana,

la obra de evangelización nunca consiste sólo en adaptarse a las culturas, sino que siempre es también una purificación, un corte valiente, que se transforma en maduración y saneamiento, una apertura que permite

2 Un buen ejemplo de esto es la acción evangelizadora llevada a cabo por el jesuita Mateo Ricci en China. Para más sobre su figura, cf.: HSIA, Ronnie Po-chia, *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci 1552-1610*, Oxford: Oxford University Press, 2010.

nacer a la “nueva criatura” (2 Co 5, 17; Ga 6, 15) que es el fruto del Espíritu Santo (BENEDICTO XVI, 2006).

Como el Papa alemán indica aquí, la finalidad de esta labor de purificación es doble. En primer lugar: erradicar costumbres e ideas que van en contra de la visión cristiana del hombre y del mundo (como, por ejemplo, los sacrificios humanos, la esclavitud, la poligamia o la existencia de castas). Pero ese primer objetivo mira hacia otro más amplio: el de hacer madurar y llevar a su plenitud última la cultura evangelizada, ayudándola a identificarse con Aquel que, tal y como afirma la Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, es el único capaz de manifestar “plenamente el hombre al propio hombre” (CONCILIO VATICANO II, 1965, n. 22)<sup>3</sup>.

Esta comprensión de la acción evangelizadora se apoya en la convicción de que todo lo que existe procede de la Sabiduría divina (col 1, 15-17), y de que esta Sabiduría se ha hecho hombre en Jesucristo (jn 1,14). Por eso lo propio de la evangelización cristiana no es la imposición cultural sino la inculturación: ayudar a que las distintas culturas se purifiquen a la luz de la Verdad divina sin perder su identidad o, mejor aún, ayudar a que la Palabra divina pueda encarnarse en cada una de esas culturas<sup>4</sup>.

Este será el contexto de las reflexiones de este artículo. En primer lugar, se estudiarán dos conceptos que han tenido un rol preponderante en la estructuración de las sociedades post-cristianas (y que chocan con la visión creyente acerca del hombre y del mundo); y a continuación – tras una breve presentación biográfica de Joseph Ratzinger – se explorarán algunos caminos a través de los cuales este autor ha intentado ampliar y llevar a plenitud dichos conceptos.

## 2 La postmodernidad: una reacción a medias

Una característica común de las sociedades post-cristianas occidentales es que se trata de sociedades postmodernas. Según Jean-François Lyotard – filósofo francés creador del concepto (1979) –, “la condición post-moderna es el estado de la cultura después de las transformaciones experimentadas por las reglas del juego de la ciencia, la literatura y las artes a partir del siglo XX” (LYOTARD, 1981, p. 5, traducción nuestra). Glosando a Lyotard, en una conferencia de 2001, el entonces presidente del Pontificio Consejo para la Cultura, card. Paul Poupard lo explicaba del siguiente modo: la postmodernidad

3 Sobre este tema cf. también: PABLO VI, Exh. Ap. *Evangelii nuntiandi*, 1976, n. 18-20.

4 Para más sobre la inculturación, cf.: COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *La fe y la inculturación*. 1987.

es la negación de los absolutos que fundamentan la modernidad – razón, ciencia, técnica, revolución, estado, moral, religión, partido, clase social o raza –, y la renuncia, ante todo, a la verdad, sustituida por el pensamiento débil (Vattimo), un conocimiento parcial, errático, fragmentario, que reniega de las meta-narraciones o grandes cosmovisiones que conferirían sentido (p. 16).

Esta rebelión contra las metanarrativas modernas fue la consecuencia natural de su fracaso; y con el término “fracaso” nos referimos no sólo a su incapacidad para instaurar la sociedad perfecta (el “Reino de Dios” en la tierra) que todas ellas habían prometido<sup>5</sup>; sino sobre todo a las graves consecuencias sociales, políticas, económicas y ecológicas que sus postulados trajeron consigo<sup>6</sup>.

El solo hecho de que haya habido una reacción ha sido muy positivo. Pero el problema está en que la reacción se ha quedado a medio camino. Pues si bien es cierto que se logró caer en la cuenta de que los postulados sobre los que la modernidad se apoyaba eran problemáticos, sin embargo la mayoría de las corrientes intelectuales occidentales todavía no ha logrado dar con una alternativa que “funcione” mejor. Es más, en grandes sectores de la intelectualidad postmoderna persiste la idea de que no será posible encontrar postulados mejores que los ya existentes debido a la convicción de que en realidad el problema es el hombre mismo. Por eso en su libro *Mirar a Cristo* Ratzinger afirma que el hombre postmoderno es un hombre escéptico y triste:

La antropología cristiana tradicional dice (...) que tal tristeza deriva de una falta de *magnanimitas* (ánimo grande), de una incapacidad en creer en la propia grandeza de la vocación humana, la que pensó Dios para nosotros. El hombre no tiene confianza en su propia grandeza, quiere ser ‘más realista’. La pereza metafísica es (...) idéntica a la pseudo-humildad, hoy tan difundida. (...) El hombre se ve a sí mismo como el enemigo de la vida, del equilibrio de la creación; se ve como el gran perturbador de la paz de la naturaleza, aquel que hubiera sido mejor que no hubiese existido, la criatura que ha salido mal. Su liberación y la del mundo consistiría en el destruirse a sí mismo y al mundo, en el hecho de eliminar el espíritu, de hacer desaparecer lo específico del ser humano, de forma que la naturaleza retorne a su inconsciente perfección, a su

5 La modernidad esperaba que, gracias a su bondad intrínseca, la instauración del reino de la razón emancipada haría surgir una nueva comunidad humana perfecta (BENEDICTO XVI. Carta Encíclica *Spe salvi*. 2007, n. 18).

6 Piénsese, por ejemplo, en la explotación laboral que tuvo lugar en el contexto de la revolución industrial, o en las dos guerras mundiales que marcaron el siglo XX, o en la destrucción causada por las bombas atómicas de Nagasaki e Hiroshima.

propio ritmo y a su propia sabiduría del morir y transformarse (Valencia, 2005, p. 77-78)<sup>7</sup>.

Como el teólogo alemán explica a continuación, esta tristeza o pereza metafísica ha sido el resultado final del intento humano de emanciparse de todos los límites (incluidos los provenientes de Dios y de su creación): “al inicio de este camino estaba el orgullo de «ser como Dios». Era preciso desembarazarse del vigilante Dios para ser libres; hacerse Dios proyectado en el cielo y dominar como Dios sobre toda la creación”. Pero el problema está en que, al apropiarse del lugar del Creador,

surgió una especie de espíritu y voluntad, que estaban y están en contra de la vida, y son dominio de la muerte. Y cuanto más se siente este estado, tanto más el inicial propósito se vuelve en su contrario y permanece prisionero del mismo punto de partida: el hombre que quería ser el único creador de sí mismo y subir a la grupa de la creación con una evolución mejor, por él pensada, acaba en la autonegación y en la autodestrucción. Se da cuenta de que sería mejor que no existiese (RATZINGER, Valencia, 2005, p. 77-78).

De este modo hemos dado con las dos ideas o categorías que serán el objeto de estas líneas: las nociones modernas de razón y de libertad, que Ratzinger califica aquí de “espíritu y voluntad que (...) están en contra de la vida”.

### 3 Ciencia y experiencia de un guía para la nueva evangelización

Comúnmente se entiende por ciencia el saber o erudición y, por experiencia, el conocimiento de la vida adquirido gracias a las circunstancias o situaciones vividas (REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, 2014, p. 533, 992). Si evocamos aquí estas dos palabras es porque resumen bien el motivo por el que Joseph Ratzinger (actual Papa emérito Benedicto XVI) constituye un guía muy adecuado para la nueva evangelización (especialmente para su dimensión de purificación cultural) porque su saber y su experiencia – tanto de la vida cristiana como de la crisis de la modernidad – le han puesto en una situación privilegiada para poder entender la problematicidad de las nociones modernas de razón y de libertad, y para encontrar vías que sirvan para ampliarlas.

Ante todo desde muy pequeño el teólogo alemán pudo experimentar

<sup>7</sup> En *Fe, verdad y tolerancia* (Salamanca: Sígueme, 2005, p. p. 202-203), Ratzinger recoge una cita del escritor y político polaco Andrzej Szczypiorski que retrata esta misma situación, pero desde el punto de vista político.

una vida cristiana sencilla y profunda. Como es bien sabido, Joseph Aloisius Ratzinger es natural de Baviera, la zona más católica de Alemania. Como él mismo narra en sus memorias, la vida del pueblo bávaro – al menos la del pueblo bávaro de principios del siglo XX – estaba fuertemente unida con la fe de la Iglesia: “nacimiento y muerte, matrimonio y enfermedad, siembra y cosecha..., todo estaba comprendido en la fe” (RATZINGER, 1997, p. 31). Esto no significa que la conducta de sus connacionales siempre fuera ejemplar, pero sí que para estas personas la fe constituía el soporte y lo que daba sentido a sus vidas: “ninguno podía imaginar morir sin el consuelo de la Iglesia o vivir sin su compañía otros grandes acontecimientos de la vida. La vida, sencillamente, se habría perdido en el vacío” (RATZINGER, 1997, p. 31).

Otro factor importante de su experiencia de fe fue la religiosidad popular bávara, una religiosidad barroca en el mejor sentido de la palabra la cual, gracias a su riqueza, ayudaba a percibir los misterios de la fe “con nuestros sentidos internos y externos, mucho antes que cualquier intento de comprensión racional” (RATZINGER, 1997, p. 24)<sup>8</sup>.

Finalmente la experiencia religiosa de Joseph Ratzinger hunde sus raíces en una vida familiar impregnada de fe y de costumbres cristianas. En sus memorias el teólogo alemán relata, por ejemplo, las peregrinaciones a la capilla de Ponlach que él y sus hermanos hacían con su madre; o las excursiones que emprendían en busca de material para construir el Portal de Belén en Navidad (RATZINGER, 1997, p. 25). También fueron importantes para él los libros de oración para niños inspirados en el Misal (el *Schott*) que sus padres solían regalarles y gracias a los cuales pudo saborear desde pequeño el año litúrgico y descubrir que la liturgia (lo mismo que la fe) “llevaba en sí el peso de toda la historia y era, al mismo tiempo, mucho más que un producto de la historia humana” (RATZINGER, 1997, p. 33)<sup>9</sup>. Quizá este *back ground* familiar – unido a una especial gracia divina – sea lo que explique la gran naturalidad con la que surgió la vocación sacerdotal del joven Joseph.

8 Evocando la celebración de la Semana Santa en su tierra natal Ratzinger afirma que le resultaba particularmente impresionante la celebración de la Resurrección, la noche del Sábado Santo: “Durante toda la Semana Santa las ventanas de la Iglesia de cubrían de cortinas negras, de modo que el ambiente, aun a pleno día, resultaba inmerso en una oscuridad densa de misterio. Pero apenas el párroco cantaba el versículo que anunciaba “¡Cristo ha resucitado!”, se abrían de repente las cortinas de las ventanas y una luz radiante irrumpía en todo el espacio de la iglesia: era la más impresionante representación de la Resurrección de Cristo que yo consiga imaginarme” (RATZINGER, 1997, p. 32).

9 Algo que retrata muy bien el carácter litúrgico de la fe que se vivía en la familia Ratzinger es el hecho de que el pequeño Joseph fuese bautizado un Domingo de Pascua, al día siguiente de su nacimiento: “El hecho de que el día de mi nacimiento fuera el último de la Semana Santa y fuese la víspera de la noche de Pascua de Resurrección ha sido frecuentemente recordado por mi familia; y más aún que fuese bautizado al día siguiente de mi nacimiento, con el agua apenas bendecida de la noche pascual – que entonces se celebraba por la mañana (...). Siempre ha sido muy grato para mí el hecho que, de este modo, mi vida estuviese ya desde un principio inmersa en el misterio pascual, lo que no podía ser más que un signo de bendición” (RATZINGER, 1997, p. 22).

Pero como se dijo arriba, el profundo conocimiento que el autor alemán posee de la fe no proviene sólo de su rica experiencia de vida cristiana, sino que también es fruto de la ciencia teológica que adquirió a través del estudio.

Joseph Ratzinger tuvo la gran fortuna de poderse formar según el espíritu de renovación teológica que se desarrolló en centro-Europa entre la Primera y la Segunda Guerra Mundial (la *Ressourcement* o movimiento de vuelta a las fuentes de la fe). El autor alemán cursó sus estudios teológicos entre los años 1947 y 1951, y lo hizo no en un simple seminario diocesano sino en la Facultad teológica de la Universidad de Múnich pues, estudiando en la Universidad, esperaba poder penetrar aún más en profundidad en el debate cultural de su tiempo y, eventualmente, poderse dedicar por completo a la teología científica (RATZINGER, 1997, p. 59-60).

Como el mismo Ratzinger relata en su autobiografía, el profesorado de la Facultad teológica de Múnich – que había sido refundada tras la Segunda Guerra Mundial – provenía de dos facultades que habían dejado de existir (1997, p. 62). El primer grupo era el que provenía de la facultad de Breslau (Silesia). De este grupo de profesores los que más influyeron en él fueron sus docentes de Antiguo y de Nuevo Testamento, Friedrich Stummer y Friedrich Wilhelm Maier. Como el teólogo bávaro recuerda en sus memorias, ambos profesores “eran expresión, en el buen sentido, de la era liberal” (RATZINGER, 1997, p. 66). Sin embargo, la nueva inmediatez con la Sagrada Escritura que, especialmente Maier, les transmitió gracias al uso del método histórico-liberal convenció para siempre al joven Ratzinger de la necesidad de que las Escrituras constituyesen el centro del quehacer teológico (RATZINGER, 1997, p. 65).

El segundo grupo, formado por los profesores provenientes de Braunsberg (en la Prusia Oriental) y de Münster, era el que estaba más marcado por el *Ressourcement*. Por ejemplo, su profesor de teología dogmática, Michael Schmaus, “se había hecho famoso más allá de las fronteras de Alemania” gracias a su dogmática totalmente inspirada en el movimiento de retorno a las fuentes (RATZINGER, 1997, p. 62). De este segundo grupo quienes dejaron una huella más profunda en él fueron los profesores de teología fundamental y de pastoral. Del primero, Gottlieb Söhngen, nuestro autor aprendió a pensar a partir de las fuentes (tanto filosóficas como teológicas) y a plantearse siempre con gran rigor “la cuestión de la verdad y, por eso, también la cuestión de la actualidad de cuanto es creído” (RATZINGER, 1997, p. 68). A su profesor de teología pastoral, Joseph Pascher, le debe, en cambio, su “conversión” al movimiento litúrgico: “Así como había aprendido a comprender el Nuevo Testamento como alma de toda la teología, del mismo modo entendí la liturgia como el fundamento de la vida, sin la cual ésta acabaría por secarse” (RATZINGER, 1997, p. 69).

Otro hecho que le marcó profundamente durante sus estudios fue la

lectura de la obra *Catholicisme* del jesuita francés Henri de Lubac; un libro en el que “se percibía la tácita confrontación tanto con el liberalismo como con el marxismo” y que le ayudó a descubrir “una fe pensada y vivida social y comunitariamente en su misma esencia” y “que, precisamente porque era por su propia naturaleza también esperanza, investía la totalidad de la historia y no se limitaba a prometer al individuo su felicidad privada” (RATZINGER, 1997, p. 74).

Pero las “credenciales” de Ratzinger no se limitan a su conocimiento de la fe cristiana. Al teólogo bávaro le tocó vivir en carne propia uno de los coletazos finales – que, por final, fue especialmente virulento – de la modernidad: el surgimiento y la caída del régimen nacional socialista alemán. En efecto, tanto la infancia como la juventud del teólogo alemán estuvieron marcadas por la constante amenaza del régimen nazi. Primero, el marginamiento y progresiva exclusión de la fe cristiana (ataques a las escuelas confesionales, vigilancia de los sacerdotes contrarios al régimen, etc.) (RATZINGER, 1997, p. 28-30). Luego, la reforma escolar de 1938 (de la que el joven Joseph se pudo librar por un estrecho margen), por la que los distintos tipos de escuela fueron fusionados bajo un modelo único en el que el griego fue eliminado y el latín, reducido; en el que las ciencias naturales y el deporte cobraron un gran relieve y del que pocos años más tarde desapareció la asignatura de religión (RATZINGER, 1997, p. 38). Y finalmente, el estallido de la Guerra, debido al cual, primero, se vio obligado a dejar el seminario; luego, a ayudar en los servicios antiaéreos; y, finalmente, a prestar servicios laborales bajo la dirección de un grupo de nazis de la primera hora que los tiranizaban con violencia y que hicieron que aquellas semanas de servicio laboral permanecieron en su memoria como un “recuerdo opresivo” (RATZINGER, 1997, p. 40-45).

Ratzinger atribuye a sus estudios del bachillerato en lenguas clásicas – así como a la educación recibida en casa – el no haber sucumbido a la presión ideológica y, a veces también física, de la ideología nazista: “Rememorando aquellos años de estudio, encuentro que la formación cultural basada en el espíritu de la antigüedad griega y latina creaba una actitud espiritual que se oponía a la seducción ejercida por la ideología totalitaria” (RATZINGER, 1997, p. 37). Junto a sus estudios de bachillerato, el otro gran “antídoto” contra la ideología nazi (y contra los elementos problemáticos de la modernidad en general) fueron sus años de estudio en el seminario de Frisinga. Como el mismo Ratzinger relata en sus memorias, los años de seminario le brindaron la posibilidad no sólo de adquirir un buen bagaje filosófico – atento a las nuevas corrientes como el existencialismo, la fenomenología y el personalismo –, sino también de entrar en contacto con los nuevos desarrollos de las ciencias naturales, que parecían estar retornando a Dios (Plank, Heisenberg y Einstein), y con las obras de representantes de la literatura contemporánea que exploraban las grandes cuestiones existenciales (Von Le Fort, Langgässer, Wiechert,

Dostoievsky, Claudel, Bernanos y Mauriac) (RATZINGER, 1997, p. 54-56).

Esta experiencia de fe sencilla y, a la vez, razonada, unida a una vivencia fuerte y en primera persona de la problematidad de los ideales modernos – problematidad que Ratzinger supo “encajar” intelectualmente gracias al patrimonio intelectual adquirido a través de sus estudios secundarios y superiores –, es lo que convierte al autor alemán en un excelente guía para explorar los límites de la modernidad y para intentar superarlos.

#### 4 La modernidad y sus ideas fundantes

La actitud de Joseph Ratzinger ante la modernidad no es de rechazo categórico sino más bien de acogida crítica.

Como se ve en el último discurso que pronunció públicamente antes de ser elegido Romano Pontífice, el teólogo bávaro considera la ilustración – una de las etapas más importantes de la modernidad – como un fenómeno estrechamente vinculado al cristianismo (RATZINGER, Madrid, 2005, p. 43ss). Ratzinger fundamenta esta opinión, por una parte, en el hecho de que el origen de la ilustración es cristiano; y por otra, en que la razón, la libertad y la igualdad ocupan un lugar privilegiado en el universo de valores de ambas corrientes. Como el cardenal alemán explica en el citado discurso, desde sus inicios – y coherentemente con su condición de religión del *Logos* encarnado – el cristianismo se puso del lado, no de las religiones tradicionales sino “del iluminismo filosófico que preparó el camino de las tradiciones para dedicarse a la búsqueda de la verdad y orientarse hacia el bien, hacia el único Dios que está por encima de todos los dioses” (RATZINGER, Madrid, 2005, p. 43). Así mismo, “en cuanto religión de los perseguidos y a la vez religión universal, por encima de los diferentes Estados y pueblos”, el cristianismo “negó al Estado el derecho a considerar la religión como una parte del ordenamiento estatal, postulando así la libertad de la fe” (RATZINGER, Madrid, 2005, p. 43). Finalmente, desde sus orígenes la fe cristiana sostuvo – “en términos de principio, aunque dentro de los límites imprescindibles del ordenamiento social” (RATZINGER, Madrid, 2005, p. 43) – que todos los hombres tenían la misma dignidad porque todos ellos habían sido creados a imagen de Dios. Además, como Ratzinger explica en su discurso, la ilustración no sólo compartió estos valores con la fe cristiana, sino que también tiene el mérito de haberlos rescatado “allí donde el cristianismo, contra su naturaleza, había llegado a convertirse en tradición y religión de Estado” (RATZINGER, Madrid, 2005, p. 44)<sup>10</sup>.

10 “A pesar de que la filosofía, en cuanto búsqueda de la racionalidad y, por supuesto, de la fe, haya sido siempre patrimonio del cristianismo, la voz de la razón se había visto domesticada en demasía. Fue mérito de la ilustración, y aún lo es, haber propuesto de nuevo esos valores originales del cristianismo y haber dado voz propia a la razón” (RATZINGER, Madrid, 2005, p. 44).

Pero como el teólogo alemán apunta allí mismo, la ilustración también tuvo sus límites. Si bien es cierto que representó una saludable sacudida para el cristianismo algo aburguesado de la época, también lo es que transformó profundamente la fisonomía de los valores que buscaba promover, especialmente de la razón y de la libertad.

El primero de estos valores en ser transformado fue la libertad. Si durante la antigüedad y la Edad Media la libertad había sido vista como la capacidad de dirigirnos por nosotros mismos hacia nuestro fin (hacia la verdad y el bien de nuestro ser) (CORETH, 1999, p. 101-103), a partir de la modernidad ésta pasó a ser definida como “el derecho y la posibilidad de hacer todo lo que le venga a uno en gana, y de no tener que hacer lo que no queremos hacer” (RATZINGER, Salamanca, 2005, p. 201). Dicho más claramente, pasó a ser vista como la emancipación de todos los límites (BENEDICTO XVI, 2007, n. 18). Para esta nueva mentalidad la independencia respecto a cualquier vínculo se convirtió en el bien supremo (RATZINGER, Salamanca, 2005, p. 201). Por eso para el teólogo alemán la modernidad constituye fundamentalmente una «marcha hacia nuevas libertades» (RATZINGER, Salamanca, 2005, p. 204), es decir, el periodo histórico que se caracteriza por el deseo de superar todas las dependencias y de alcanzar la libertad perfecta (BENEDICTO XVI, 2007, n. 18). El ímpetu con el que la modernidad persiguió este objetivo nos revela que detrás de su proyecto cultural se ocultaba la convicción de que la libertad absoluta sería lo que finalmente le otorgaría al hombre la plenitud (BENEDICTO XVI, 2007, n. 18).

Dado su carácter omniabarcante, el proyecto emancipador de la modernidad hizo sentir su influencia en todos los ámbitos de la existencia humana.

Un terreno que se vio inmediatamente afectado fue el del saber. Visto que el objetivo final del movimiento era el de independizarse de todos los límites, los hombres dejaron de interesarse por el conocimiento de la verdad y se centraron, en cambio, en buscar modos de poder estar seguros de haberla alcanzado. Esta inversión en la escala de prioridades del saber hizo que el hombre dejara de buscar la verdad en la realidad extra-mental (que tantas veces resulta difícil de conocer) y que comenzara a buscarla, primero, en aquello que él mismo había hecho (la matemática y la historia) y luego, en la nueva configuración que podría darle al mundo gracias a la ayuda de la ciencia empírica y de la tecnología. En *Introducción al cristianismo* Ratzinger describe este cambio de mentalidad diciendo que en la modernidad la verdad pasó de ser vista como una propiedad del ser (*verum quia ens*) a ser entendida: primero, como una propiedad de los hechos humanos pasados (*verum quia factum*), y luego, como una propiedad del obrar humano futuro (*verum quia faciendum*) (RATZINGER, 1968, p. 43ss). Dicho con otras palabras: la razón

dejó de y pasó a ser vista como la capacidad de comprender la realidad (razón sapiencial) a ser vista como la capacidad de dominarla y transformarla (razón técnico-científica).

Otro campo en el que la aspiración moderna a la libertad hizo sentir su influencia desde el principio fue el religioso. Como es bien sabido, uno de los eventos que marcaron el inicio de la modernidad fue la reforma luterana. Como Ratzinger explica en su ensayo *La libertad y la verdad*, si Lutero consiguió transformar radicalmente el mundo medieval fue porque su mensaje de libertad halló una gran acogida en los corazones de sus contemporáneos (Salamanca, 2005, p. 204). Lutero centró sus esfuerzos en proclamar la libertad de la conciencia moral frente a la autoridad religiosa; en enseñar que lo que salva al hombre no son los ordenamientos comunitarios, sino su fe personal en Cristo. Por aquél entonces los ordenamientos, que pretendían dar apoyo y salvar, habían perdido su significación redentora y eran percibidos como una carga. Por eso, “el hecho de que el sistema total de ordenamientos de la Iglesia medieval de repente no contara ya, se experimentó como un enorme impulso hacia la liberación” (RATZINGER, Salamanca, 2005, p. 204). Como Ratzinger afirma en su ensayo, “aun cuando no deba hablarse de individualismo de la Reforma, sin embargo, el nuevo significado de lo individual y el desplazamiento de las relaciones entre la conciencia moral individual y la autoridad” que surgieron con este nuevo planteamiento salvífico son “un rasgo que sustenta todo el movimiento” reformado y que determinó los rumbos que la Edad Moderna seguiría en lo sucesivo (Salamanca, 2005, p. 204-205).

El deseo de autonomía propio de la modernidad también se manifestó con gran fuerza en el campo filosófico. En efecto, en la segunda fase de la Edad Moderna – es decir, en la Ilustración – la razón individual buscó liberarse de toda vinculación externa. Una conocida frase de Immanuel Kant (uno de los máximos exponentes del movimiento) retrata muy bien su espíritu: “*sapere aude*”, atreverte a usar tu propia razón (1784, p. 481). Como consecuencia de este nuevo clima intelectual las indicaciones de la autoridad comenzaron a ser sometidas a examen crítico y se pasó a aceptar como vinculante tan sólo aquello que fuese racionalmente evidente. Como era de esperar, este principio no tardó mucho en dar vida a nuevos programas sociales y políticos. En el ya citado ensayo *La libertad y la verdad*, Ratzinger hace un interesante análisis de las dos principales corrientes de pensamiento socio-político que surgieron por entonces (y que todavía hoy definen el rumbo de la política en gran parte del planeta): “la tendencia anglosajona, que se orienta más por el derecho natural, que tiende hacia la democracia constitucional como el único sistema realista de libertad”; y “el enfoque radical de Rousseau, que tiende hacia la total ausencia de dominación” (Salamanca, 2005, p. 205).

En la primera tendencia – la anglosajona – la promoción de la autonomía individual se tradujo en lucha por la reivindicación de los derechos

del individuo ante el Estado. Como Ratzinger explica, esta corriente tenía a su favor la comprensión metafísica de la naturaleza humana:

En el ser mismo se encierra una exigencia ética y jurídica. No es ciega materialidad que luego pueda plasmarse según una mera finalidad. La naturaleza lleva en sí el espíritu, lleva en sí el *ethos* y la dignidad, y constituye de esta manera la exigencia jurídica de nuestra liberación y, a la vez, la medida de la misma” (Salamanca, 2005, p. 206).

Sin embargo, por “naturaleza del hombre” esta tendencia entendía “ante todo la posesión de derechos con respecto a la comunidad, derechos que la comunidad debe proteger”. Por eso, con el tiempo dentro de la corriente anglosajona las instituciones acabaron siendo vistas como el “polo opuesto a la libertad”, es decir: como “formas de dominio” de las cuales el individuo debía defenderse (RATZINGER, Salamanca, 2005, p. 206).

Pero si en la tendencia anglosajona el hombre al menos aceptaba la vinculación a las leyes de la razón, en la tendencia liderada por J.J. Rousseau la búsqueda de emancipación se hizo aún más radical. Como Ratzinger explica en el citado ensayo, esto se debió a que el concepto rousseauiano de naturaleza era antimetafísico y estaba dirigido hacia el sueño de una libertad no reglamentada por nada (Salamanca, 2005, p. 207). Por eso para Rousseau (lo mismo que para otros autores que en el futuro recorrerían su misma senda, como Friedrich Nietzsche o Ludwig Klages) todo lo creado por la razón y la voluntad fue visto como contrario a la naturaleza y como su corrupción (RATZINGER, Salamanca, 2005, p. 206). Esto significa que en esta segunda corriente la búsqueda de la emancipación pasó a considerar como su adversario no sólo a las reglamentaciones externas (la tradición y las instituciones) sino también a las internas (a la verdad y al ser).

Llegados a este punto nos podríamos preguntar si la modernidad consiguió su objetivo, si el hombre moderno logró superar todas las dependencias y alcanzar, de ese modo, su plenitud. Como se apuntó al inicio, la respuesta a estas preguntas es “no”. En efecto, como veremos a continuación el mismo desarrollo del proyecto moderno fue poniendo de manifiesto cada vez con más claridad sus problemas estructurales.

## 5 Límites de la modernidad y propuestas para su superación

Recogiendo un sentir común de la época, en diversos lugares<sup>11</sup> Ratzinger ha explicado cómo a medida que la razón científica se fue imponiendo como el único criterio válido de verdad (y, por lo tanto, como el único límite

11 Cf., entre otros: *Creación y pecado*, Pamplona: EUNSA, 1992, cap. 4; *El cristianismo en la crisis de Europa*, op. cit., p. 39-40; *Spe salvi*, op. cit., n. 22-23; *Luz del mundo*, Barcelona: Herder, 2010, cap. 4.

admisible para el querer y el obrar humanos) empezó a hacerse evidente que un progreso concebido de este modo era un arma de doble filo: pues era el progreso de la medicina sobre las enfermedades, pero también el “progreso” que va de la honda a la superbomba (ADORNO, en: BENEDICTO XVI, 2007, n. 22); el “progreso” de los campos de exterminio nazistas y el “progreso” de la explotación incontrolada de los recursos de la tierra.

Como el papa emérito explica en el libro-entrevista *Luz del mundo*, el concepto moderno de progreso se asentaba sobre dos bases: la del aumento de conocimiento y la del poder que proviene de dicho conocimiento (“si conozco puedo disponer de lo que conozco”; BENEDICTO XVI, 2010, p. 56). El problema está en que en esta combinación de conocimiento y poder faltaba un elemento esencial: la ética. “Se trata de la pregunta: ¿qué es bueno? ¿Hacia dónde el conocimiento debe guiar al poder? ¿Se trata solamente de disponer sin más, o hay que plantear también la pregunta por los parámetros internos, por aquello que es bueno para el hombre, para el mundo?” (BENEDICTO XVI, 2010, p. 55-56). En efecto, como el Papa señala en su encíclica *Spe salvi*, “la ciencia puede contribuir mucho a la humanización del mundo y de la humanidad. Pero también puede destruir al hombre y al mundo si no está orientada por fuerzas externas a ella misma” (BENEDICTO XVI, 2007, n. 25).

De ahí que Ratzinger proponga aprovechar la actual preocupación acerca de los riesgos que la industrialización y la tecnología podrían suponer para el hombre y para el planeta como punto de apoyo para ayudar a las personas a replantearse el concepto de razón; concretamente para ayudarles a redescubrir que no sólo la ciencia experimental es racional, sino que también existe una racionalidad en el ámbito de lo humano y de la moral.

Un modo concreto en el que Ratzinger procura hacerlo es apelando al hecho de que la misma ciencia moderna (tan valorada en la actualidad) se apoya en la existencia de un logos o razón trascendente. Un lugar en el que lo explica con especial claridad es el discurso dado en la ciudad de Verona en el 2006, con ocasión de la IV asamblea eclesial nacional italiana. Lo primero que el Papa hace en este discurso es recordar que una característica fundamental de las ciencias modernas y de la tecnología es “el empleo sistemático de los instrumentos de la matemática para poder actuar con la naturaleza y poner a nuestro servicio sus inmensas energías”. A continuación el Papa emérito invita a reflexionar sobre el sorprendente hecho de que las estructuras de la matemática encuentren una correspondencia con las estructuras reales del universo, siendo que la matemática no es un ente real sino una creación de nuestra inteligencia. Finalmente Benedicto XVI concluye sus reflexiones invitando a su auditorio a preguntarse si el motivo de esta correspondencia no será la existencia de “una única inteligencia originaria, que sea la fuente común de una y de otra” (2006). De este modo, aprovechando un elemento ampliamente valorado en la cultura actual, como lo es la racionalidad científica, el Papa emérito ofrece

a sus contemporáneos una vía para ampliar su noción de razón y abrirse a la posibilidad de que la verdad tenga un fundamento trascendente.

Pero el progreso técnico no fue la única instancia que puso al descubierto los límites del proyecto moderno. Sus carencias también se manifestaron en el plano político y en el personal-existencial. El avance de la historia demostró que la conquista de la libertad absoluta no era viable desde un punto de vista político, y que la ausencia de toda determinación no conduce al hombre hacia la plenitud, sino hacia la desesperación.

Ratzinger ha reflexionado sobre el primer punto en diversos escritos evidenciando cómo ninguno de los regímenes políticos de la modernidad ha sido capaz de ofrecer libertad absoluta a sus ciudadanos (y cómo algunos incluso la han atacado abiertamente).

Como Benedicto XVI recuerda en *Spe salvi*, el primer camino a través del cual la modernidad buscó promover la libertad en el plano colectivo fue el así llamado “Reino de la razón” (2007, n. 18), es decir, a través de la creación de una sociedad que no se guiase por las tradiciones – que eran las que hasta entonces habían hecho posible la relación armónica entre los individuos dentro del cuerpo social – sino por la sola razón (RATZINGER, 1987, p. 202). Al inicio las condiciones políticas de este “Reino de la razón y de la libertad” no estaban del todo claras porque se creía que la razón y la libertad serían capaces de garantizar por sí mismas – en virtud de su bondad intrínseca – la convivencia humana perfecta (BENEDICTO XVI, 2007, n. 18). Los primeros en llevar a la práctica esta idea fueron los monarcas absolutistas de la segunda mitad del s. XVIII. Los monarcas ilustrados se consideraban a sí mismos como los responsables de hacer surgir la nueva “sociedad de razonables” en la que todos, por ese mismo hecho, serían más libres. Por este motivo se sintieron con el derecho de imponer sus fines coactivamente dando origen a una paradójica situación: la de negar las antiguas libertades de los Estados y las múltiples formas organizativas de la sociedad antigua (junto con sus respectivos espacios de libertad) en nombre de una supuesta libertad superior que se obtendría gracias a una mayor inteligencia de las cosas (RATZINGER, 1987, p. 202). Como es sabido, esto jamás sucedió.

El fracaso del proyecto monárquico ilustrado suscitó, entre los siglos XVIII y XIX, una serie de revoluciones burguesas (la revolución americana y francesa y, más adelante, las revoluciones de 1820, 1830 y 1848), las cuales trajeron consigo la instauración de un nuevo sistema político: el Estado constitucional democrático. La idea de este nuevo tipo de Estado era la de dar libertad a todos los ciudadanos a través de la participación en el poder, pues de este modo “el Estado y el poder no se ejercería ya sobre ellos, sino por medio de ellos, porque su voluntad coincidiría con la del conjunto” (RATZINGER, 1987, p. 203). Sin embargo, como Ratzinger señala agudamente en *Iglesia, ecumenismo y política*, esta libertad quedó muy lejos de ser la libertad absoluta con la que la modernidad soñaba. Por una parte, porque en la democracia “la voluntad individual sólo puede tener valor

mediante una participación (...) de este modo viene a ser también ella delimitada” (RATZINGER, 1987, p. 203). Por otra, porque en este sistema “la libertad subsiste gracias a un sistema de múltiples vinculaciones” (como la división de poderes o la fundamentación del derecho en la voluntad de la mayoría) (RATZINGER, 1987, p. 204). Y, finalmente, porque los métodos de propaganda electoral, la cual normalmente depende de los poderes financieros, “pueden sobreponerse a la autodeterminación [de los votantes] a base de múltiples determinaciones” (RATZINGER, 1987, p. 205). De modo que tampoco este sistema logró cumplir las promesas de la modernidad.

Mientras tanto, el desarrollo técnico y la industrialización habían hecho surgir una nueva clase social: el “proletariado industrial”. Las terribles condiciones de vida a las que esta nueva clase se vio sometida – así como la incapacidad de los gobernantes para hacer frente al problema – hizo que surgiera una nueva revolución: la revolución del proletariado, la cual se propuso entregar el poder a los trabajadores industriales como medio para reestablecer una igualdad social que automáticamente (así se creía) traería libertad para todos<sup>12</sup>.

Como es sabido, esta revolución se apoyó en el materialismo dialéctico de Karl Marx. Inspirándose en Hegel, Marx veía la historia “como historia de la libertad, que se abre camino dialécticamente a través de los opuestos de la libertad” (RATZINGER, 1987, p. 206). Esto significaba que sólo actuaría a favor de la libertad quien tomase partido por la lógica de la historia. Y como Marx sostenía que el protagonista de la historia futura sería el proletariado (es decir: el partido del proletariado, el partido comunista), esto equivalía a afirmar que “quien actúa en el sentido de la lógica del partido, y sólo quien así se comporta, actúa de acuerdo con la libertad”; y que quien se opone al partido “no hace más que estorbar y debe ser retirado de la circulación” (SOLZHENITSYN en: RATZINGER, 1987, p. 207). Por este motivo no es de extrañar que esta concepción de la libertad (más teórica que real) haya traído consigo algunos de los peores atropellos de la libertad que el mundo moderno haya conocido. Como es evidente, tampoco este modelo político logró proporcionar a sus ciudadanos la libertad absoluta.

12 Como Benedicto XVI explica en la *Spe salvi*, precisamente en este punto radica uno de los principales errores del marxismo: Marx “indicó con exactitud cómo lograr el cambio total de la situación. Pero no nos dijo cómo se debería proceder después. Suponía simplemente que, con la expropiación de la clase dominante, con la caída del poder político y con la socialización de los medios de producción, se establecería la Nueva Jerusalén. En efecto, entonces se anularían todas las contradicciones, por fin el hombre y el mundo habrían visto claramente en sí mismos. Entonces todo podría proceder por sí mismo por el recto camino, porque todo pertenecería a todos y todos querrían lo mejor unos para otros. (...) El error de Marx no consiste sólo en no haber ideado los ordenamientos necesarios para el nuevo mundo; en éste, en efecto, ya no habría necesidad de ellos. Que no diga nada de eso es una consecuencia lógica de su planteamiento. Su error está más al fondo. Ha olvidado que el hombre es siempre hombre. Ha olvidado al hombre y ha olvidado su libertad. Ha olvidado que la libertad es siempre libertad, incluso para el mal. Creyó que, una vez solucionada la economía, todo quedaría solucionado. Su verdadero error es el materialismo: en efecto, el hombre no es sólo el producto de condiciones económicas y no es posible curarlo sólo desde fuera, creando condiciones económicas favorables” (BENEDICTO XVI, 2007, n. 21).

Junto con la política, el otro plano en el que se puso de manifiesto que el proyecto moderno era inviable fue el plano de lo individual-existencial.

En su ensayo *La libertad y la verdad* Ratzinger reflexiona sobre este hecho tomando como ejemplo el pensamiento del filósofo existencialista francés Jean-Paul Sartre. Como es sabido, Sartre pertenece a la fase final de la modernidad y se distingue por haber llevado hasta sus últimas consecuencias la noción radical de libertad de J.J. Rousseau. Para Sartre el hombre es pura existencia sin una naturaleza definida. No está establecido lo que somos o tendríamos que ser. Nosotros mismos hemos de decidir qué entendemos por el ser del hombre, qué es lo que podemos hacer con él y cómo habría que plasmarlo (RATZINGER, Salamanca, 2005, p. 210-211). Sin embargo, precisamente gracias a que la llevó hasta el límite, el filósofo francés descubrió que esta total indeterminación abierta a todas las posibilidades no constituía – como se había pensado al inicio de la modernidad – el culmen de la felicidad del hombre, sino más bien su condena (RATZINGER, Salamanca, 2005, p. 210), ya que al estar desprovista de un sentido y orientación concretos, la única posibilidad que le queda a la libertad humana es la de entregarse a la angustia, a la desesperación y al absurdo, sentimientos que acaban desembocando en la náusea: “Todo es absurdo: el parque, la ciudad, yo mismo. Si te percatas de ello, se te revuelve el estómago y todo empieza a flotar: ahí está la náusea” (SARTRE, 1938, p. 185). Como Ratzinger comenta en su artículo, “en la extrapolación de un concepto radical de la libertad, que fue para Sartre mismo una experiencia vital, se hace patente que la liberación que se desliga de la verdad no engendra libertad pura, sino que la suprime” (Salamanca, 2005, p. 211). Dicho con otras palabras: “La libertad anárquica, entendida en sentido radical no redime, sino que convierte al hombre en una criatura malograda, en el ser sin sentido” (RATZINGER, Salamanca, 2005, p. 211).

Para el teólogo alemán la constatación de que ningún modelo político es capaz de otorgar libertad absoluta a sus ciudadanos, así como el sinsentido al que conduce su búsqueda a nivel individual, podría constituir un buen punto de partida para ayudar al hombre postmoderno a replantearse la verdadera naturaleza de la libertad humana.

Un primer argumento que usa con este fin es la constatación de que la libertad humana siempre es una libertad compartida, una libertad que se da en una coexistencia de libertades, por lo cual el intento de emanciparse de todo vínculo y determinación resulta un sinsentido. En *La libertad y la verdad* Ratzinger lo explica usando como ejemplo el origen y el desarrollo de la vida humana:

En este ejemplo [el de la mujer que espera un niño] aparece con nitidez la fisonomía fundamental de la libertad humana, su esencia típicamente humana. (...) El ser de otra persona se halla tan íntimamente entrelazado con el ser de esta persona, de la madre, que por el momento sólo puede

subsistir en el ser-con, en la coexistencia corporal con la madre, en una unidad física con ella, lo cual, no obstante, no suprime su alteridad y no permite negar que ese ser tiene un propio ser-sí-mismo (Salamanca, 2005, p. 212-213).

A continuación el teólogo alemán comenta cómo el “ser-sí-mismo” del niño en el seno de su madre se presenta de manera radical como “un ser por otro” y como “un ser por medio de otro” e, inversamente, el ser del otro – el de la madre – se halla apremiado a “ser para” el niño, a causa de su coexistencia con él (de su “ser-con” él) (RATZINGER, Salamanca, 2005, p. 212-213). Luego el autor bávaro continúa sus reflexiones haciendo notar cómo, “aunque haya nacido – modificándose así la forma exterior del ser-procedente-de y del ser-con –, [el niño] sigue dependiendo exactamente igual de un ser-para”. Es verdad – comenta – “que ahora puede entregarse a un hogar infantil de acogida y ordenarlo hacia un ser-para diferente”, sin embargo “la figura antropológica sigue siendo la misma, sigue habiendo un ser-a-partir-de que exige un ser-para, una aceptación de los límites de mi libertad o, más bien, una vida de mi libertad no vivida desde la competencia sino desde la reciprocidad” (RATZINGER, Salamanca, 2005, p. 212-213). Y en base a esta constatación, concluye:

si miramos más allá, veremos que esto no sólo se aplica al niño, sino que, más bien, en el niño que se encuentra en el seno materno se nos da a conocer de manera sumamente intuitiva la esencia de la existencia humana en su totalidad: también es característica del adulto el ser con el otro y a partir de él, y de que en adelante depende de aquel ser-para (RATZINGER, Salamanca, 2005, p. 212-213).

Este esfuerzo de “purificación cultural” llega a su culmen cuando, a continuación, Ratzinger hace notar cómo esta orientación fundamental de la libertad humana hacia la relación no es más que un pálido reflejo de la única libertad realmente infinita: la libertad de Dios; pues la fe nos revela que “el Dios real es, por su esencia, un total ‘Ser-para’ (el Padre), ‘Ser-desde’ ” (el Hijo) y ‘Ser-con’ (el Espíritu Santo)” (RATZINGER, Salamanca, 2005, p. 214). Es decir: el misterio de la vida íntima de la fuente de todo ser nos revela que la plenitud de la libertad no consiste en la emancipación sino en el amor.

Se podrían citar otros modos en los que el teólogo alemán ha intentado ayudar al hombre postmoderno a purificar y ampliar, a la luz de la fe, las insuficiencias de la cultura en la que se halla inmerso. Pero para no seguir alargando estas páginas, nos contentaremos con lo dicho con la esperanza de que sirva para hacer ver la gran ayuda que el pensamiento de Joseph Ratzinger podría proporcionar a la nueva evangelización.

## Referencias

- BENEDICTO XVI. Carta Encíclica *Spe salvi*. 2007. Disponible en: [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20071130\\_spe-salvi.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html). Acceso en: 22 nov. 2020.
- \_\_\_\_\_. *Discurso en la IV Asamblea eclesial nacional italiana*. 2006. Disponible en: [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/october/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20061019\\_convegno-verona.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20061019_convegno-verona.html). Acceso en: 22 nov. 2020.
- \_\_\_\_\_. *Luz del mundo: El Papa, la Iglesia y los signos de los tiempos: Una conversación con Peter Seewald*. Barcelona: Herder, 2010.
- CONCILIO VATICANO II, Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*. 1965. Disponible en: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html). Acceso en: 30 nov. 2020.
- CORETH, Emerich. Die Freiheit des Menschen. *Disputatio Philosophica*, v. 123, n. 1, p. 101-111, 1999.
- JUAN PABLO II. Exhortación Apostólica post-Sinodal *Christifideles laici*. 1988. Disponible en: [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_30121988\\_christifideles-laici.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html). Acceso en: 22 nov. 2020.
- KANT, Immanuel. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? *Berlinischen Monatsschrift*, Bd. 4, Zwölftes Stück, S. 481-494, 1784.
- LYOTARD, Jean-François. *La Condition postmoderne: Rapport sur le savoir*. Paris: Éditions de Minuit, 1979.
- \_\_\_\_\_. *La condizione postmoderna: rapporto sul sapere*. Milano: Feltrinelli, 1981.
- POUPARD, Paul. *La Iglesia ante los desafíos culturales de la postmodernidad*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 2001.
- RATZINGER, Joseph. *El cristianismo en la crisis de Europa*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Fe, verdad y tolerancia: El cristianismo y las religiones del mundo*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Iglesia, ecumenismo y política: Nuevos ensayos de eclesiología*. Madrid: BAC, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Introducción al cristianismo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Mirar a Cristo: Ejercicios de Fe, Esperanza y Amor*. Valencia: Edicep, 2005.

\_\_\_\_\_. *Mi Vida: Recuerdos (1927-1977)*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1997.

SARTRE, Jean-Paul. *La nausée*. Paris: Gallimard, 1938.

Artigo recebido em 30/11/2020 e aprovado para publicação em 14/12/2020

ISSN online 2763-6992

ISSN impresso 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v20i39-2021-8>

### Como citar:

IRIBARREN, Isabel C. Troconis. Razón y Libertad según Joseph Ratzinger-Benedicto XVI: una Propuesta para la Nueva Evangelización. *Coletânea: Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 39, p. 159-178, jan./jun. 2021. Disponível em: [www.revistacoletanea.com.br](http://www.revistacoletanea.com.br)

## O papel da oração de Jesus em Joseph Ratzinger/Bento XVI<sup>1</sup>

*The role of Jesus' prayer in Joseph Ratzinger/Benedict XVI*

THADEU LOPES MARQUES DE OLIVEIRA\*

LUIS CARLOS PEREIRA SANTOS DA SILVA\*\*

**Resumo:** O objeto da pesquisa apresentada neste artigo é a oração de Jesus em Joseph Ratzinger/Bento XVI. Por meio de uma pesquisa bibliográfica, de caráter histórico-genético e analítico, busca-se demonstrar a importância da oração de Jesus para a cristologia de Joseph Ratzinger/Bento XVI. É possível constatar que a oração de Jesus é um dos pilares fundamentais da cristologia de J. Ratzinger/Bento XVI. A cada ocasião em que se dedicou ao tema, não houve qualquer espécie de ruptura, ao contrário, constatase aprofundamento contínuo. Ao analisar a questão em seu pontificado, conclui-se que as reflexões empreendidas enquanto teólogo e professor, foram aprofundadas e utilizadas, não só em questões teológicas, mas ganharam uma amplitude de aplicação em questões de espiritualidade cristã e pastoral.

**Palavras-chave:** Bento XVI. Cristologia. Jesus. Joseph Ratzinger. Oração.

**Abstract:** The object of the research presented in this article is the prayer of Jesus in Joseph Ratzinger/Benedict XVI. Through a bibliographic research of historical-genetic and analytical character, we seek to demonstrate the importance of Jesus' prayer for the Christology of Joseph Ratzinger/Benedict XVI. It can be seen that Jesus' prayer is one of the fundamental

---

1 Esse artigo é resultado de uma pesquisa afiliada ao grupo de pesquisa "A Teologia de Joseph Ratzinger e o Magistério de Bento XVI". Os autores são extremamente gratos ao Prof. Dr. Mons. Antônio Luís Catelan Ferreira, líder do grupo e orientador dos autores.

\* Thadeu Lopes Marques de Oliveira é Mestre em Teologia Sistemática e Pastoral pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ) e doutorando em Teologia Sistemática e Pastoral pela PUC-RJ. Membro do grupo de pesquisa A Teologia de Joseph Ratzinger e o Magistério de Bento XVI. Contato: thadeufiloteo@gmail.com

\*\* Luis Carlos Pereira Santos da Silva é Mestre em Teologia Sistemática e Pastoral pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ) e doutorando em Teologia Sistemática e Pastoral pela PUC-RJ. Membro do grupo de pesquisa A Teologia de Joseph Ratzinger e o Magistério de Bento XVI. Contato: lucarlos.silva@gmail.com

pillars of J. Ratzinger/Benedict XVI's Christology. Whenever he devoted himself to this theme, there was no rupture whatsoever, but a continuous deepening. When analysing the issue in his pontificate, we may conclude that the reflections undertaken as a theologian and professor were expanded and applied not only in theological issues, but they gained a breadth of application in matters of Christian spirituality and pastoral.

**Keywords:** Benedict XVI. Christology. Jesus. Joseph Ratzinger. Prayer.

## Introdução

A questão sobre a figura e a mensagem de Jesus é fundamental, em Joseph Ratzinger/Bento XVI. Sua problematização, no texto *Que significa Jesus Cristo para mim?* publicado em *Dogma e Anúncio* (RATZINGER, 2005, p. 119), e a forma como, por exemplo, o autor apresenta a trilogia *Jesus de Nazaré*, confirma isso. Nesse contexto, a noção que “na palavra Filho existe a originalidade de Jesus” (RATZINGER, 2016, v.1, p. 291), atravessa toda a sua cristologia. Desde *Introdução ao Cristianismo*, Ratzinger assinalou que o termo Filho fez parte do vocabulário usado por Jesus “no círculo mais íntimo dos seus discípulos”. Para o autor, tal expressão remonta “à vida de oração de Jesus”, correspondendo perfeitamente ao fato de “Jesus mesmo se chamar de filho”, o que exprime o “caráter peculiar da oração de Jesus” e, finalmente, explicita a “sua consciência de Deus” (RATZINGER, 2005, p. 166-167). A condição de Filho, desse modo, deve ser compreendida como a chave interpretativa fundamental da figura de Jesus no pensamento de Ratzinger, uma vez que interfere em toda a sua existência histórica. Em suas obras, Jesus é descrito como o que vive, atua e “fala sempre como Filho” (RATZINGER, 2016, v.1, p. 70) e, neste sentido, a condição histórica radical de Jesus postula aquela ontológica de Filho, tendo esta perseverado na fé pós-pascal e não o contrário (RATZINGER, 2019, p. 82-83).

Subjaz a esta temática, uma crítica de Ratzinger, ao uso do método histórico-crítico em cristologia e uma busca pelo seu aperfeiçoamento. Ele não rejeita o método, ao contrário, estimula seu uso, dialoga criticamente, busca algumas respostas para os problemas suscitados pelo seu uso nas cristologias contemporâneas e oferece, nesse âmbito, uma série de proposições essenciais para os problemas por ele enfrentados ao aprofundar o tema da oração de Jesus.

O presente artigo pretende analisar a importância da oração de Jesus na teologia de Ratzinger e no Magistério de Bento XVI. Seu ponto de partida é a apresentação de um breve percurso histórico, feito por Ratzinger, de algumas tendências contemporâneas da cristologia, questão relacionada ao tema desse artigo (primeira seção). Em seguida, na segunda seção, se passará à análise da oração de Jesus, conforme o desenvolvimento que faz em sua teologia, mais

precisamente, a partir das teses dedicadas à oração de Jesus, conforme suas reflexões em *Pontos de referência cristológicas*. A terceira seção é dedicada à análise da oração de Jesus no Magistério de Bento XVI, dando ênfase à parte específica de um ciclo de suas catequese.

## 1 Tendências na cristologia contemporânea

Em *Um novo canto para o Senhor*, Ratzinger fez uma afirmação importante acerca do contexto de suas configurações metodológicas e hermenêuticas, em cristologia. Estas surgiram da sua análise ao uso do método histórico-crítico na cristologia moderna: “A crise da fé em Cristo começou na época moderna, com uma forma diferente de ler a Sagrada Escritura, a única aparentemente científica, porém o problema a respeito da forma que temos que ler a Bíblia está ligado, inseparavelmente, ao problema de Cristo” (RATZINGER, 2005b, p.11). Ratzinger buscou questionar o uso do método histórico-crítico em cristologia, marcado hermeneuticamente, por filosofias modernas. Tal questão marcou sua cristologia mais madura, o *Jesus de Nazaré*. Nela, respondeu a algumas tendências cristológicas baseadas na exegese histórico-crítica que, segundo ele, decompueram a figura de Jesus, deixando em situação precária a fé cristã, posto que, segundo alguns, a afirmação da divindade de Jesus é um acréscimo posterior à Bíblia (RATZINGER, 2007a, p. 9-19). Segundo Gabino Uríbarri, Ratzinger tinha como objetivo mostrar a consistência e a confiabilidade dos Evangelhos, em sua apresentação de Jesus, para recuperar a fé da Igreja e dos que buscam a Cristo por meio da Bíblia, porém, sem negar o valor da pesquisa histórica, não deixando de responder aos seus questionamentos e atentando para os seus limites (URÍBARRI, 2009, p. 25-66). Segundo José V. Taléns, a cristologia de Ratzinger é uma tentativa de resolver a questão metodológica, em face do abismo aberto entre o chamado Jesus histórico e o Cristo, da fé da Igreja. Para esse autor, a cristologia de Ratzinger relativizou, de forma crítica e racional, o método histórico-crítico, deixando claro que esse não é único modo de acesso a Jesus, apesar de ter deixado bem claro a sua necessidade, relacionada ao caráter histórico da fé cristã (VIDAL, 2009, p. 67).

Esta preocupação acompanha Ratzinger desde a *Introdução ao Cristianismo*, na qual, oferece um panorama de como as questões cristológicas atuais estão ligadas ao historicismo e à má compreensão da epistemologia teológica. Ele busca, em autores de grande expressão, as tendências que guiam grande parte da cristologia. Para Ratzinger, o Credo cristão identifica em Jesus o filho de Deus. Este é o eixo central, a afirmação mais importante da fé cristã, o que mais choca a mentalidade moderna (RATZINGER, 2005c, 41-48). Ratzinger pergunta se é possível construir a história da salvação a partir de um único evento, tendo em vista os pressupostos historicistas do pensamento moderno e as consequências do método histórico-crítico (RATZINGER, 2005a, p. 145-147).

Quantas vezes se esquece que a verdade plena da história foge à comprovação por documentos, da mesma maneira que a verdade do ser se furta ao método experimental. Por isso, chega-se à conclusão de que a ciência histórica no sentido estrito do termo tanto descobre a história quanto encobre. É óbvio, portanto, que ela possa ver o ser humano Jesus, mas que será difícil para ela descobrir o seu ser como Cristo, porque essa realidade, como verdade da história, não se deixa enquadrar nos procedimentos comprobatórios daquilo que é apenas certo (RATZINGER, 2005a, p. 147).

Tal reflexão reapareceu em *Caminhos de Jesus Cristo*, impulsionada pelas mesmas questões. Ratzinger apresentou as diferentes formas de cristologia, possibilitadas graças a Reimarus (RAZINGER, 2005d, p. 57-64). Este contexto contribuiu para o surgimento de figuras históricas de Jesus adaptadas ao contexto burguês. Para Ratzinger, a crítica feita por Albert Schweitzer a essa tendência, nos estudos sobre Jesus, não foi profunda o suficiente para deixar claro que não se pode separar a essência divina de Jesus das formas históricas em que se configurou. A pesquisa histórica continuou prescindindo da fé, criando diferentes imagens, dificultando o acesso ao verdadeiro Jesus, que é o Cristo (RATZINGER, 2005e, p. 57-59). Ratzinger apresentou quatro correntes, representadas por Adolf von Harnack (1851-1930), Rudolf Bultmann (1884-1976), Wolfhart Pannenberg (1928-2014) e Jürgen Moltmann (1926).

Em seu livro *Jesus de Nazaré*, Ratzinger afirma estar nas antípodas da teologia de Harnack, considerado por ele, quem mais divulgou a separação entre o Jesus histórico e o Cristo da fé, enxergando este como produto da comunidade eclesial dos primeiros séculos (URÍBARRI, 2009, p. 31-33). Questão crucial para Ratzinger. Harnack retratou Jesus com o coração voltado apenas para o amor, colocando a moral no lugar do culto e o individual no lugar do coletivo (RATZINGER, 2005e, p. 59). Harnack apresenta uma interpretação do Cristianismo marcada pelo antidogmatismo, que, na esteira do Liberalismo, desqualifica o Credo, buscando comprovar que houve um processo de helenização no cristianismo que se reflete em seus dogmas, principalmente, nos dos grandes Concílios. Uma das afirmações fundamentais deste autor é que não é o Filho, mas o Pai, o conteúdo principal da pregação de Jesus. Ele sustentava que a profissão da fé no Filho havia causado mais divisões do que bem, e que a figura de um Pai comum, geraria união. Buscou opor Jesus ao Cristo, para relativizar o Filho e centralizar o Pai, pois assim, pensava Harnack, se estaria próximo do verdadeiro amor. Quando Jesus pregou o evangelho do Pai, uniu, quando a Igreja dogmatizou a figura do Filho, tornando-o o conteúdo central da pregação, causou a ruptura. Segundo tal visão, Jesus havia sido um antidogmático, que pregou o amor e era contra toda religiosidade. Assim, ele procurou se aproximar do Jesus da história, dono do verdadeiro evangelho do Pai. O verdadeiro Jesus não se compreendia como o Filho. Os que seguem Harnack, problematizam a questão da autoconsciência filial e divina de Jesus (RATZINGER, 2005, p. 149-150).

Segundo Ratzinger, a Igreja Primitiva se viu desafiada a nomear Jesus, de acordo com as experiências vividas com ele, pois buscava conhecer o mistério íntimo do seu ser, quem era e de onde viera. A confissão de Pedro, de que Jesus era o Cristo, o Messias, apesar de ser um guia inicial, não foi suficiente, visto a pluralidade de significados que a palavra tinha no contexto da época. Apesar de ter sido o ponto de cristalização da confissão acerca da pessoa de Jesus, aglutinou em torno de si muitos outros termos, como: profeta, sacerdote, Filho de Deus, Filho etc (RATZINGER, 1986a, p. 70-71). O processo de nomeação foi se concentrando cada vez mais em alguns termos, que resultaram em: Cristo, Senhor e Filho de Deus. O termo “Filho” ganhou proeminência. O termo Cristo (Messias) fundiu-se com o nome próprio Jesus. Porém, fora do ambiente judaico, o termo tinha pouca significação objetiva. O termo Senhor tinha um significado menos preciso. O termo Filho abarca os outros dois e os reinterpreta de forma clarificante. Com o termo “Filho”, a comunidade eclesial se contenta. Esse termo não é redutor, é a chave para compreender os demais (RATZINGER, 2007b, p. 14-16). Nisso, Ratzinger identifica um dos motivos dos questionamentos da exegese liberal, influenciada pela escola da história dos dogmas e pela metodologia que ele buscou debater. Essa tendência identifica no termo “Filho” uma falsificação posterior, da história real de Jesus e a compreensão que seus seguidores tinham dele em vida (RATZINGER, 1986a, p. 71). Para Ratzinger, assumir o termo “Filho”, como chave para a genuína compreensão de Jesus, não é, ao contrário do que os liberais diziam, um erro, mas ter uma postura semelhante à da Igreja primitiva. Para Ratzinger, chamá-lo de Filho não é sobrecarregar Jesus com o produto tardio e helenizado do dogma, mas estar de acordo com a experiência histórica originária, pois os Evangelhos testemunham que as palavras e ações de Jesus brotavam da intimidade do seu ser com o Pai. Ratzinger irá propor que essa característica, o centro de sua pessoa, fica mais evidente, quando é analisado, de forma profunda, o ato da oração de Jesus.

Ratzinger analisa outro grupo, representado por Bultmann. Esse buscou fugir do problema histórico, considerado sem relevância. Tal tendência foi responsável pela consolidação da cisão entre o Jesus e o Cristo. Buscavam adequar a cristologia ao que pode ser comprovado, historicamente. Tal projeto, chamado demitologização influenciou muitos teólogos. A imagem de Jesus criada por Bultmann é chamada por Ratzinger de “o Jesus existencialista” (RATZINGER, 2005a, p. 150). Esta tendência determinou a forma e o conteúdo de grande parte do pensamento teológico de seu tempo e da posteridade (RATZINGER, 2005e, p. 59). Bultmann, que testemunhou a mentalidade liberal ser criticada, optou pelo caminho oposto. O que interessa em Jesus é tão somente o fato de que existiu. A fé não se refere a hipóteses inseguras, mas ao anúncio da Palavra que abre à existência humana sua verdadeira autenticidade (RATZINGER, 2005a, p. 150). O foco maior está no Cristo da Fé. Importante não é o Filho ou o Pai, mas o conteúdo da pregação. É vigorosa, aliás, a afirmação da hermenêutica bultmanniana, de que “nós não podemos

saber nada da vida e da personalidade de Jesus” (BULTMANN, 2003, p. 9). Haveria, assim, uma descontinuidade na pregação apostólica, um afastamento da real pregação de Jesus, de um modo tal que o Jesus histórico não pertenceria à teologia do Novo Testamento.

Em Bultmann, são encontrados os pressupostos da demitologização e da hermenêutica existencialista. Além dessas questões, Ratzinger busca responder aos desafios que surgiram pela aplicação da crítica das formas, como desenvolvida por Bultmann, nas análises exegéticas dos Evangelhos. A ferramenta metodológica desenvolvida por ele dificultava o acesso às palavras de Jesus, pois sustentou a hipótese de que os Evangelhos são produtos de sucessivas tradições e reinterpretações. Tais afirmações estimulam, segundo Ratzinger, descrença em relação ao próprio Jesus (RATZINGER, 1996, p. 120-126). No fundo do programa da demitologização está a pergunta: Deus age na história? Para Ratzinger essa questão está ligada a muitos dos problemas das cristologias contemporâneas. Muitas são, para ele, uma redução ou adaptação ao aceitável pela mentalidade moderna. Ratzinger afirma que o amadurecimento filosófico e hermenêutico demonstrou que os resultados teóricos seriam apenas reflexos de uma visão particular (RATZINGER, 1996, p. 115). Assim, enquanto o primeiro grupo buscava seu apoio no Jesus da história, prescindindo do Cristo da fé, o segundo grupo optou pelo Cristo em detrimento do Jesus. Essas duas tendências se situam na teologia contemporânea a partir da segunda metade do século XX. O que as definirá são as escolhas filosóficas ou o espírito do pensamento do momento (RATZINGER, 2005a, p. 148-149).

Outras tendências são representadas por Pannenberg e Moltmann. Ratzinger entende que o primeiro buscou responder a tais questões aderindo à formalidade do pensamento historicista. Tentou abordar a cristologia clássica, representada pelas afirmações do Credo Apostólico e dos grandes Concílios, por meio da ciência histórica do certo e do comprovável. De acordo com Ratzinger, isso não poderia resultar em sucesso, pois o aspecto histórico, no sentido estrito, se limita apenas à história e ao fenômeno. Mesmo comprovados não seriam o suficiente para a cristologia. Para Ratzinger, ao buscar analisar os dados da fé cristã apenas pelo viés histórico, corre-se o sério risco de não compreender a dinâmica completa da Revelação divina, o desenvolvimento das verdades de fé e a natureza da fé cristã. Cristologia não é a história sobre Jesus ou da disciplina, mas encontrar Deus nessa história. Sua intimidade e comunhão com seu Deus e Pai – e, nesse ponto, sua oração ocupa um espaço privilegiado e constante da sua experiência e comunicação com Deus – aparecem como “o centro da vida e da pessoa de Jesus” (RATZINGER, 2005a, p. 147-148). Moltmann introduziu uma imagem de Jesus focada, majoritariamente, no futuro e na promessa. Em Jesus, repousaria o conhecimento antecipado e provisório do futuro. Um Jesus marcado pelo marxismo, um revolucionário, que morreu como um combatente pela libertação política e social. A transcendência do futuro, apresentado por Jesus, torna-se uma esperança imanente (RATZINGER, 2005e, p. 60). Esse Jesus coincide, em suas linhas gerais, com algumas cristologias das Teologias

da Libertação. Um novo Moisés, responsável pela libertação social e econômica dos pobres (RATZINGER, 2005b, p. 12-19). Para Ratzinger, o perigo que reside nessa corrente é o aprisionamento da cristologia a determinadas ideologias políticas.

## 2 A oração de Jesus na teologia de Joseph Ratzinger

Para Ratzinger, “na comunhão filial de Jesus com o Pai, a alma humana de Jesus era envolvida no ato da oração” (RATZINGER, 2007a, p. 26). Nesta declaração é encontrado um dos fundamentos presentes já em suas primeiras reflexões cristológicas, a oração, que desde a *Introdução ao Cristianismo*, surge como chave para a compreensão do título “Filho” (RATZINGER, 2005a, p. 166-170). A oração de Jesus é um dos principais pontos de partida da cristologia, fundamentada nos Evangelhos canônicos. Uríbarri salienta, que para Ratzinger, o que importa não é apenas o fato de que Jesus orava e a ênfase dada pelos evangelistas a esse dado, e quais implicações hermenêuticas e metodológicas decorrentes, mas também, a necessidade de o teólogo colocar-se no mesmo ato de oração, para adentrar o ser mais profundo de Cristo (URÍBARRI, 2009, 34-35). Esse autor enfatiza a observação que fez Ratzinger, ao afirmar que Jesus não excluiu seus discípulos de sua oração, mas tornou-a conhecida por alguns que o seguiam. Tal fato possui um significado muito importante. Tal ato de Jesus não é compreendido apenas pelos olhos da historicidade, transcende-a, sendo necessário superá-la para ter acesso à pessoa de Jesus (URÍBARRI, 2016, p. 363-390). Segundo José V. Taléns, a oração de Jesus, em Ratzinger, une epistemologia teológica e hermenêutica, e trata-se de um “um convite constante a olhar, contemplar, Jesus orando em intimidade com Deus seu Pai; olhar ‘para o que transpassaram’; e reconhecer, em virtude de e por meio das relações trinitárias, como o Filho de Deus” (VIDAL, 2009, p. 67). Em *Pontos de referência cristológicos*, Ratzinger também propôs a oração de Jesus como a chave de acesso à sua pessoa, um dos fundamentos principais do que ele chamou cristologia “espiritual”. Nesse texto – principal fonte da presente seção sobre a oração de Jesus em Joseph Ratzinger, pois nele tal reflexão temática aparece de forma mais desenvolvida e sistematizada – encontram-se quatro teses dedicadas à oração de Jesus, que em seguida serão analisadas.

### 2.1 A oração de Jesus no monte, fundamento de ações principais.

Na primeira tese, Ratzinger, referindo-se à oração, afirma que “segundo o testemunho da Sagrada Escritura, o centro da vida e pessoa de Jesus é sua permanente comunicação com o Pai” (RATZINGER, 2007b, p. 14). Antes das ações que identificam a sua pessoa e obra, Jesus dialogava em oração com o Pai algumas vezes, a sós no monte, local onde é possível penetrar na profundidade de Jesus. Na primeira tese, o autor defende a ideia de que os evangelistas, ao

relatarem a vida de Jesus, buscando compreender sua pessoa, tinham na oração uma das chaves principais. Nela, o relacionamento filial e a autoconsciência de Jesus são evidenciadas. Ratzinger justificou essa afirmação, por meio de uma análise de determinados textos bíblicos e afirma, que o evangelista que expressou essa realidade, com ênfase, foi Lucas. Para demonstrar, citou três exemplos, em que valoriza os momentos em que Jesus orou no monte, associando tal fato às decisões fundamentais de Jesus (RATZINGER, 2007b, p. 17).

Primeiro: o chamado dos Doze Apóstolos (Lc 6, 12-17). Para Ratzinger, tal narração do Evangelho de Lucas quer simbolizar o início da Igreja. Antes desse fato, Jesus passou a noite no monte em oração (RATZINGER, 1986a, p. 72-73). Não só o chamado dos Doze procede do seu relacionamento com o Pai, mas, de acordo com sua interpretação, a Igreja também é fundada a partir da oração de Jesus (RATZINGER, 2007b, p. 18). Na obra *Jesus de Nazaré*, Ratzinger novamente aborda esse texto (RATZINGER, 2007a, p. 153-155).

Segundo: a confissão mais antiga a respeito de quem seria Jesus, feita por Pedro, após ser indagado pelo mestre a respeito de quem os homens diziam que ele era, constitui o ministério de Pedro, bem como a ligação da Igreja ao seu primado. Esta confissão de fé é a vida da Igreja, que abre o mistério do sentido do ser humano, da Igreja, de Jesus e de Deus. Tal confissão, explicita Ratzinger, é narrada por Lucas, no contexto da iniciação na oração de Jesus. Deste modo, o evangelista deixa patente que Pedro compreendeu e expressou a verdade do Cristo, pois contemplou seu mestre orando (Lc 9, 18-20), em comunhão de ser com o Pai (RATZINGER, 1986a, p. 73-74). Por isso, a confissão cristã procede da participação no ato de Jesus, na sua inclusão, participando, como crente, do mais íntimo do seu ser. “A Igreja surge da participação na oração de Jesus” (RATZINGER, 2007b, p. 18-20). Comparando o teólogo a Pedro, nosso autor salienta a importância da oração para a produção da cristologia.

Terceiro: a transfiguração de Jesus. Para Ratzinger, na tradição dos Evangelhos e do Judaísmo, o monte significa o lugar de oração e revelação, e remete às ocasiões fundamentais para o povo de Israel. O monte representa, na vida de Jesus, a ligação com o Pai. Jesus levou para o monte Pedro, Tiago e João: o núcleo mais íntimo dos Doze. Enquanto Jesus orava, transfigurou-se. Lucas mostra que só pode ver essa realidade de Jesus aquele que o acompanha em oração, e, assim, participa no resplendor da luz de Deus, bem como na manifestação do verdadeiro significado do Antigo Testamento e da história da salvação (RATZINGER, 1986a, p. 74). A manifestação do mais profundo do ser de Jesus no ato de oração, ambientado no monte, não é por acaso; os evangelistas tinham consciência clara de tal realidade. A transfiguração é uma espécie de antecipação da ressurreição e da *parousia*. A transfiguração mostra que Jesus não poderia permanecer morto. Para Ratzinger, Lucas quer expressar que “todo o falar de Cristo, a cristologia, não está em outra coisa que na explicação de sua oração” (RATZINGER, 2007b, p. 20-21).

Ratzinger também cita trechos dos outros Evangelhos, para demonstrar a importância da oração de Jesus. O primeiro texto é a oração de Jesus no Monte das Oliveiras (Lc 22, 39-46; Mt 26, 36-46; Mc 14, 32-42), no início de sua Paixão, o monte da solidão (RATZINGER, 1986a, p.75). Nesse relato, Jesus chama a Deus com o vocativo “*abba*”, transmitido por Marcos em aramaico. Essa forma de dirigir-se a Deus, supera a forma de oração usada até então pela tradição judaica. Este termo exprime um novo modo de relação com Deus, que só poderia ser expressa, na realidade de Jesus, com o nome “Filho”. Ao salientar tal dado nosso autor, provavelmente, quer responder à questão da autoconsciência de Jesus, relativizada pela teologia liberal. Ratzinger afirma que, na tradição evangélica, Jesus nunca designou os discípulos, ou outros homens, como “filhos”, com relação a Deus, da mesma forma como ele fazia. Da mesma forma, distinguiu claramente, a alocação “meu Pai” da paternidade geral de Deus que vale para todos (RATZINGER, 2007a, p. 131). O tratamento “Pai nosso” é pensado para os discípulos que rezam no “nós” da comunidade, mostrando que, em conjunto com Jesus, a comunidade se dirige a Deus como Ele, pois o faz em nome Dele (RATZINGER, 1986a, p. 75). A unidade entre ser e relação é essencial, na pessoa de Jesus, e não se manifesta apenas quando o termo “Filho” é usado, mas também em outras expressões, como: “para isso eu vim” (Jo 18, 37) e “para isso fui enviado” (Lc 4, 43). Da mesma forma, Ratzinger entende que o Evangelho de João aprofunda o que a antiga tradição dos sinóticos afirmavam acerca das palavras “Filho” e “missão”, introduzindo-nos na intimidade de Jesus, como amigos capazes de olhar o fundo do seu ser. “Segundo a consciência de Jesus, assim como ela se expressa nos Evangelhos, Ele não fala ou atua por si mesmo, sim por outro, e para Ele é essencial providor desse Outro. Toda sua existência é missão, ou seja, relação” (RATZINGER, 2007b, p. 21-23). Nesta tese, além de abordar o valor da oração de Jesus, para a compreensão de como os evangelistas o apresentaram, Ratzinger empreende uma interpretação teológica das Escrituras, para fazer cristologia. Ele não foca apenas em tal área da teologia, mas extrai também dados importantes para a eclesiologia, ao interpretar o chamado dos Doze e o primado de Pedro.

## 2.2 A morte de Jesus. O cumprimento radical das orações dos salmos

Na segunda tese, Ratzinger afirma que “Jesus morreu orando. Na última ceia, Ele havia antecipado sua morte, enquanto se deu e repartiu a si mesmo, transformando, a partir de dentro, a morte em uma ação de amor, em glorificação a Deus” (RATZINGER, 2007b, p. 24). Ratzinger reconhece o valor da exegese histórico-crítica, pois o consenso dos exegetas é que Jesus morreu em oração. Nessa concordância, Ratzinger fundamenta a interpretação teológica do fato (RATZINGER, 1986a, p. 70) e, embora não faça exegese canônica, usa alguns de seus pressupostos, como a consideração da unidade literária da Bíblia (JUNKAL, 2008, p. 151-160), alguns elementos da interpretação alegórica e

tipológica dos Padres e, ainda, alguns resultados da exegese histórico-crítica, no sentido de propor um aperfeiçoamento do método histórico, visando a uma exegese que seja teologia (URÍBARRI, 2014, p. 81-111).

Para Ratzinger, a morte de Jesus foi um ato de oração. Segundo Mateus e Marcos, Jesus gritou o Salmo 21: “Deus meu, Deus meu! Por que me abandonaste?” (Mc 15, 34; Mt 27, 46), para indicar que esse Salmo se referia às esperanças messiânicas. Ao gritar este Salmo, Jesus interpretou e deu significado à sua própria morte, em oração revelou o mistério do seu ser. Com a ressurreição, esse fato se cumpre, passando a ser compreendido como verdadeira palavra de Jesus. O que era anônimo tornou-se realidade concreta, na carne de Jesus (RATZINGER, 2007b, 24-26). Segundo Ratzinger, os evangelistas concordam que as últimas palavras de Jesus expressam a sua doação ao Pai, prova de que ele permaneceu em constante diálogo, incessante oração, no mais profundo do seu ser, até mesmo na solidão da morte, o momento mais difícil. Citando as palavras da Escritura, transformou sua morte em um ato de oração. Assim, inseriu sua morte na Palavra de Deus, da qual viveu, morreu e cumpriu. Na oração de Jesus:

A morte, que segundo sua essência é o fim, a destruição de toda comunicação, é transformada por Ele em um ato de comunhão, em um estar em mútua comunicação. E isto é a redenção dos homens, pois significa que o amor vence a morte. Também podemos expressar o mesmo a partir de outro ponto de vista dizendo que a morte, que é o fim das palavras e o fim do sentido, se transforma ela mesma, em palavra e desse modo em morada do sentido que se doa a si mesma (RATZINGER, 2007b, p. 27-28).

O acontecimento da morte de Jesus, da qual também surge a eucaristia, foi realizado em oração. Sacramento principal da Igreja, foi antecipado e cumprido na vida de Jesus, em ato de oração. A aplicação na sacramentologia surge, assim, como um elemento original desta sua contribuição.

### **2.3 Iniciação do conhecimento teológico a partir do seguimento na oração de Jesus**

Na terceira tese, Ratzinger quer fundamentar um ponto de partida da teologia: “Porque a oração é o centro da Pessoa de Jesus, a participação em sua oração é o pressuposto para conhecer e compreender Jesus” (RATZINGER, 2007b, p. 28). Para Ratzinger, o conhecimento depende da configuração de assimilação de quem conhece com o objeto conhecido. Pessoal e espiritualmente, para que haja conhecimento, é necessário certo grau de simpatia, pela qual a realidade espiritual correspondente se faz uma só coisa com a outra, tornando-se capaz de compreendê-la. Para Ratzinger, a oração

possui, no cristianismo, um significado especial, pois foi um ato constitutivo da pessoa de Jesus. Só é possível conhecer a Pessoa de Jesus, ao orar como ele (RATZINGER, 1986b, p. 112-113). A participação na oração de Jesus, que é um ato de entrega, não é uma espécie de piedade, na leitura do evangelho, mas uma chave que abre a natureza do conhecimento de Deus, que é relacional. Cristologia não é simplesmente sistematização de conteúdos bíblicos, mas conhecimento real e espiritual de Deus, através de Cristo (RATZINGER, p. 2007b, p. 28-30). Ratzinger quer superar o reducionismo histórico, salientando o caráter espiritual do conhecimento teológico e fundamenta uma teoria do conhecimento teológico, ligado à oração, no exemplo de Ananias, que foi enviado a Paulo, a fim de recebê-lo na Igreja (At 9, 10-19). A prova de que Ananias teria a verdade sobre Paulo é que ele estaria em oração. Ao orar, Paulo se liberta da cegueira e caminha em direção à visão espiritual. Ratzinger afirma que aquele que ora é como Paulo. A oração é como o olho do que ama. O mesmo evangelista que enfatizou a oração de Jesus, Lucas, também registra a abertura dos olhos de Paulo. Com isso, Ratzinger acredita que ele tinha uma intenção bem determinada, já que não seria sem propósito que o mesmo evangelista fez questão de explicitar que Jesus incluiu seus discípulos em seu ato de oração:

Os verdadeiros avanços da cristologia nunca vieram de uma pura teologia escolar, tampouco da moderna teologia, da história dos dogmas [...]. Tudo isso é importante [...]. Porém não basta: deve juntar-se à teologia dos santos, que é teologia da experiência. Todos os avanços teológicos reais têm sua origem no amor e em sua força visual (RATZINGER, 2007b, p. 30-31).

Nesta tese, Ratzinger salienta a natureza espiritual da teologia e a necessidade da fé, explora a necessidade do discipulado e da conversão a Jesus (RATZINGER, 2012, p. 39-52). Imitá-lo em oração é fundamental. Teologia não é apenas processo de conhecimento racional, mas também seguimento existencial, que exige do sujeito total entrega, em oração, a Deus.

## **2.4 Oração. Comunhão com o Corpo de Cristo, ambiente para o seu conhecimento**

Na primeira tese foi explicitado que Jesus iniciou seus discípulos na oração, na segunda e na terceira, a necessidade urgente do teólogo se colocar na dinâmica da oração. A quarta tese apresenta o local onde todo esse processo é concretizado, ou seja, na Igreja.

A comunhão, com a oração de Jesus, inclui a comunhão com seus irmãos. O ser, o estar com sua Pessoa, que surge do participar em

sua oração, constitui então essa companhia, esse ser-com abarcador e entranhável, que Paulo denomina “Corpo de Cristo”. Por isso, a Igreja – o “Corpo de Cristo” – é o verdadeiro sujeito do conhecimento de Jesus. Em sua memória, o passado se faz presente, porque nela Cristo está vivo e presente (RATZINGER, 2007b, p. 31).

Ratzinger salienta que Jesus ensinou seus discípulos a orar, dizendo: “Pai nosso” (Mt 6, 9). Nenhum homem pode referir-se a Deus como Jesus. Apenas na comunidade que Jesus inaugurou isso é possível, pois todos são criados por Deus, uns para os outros, e assumir a paternidade de Deus é reconhecer esse fato (RATZINGER, 1986a, p. 76). “Esse é o conteúdo mais profundo daquele acontecimento com o qual ensinou seus discípulos a dizerem “Pai nosso” (RATZINGER, 2007b, p. 35). A verdadeira invocação humana de Deus, como Pai, precisa que cada um esteja voltado para o próximo (RATZINGER, 2007b, p. 31). Ratzinger entende que ainda que Jesus tenha tido uma relação singular com o Pai, ele não abandonou a religião comunitária, viveu, como mostram os Evangelhos, a tradição judaica. Sua relação com o Pai também era um colóquio com Moisés e Elias (Mc 9, 4). Nesse diálogo, ele superou a letra e abriu o espírito do Antigo Testamento, para revelar o Pai no Espírito, mas essa superação não destruiu a tradição religiosa, levou-a à sua profundidade e cumprimento, renovando o povo de Deus, abrindo para todos o acesso ao Pai. Jesus transforma o antigo povo de Deus em novo, acolhendo os que creem nele na comunidade (RATZINGER, 1986b, p. 115). Ratzinger afirma que estar com, e, ver Jesus, pressupõe comunhão em e com o sujeito da Tradição viva, que a ele está ligada, a Igreja. Sem ela, a mensagem de Jesus não poderia sobreviver e gerar vida nos tempos futuros da história humana. O Novo Testamento pressupõe a Igreja, pois cresceu nela e a partir dela. A fé da Igreja é responsável pela sua unidade interna e com os escritos do Antigo Testamento. A união entre Tradição e conhecimento de Jesus é clara, nas páginas do Novo Testamento (RATZINGER, 1986b, p. 116).

Essa união do conhecimento religioso, do conhecimento de Jesus e de Deus com a memória comunitária da Igreja não separa nem dificulta, de modo algum, a responsabilidade pessoal da razão. Cria o lugar hermenêutico da compreensão racional, ou seja, conduz ao ponto de fusão entre o eu e os demais, e assim se transforma no âmbito de compreensão. Essa memória da Igreja vive por ser enriquecida e aprofundada pela experiência do amor que adora, porém também pode ser purificada sempre de novo pela razão crítica. A eclesialidade da teologia, segundo resulta do dito, não é, portanto, nem coletivismo teórico cognoscitivo nem uma ideologia que viola a razão, sim um espaço hermenêutico, que a razão necessita simplesmente para poder atuar (RATZINGER, 2007b, p. 37).

Nessa tese, Ratzinger afirma a Igreja e a Tradição como fundamentos para a compreensão das Sagradas Escrituras. Relacionando essas instâncias à Revelação divina e ao conhecimento de Jesus Cristo, salienta a natureza eclesial e espiritual da teologia. Se a terceira tese expressa a necessidade de o teólogo estar em ato de oração, a quarta tese explicita que uma oração autêntica só é possível como Igreja. Para que seja possível conhecer Jesus, é necessário estar inserido na Igreja. Esta tese responde, criticamente, determinadas tendências da teologia moderna, que buscavam separação entre teologia e Igreja, e acreditavam ser possível chegar ao conhecimento real sobre Jesus apenas pela metodologia histórica.

### 3 O tema da oração de Jesus no Magistério de Bento XVI

Como Papa, Bento XVI quis explicar a importância que para ele possui a oração. Embora o enfoque seja outro, com um tom mais pastoral e, em vistas da edificação da vida espiritual, o que se percebe é que, mesmo como papa, o autor não deixa de considerar a realidade da oração de Jesus, numa linha de continuidade da época de teólogo e professor. O tema aparece em reflexões suas, entre outras circunstâncias, no seu longo ciclo de cinquenta e duas catequese desenvolvidas sobre essa temática, nas quais, aliás, se refere, especificamente, à oração de Jesus. Mas, também nas suas três Cartas Encíclicas, em seu Magistério homilético, em discursos e mensagens suas. Olhando, pontualmente, para a Audiência Geral de 30 de novembro de 2011 (BENTO XVI, 2017, v. 1, p. 8), Bento XVI reafirmou a ideia de que a oração atravessa toda a vida de Jesus. Aliás, a partir dali, ele retoma muitas das reflexões sobre a realidade da oração de Jesus, que aparecem, insistentemente, nos seus muitos escritos cristológicos, em que os traços característicos de Jesus, que deles emergem, podem ser apreciados nas descrições que o autor apresenta sobre o Jesus orante. Oferecendo uma verdadeira sinopse sobre o conteúdo que desejava apresentar, na referida ocasião, ele diz que “gostaria de começar a olhar para Jesus, para a sua oração, que atravessa toda a sua vida, como um canal secreto que irriga a existência, as relações e os gestos, e que o guia, com firmeza progressiva, rumo ao dom total de si mesmo, segundo o desígnio de amor de Deus Pai”. E prossegue: “Jesus é também o Mestre das nossas orações; aliás, ele é o apoio concreto e fraterno de todo o nosso dirigir-se ao Pai. [...] Como resume um título do Compêndio do Catecismo da Igreja Católica, a oração é plenamente revelada e realizada em Jesus” (n.541-547) (BENTO XVI, 2013, p. 5). Para Bento XVI, portanto, Jesus não somente revela o significado profundo da oração, mas torna nela transparente o mistério profundo de sua figura e mensagem. E nesse sentido, reforça a noção de que apenas tomando parte na oração de Jesus se pode despertar para quem ele era e o que ele queria.

### 3.1 A espiritualidade judaica como pano de fundo da oração de Jesus

No exercício de seu Magistério catequético, Bento XVI prossegue, afirmando a oração de Jesus, como via segura, para o desenvolvimento de uma teoria do conhecimento teológico e hermenêutica cristológica, que se mantenham em conexão com a história de Jesus, no contexto da fé eclesial. E já na primeira catequese que desenvolveu sobre o tema, apresentou elementos que ajudam a descrever a vida de Jesus como um caminho de oração, que possui como pano de fundo toda a sua existência. Iniciada em casa, numa família profundamente ligada à tradição religiosa de Israel, não somente a oração, como a vida inteira de Jesus, não deixam de ser consideradas, por exemplo, no contexto judeu, ao demonstrar as muitas referências em que se pode entrever como Jesus “possui um longo hábito de oração íntima com o Pai, arraigada nas tradições, no estilo da sua família e nas experiências decisivas nela vividas” (BENTO XVI, 2013, p. 8). Esse é um elemento importante a ser considerado, na medida em que aponta para o fato de o Papa ter mantido aquela interlocução, da época de teólogo, quanto aos temas centrais da cristologia contemporânea e ao desenvolvimento atual da pesquisa sobre o Jesus histórico, como o da sua *judaicidade*, por exemplo. Bento XVI retorna a essa temática, aliás, pelo menos mais uma vez, pretendendo meditar sobre como a oração faz parte da vida doméstica de Jesus (BENTO XVI, 2013, p. 33). Nessa catequese, o autor procura apresentar a oração de Jesus, a partir de alguns dos eventos narrados nos chamados evangelhos sobre a infância de Jesus: cita o episódio da apresentação de Jesus no templo; descreve Maria, a mãe de Jesus – através das narrativas da anunciação, do nascimento de Jesus e de cada momento de sua existência – como insuperável modelo de contemplação de Cristo; refere-se a José, juntamente com Maria, como o responsável por educar Jesus na oração; e, ainda, à ocorrência da perda e encontro de Jesus no Templo, aos doze anos, durante uma peregrinação a Jerusalém, reforçando que “convém observar o eco que teve nos corações de Maria e de José, ouvir dos lábios de Jesus a palavra Pai, e revelar, sublinhar quem é o Pai, e ouvir dos seus lábios, com a consciência de Filho Unigênito, que exatamente por isso, quis permanecer três dias no Templo, que é a casa do Pai” (BENTO XVI, 2013, p. 33-39).

Evidentemente, também, aqui está presente uma significativa acentuação cristológica nos eventos narrados no contexto dos evangelhos da infância. Todavia, não se pode, de modo algum, ignorar que Bento XVI procura dar o devido valor aos aspectos da espiritualidade familiar judaica, que cercava e, de alguma maneira, circunscrevia os primeiros anos da formação humana de Jesus, nos atos da piedade do israelita. Nesta perspectiva, inclusive, ele chega a afirmar que “a casa de Nazaré, com efeito, é uma escola de oração, onde se aprende a escutar, a meditar e a compreender o significado profundo da manifestação do Filho de Deus, tendo como exemplo Maria, José e Jesus” (BENTO XVI, 2013, p. 33). Contextualizando, nesse sentido, sua reflexão, o autor corrobora a ideia de que, como sujeito de seu tempo, também Jesus

foi iniciado sobre a relação com Deus em casa, com sua família, através do cumprimento amplo dos costumes da cultura e religião (BENTO XVI, 2013, p. 36-37). Também nas catequeses de Bento XVI, sobre a oração de Jesus na última ceia, a questão *judaicidade* de Jesus aparece, implicada no fato de ser ambientada pelas celebrações familiares do “memorial da libertação de Israel” (BENTO XVI, 2013, p. 49). O atual Papa Emérito destaca seu elemento de novidade, ou seja, a instituição da eucaristia, porém, não deixa de salientar sua relação com a *berakha*, com os gestos de hospitalidade e acolhida na comunhão convival, representados, particularmente, pelo partir do pão e pela oferta do cálice e, ainda, com a oração iniciada segundo as formas rituais da tradição bíblica (BENTO XVI, 2013, p. 51-52). Talvez aqui, a consideração dos elementos de continuidade, com a espiritualidade israelita, deixe bem explicitado o significado daquela sua afirmação na *Spe Salvi*, quando escreve que “orar não significa sair da história e retirar-se para o canto privado da própria felicidade” (BENTO XVI, 2007, n.33) e, assim, atesta que Jesus reza a partir de sua experiência como judeu.

### 3.2 A singularidade da relação com o Pai e a realidade cristológica na oração de Jesus

Bento XVI também procura descrever a oração de Jesus como uma realidade cultivada por “um longo hábito de oração íntima com Deus Pai” (BENTO XVI, 2013, p. 8). Se por um lado, então, o autor procura compreendê-la a partir da *judaicidade* de Jesus, por outro, ele segue no desenvolvimento daquela convicção de que Jesus, como homem, era Deus, e que se deu a conhecer de um modo sempre mais inequívoco. O mistério cristológico, especialmente, experimentado e compreendido a partir da vida de oração de Jesus, é, para Bento XVI, destacado pelos evangelistas como elemento fulcral da vida de Jesus, desde o início de sua vida pública, e que na cruz alcança a mais escancarada demonstração do específico de sua identidade. No contexto do batismo, por exemplo, para o autor, “recolhendo-se em oração, Jesus mostra o vínculo íntimo com o Pai que está nos céus, experimenta a sua paternidade, capta a beleza exigente do seu amor e, no diálogo com o Pai, recebe a confirmação de sua missão” (BENTO XVI, 2013, p. 7).

Neste ponto, pode-se entrever o tema da unção da humanidade de Jesus. Tema, aliás, cuja ausência de uma teologia positiva na cristologia de Ratzinger é ressentida por alguns. De qualquer maneira, assim como Uribarri indica que “a encarnação se realiza em um processo de progressiva pneumatização da humanidade, até a ressurreição, com o corpo espiritual (cf. 1Cor 15,44), transformado em espírito que dá vida (cf. 1Cor 15,45)” (URÍBARRI, 2014, p. 110), agora, o Papa assinala que “no momento em que, através da oração, Jesus vive em profundidade a experiência da paternidade de Deus (cf. Lc 3,22b), desce o Espírito Santo (cf. Lc 3,22a), que o guia na sua missão e que

Ele difundirá depois de ter sido elevado na cruz (cf. Jo 1,32-34; 7,37-39), para que ilumine a obra da Igreja” (BENTO XVI, 2019, p. 7). Embora, com breves acenos, não deixa de estar presente, então, no Magistério catequético do Papa também esse aspecto trinitário e pneumatológico. Neste sentido, em outra catequese, ele afirma que a essência de Jesus se manifesta na sua “singular comunhão de conhecimento e de amor com o Pai, a plenitude do Espírito Santo” (BENTO XVI, 2013, p. 17). Novamente: a oração de Jesus aparece como uma realidade que atravessa toda a sua existência. Nela, é originada toda a sua atividade; nela, suas escolhas se definem, suas opções fundamentais vão sendo suportadas e os acontecimentos essenciais do seu caminho, a dinâmica de sua relação com seu Deus e Pai e das relações com todos os que dele se aproximam, aparecem como acontecimentos que brotam da oração (SILVA, 2019, p. 89). Efetivamente, conforme assegura Bento XVI, por meio da oração, Jesus “vive um contato ininterrupto com o Pai, para realizar, até o fim, o desígnio de amor pelos seres humanos” (BENTO XVI, 2013, p. 7). A oração de Jesus, desse modo, se direciona, tanto, para a contemplação do mistério divino, como para penetrar as necessidades das pessoas.

Para Bento XVI, “a oração de Jesus toca todas as fases do seu ministério e todos os seus dias. As dificuldades não a impedem” (BENTO XVI, 2013, p. 9). E ao que parece “quando as decisões são mais urgentes e complexas, a sua oração é mais prolongada e intensa” (BENTO XVI, 2013, p. 10). Aqui se evidencia o entrecruzamento de sua imersão, na religiosidade de Israel, e a novidade singular, de sua figura e mensagem: também a oração de Jesus aparece como efetivo sinal que aponta e realiza uma autêntica passagem da piedade judaica, como mera expectativa soteriológica à novidade inaudita da realidade cristológica. Declaradamente, Bento XVI procura reforçar que, se por um lado, a oração de Jesus demonstra certa continuidade entre Jesus e o judaísmo de sua época – e, assim, “o lugar deserto (Mc 1,35; Lc 5,16) para onde se retira com frequência, o monte onde sobe para rezar (Lc 6,12; 9,28) e a noite que lhe propicia solidão (Mc 1,35; 6,46-47; Lc 6,12), evocam momentos do caminho da revelação de Deus no Antigo Testamento, indicando a continuidade do seu plano salvífico” (BENTO XVI, 2013, p. 9) – por outro, esses mesmos lugares “marcam momentos de particular importância para Jesus, que, de modo consciente, se insere nesse plano, plenamente fiel à vontade do Pai” (BENTO XVI, 2013, p. 9), e, por isso mesmo, é que a sua experiência de oração, sobremaneira, torna patente a chegada do agora da cristologia.

Em outras ocasiões, sob distintos argumentos e interpretando alguns outros momentos da história de Jesus, o autor progrida na enfática perseguição do aprofundamento sobre a identidade divina de Jesus. Sua preocupação pelo esclarecimento do mistério cristológico, especialmente, a partir do contexto e experiência da oração de Jesus, se pode entrever no insistente recurso à menção da relação de Jesus com seu Deus e Pai, sua intimidade, constância e singularidade. Semelhante referência é mencionada na catequese sobre a joia do hino de júbilo (Mt 11,25-30 e Lc 10, 21-22), quando, por exemplo,

o autor aponta que tal exultação de Jesus “constitui o ápice de um caminho de oração, no qual sobressai claramente a profunda e íntima comunhão de Jesus, com a vida do Pai no Espírito Santo, e se manifesta a sua filiação divina” (BENTO XVI, 2013, p. 13). A oração de Jesus escancara, assim, a sua convicta consciência de ser o Filho de Deus e revela a sua íntima e constante comunhão com seu Deus e Pai. Na Audiência geral em que desenvolve uma catequese sobre a oração, diante da ação curadora de Deus, a ideia da singularidade da relação entre Jesus e seu Deus e Pai norteia sua reflexão. Em suas palavras, quando ora no contexto de uma ação de cura, Jesus “mais uma vez, manifesta a relação singular de conhecimento e de comunhão com o Pai” (BENTO XVI, 2013, p. 19). Nessa catequese, o autor destaca o quanto a condição de Filho de Deus torna Jesus comprometido com as esperanças, necessidades e indigências do ser humano, na medida em que, tendo sido superado o umbral da mera expectativa soteriológica, pelo evento da encarnação, se alcançou a realidade da cristologia. É de se notar que, para ele, a empatia e a solidariedade de Jesus com os excluídos e os que passam por dificuldades são derivadas, antes do mais, da consciência que possui sobre a interpenetração, na sua espiritualidade e oração, de sua identidade e atividade. Para Bento XVI, isso torna evidente o fato de que “a comunhão com o Pai e o diálogo constante com ele, impelem Jesus a ficar atento, de modo singular, às situações concretas do ser humano, para ali levar a consolação e o amor de Deus” (BENTO XVI, 2013, p. 23). Nesse ponto, ao referir-se aos casos de Lázaro e de sua família, ou dos outros tantos pobres e enfermos com os quais Jesus se solidariza, Bento XVI assinala o quanto ele “se deixa envolver com grande participação humana nos problemas dos seus amigos” (BENTO XVI, 2013, p. 19). Mesmo sua empatia e compaixão, entretanto, aparecem derivadas, essencialmente, de sua relação com o Pai: “no momento de realizar a cura”, crava o autor, “Jesus procura diretamente a sua relação com o Pai” (BENTO XVI, 2013, p. 20) e, portanto, toda a sua atividade – incluindo suas curas e milagres – devem ser interpretados em referência a essa sua “relação contínua e intensa com o Pai” (BENTO XVI, 2013, p. 21).

### **3.4 A oração no contexto do fim da vida de Jesus: a realização do perfeito dom-de-si**

A partir da Audiência geral de 11 de janeiro de 2012, Bento XVI procura desenvolver suas catequese, contextualizando-as nos momentos derradeiros da vida de Jesus. Na última catequese desse ciclo, procura refletir sobre a relação entre oração e silêncio, e apresenta Jesus como mestre de oração. Há destaques pontuais, em que se enfatizam outros e novos elementos, até então, não refletidos; no entanto, sempre volta à tona sua tese sobre a oração como chave interpretativa da figura e mensagem de Jesus, na medida em que nela, a sua vida e existência inteiras aparecem referenciadas por sua relação com o Pai, que, que, progressivamente, o conduz ao perfeito dom-de-si. Na Audiência

geral em que apresenta sua catequese sobre a oração de Jesus na última ceia, Bento XVI assinala que o elemento de novidade, oferecido por Jesus, naquele contexto, é o dom que faz de si, através da instituição da eucaristia. Seus gestos e suas palavras constituem o sacramento da oferta e da autocomunicação. Assim fazendo, Jesus, então, antecipa a sua morte e a sua ressurreição, transformando sua páscoa em um sacrifício concreto, livre e redentor. Definitivamente, a instituição da eucaristia sinaliza e realiza aquilo que foi toda a vida de Jesus: ele mostra a sua identidade e a determinação de cumprir até o fim a sua missão de amor total, de oferta, em obediência à vontade do Pai, sendo a profunda originalidade do dom eucarístico a culminância da oração, que marca a ceia de adeus com os seus. E acrescenta: “contemplando os gestos e as palavras de Jesus naquela noite, vemos claramente que a relação íntima e constante com o Pai é o lugar em que ele realiza o gesto de transmitir aos seus, e a cada um de nós, o sacramento do amor, o *Sacramentum caritatis*” (BENTO XVI, 2013, p. 52).

Esta temática, aliás, aparece também nas homilias proferidas nas celebrações da missa *In Coena Domini*, pelo menos, nos anos de 2010, 2011 e 2012, quando essa celebração se tornou ocasião para que Bento XVI apresentasse alguns dos elementos característicos de suas reflexões de teólogo sobre o Jesus orante, agora, por meio de seu Magistério homilético (BENTO XVI, 2017, v. I, III e IV). A última ceia de Jesus com seus discípulos, seus gestos, palavras, elementos estruturais e o anúncio que ali ele realiza são, fundamentalmente, transformados em oração. Novamente, a oração de Jesus surge em seu pensamento como realidade irrenunciável, nos aspectos metodológico e hermenêutico, para o acesso seguro à história de Jesus e para a melhor compreensão daquele que constituía o núcleo de sua atividade – “a purificação do mundo, a sua reconciliação com Deus” (BENTO XVI, 2017, v. III, p. 345) – que para esse autor, tem sua realização, já iniciada por Jesus, através de seu ato de rezar. Ainda no contexto dessas homilias, o autor corrobora a ideia da relação singular que Jesus possuía com Deus, ao insistir, em aspectos que considera fundamentais na vida de Jesus: o fato de que “chegado ao seu destino, como faz habitualmente, vai rezar, sozinho e, como Filho, falar com o Pai” (BENTO XVI, 2017, v. II, p. 404); depois, o fato de Jesus chamar a Deus *Abba*, “linguagem d’Aquele que é verdadeiramente criança, Filho do Pai, d’Aquele que vive sempre em comunhão com Deus, na unidade mais profunda com Ele” (BENTO XVI, 2017, v. II, p. 404); e o fato de o elemento mais característico da figura de Jesus nos evangelhos ser sua relação com Deus. A convicção, pois, de Bento XVI, sobre a singularidade da relação entre Jesus e Deus é escancarada, quando afirma que “Ele está sempre em comunhão com Deus; estar com o Pai é o verdadeiro núcleo da sua personalidade. Através de Cristo, conhecemos verdadeiramente Deus”. E avança: “a Deus jamais alguém O viu: diz São João. Aquele que está no seio do Pai (...) O deu a conhecer (1,18). Agora conhecemos Deus, como Ele é verdadeiramente: Ele é Pai; e Pai com uma bondade absoluta, à qual nos podemos confiar (BENTO XVI, 2017, v. II, p. 404-405).

O argumento cristológico segue sendo desenvolvido nas demais catequeses, agora, contextualizado nos últimos movimentos, gestos e palavras de Jesus. Sua oração, no Getsêmani, é compreendida a partir da relação única e singular de Filho Unigênito de Deus, que se apresenta ao Pai, em sua identidade absolutamente única, exclusiva, para exprimir sua sintonia com ele, no momento em que se prepara para cumprir até o fim a vontade do Pai. Nessa sua oração, na opinião de Bento XVI, Jesus faz três menções especialmente reveladoras: na duplicação do termo “*Abbá! Pai!*” (Mc 14,36a) fica expressa a relação de ternura, de confiança e de abandono de Jesus com Deus Pai; depois, demonstra a consciência da onipotência do Pai, na fórmula “*tudo te é possível*” e o drama do humano, diante da morte, na petição “*afasta de mim esse cálice*” (Mc 14,36b); e, finalmente, atesta sua plena adesão à vontade divina, quando conclui, dizendo com firmeza: “*porém, não o que eu quero, mas o que tu queres*” (Mc 14,36c). Na unidade da pessoa divina do Filho, a vontade humana encontra sua plena realização no abandono total do eu ao Tu do Pai (BENTO XVI, 2013, p. 72). É, pois, nesse itinerário de orientação e integração da existência e da vontade humanas, em Jesus, que se dá a experiência da redenção. No Filho de Deus, o ser humano redescobre qual é o seu núcleo mais íntimo e pode experimentar o que significa a verdadeira liberdade. Essa temática volta a ser desenvolvida nas duas catequeses sobre a oração de Jesus diante da morte, em que insiste na ideia da relação contínua, singular e permanente, que Jesus viveu seu Deus e Pai e na sua extrema e total confiança em Deus (BENTO XVI, 2013, p. 77-82, 83-88). Finalmente, em sua última catequese sobre a oração de Jesus, Bento XVI procura tratar “sobre o tema do silêncio de Jesus, tão importante na relação com Deus” e apresenta Jesus como verdadeiro mestre de oração (BENTO XVI, 2013, p. 95-99).

## Conclusão

Acerca da oração, na cristologia de Ratzinger, é possível afirmar que ela possui um papel fundamental. Ela figura como um princípio hermenêutico de leituras dos Evangelhos ao fazer cristologia. Além disso, Ratzinger extrai dos textos bíblicos fundamentos para a metodologia teológica. A cristologia de Ratzinger é, eminentemente bíblica, a oração de Jesus é, para Ratzinger, uma chave para compreender o Jesus apresentado nos Evangelhos, aquele que é Filho e Deus. Como apresentado, o contexto dessa questão é a crítica às tendências cristológicas atuais e ao método histórico-crítico – de maneira alguma ele o rejeita. Desse embate, já fica patente que para o teólogo Ratzinger, a teologia é uma ciência da fé e uma disciplina eclesial. Essa sua compreensão, do caráter da teologia, fica explícita quando ele reflete sobre a importância da oração de Jesus.

Ao tornar-se Papa, Bento XVI, não abandonou a temática. Ao contrário, desenvolveu algumas questões relacionadas à oração, que apenas

havia evocado enquanto teólogo, exemplo: o contexto judaico da oração e o papel da oração na espiritualidade de Jesus. No seu magistério catequético e homilético, em algumas ocasiões, Bento XVI apresentou, detalhadamente, o tema da oração. Em algumas das suas séries de catequeses e pregações, foi mais prolixo nos textos, comparando as contribuições ao tema, enquanto professor e teólogo. Original desse período foi a aplicação da oração de Jesus para o desenvolvimento de uma reflexão sobre a espiritualidade cristã. Um tema talvez compreendido como abstrato e restrito, ao gueto teológico, tornou-se palpável e, eminentemente, prático para a vida de todos os fiéis. Meta que sempre esteve em seu horizonte enquanto teólogo. Nas reflexões sobre a função da oração, na hermenêutica dos evangelhos e na metodologia teológica, já era possível detectar tal pressuposto.

## Referências

BENTO XVI, PP. *Carta Encíclica Spe Salvi*: sobre a esperança cristã. São Paulo: Paulinas, 2007.

\_\_\_\_\_. *Jesus em oração*. São Paulo: Paulus, 2013.

\_\_\_\_\_. *Oração e Santidade – Catequeses ao Povo de Deus*. São Paulo: Molokai, 2019.

\_\_\_\_\_. Um Caminho de Fé Antigo e Sempre Novo: *Homiliário*. São Paulo: Molokai, 2017.

BULTMANN, Rudolf. *Gesù*. Brescia: *Queriniana*, 2003.

JUNKAL, Guevara Llaguno Miren. Método histórico-crítico vs. Acercamiento Canónico? Los métodos y acercamientos em J. Ratzinger. In: *Proyección. LV*, 2008, p. 151-160.

RATZINGER, Joseph. *Dogma e Anúncio*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_. Escatología: la muerte y la vida eterna. In: *Obras Completas X: Resurrección y vida eterna: contribuciones a la escatología y a la teología de la esperanza*. Madrid: BAC, 2017.

\_\_\_\_\_. *Jesus de Nazaré: da entrada em Jerusalém até a Ressurreição*. 2. ed. São Paulo: Planeta do Brasil, 2017.

\_\_\_\_\_. *Jesus de Nazaré: do batismo no Jordão à transfiguração*. 2. ed. São Paulo: Planeta do Brasil, 2016.

\_\_\_\_\_. *O caminho Pascal*. 2. ed. Lucerna, Cascais: Principia Editora, 2019.

\_\_\_\_\_. Cristo e sua Igreja. In: RATZINGER, Joseph. *O Caminho pascal*: São Paulo: Loyola, 1986b, p. 111-131.

- \_\_\_\_\_. Cristo y la Iglesia. In: RATZINGER, Joseph. *Un nuevo canto para el Señor*. Salamanca: Sigueme, 2005c, p. 41-48.
- \_\_\_\_\_. Cristo, El redentor de todos los hombres. La unicidad y universalidad de Cristo y de su Iglesia. In: RATZINGER, Joseph. *Caminos de Jesucristo*. Madrid: Cristandad, 2005e, p. 55-76.
- \_\_\_\_\_. El poder de Dios, esperanza nuestra. In: RATZINGER, Joseph. *Un nuevo canto para el Señor*. Salamanca: Sigueme, 2005d, p. 49-69.
- \_\_\_\_\_. *Introdução ao Cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2005a.
- \_\_\_\_\_. Interpretação bíblica em crise: Sobre a questão dos fundamentos e a abordagem da exegese hoje. In: POTTERIE, Ignace de la. (org.). *Exegese Cristã Hoje*. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 111-149.
- \_\_\_\_\_. Jesucristo, hoy. In: RATZINGER, Joseph. *Un nuevo canto para el Señor*. Salamanca: Sigueme, 2005b, p. 11-39.
- \_\_\_\_\_. *Jesus de Nazaré. Do batismo no Jordão à transfiguração*. São Paulo: Planeta, 2007a.
- \_\_\_\_\_. *Natureza e Missão da Teologia*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- \_\_\_\_\_. Puntos de referencia cristológicos. In: RATZINGER, Joseph. *Miremos al Traspasado*. Santa Fe: San Juan, 2007b, p. 11-57.
- \_\_\_\_\_. Verdadeiro Deus e Verdadeiro Homem. In: RATZINGER, Joseph. *O caminho pascal*. São Paulo: Loyola, 1986a, p. 70-82.
- SILVA, L. C. P. S., Mensagem do Mistério de Cristo: a proclamação de Jesus sobre o Reino de Deus na teologia de Joseph Ratzinger e no Magistério de Bento XVI. Rio de Janeiro, 2019. Dissertação. Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.
- VIDAL, Taléns. José. Mirar a Jesus e “ver” al Hijo de Dios; hecho hombre para nuestra Redención. Aportación de J. Ratzinger a la Cristología contemporânea. In: MADRIGAL, Terrazas Santiago. El pensamiento de Joseph Ratzinger. Teólogo y Papa. Madrid: San Pablo, 2009, p. 67-100.
- URÍBARRI, Bilbao Gabino. El neocalcedonismo de Joseph Ratzinger. Implicaciones para la teología de la unción y de la voluntad humana de Cristo. In: ESNAOLA, Mario et al. La unción de la Gloria: Em el Espíritu, por Cristo, al Padre. Homenaje a Mons. Luis F. Ladaria, sj. Madrid: BAC, 2014, p. 81-111.
- \_\_\_\_\_. Para uma interpretação teológica de la Escritura. La contribución de J. Ratzinger – Benedicto XVI. In: MADRIGAL, Santiago Terrazas. *El pensamiento*

de Joseph Ratzinger. *Teólogo y Papa*. Madrid: San Pablo. 2009, p. 25-66.

\_\_\_\_\_. La oración de Jesús según J. Ratzinger, teólogo y papa. In: *Estudios Eclesiásticos. Revista teológica de investigación e información*. v. 91 n. 357. Abril/Junio 2016. p. 363-390.

Artigo recebido em 28/10/2020 e aprovado para publicação em 02/12/2020

ISSN online 2763-6992

ISSN impresso 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v20i39-2021-9>

### Como citar:

OLIVEIRA, Thadeu Lopes Marques de; SILVA, Luis Carlos Pereira Santos da. O papel da oração de Jesus em Joseph Ratzinger/Bento XVI. *Coletânea: Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 39, p. 179-200, jan./jun. 2021. Disponível em: [www.revistacoletanea.com.br](http://www.revistacoletanea.com.br)

## Os Salmos como escola de oração, na teologia dos Padres da Igreja e Bento XVI

*The Psalms as a school of prayer,  
in the theology of the Church Fathers and Benedict XVI*

MARCELO MASSAO OSAVA\*

**Resumo:** Os Padres da Igreja, a partir de seus escritos, deixaram uma herança imensurável para os cristãos de todos os tempos e lugares. Os temas abordados são os mais variados, passando pela apologética, moral, exegese etc. Em relação aos comentários bíblicos, é relevante o livro dos Salmos, sobretudo, na esplêndida obra de Santo Agostinho. Apesar da diversidade de autores, todos os escritos têm um ponto em comum: a prefiguração de Jesus Cristo em cada um dos Salmos. Nessa mesma linha de interpretação, o Papa Bento XVI também deixou uma herança inestimável, não apenas no conjunto da obra do seu pontificado, mas, sobretudo, ao pronunciar uma série de catequeses sobre a oração, sendo sete dedicadas exclusivamente aos Salmos. Neste sentido, o objetivo do presente trabalho é apresentar a forma como os Padres da Igreja e o Papa Bento XVI utilizaram os Salmos em suas reflexões teológicas, partindo, sobretudo, do aspecto cristológico dos mesmos.

**Palavras-chave:** Padres da Igreja. Bento XVI. Salmos. Cristologia.

**Abstract:** The Fathers of the Church, from their writings, left an immeasurable inheritance for Christians of all times and places. The topics covered are the most varied, including apologetics, morals, exegesis, etc. In relation to biblical commentaries, the book of Psalms is relevant, above all, in the splendid work of Saint Augustine. Despite the diversity of authors, all the writings have one thing in common: the prefiguration of Jesus Christ in

---

\* Marcelo Massao Osava é Mestre e doutorando em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), Bacharel em Teologia e licenciado em História pelo Centro Universitário Claretiano. Contato: [marcelorb@gmail.com](mailto:marcelorb@gmail.com)

each of the Psalms. In the same line of interpretation, Pope Benedict XVI also left an invaluable legacy, not only in the work of his pontificate, but, above all, in pronouncing a series of catecheses on prayer, seven of which were dedicated exclusively to the Psalms. In this sense, the objective of the present work is to present the way in which the Fathers of the Church and Pope Benedict XVI used the Psalms in their theological reflections, starting, above all, from their Christological aspect.

**Keywords:** Church Fathers. Benedict XVI. Psalms. Christology.

## Introdução

Nas páginas do Novo Testamento, os Salmos, dentre os escritos veterotestamentários, são os citados com mais frequência (TARRUEL, 1993, p. 1098), e não é por acaso, que foram amplamente comentados pelos Padres da Igreja. Dentre os escritos mais amplos, têm destaque as obras de Orígenes, Eusébio de Cesareia, Hilário de Poitiers, Atanásio de Alexandria, Basílio de Cesareia, Ambrósio de Milão, Dídimo – o Cego, João Crisóstomo, Jerônimo, Agostinho de Hipona, Arnóbio – o Jovem, Teodoreto de Ciro, Cassiodoro e Isidoro de Sevilha. Dentre os autores, destaca-se Agostinho e a sua monumental obra, comentando cada um dos 150 Salmos, como uma *summa* dos escritos patrísticos a este respeito. Em uma de suas audiências<sup>1</sup>, a respeito do homem em oração, o Papa Bento XVI (2011) declarou que o livro dos Salmos é aquele que pode ser tomado como o livro de oração por excelência, e, por isso mesmo, também não foi por acaso que o pontífice dedicou pelo menos sete catequeses para falar, exclusivamente, sobre a importância dos Salmos na vida de oração dos fiéis. Ainda de acordo com Bento XVI, o “saltério apresenta-se como um ‘formulário’ de orações, uma coletânea de cento e cinquenta Salmos, que a tradição bíblica oferece ao povo dos fiéis para que se tornem a sua, a nossa oração, o modo de nos dirigirmos a Deus e de nos relacionarmos com Ele”.

Seguindo a própria essência dos escritos neotestamentários, os Padres incorporaram em suas reflexões teológicas, a interpretação dos Salmos, a partir de uma leitura cristológica. Agostinho desenvolveu a teoria do *totus Christus*, ou seja, o Cristo total é quem ora os Salmos. Em relação ao Salmo 17, por exemplo, Agostinho destaca: “Neste Salmo falam Cristo e a Igreja, quer dizer, Cristo total, a Cabeça e o Corpo” (AGOSTINHO DE HIPONA, 2015, p. 878). Bento XVI, comentando o Salmo 110 – o Rei Messias – cita que os Padres fizeram a sua interpretação a partir de uma chave cristológica: “o Rei cantado pelo Salmista é, definitivamente Cristo, o Messias que instaura o Reino de

1 Todos as citações referentes ao Papa Bento XVI foram retiradas de suas audiências públicas, realizadas no ano de 2011, dedicadas à oração, com destaque para os Salmos. Todos os pronunciamentos estão disponíveis no site do Vaticano.

Deus e vence os poderes do mundo, é o Verbo gerado pelo Pai antes de todas as criaturas”. Nos Salmos que abordam, por exemplo, o arrependimento e a culpa, Cristo reza, não por Ele próprio, pois não é culpado de nada, assim como, não precisa de arrependimento, mas, ora pelos membros peregrinos da Igreja, pois aí está o seu Corpo. Assim, desenvolveu-se também a teologia dos demais Padres, de modo que, somente a partir de Cristo é possível entender a salmodia. De acordo com Vagaggini (2009, p. 423), todos os Salmos falam de Cristo, do *Christus totus* de Santo Agostinho, e por isso, são a oração, não apenas do Cristo cabeça, mas de todos os membros do seu corpo.

Nos Salmos estão contidos todos os principais mistérios da vida de Cristo, e, é possível, a partir da interpretação oferecida pelos Padres, encontrar vestígios de diálogos entre o Pai e o Filho, entre Deus e o homem e entre Cristo e a Igreja. À luz da teologia patrística, também se constata que nenhuma outra parte das Escrituras contém tantas expressões que digam respeito à existência humana, com as suas alegrias, tristezas, angústias e esperanças, quanto pode ser extraído do livro dos Salmos. Os Padres então, podem, muito justamente, ser considerados mestres, na sublime arte da interpretação dos Salmos. Nas catequeses do Papa Bento XVI, também é possível identificar os traços da interpretação dos Salmos semelhantes aos utilizados pelos Padres da Igreja, como por exemplo, a relação dos mesmos com os mistérios da vida de Cristo, os vestígios de diálogos entre o Pai e o Filho e a existência do homem, com suas dores e alegrias. Mas, a principal identificação, entre a exegese dos Padres e a de Bento XVI é, sem dúvida, a interpretação cristológica contida em todo o saltério.

## 1 A oração dos Salmos: um encontro com Cristo

Na leitura e meditação dos Salmos, devemos ter a convicção de que é Cristo quem está rezando conosco, embora, em um sentido diferente do nosso, como por exemplo, nos Salmos penitenciais. Se é o próprio Cristo quem reza, podemos ter a certeza de que, ao ler e meditar os Salmos, nos encontraremos com Ele. Cristo ora por nós e em nós, selando, assim, esse velado e salutar encontro, que só é trazido à lume quando o crente passa a entender o sentido por detrás de cada um dos Salmos. Bento XVI atesta o sentido cristológico encontrado nos Salmos:

Portanto o cristão, recitando os Salmos, reza o Pai em Cristo e com Cristo, assumindo aqueles cânticos numa nova perspectiva, que tem no mistério pascal a sua última chave interpretativa. O horizonte do orante abre-se assim a realidades inesperadas, e cada Salmo adquire uma nova luz em Jesus Cristo, o Saltério pode resplandecer em toda a sua riqueza infinita.

A Constituição *Sacrosanctum Concilium*, do Concílio Vaticano II, declara que Cristo Jesus apresentou à humanidade um hino, que é cantado

eternamente no céu e “unindo-se a toda estirpe humana, a associa ao seu próprio cântico de louvor” (SC. 83). De acordo com Bento XVI, o livro dos Salmos, embora seja complexo e composto de vários gêneros literários, é, antes de tudo, um “livro de louvores, que ensina a dar graças, a celebrar a grandeza do dom de Deus, a reconhecer a beleza das suas obras e a glorificar o seu Nome santo”. Cristo é o próprio autor dos Salmos, o Seu compositor por excelência, prefigurado, na pessoa do rei Davi, que é o indicado, muitas vezes, como o hagiógrafo de muitos Salmos: “A Igreja também vê em Cristo, verdadeiro Davi, o verdadeiro autor dos salmos, e retoma assim o livro das orações e dos cantos da Antiga Aliança” (RATZINGER, 2012, p. 450). Em relação ao dado veterotestamentário, sobre a relevância dos Salmos na vida do crente, o Catecismo da Igreja Católica destaca que os “Salmos (ou “Louvores”) são obra-prima da oração no Antigo Testamento” (CEC. 2585). Sendo Cristo, o Orante por excelência, é perfeitamente legítimo associá-Lo estreitamente com os Salmos.

Desde os primórdios da Igreja, os Salmos eram lidos em vista à pessoa de Cristo, mas, a partir do século IV, graças ao trabalho exegetico dos Padres, passaram a receber tal interpretação de forma sistemática, ou seja, no sentido de que nos Salmos é realmente Cristo quem fala à Igreja (TARRUEL, 1993 p. 1098). Agostinho, na sua monumental obra de comentários aos Salmos, descreve que:

Ao nos dirigirmos, suplicantes, a Deus, não apartemos o Filho, e ao rezar o corpo do Filho, não se separe da Cabeça. Seja ele o único Salvador de seu corpo, nosso Senhor Jesus Cristo, Filho de Deus, que suplique por nós, ore em nós, e a quem endereçamos nossas preces. Ora por nós como nosso sacerdote, ora em nós como nossa Cabeça e a ele oramos como a nosso Deus. Reconheçamos, portanto, na sua as nossas vozes, e sua voz em nós (AGOSTINHO DE HIPONA, 1997, p. 841).

Assim, os Salmos nos colocam em estreita união com Cristo, pois, se cada um deles é oração de Cristo, então, também, é a nossa oração (VAGAGGINI, 2009, p. 423). Os Padres têm a convicção de que, ao ler e rezar os Salmos, é possível um encontro com o Filho do Deus vivo. Ao comentar o Salmo 23, Bento XVI reconhece, na figura do pastor, a imagem do Senhor Jesus, o Bom Pastor, que vai ao encontro da ovelha perdida. Na interpretação do Salmo 110, o pontífice, ao se referir à realeza, declara: “Também aqui vemos que tudo isto não é realizado pela figura de um rei davídico, mas pelo Senhor Jesus Cristo, que provém realmente de Deus; Ele é a luz que traz a vida ao mundo”. Agostinho diz sobre a certeza desse encontro com Cristo, que, “em todos os salmos, ao ouvirmos a voz de Cristo, ouçamos também a do seu corpo. Se Ele está conosco, fala conosco, fala de nós e por nós, como nós também falamos n’Ele” (AGOSTINHO DE HIPONA, 2015, p. 889). Comentando o Salmo 18, o Bispo de Hipona, declara: “Neste Salmo canta-se a respeito de Cristo. É evidente

o que afirmo, porque nele está escrito: Como esposo que sai de seu tálamo. Quem é o esposo senão Aquele que, segundo o Apóstolo, desposou a Virgem?” (AGOSTINHO DE HIPONA, 2015, p. 878). No seu comentário ao Salmo 119, Bento XVI afirma que o mesmo “leva-nos ao encontro com o Senhor e orienta-nos para o Evangelho”. Tertuliano afirma que a pessoa de Cristo está contida em quase todos os Salmos (TERTULIANO, *Adversus Praxeam* 11,7) ou seja, não é possível lê-los, sem que o orante tenha um encontro pessoal com o próprio Cristo. Na exegese do Salmo 110, Bento XVI declara que se trata de um Salmo citado pelo próprio Jesus, e lido, pelos autores neotestamentários, com referência ao próprio Cristo.

O Filho de Deus veio ao encontro da humanidade decaída, sedenta por salvação e libertação. Esse encontro, entre Cristo e toda a criação, é uma das chaves de leitura dos Salmos. De acordo com Hilário de Poitiers, referindo-se à relação entre Cristo e os Salmos, é preciso levar em consideração que, “o livro dos Salmos não pode compreender-se de outro modo que não seja pela fé na sua vinda...” (HILÁRIO DE POITIERS, 2015, p. 418). Ambrósio de Milão, aponta características encontradas em alguns Salmos:

Os salmos que têm por título para o fim, ou dizem respeito a Cristo, ou são do próprio Cristo. Dizem respeito a Cristo quando é Ele o anunciado. São do próprio Cristo quando é Ele que se anuncia, que promete sua vinda à terra e Se digna revelar-nos o que irá sofrer no seu próprio corpo...” (AMBRÓSIO DE MILÃO, 2015, p. 644).

Basílio de Cesareia descreve que nos Salmos está a “síntese e o ponto culminante da teologia: o anúncio da vinda de Cristo na carne” (BASÍLIO DE CESAREIA, 2015, p. 462). A encarnação é o grande motivo para que a vida do fiel seja, apesar de todos os pesares, uma vida alegre. O Salmo 126 canta a alegria do povo de Israel ao voltar do exílio, ao ser resgatado e liberto, sendo assim, caracterizado como um salmo de júbilo. A encarnação do Verbo também trouxe a liberdade e resgatou a humanidade decaída pelo pecado, gerando uma verdadeira fonte de alegria perene. Bento XVI interpreta esse Salmo a partir da alegria proporcionada pela encarnação do Verbo de Deus, quando “o Senhor mantém com os seus eleitos e que encontrará no nome Emanuel, ‘Deus conosco’, com que é chamado Jesus, o seu ápice e a sua plena manifestação (cf. Mt 1,23)”.

A *Sacrosanctum Concilium* afirma que Cristo se faz presente na liturgia de várias maneiras, dentre elas, “por sua Palavra, pois é ele quem fala quando se lê a Escritura na Igreja” (SC. 7). Uma interpretação menos cuidadosa pode pensar em tal assertiva, apenas em relação ao Novo Testamento, sobretudo, os evangelhos. Porém, seguindo a teologia dos Padres, é possível constatar que, também nos Salmos, é Cristo quem fala. A respeito da excelência e relevância dos Salmos, Ambrósio ressalta que “ainda que toda a Escritura divina respire a graça de Deus, é-nos particularmente agradável o Livro dos Salmos”

(AMBRÓSIO DE MILÃO, 2015, p. 635). Na mesma linha de interpretação, Atanásio de Alexandria declara: “Certamente toda a Sagrada Escritura é mestra da virtude e da fé verdadeira, mas o livro dos salmos oferece, além disso, o ícone para a direção das almas” (ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, 2015, p. 433). O livro dos Salmos é tão extraordinário que, de acordo com a interpretação de Bento XVI, é possível extrair do Salmo 136, por exemplo, o “resumo de toda a história da salvação, da qual o Antigo Testamento nos dá testemunho”. Agostinho descreve que a única preocupação que o crente deve ter, ao ler os Salmos, é “ver Cristo, de aí escutar Cristo” (AGOSTINHO DE HIPONA, 2015, p. 899).

## 2 Os mistérios da vida de Cristo nos Salmos

Dos Salmos é possível extrair os principais mistérios da vida de Cristo, desde a anunciação do Anjo à Maria, até a Ascensão. Nas obras dos Padres, são inúmeros os comentários que relacionam alguns Salmos com os mistérios da vida de Cristo. Ambrósio comenta que “nos salmos, não apenas vemos Jesus nascer, mas também afrontar a sua Paixão corporal salvadora, repousar no túmulo e ressuscitar, subir aos Céus e estar sentado à direita do Pai (AMBRÓSIO DE MILÃO, 2015, p. 635).

Nos Salmos, de acordo com Nicetas de Remesiana<sup>2</sup>, “cantam-se os mistérios de Cristo, pois se anuncia o seu nascimento e se fala da rejeição do povo ímpio e da herança dos gentios” (NICETAS DE REMESIANA, 2015, p. 764). Conforme Ambrósio, “nos Salmos não só se anuncia que Jesus nasce para nós, mas também que aceita a paixão redentora do seu corpo, morre e é sepultado, ressuscita, sobe ao Céu e senta-Se à direita do Pai” (AMBRÓSIO DE MILÃO, 2015, p. 635).

Atanásio de Alexandria, em uma carta enviada à Marcelino, relaciona o Salmo 44 com a anunciação do anjo à Maria, sobretudo, a partir do versículo 11, “ouve, filha, vê, inclina o ouvido, esquece o teu povo e a casa de teu pai”. O grande pai da ortodoxia<sup>3</sup>, assim comenta:

Depois de haver afirmado que Cristo é o Ungido, mostra à parte sua encarnação, através do seu nascimento humano da Virgem, ao declarar: “Escuta, filha minha”. O anjo Gabriel chama Maria por seu nome, porque é um estranho – enquanto ao parentesco se refere – mas, Davi, o salmista, já que ela é de sua descendência, a chama, com toda razão, ‘sua filha’” (ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, 2015, p. 433).

2 Este comentário aos Salmos, tem um caráter de um escrito anônimo, mas é provável que tenha sido utilizado por Nicetas de Remesiana. Seria a segunda parte do quarto livro, de uma obra chamada “Catequese aos Competentes”.

3 Atanásio de Alexandria, por conta de suas disputas teológicas ao longo da vida, sobretudo contra o arianismo, recebeu o merecido apelido de “Pai da Ortodoxia”.

Ambrósio, comentando o Salmo 1, faz a sua exegese com base no mistério do nascimento de Cristo, a partir da Virgem Maria:

Um menino, enquanto filho de uma virgem; um filho, enquanto gerado por Deus, é autor de tanta luz. Nasceu-nos um menino, porque o Verbo se fez carne e habitou entre nós; nasceu para nós aquele que tomou carne de uma virgem, porque um homem nasceu de Maria. Pela carne pode falar-se de nascimento, pelo Verbo de dom: aquele que é nosso, nasceu entre nós; aquele que está acima de nós, foi-nos dado a nós (AMBRÓSIO DE MILÃO, 2015, p. 635).

Vários são os comentários que os Padres fizeram sobre a Paixão do Senhor. Comentando o Salmo 19, Arnóbio, o Jovem, descreve: “A Igreja diz a Cristo que caminha para a cruz: O Senhor te ouça no dia da tribulação e o nome do Deus de Jacó te proteja. Sim, ela fala ao homem que se ofereceu em redenção por todos” (ARNÓBIO, 2015, p. 1181). Agostinho, comentando o Salmo 63, a respeito de redenção operada por Cristo, declara que “este salmo aplica-se de modo especial à Paixão do Senhor. Os mártires nunca se teriam mostrado tão fortes, se não tivessem contemplado Aquele que foi o primeiro a sofrer”. (AGOSTINHO DE HIPONA, 2015, p. 891).

Nicetas de Remesiana fez uma belíssima analogia entre a harpa de David e a Cruz de Cristo: “Não porque aquela cítara possuísse uma tal virtude, mas porque era figura da cruz de Cristo, representada misticamente na madeira e na extensão das suas cordas, e porque a própria paixão que se cantava vencia já então o espírito do Demônio” (NICETAS DE REMESIANA, 2015, P. 763). Jesus, o Cordeiro Pascal, é prefigurado no Salmo 40, conforme comentário de Ambrósio: “Nosso Senhor Jesus Cristo é bom, porque Se fez cordeiro do nosso banquete. Perguntas como? Ouve o que foi dito: Cristo, nossa Páscoa, foi imolado, e considera como os nossos pais, quando comiam o cordeiro, significavam a Paixão do Senhor”. (AMBRÓSIO DE MILÃO, 2015, p. 641).

Irineu de Lyon, também a respeito da paixão e ressurreição, faz um comentário a partir do Salmo 3, fazendo uma analogia entre Davi e Jesus Cristo:

Davi tratou assim da morte e da ressurreição de Cristo: “Eu me deito e logo adormeço. Desperto, pois é Iahweh quem me sustenta”. Davi não disse isso de si próprio, porque não ressuscitou depois da morte; mas o Espírito de Cristo, que assim falou pelos profetas, disse pela boca de Davi: “Eu me deito e logo adormeço. Desperto, pois é Iahweh quem me sustenta”. Define a morte como “sono”, porque ressuscitou (IRINEU DE LYON, 2014, p. 124).

Agostinho, comentando o Salmo 21, faz uma descrição esplêndida e emocionante sobre a Paixão de Cristo: “Este salmo descreve a Paixão de Cristo de maneira tão evidente que parece o Evangelho, e, no entanto, foi

composto não sei quantos anos antes de o Senhor ter nascido da Virgem Maria” (AGOSTINHO DE HIPONA, 2015, p. 878). Comentando o Salmo 21, proclamado na liturgia da Sexta-Feira da Paixão, Bento XVI expõe a face cruel dos algozes de Cristo:

Com imagens dramáticas, que voltamos a encontrar nas narrações da Paixão de Cristo, descreve-se a decomposição do corpo do condenado, o calor insuportável que atormenta o moribundo e que encontra eco no pedido de Jesus: ‘Tenho sede’ (cf. Jo 19,28), para chegar ao gesto definitivo dos algozes que, como os soldados aos pés da Cruz, repartem entre si as vestes da vítima, já considerada morta (cf. Mt 27,35; Mc 15,24; Lc 23,34; Jo 19,23-24).

Ao enfrentar a morte dolorosa na Cruz, Jesus pode assumir, de acordo com Bento XVI, todas as palavras pronunciadas no Salmo 21: “Abandonado por quase todos os seus, atraído e renegado pelos discípulos, circundado por quantos o insultam, Jesus encontra-se sob o peso esmagador de uma missão que deve passar pela humilhação e o aniquilamento. Por isso, clama ao Pai”. E o Papa complementa, declarando que o Salmo 21 tem o condão de nos levar aos pés da Cruz de Jesus, até ao Gólgota, e nos faz reviver, não apenas a sua Paixão, mas também a sua gloriosa Ressurreição.

Sobre a ressurreição de Cristo, Justino de Roma, comentando o Salmo 23, descreve: “Contudo, de maneira alguma se pode demonstrar que tal profecia se refira a este ou àquele ou a qualquer outro dos chamados vossos reis, mas unicamente a esse nosso Cristo; ele ressuscitou dentre os mortos e subiu ao céu, como o declaravam esse mesmo Salmo” (JUSTINO DE ROMA, 1995, p. 242). Orígenes também enxerga, no Salmo 118, uma figura da ressurreição do Senhor:

Antes de vir o oitavo dia do Senhor Jesus Cristo, todo o mundo estava manchado e incircunciso. Quando veio esse oitavo dia, o da Ressurreição de Cristo, fomos todos imediatamente purificados na sua circuncisão... Oito é o símbolo do mundo futuro, na medida em que implica o dinamismo da Ressurreição (ORÍGENES, 2015, p. 281).

“Deus sobe por entre aclamações, o Senhor, ao som do chofar” (Sl 46, 6). Agostinho contempla, neste Salmo, a Ascensão de Cristo aos Céus: “Foi Nosso Senhor Jesus Cristo que subiu entre aclamações. Deus subiu entre aclamações. Aclamação de júbilo é uma admiração de alegria, que não pode explicar-se por palavras” (AGOSTINHO DE HIPONA, 2015, p. 887). Bento XVI, vê no Rei Messias, do Salmo 110, a figura do próprio Senhor Jesus, depois de ter subido aos Céus: “E compreende-se imediatamente que este Rei que está à direita de Deus e participa do seu Senhorio, não é um destes homens sucessores de David, mas só o novo David, o Filho de Deus que venceu a morte e participa realmente na glória de Deus”.

Eusébio de Cesareia é muito conhecido, por sua obra “História Eclesiástica” e “Vida de Constantino”, porém, também escreveu esplêndidos comentários sobre os Salmos. Em relação ao Salmo 101, disserta sobre o repouso do Filho ao lado Pai, comparando-o também ao repouso do domingo:

O Verbo... transmitiu-nos uma imagem do repouso verdadeiro, que é o domingo, dia da salvação e o primeiro dia da luz, durante o qual o Salvador..., elevado acima da obra dos seis dias, ultrapassou as portas celestes, tomando posse do sábado divino e do repouso bem-aventurado, enquanto seu Pai lhe dizia: Senta-te à minha direita...(EUSÉBIO DE CESAREIA, 2015, p. 381)

Assim, a partir dos escritos de vários Padres, é possível fazer uma belíssima aproximação entre os Salmos e os principais mistérios da vida de Cristo, ou seja, da anunciação do anjo à Maria até a sua ascensão aos céus, onde está sentado à direita de Deus Pai. Bento XVI conclui o seu comentário ao Salmo 110, exortando os fiéis:

Ao rezar com este Salmo, pedimos ao Senhor para poder andar também nós pelos seus caminhos, no seguimento de Cristo, o Rei Messias, dispostos a subir com Ele ao monte da cruz para alcançar com Ele a glória, e para o contemplar sentado à direita do Pai, rei vitorioso e sacerdote misericordioso que concede o perdão e a salvação a todos os homens.

### **3 Salmos: diálogos entre o Pai e o Filho; entre Deus e o homem; entre Cristo e a Igreja**

Os Padres também interpretaram os Salmos como um diálogo, partindo, tanto da perspectiva imanente, quanto da econômica. Em relação à primeira, Cassiodoro comenta: “É mérito dos salmos unir, numa mesma glória, o Pai, o Filho e o Espírito Santo, para que seja confirmado o seu louvor perfeito” (CASSIODORO, 2015, p. 1423). No diálogo na Cruz, entre o Filho e o Pai, Agostinho interpreta o versículo primeiro do Salmo 21, “Meu Deus, meu Deus, por que me abandonastes?”, da seguinte maneira: “E quando o Verbo, Deus feito carne, pendia da cruz e dizia: “Meu Deus, meu Deus, olha-me, por que me desamparaste?” assim se exprime porque nós lá estávamos com ele, porque a Igreja é o corpo de Cristo” (AGOSTINHO DE HIPONA, 2015, p. 878).

Bento XVI também interpreta o Salmo 21 a partir do diálogo entre o Filho, na Cruz, e o Pai, quando a ausência de uma palavra causa mais medo do que a resposta. Mas, o Filho confia e sabe que o seu clamor não ficará sem uma resposta da parte do Pai:

A oração pede escuta e resposta, solicita um contato, procura uma relação que possa conferir conforto e salvação. Mas se Deus não responde, o grito de ajuda perde-se no vazio e a solidão torna-se insustentável. E, no entanto, o orante do nosso Salmo, no seu brado, chama três vezes o Senhor “meu” Deus, num extremo gesto de confiança e de fé.

Como em todo o diálogo, existe o momento do silêncio da parte de um dos interlocutores, e assim, no Salmo 21, é evidenciado um aparente silêncio da parte de Deus. E é sobre o silêncio de Deus na Cruz, que Bento XVI também se refere, no desenvolvimento do comentário ao Salmo 21:

E como o justo oprimido, do Livro da Sabedoria (cf. 2,12-20), ou como Jesus no Calvário (cf. Mt 27,39-43), o Salmista vê posta em dúvida a própria relação com o seu Senhor, na evidência cruel e sarcástica daquilo que o faz sofrer: o silêncio de Deus, a sua aparente ausência. E no entanto, Deus esteve presente na existência do orante com uma proximidade e uma ternura inquestionáveis.

Entendendo a interpretação dos Padres, como feito por Agostinho no Salmo 21, é perfeitamente possível chegar à conclusão de que estamos diante de um diálogo trinitário, do qual, também fazemos parte, de modo que, nos Salmos, Cristo não dialoga apenas com o Pai, mas também com a Igreja. Basílio de Cesareia faz a sua interpretação do Salmo 1 afirmando que “o canto dos salmos é a voz da Igreja” (BASÍLIO DE CESAREIA, 2015, p. 462). E, como não se trata de um monólogo, a Igreja responde a Cristo da mesma forma, também através dos Salmos. “Nos salmos é Cristo quem fala à Igreja; e é a Igreja que se dirige a Cristo ou que falará de Cristo ao Pai” (TARRUEL, 1993, p. 1098). Quando a Igreja ora os Salmos, estabelece um diálogo com Cristo. No Salmo 3, por exemplo, o crente implora por sua salvação: “Levanta-te, Senhor, salva-me, ó meu Deus!”. É o grito daqueles que pedem os frutos da ressurreição de Cristo. Nicetas de Remesiana, considera a salmodia um sacrifício agradável de louvor, que a Igreja oferece ao Criador:

Estes são os hinos que a Igreja canta a Deus. Estes são também os que esta nossa assembleia pratica com o som da voz... Tu próprio verás se pode pôr-se em dúvida que os hinos agradam a Deus quando tudo o que se leva a cabo está orientado para a glória do Criador... (NICETAS DE REMESIANA, 2015, p. 763).

A partir dos Salmos, de acordo com a exegese de Bento XVI, se realiza também uma mistagogia, pois os fiéis têm a oportunidade de estabelecer um diálogo filial com Deus. Comentando a realidade do povo que reza os Salmos, o Papa destaca que estamos diante de uma verdadeira escola de oração: “Quem recita os Salmos fala a Deus com as palavras que o próprio Deus nos concedeu,

dirige-se a Ele com as palavras que Ele mesmo nos doa. Deste modo, recitando os Salmos aprendemos a rezar. Eles constituem uma escola de oração”. Ainda nesta linha de pensamento, Bento XVI declara que, tanto Israel quanto a Igreja, receberam os livros dos Salmos, a fim de que com ele, pudessem aprender a rezar. Como crianças que aprendem a dialogar com os seus pais, ou seja, utilizando gestos e palavras que aprendem enxergando e ouvindo os que estão ao seu redor, os Salmos nos foram dados por Deus, conforme Bento XVI, a fim de que “aprendamos a dirigir-nos a Deus, a comunicarmos com Ele, a falar-lhe de nós com as suas palavras, a encontrar uma linguagem para o encontro com Deus”.

A relação da Igreja com os Salmos deve ultrapassar os limites de sua aplicação usual na liturgia, seja através do Ofício Divino ou da celebração eucarística. De acordo com Ratzinger: “O Livro dos Salmos se torna o livro de oração da Igreja a caminho, que exatamente assim se torna uma Igreja que reza com o canto” (RATZINGER, 2013, p. 118). Na relação estreita entre os Salmos e a liturgia, Teodoreto de Ciro interpreta a participação de Cristo Sacerdote, comentando o Salmo 109:

Cristo, o Senhor, ofereceu-se a Si mesmo a Deus por todos os homens, ao dar início ao seu sacerdócio na noite que precedeu a sua paixão... Mas agora Cristo é sacerdote, não por oferecer Ele mesmo alguma coisa, mas por ser cabeça dos que oferecem. Ele chama à Igreja seu corpo, e por meio dela desempenha o seu sacerdócio como homem, enquanto, como Deus, aceita as oblações. E a Igreja oferece os símbolos do seu corpo e do seu sangue... (TEODORETO DE CIRO, 2015, p. 1228).

A liturgia também é lugar para se fazer memória. Bento XVI, comentando o Salmo 136, recorda que o povo fazia memória das bênçãos recebidas por Deus: “Depois, Deus fez-se homem, um de nós: viveu conosco, sofreu conosco e morreu por nós. E permanece conosco no Sacramento e na Palavra”.

A partir de uma leitura com base na teologia e exegese dos Padres, é possível distinguir, nos Salmos, quem fala e a quem se refere o que é dito. Agostinho, comentando o Salmo 85, descreve:

Por conseguinte, quando apresentamos as nossas súplicas a Deus, não devemos separar d’Ele o Filho; e, quando reza o corpo do Filho, não deve considerar-se separado da cabeça; e deste modo, o salvador do seu corpo, Nosso Senhor Jesus Cristo, o Filho de Deus, é o mesmo que ora por nós, ora em nós, e recebe a nossa oração. Ora por nós como nosso sacerdote, ora em nós como nossa cabeça, recebe a nossa oração como nosso Deus. Reconheçamos n’Ele a nossa voz, e em nós a sua voz (AGOSTINHO DE HIPONA, 2015, p. 896).

Embora não seja o enfoque específico do presente trabalho tratar a relação entre os Salmos e a liturgia, é relevante deixar registrado que os Padres também realizaram o trabalho de interpretação dos Salmos, relacionando-os aos ritos da iniciação cristã. Por exemplo, Dídimo de Alexandria, comentando o Salmo 22, a partir da realidade dos neófitos: “Para aqueles que ainda não se conferem os bens terrestres, por causa de sua idade, a riqueza divina é comunicada toda inteira. Desse modo, eles cantam alegremente: O Senhor me conduz e nada me faltará” (DÍDIMO, 2015, p. 654). Na mesma perspectiva, em relação aos neófitos, Ambrósio comenta os Salmos 42 e 102: “De fato, deixando a veste do antigo erro e renovada a sua juventude como a águia, apressam-se para ir tomar parte no banquete celeste (AMBRÓSIO DE MILÃO, 2015, p. 619).

Gregório de Nissa, também interpreta o Salmo 22, relacionando-o aos recém-batizados: “Por este Salmo o Cristo ensina à Igreja que é preciso, antes de tudo, que tu te tornes uma ovelha do Bom Pastor; é a catequese que te guia para as pastagens e as fontes da doutrina” (GREGÓRIO DE NISSA, 2015, p. 593). Bento XVI relaciona o Salmo 136 com a Eucaristia:

O poder invisível do Criador e Senhor, cantado no Salmo, revela-se na pequena visibilidade do pão que nos oferece, com o qual nos faz viver. E assim, este pão cotidiano simboliza e sintetiza o amor de Deus como Pai, e abre-nos ao cumprimento neotestamentário, àquele “pão de vida”, a Eucaristia, que nos acompanha na nossa existência de crentes, antecipando a alegria definitiva do banquete messiânico no Céu.

Hilário de Poitiers, comentando o salmo 64, coloca-o em uma linha de interpretação relacionada à Liturgia das Horas:

O progresso da Igreja nos hinos da manhã e de Vésperas é um grande sinal da misericórdia de Deus. Começamos o dia com orações de Deus, terminamos o dia com os hinos de Deus, como foi dito: Grato lhe seja o meu canto, e também: Elevem-se as minhas mãos como oblação da tarde (HILÁRIO DE POITIERS, 2015, p. 419).

Bento XVI faz um convite para que todos se esforcem para rezar os Salmos, “habitando-se a utilizar a Liturgia das Horas da Igreja, as Laudes das manhãs, as Vésperas da tarde, a Completa antes de adormecer”.

Os Padres da Igreja conseguiram demonstrar, de forma genuína, a partir da exegese de vários Salmos, como podem ser perfeitamente identificáveis os diálogos entre o Pai e o Filho, entre Deus e o homem, e entre Cristo e a Igreja. Bento XVI demonstra que os Salmos ajudam na abertura à ação de graças, no diálogo com Deus, “ao grande hino que abrange todo o povo, os fiéis do Senhor, a assembleia litúrgica e as gerações vindouras”.

### 3.1 A Igreja orando os Salmos na esteira dos Padres.

A coletânea dos textos, que contém a teologia dos Padres da Igreja, é composta, em muitos casos, de obras volumosas, e por isso, nem sempre é acessível da melhor maneira, aos fiéis. Uma pena muito grande, pois tanta preciosidade corre o risco de ficar, não esquecida, mas escondida. Quem, a não ser a Igreja, pode se colocar na posição de guardião de tais textos? O desafio consiste, então, em como torná-los acessíveis de uma maneira mais simples, para que todos, sem exceção, possam beber de tão límpidas fontes. O Papa Bento XVI, antes de iniciar as catequeses sobre a oração e os Salmos, fez uma série de audiências sobre os Padres da Igreja, descrevendo, de forma breve, características e peculiaridades a respeito de suas vidas e obras, indo, por exemplo, de Clemente Romano a Agostinho e de Leão Magno a Bernardo de Claraval.

Como uma mãe, que sempre oferece o melhor para os seus filhos, a Igreja, inspirada sob o Espírito Santo, a partir do Concílio Vaticano II, proporcionou aos fiéis um contato mais íntimo e simples com as obras dos Padres. A Constituição *Sacrosanctum Concilium*, em seu número 92, expõe, de que maneira a reforma litúrgica quis valorizar a oração sálmica dos Padres. Em relação ao Ofício Divino, declara: “Faça-se melhor seleção das leituras a extrair das obras dos Santos Padres, Doutores e Escritores eclesiásticos” (SC. 92). Os fiéis têm, diariamente, à disposição, uma seleta coleção de leituras das obras dos Padres, como um auxílio essencial na meditação da Palavra de Deus, de acordo com a norma da Tradição católica. “Efetivamente, os escritos dos Santos Padres são testemunhos esplêndidos dessa meditação da palavra de Deus, prolongada através dos séculos” (IGLH. 164). O que há de melhor nos escritos cristãos está à disposição dos fiéis: “A leitura quotidiana das obras dos santos Padres e dos Escritores eclesiásticos, dispostas segundo os decretos do Concílio, apresenta os melhores escritos dos autores cristãos, particularmente dos Padres da Igreja” (LC 6).

Além dos fiéis, que podem beber nas fontes dos Padres, aqueles que têm o dever de instruir, seja através da catequese ou das homilias, também são beneficiados pelos escritos patrísticos. Nos dias atuais, muitos são os subsídios que podem ajudar na elaboração da mensagem a ser comunicada. Mas não é preciso muito esforço para buscar tais materiais, pois graças aos textos dos Padres, “os pregadores da palavra de Deus têm à sua disposição, diariamente, excelentes modelos de pregação sagrada” (IGLH. 165).

## 4 O homem em oração

Em nenhum outro livro da Bíblia encontram-se, de forma tão abundante, passagens que tocam tanto à existência humana, quanto as que podem ser encontradas na leitura dos Salmos. Assim descreve Atanásio de Alexandria: “Para aquele que salmodia, os salmos são como um espelho no qual

pode contemplar-se a si mesmo, ver os impulsos da sua alma, e recebê-los com esses mesmos sentimentos...” (ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, 2015, p. 433).

De acordo com Bento XVI, tudo o que envolve a vida do ser humano pode ser encontrado no livro dos Salmos, desde os momentos de maior festa, alegria e satisfação, até aqueles causadores de angústia, solidão e medo.

Neste livro, encontra expressão toda a experiência humana, com os seus múltiplos aspectos, bem como toda a gama de sentimentos que acompanham a existência do homem. Nos Salmos entrelaçam-se e exprimem-se alegria e sofrimento, desejo de Deus e percepção da própria indignidade, felicidade e sentido de abandono, confiança em Deus e solidão dolorosa, plenitude de vida e medo de morrer. Toda a realidade do crente conflui nestas orações, que primeiro o povo de Israel e depois a Igreja assumiram, como mediação privilegiada da relação com o único Deus e resposta adequada ao seu revelar-se na história.

Ao meditar e orar com os Salmos, seguindo a linha dos Padres, é preciso levar em consideração que o destinatário não é aquele personagem que viveu nos tempos passados, mas sim, o leitor contemporâneo. O versículo 9 do Salmo 46, “Deus está sentado no seu trono sagrado”, é assim interpretado por Agostinho: “Os céus são o seu trono santo? Queres também tu ser o trono de Deus? Não julgues que não o podes. Prepara para ele um lugar em teu coração; ele virá, e com gosto aí se sentará” (AGOSTINHO DE HIPONA, 2015, p. 887).

É o *zikkaron*, ou seja, um memorial de ação de graças, pois, em um sentido antropológico, fazer memória, ou melhor, atualizar de verdade o fato que se recorda, é uma característica tipicamente humana. O Salmo 34 proclama que o justo tem muitas aflições, mas o Senhor o livra de todas elas. Pode acontecer que, a partir de uma existência marcada pelo sofrimento, pela dor e pelo medo, muitos acabem esquecendo os benefícios recebidos por Deus ao longo da vida. Assim, como na história do povo de Israel, permeada por altos e baixos, trevas e luzes, a vida do fiel também é passível de todo o tipo de controvérsias e rebeldias, porém, nos ensina Bento XVI, comentando o Salmo 136, que

Israel se recorda da bondade do Senhor... Tem a memória da bondade do Senhor, do seu poder; a sua misericórdia é válida eternamente. E isto é importante também para nós: ter uma memória da bondade do Senhor. A memória torna-se força de esperança. A memória diz-nos: Deus existe, Deus é bom, a sua misericórdia é eterna. E assim a memória abre, mesmo na obscuridade de um dia, de um tempo, o caminho rumo ao futuro: é luz e estrela que nos guia.

Comentando o Salmo 3, Bento XVI destaca que são palavras de encorajamento para que o fiel siga sempre em frente, apesar das dificuldades

e contrariedades que possa encontrar pelos caminhos da vida: “Na dor, no perigo, na amargura da incompreensão e da ofensa, as palavras do Salmo abrem o nosso coração à certeza confortadora da fé. Deus está sempre perto – nos problemas e nos contratempos da vida – ouve, responde e salva à sua maneira”.

Conforme Nicetas de Remesiana, tudo o que é útil e edificante para a vida humana, independente de idade ou sexo, pode ser encontrado em cada um dos Salmos:

A criança encontra nele o leite que a nutre, o menino palavras para o louvor, o adolescente para corrigir o seu caminho, o jovem aquilo que deve seguir, o ancião o que pode rezar. A mulher aprende o pudor, os órfãos encontram um pai, as viúvas um juiz, os pobres um protetor, os estrangeiros um defensor. Os reis e os juízes escutam o que devem temer (NICETAS DE REMESIANA, 2015, p. 763)

Através da leitura contemporânea dos Salmos, é possível constatar que, a linguagem de Deus é sempre atual e Ele se recorda continuamente do homem e de toda Criação. O homem, por sua vez, orando com os Salmos, se recorda de Deus, emergindo, assim, um movimento descendente (Deus fala com o homem) e outro ascendente (o homem fala com Deus). A vida inteira do homem, está contida nos Salmos, pois, de acordo com Atanásio de Alexandria, esse livro tem uma “uma graça singular..., pois descreve e expressa os sentimentos humanos...” (ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, 2015, p. 433).

Se, ao longo de todas as Escrituras, existe um chamado à conversão, no livro dos Salmos o leitor encontra a forma de como deve proceder para atingir tal meta. “Certamente toda a Sagrada Escritura é mestra da virtude e da fé verdadeira, mas o livro dos Salmos oferece, além disso, o ícone para a direção das almas...” (ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, 2015, p. 433). O crente, cansado com os fardos e amedrontado com os pesares da vida, ainda mais em tempos de pandemia, encontra nos Salmos, um refrigério para continuar confiante e firme na caminhada. Ambrósio de Milão descreve de maneira esplêndida tal realidade:

Na verdade, o salmo é a bênção do povo, o louvor de Deus, o hino dos fiéis, o aplauso da assembleia, a palavra da multidão, a voz da Igreja, a exultante confissão da fé, a expressão da autêntica piedade, a alegria da liberdade, o clamor do júbilo, a exultação da alegria. Ele acalma a ira, afasta a ansiedade, alivia a tristeza. É a arma durante a noite, ensino durante o dia; é escudo no temor, festa na santidade, imagem da tranquilidade, penhor da paz e da concórdia (AMBRÓSIO DE MILÃO, 2015, p. 635).

Isidoro de Sevilha comenta que “as leituras são lidas para formar o povo que as deve seguir, e os salmos são cantados para levar à compunção o espírito dos que os ouvem” (ISIDORO DE SEVILHA, 2015, p. 1530). Os Salmos, assim, falam diretamente ao coração daqueles que oram, independente de tempo ou lugar.

Na oração dos Salmos, além do crente ter um contato íntimo com Cristo, pode também, encontrar-se com o hagiógrafo, de modo que, os sentimentos por eles consignados, podem perfeitamente ser os mesmos daqueles que oram no tempo presente. Bento XVI, comentando o Salmo 23, declara que

O Salmista torna-se objeto de muitas atenções, pelo que se vê como um viandante que encontra salvação numa tenda hospitaleira, enquanto os seus adversários devem parar para olhar, sem poder intervir, porque aquele que consideravam sua presa encontrou refúgio, tornou-se hóspede sagrado, intocável. E o Salmista somos nós, se formos realmente crentes em comunhão com Cristo. Quando Deus abre a sua tenda para nos receber, nada nos pode ferir.

Agostinho descreve: “Deste modo, se o salmo ora, orai; se chora, chorai; se exulta, se espera, esperai; se teme, temei. Todas as coisas que aqui estão escritas são nosso espelho” (AGOSTINHO DE HIPONA, 2015, p. 881). De acordo com Gerhards e Kranemann, através dos Salmos, “são expressas e postas diante de Deus situações de vida do homem totalmente contraditórias, como alegria e sofrimento, desespero e esperança. Por intermédio desses textos, todas as facetas da vida humana são trazidas para a liturgia” (GERHARDS; KRANEMANN, 2012, p. 210). Os dias são difíceis e a esperança é constantemente bombardeada por sentimentos de incertezas, mas somos exortados por Bento XVI, a partir da exegese do Salmo 136, a não desanimarmos diante das noites escuras da vida, pelas quais, todos, mais cedo ou mais tarde, acabam passando:

Também cada um tem a sua história pessoal de salvação, e realmente temos que valorizar esta história, ter sempre presente a memória das maravilhas que Ele fez inclusive na minha vida, para ter confiança: a sua misericórdia é eterna. E se hoje estou na noite obscura, amanhã Ele libertar-me-á, porque a sua misericórdia é eterna.

Diante de tantos problemas intrínsecos à realidade humana, à luz da fé, caminhamos na esperança de alcançarmos a meta desejada, ou seja, a glória nos Céus, embora, em muitos problemas, como expressa Bento XVI, comentando o Salmo 3, “somos tentados a pensar que talvez nem Deus me salve, não me conheça, talvez não seja capaz; a tentação contra a fé é a última agressão do inimigo”, mas, conclui o Papa: “a isto temos que resistir, pois só assim encontramos Deus e a vida”.

## Conclusão

O primeiro orante dos Salmos é Cristo. Assim foi interpretado pelos Padres da Igreja, nos seus diversos comentários, tendo na pessoa de Agostinho, o principal expoente. O Papa Bento XVI, em suas catequeses, segue a mesma linha de interpretação, ou seja, identifica um caráter amplamente cristológico no livro dos Salmos. Orando com os Salmos é preciso considerar que, em primeiro lugar, dizem respeito a Cristo, seja como o próprio quem fala, ou como realização de profecias a respeito dEle, e, ainda, como Aquele que ora em nome dos crentes. Os mistérios da vida de Cristo estão todos contidos nos Salmos, como demonstrados nos comentários patrísticos e nas catequeses de Bento XVI, desde a Anunciação até a sua Ascensão. Os Salmos, como também acontece no âmbito de qualquer oração, não são monólogos, onde as palavras percorrem apenas uma direção. “A tua oração é uma conversa com Deus. Quando lês, é Deus que fala contigo, quando oras, és tu que falas a Deus” (AGOSTINHO DE HIPONA, 2015, p. 896). Nos Salmos é estabelecido um diálogo entre o Pai e o Filho, entre Deus e o homem e entre Cristo e a Igreja. Graças ao Concílio Vaticano II, os fiéis passaram a ter melhores condições de orar os Salmos, seguindo a teologia dos Padres da Igreja. As catequeses do Papa Bento XVI, a respeito da oração e dos Salmos, embora breves, por razões metodológicas, apresentam-se também como subsídios de primeira grandeza. O crente, ao orar com os Salmos, reconhece a si mesmo, como um espelho, pois, nenhum outro livro da Escritura contém tantas referências à existência humana. Quanto mais conhece os Salmos, sobretudo através da perspectiva cristológica, desenvolvida pelos Padres e corroborada pelo magistério do Papa Bento XVI, tanto mais o crente encontra neles a oração do próprio Cristo.

## Referências

AGOSTINHO DE HIPONA. *Coleção Patrística* vol. 9/2. São Paulo: Paulus, 1997.

\_\_\_\_\_. Comentários aos Salmos. In: CORDEIRO, J. L. (org.), *Antologia litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2015, p. 878-913.

\_\_\_\_\_. Sermões. In: CORDEIRO, J. L. (org.), *Antologia litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2015, p. 993-1126.

AMBRÓSIO DE MILÃO. Os Mistérios. In: CORDEIRO, J. L. (org.), *Antologia litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2015, p. 613-623.

\_\_\_\_\_. Comentários aos Salmos. In: CORDEIRO, J. L. (org.), *Antologia litúrgica*.

*Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2015, p. 634-646.

ARNÓBIO, O JOVEM. Comentários aos Salmos. In: CORDEIRO, J. L. (org.), *Antologia litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2015, p. 1181-1182.

ATANÁSIO DE ALEXANDRIA – Epístola a Marcelino. In: CORDEIRO, J. L. (org.), *Antologia litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2015, p. 433.

BASÍLIO DE CESAREIA. Homilias sobre os Salmos. In: CORDEIRO, J. L. (org.), *Antologia litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2015, p. 462.

BENTO XVI, PP. O homem em oração (7). O povo de Deus que reza: os Salmos. Disponível em: [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2011/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20110622.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20110622.html). Acesso em: 12 fev. 2021.

\_\_\_\_\_. O Rei Messias. Salmo 110 (109). Disponível em: [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2011/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20111116.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20111116.html). Acesso em: 12 fev. 2021.

\_\_\_\_\_. Levanta-te Senhor, salva-me. Disponível em: [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2011/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20110907.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20110907.html). Acesso em: 10 fev. 2021.

\_\_\_\_\_. Meu Deus, Meu Deus, por que me abandonastes? Disponível em: [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2011/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20110914.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20110914.html). Acesso em: 11 fev. 2021.

\_\_\_\_\_. Salmo 23. Disponível em: [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2011/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20111005.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20111005.html). Acesso em: 12 fev. 2021.

\_\_\_\_\_. Salmo 126. Disponível em: [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2011/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20111012.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20111012.html). Acesso em: 14 fev. 2021.

\_\_\_\_\_. Salmo 136. Disponível em: [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2011/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20111019.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20111019.html). Acesso em: 13 fev. 2021.

\_\_\_\_\_. Salmo 119. Disponível em: [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2011/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20111109.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20111109.html). Acesso em: 15 fev. 2021.

\_\_\_\_\_. Salmo 110. Disponível em: [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2011/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20111116.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20111116.html). Acesso em: 17 fev. 2021.

CASSIODORO. Comentários aos Salmos. In: CORDEIRO, J. L. (org.), *Antologia litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2015, p. 1423.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas; Loyola, 1993.

CONCÍLIO VATICANO II. Sacrossanctum Concilium. Constituição dogmática. In: *Compêndio do Vaticano II. Constituições, Decretos, Declarações*. Introdução e índice analítico: Boaventura Kloppenburg. Coordenação geral de Frederico Vier. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

DÍDIMO DE ALEXANDRIA – A Trindade. In: CORDEIRO, J. L. (org.), *Antologia litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2015, p. 653-654.

EUSÉBIO DE CESAREIA. Comentários aos Salmos. In: CORDEIRO, J. L. (org.), *Antologia litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2015, p.380.

GERHARDS, A.; KRANEMANN, B. *Introdução à Liturgia*. São Paulo: Loyola, 2012.

GREGÓRIO DE NISSA. Homilia sobre os que adiam o Batismo. In: CORDEIRO, J. L. (org.), *Antologia litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2015, p. 593.

HILÁRIO DE POITIERS. Tratado sobre os Salmos. In: CORDEIRO, J. L. (org.), *Antologia litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2015, p. 418-422.

IRINEU DE LYON. *Coleção Patrística* vol. 33. São Paulo: Paulus, 2014.

ISIDORO DE SEVILHA. Etimologias. In: CORDEIRO, J. L. (org.), *Antologia litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2015, p. 1528-1534.

JUSTINO DE ROMA. *Coleção Patrística* vol. 3. São Paulo: Paulus, 1995.

LAUDIS CANTICUM. In: *Enquirídio dos Documentos da Reforma Litúrgica*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2014, p. 464-469.

NICETAS DE REMESIANA. De utilitate hymnorum, PL 68, 371-376. In: CORDEIRO, J. L. (org.), *Antologia litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2015, p. 763-765.

ORÍGENES. Livro dos Salmos. In: CORDEIRO, J. L. (org.), *Antologia litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2015, p. 281.

RATZINGER, J. Introdução ao Espírito da Liturgia. São Paulo: Loyola, 2013.

\_\_\_\_\_. *Obras Completas XI*. Teología de la liturgia: la fundamentación sacramental de la existencia Cristiana. Madrid: BAC, 2012.

TARRUEL, J. G. Salmos. In: SARTORE, D.; TRIACCA, A.M. *Dicionário de Liturgia*. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 1095-1109.

TEODORETO DE CIRO. Comentário aos Salmos. In: CORDEIRO, J. L. (org.), *Antologia litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2015, p. 1228.

TERTULIANO. *Adversus Praxeam*, 11,7 (PL 2, 153-196).

VAGAGGINI, C., *O sentido teológico da liturgia*. São Paulo: Loyola, 2009.

Artigo recebido em 10/03/2021 e aprovado para publicação em 19/04/2021

ISSN online 2763-6992

ISSN impresso 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v20i39-2021-10>

### Como citar:

OSAVA, Marcelo Massao. Os Salmos como escola de oração, na teologia dos Padres da Igreja e Bento XVI. *Coletânea: Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 39, p. 201-220, jan./jun. 2021. Disponível em: [www.revistacoletanea.com.br](http://www.revistacoletanea.com.br)

## **Escola de Maria, Mãe de Deus, Ajuda Materna na Construção da Paz entre os Homens**

*Mary's School, Mother of God,  
Maternal Aid in the Formation of Peace Among Men*

JOAQUIM FRANCISCO BATISTA RESENDE\*

ANTONIO LUIZ CATELAN FERREIRA\*\*

**Resumo:** Este artigo aborda o pensamento do teólogo e Papa emérito Bento XVI, com maior atenção às homilias proferidas nas Solenidades de Maria Santíssima “Mãe de Deus” e da Assunção e nas alocações no Ângelus, sobre o papel de Maria na economia da salvação, a compreensão do título mariano “Mãe de Deus” e suas conseqüências para a vida de fé cristã. A mariologia de Bento XVI demonstra perfeita sintonia com o magistério do Concílio Vaticano II, que inaugurou um novo caminho na Igreja, indicou Maria como modelo perfeitíssimo para a Igreja e ajuda materna na construção de uma convivência de paz, orientada sempre e unicamente por seu Filho, Jesus Cristo.

**Palavras-chave:** Maria. Mãe de Deus. Paz. Bento XVI.

**Abstract:** This paper explores the thinking of the theologian and Emeritus Pope Benedict XVI, focusing on the pronounced homilies at Solemnities of Mary, Mother of God, and of the Assumption, and in the allocutions at Angelus, about Mary's mission in the economy of salvation, the comprehension of the title “Mother of God” and its consequences to Christian's Faith. Benedict XVI's mariology is in perfect harmony with the Second Vatican Council, which opened a new path in the Church, presented Mary as a perfect model for the Church and maternal aid for a peaceful coexistence, always and exclusively guided by her Son, Jesus Christ.

**Keywords:** Mary. Mother of God. Peace. Benedict XVI.

---

\* Joaquim Francisco Batista Resende é Mestre em Teologia Sistemático-Pastoral pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR). Contato: [jofranresende@gmail.com](mailto:jofranresende@gmail.com)

\*\* Antonio Luiz Catelan Ferreira é Doutor em Teologia Dogmática pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Professor no Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Contato: [catelanferreira@uol.com.br](mailto:catelanferreira@uol.com.br)

## Introdução

Às vésperas do Concílio Vaticano II, o panorama teológico é marcado pelos posicionamentos de vários movimentos que surgiram na Europa, notadamente o bíblico, litúrgico e ecumênico. Uma divisão nasce no posicionamento mariológico, temos duas escolas opostas. Um grupo defende os privilégios de Maria e a proclamação de novos dogmas, um tom especialmente místico, cheio de fervor emocional concentrado nas glórias de Maria e o outro, o retorno às fontes originais da teologia cristã primitiva e seu enfoque de Maria mais voltado para os evangelhos, um tom criticamente racional. Guiava-se pela busca da verdade e concentrava-se em Jesus Cristo<sup>1</sup>.

O documento, Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, resultado das decisões dos embates teológicos dos padres conciliares, esclarece que não esgotou e não selou as discussões relativas à maneira pela qual devemos tratar Maria e tampouco sobre a sua cooperação no plano salvífico (LG 54). O documento afirma que Maria é um “membro eminente e inteiramente singular da Igreja, seu tipo e exemplar perfeitíssimo na fé e na caridade” (LG 53); assevera, ainda, que Maria de Nazaré nos precede no caminho da santidade, pois, nela “a Igreja alcançou já aquela perfeição” (LG 65).

Os papas pós-concílio buscaram difundir a doutrina conciliar com bastante acuidade e atentos às previsões necessárias para atualização do tema, sem, contudo, perder de vista o horizonte hermenêutico estabelecido pela Constituição sobre a Igreja, no que tange à figura e ao papel da Virgem Maria, como modelo de cristã e da Igreja, “sinal daquilo que todos nós seremos e a igreja toda será em Cristo Jesus” (LG 52-69). O interesse pelas coisas marianas havia diminuído rapidamente nos países industrializados, após o Concílio Vaticano II. Ao redigir a Exortação Apostólica *Marialis Cultus*, Paulo VI dá um novo impulso à devoção mariana, ao conclamar toda a Igreja a renovar as formas de culto com as sensibilidades contemporâneas e indicar quatro diretrizes básicas: critérios bíblico, litúrgico, ecumênico e antropológico, para nortear a veneração à Maria.

O legado dessa doutrina ressoa na fala de Bento XVI, que ainda jovem teólogo, participou como perito do Concílio Vaticano II. Aqui, faremos um breve recorte acerca desse desenvolvimento do pensamento mariológico pós Concílio, atendo-nos, com maior cuidado, às homilias proferidas nas solenidades de Maria Santíssima Mãe de Deus e da Assunção, e das alocações no Angelus, nos anos de seu pontificado, em que ele aponta o esplendor da verdade como o firme alicerce capaz de estruturar e estabelecer o caminho da paz, secundado pelo auxílio maternal e generoso da Virgem silenciosa, como uma resposta sábia “ao chamado divino da criação e eleição” (RATZINGER, 2013, p. 20).

1 JOHNSON, E. *Nossa verdadeira irmã*, p. 151-173.

## 1 Aproximação ao pensamento mariano-magisterial de Ratzinger/Bento XVI: Assunção e Mãe de Deus

Antes de apresentarmos nossas percepções colhidas nos documentos magisteriais, faremos um brevíssimo relato da evolução histórica que levou à definição da Assunção<sup>2</sup> da Virgem Maria, em 1950, bem como a adoção do título “Mãe de Deus,”<sup>3</sup> nos primórdios da era cristã, para que possamos demonstrar a perfeita conexão do pensamento mariano de Ratzinger/Bento XVI com todo o magistério da Igreja.

### 1.1 Assunção

A Assunção de Maria foi proclamada como verdade de fé divinamente revelada pelo Papa Pio XII, através da Constituição Apostólica *Munificentissimus Deus*, em 01 de novembro de 1950. Até chegar a esta declaração, baseada nos testemunhos de fé comum e universal dos fiéis, a Igreja percorreu uma longa jornada. Nesse caminho de fé, a incerteza quanto ao destino final e a figura corpórea de Maria estão presentes. Não há, na Tradição dos três primeiros séculos, qualquer referência ao destino final da Virgem. No quarto século aparecem postulações e afirmações nesta área. No século VI, começa a difundir-se a celebração litúrgica do Trânsito ou Dormição de Maria, no Oriente. Nos séculos seguintes, na Igreja Bizantina predomina a convicção da glorificação corpórea após a morte da Virgem, que se consolida com testemunhos de Padres, doutores e teólogos. Na igreja latina, o pensamento de Agostinho será determinante, visto que sua doutrina será compartilhada e aprofundada pelos doutores escolásticos. Durante a reforma protestante, Lutero negará, veementemente, essa crença da Igreja Católica. O seu comportamento será combatido pelos apologistas, que fomentarão um movimento denominado, posteriormente, de assuncionista, com petições direcionadas ao pontífice romano para definir, dogmaticamente, a Assunção<sup>4</sup>. Como disse Steffano Cecchin, o dogma era o resultado de uma etapa na jornada em direção à plenitude do conhecimento do mistério de Deus; um mistério em constante mudança, que tem sua origem nos dados revelados e não se desvia deles, que não é envolvido pelos esquemas fixos da pobre razão humana<sup>5</sup>.

Ao realizar a proclamação dogmática, Pio XII aduziu as motivações para compreensão e aceitação de que ocorrera a glorificação e preservação da

2 “No final da sua vida terrena, Maria alcançou, por meio da graça de Cristo, a consumação na totalidade de sua existência humana (= corpo e alma) e foi assumida na glória celeste de Deus” (DH 3903).

3 “Por causa da união hipostática e da comunicação de idiomas, Maria sustenta, com razão, o título de mãe de Deus ou deipara (Theotokos), por meio do que se refuta a doutrina nestoriana das duas filiações, só posteriormente associadas entre si, no Deus-homem Cristo” (DH 251).

4 MECO, S. *Assunção*, p. 173-178.

5 CECCHIN, S., *L'Assunzione di Maria, Madre di Dio*, p. 586.

corrupção o corpo virginal de Maria, a partir dos ensinamentos dos Padres e teólogos, fundamentados nos textos bíblicos (Gn 3,15; Ex 20,12, Is 60,3; Sl 45, 10.14-16; Sl 132,8; Ct 3,6; Lc 1,28 e Ap 12). A MD vê na assunção a consequência dos laços singulares no plano físico e da fé. Destaca a dupla natureza (física e moral) da união indissolúvel entre Maria e Jesus. O corpo de Maria, o “sacrário”, a “arca da aliança” recebeu o Verbo em seu seio maternal e o revestiu de nossa carne. Durante a sua trajetória terrestre, Maria foi a fiel discípula e seguidora, sempre aberta à escuta e obediência da Palavra, partícipe da luta contra o mal, portanto, a glorificação corporal é o destino da mãe do Senhor. A arca não pode perecer e o Senhor a toma para guardá-la junto de si no céu. “É o efeito pleno da união de Maria com o Filho no campo da fé” (SERRA, 1995, p. 172). A assunção “é a epifania da profunda transformação que a semente da palavra divina produzia em Maria, na integridade da sua pessoa” (SERRA, 1995, p. 172).

## 1.2 Maria, Mãe de Deus

Os textos neotestamentários dão testemunho de que Maria é a mãe do Filho de Deus. A maternidade divina é o mistério mariano fontal e toda a reflexão teológica desenvolvida ao longo dos anos parte dessa primeira formulação dogmática, que é a luz para a compreensão da verdadeira unidade no Cristo pessoa, subsistente em duas naturezas distintas, mas não divididas ou separadas ou, unicidade do ser no Verbo, na sua geração humana, como afirmar a Igreja<sup>6</sup>.

No símbolo do Concílio de Constantinopla I, aparece a primeira formulação de fé da Igreja com referência a Maria e à sua maternidade virginal, que adquirirá, futuramente, valor dogmático. Os padres conciliares de Constantinopla, sintetizando a fé primitiva da Igreja, ligada à revelação bíblica, incluem no símbolo Niceno a menção mariana na encarnação do Verbo. A fórmula é um acréscimo explicativo, em que “Maria é mencionada como o elemento humano que esclarece a Encarnação do Verbo e a sua obra salvífica. O Filho de Deus se encarnou no seio da Virgem, por causa dos homens e para a sua salvação” (MEO, 1995, p. 782).

O título Mãe de Deus surge na história do povo cristão como fruto da experiência de fé do povo. Aparece nos textos cristãos do século IV (Alexandre de Alexandria), para afirmar que Jesus é Filho de Deus e Deus. Com essa afirmação, sendo Jesus Filho de Deus e de Maria, esta é também mãe de Deus, em sentido estrito. Maria não é mãe do Deus criador<sup>7</sup>. O nestorianismo contesta esta afirmação e levanta um problema cristológico, ao questionar a comunicação das propriedades entre a divindade e humanidade de Cristo, na

6 MEO, S., *Mãe de Deus*, p. 781-785.

7 SESBOÛE, B., *Os Sinais da Salvação*, p. 471-489.

unidade de sua pessoa. As questões em voga eram cristológicas e versavam sobre a messianidade de Jesus, a unidade das naturezas humana e divina. A maternidade de Maria foi usada para defender primeiro a humanidade, depois a divindade do Messias. No Concílio de Éfeso, em razão das questões relativas à divindade e humanidade de Jesus e da heresia nestoriana, desenvolve-se uma reflexão teológica, objetivando expor uma doutrina sobre o modo como subsistem em Jesus Cristo as duas naturezas. A questão suscitada é direta e fundamentalmente, cristológica, com a apresentação da união, segundo a hipóstase do Verbo, das duas naturezas e com a afirmação dos atributos entre elas em Cristo.

Constantemente repetida ao longo dos séculos, pelas renovadas profissões de fé e aprofundada pela reflexão teológica, a doutrina mais segura quanto à maternidade divina prega que “a divindade do Verbo não teve princípio em Maria, mas dela e nela tomou a natureza humana completa, que assumira como própria, segundo a hipóstase” (MEO, 1995, p. 785). “A maternidade de Maria, entendida em sentido próprio, se apresenta como a chave de interpretação do mistério da encarnação, que explica e possibilita a união das duas naturezas segundo a hipóstase” (MEO, 1995, p. 785). Maria é proclamada Mãe de Deus, a Theotokos, e a partir do Concílio começa a se desenvolver um ciclo de festas marianas<sup>8</sup>.

### 1.3 Joseph Ratzinger/Bento XVI

Ao analisarmos e falarmos do pensamento teológico de Joseph Ratzinger, por certo, temos que concordar com ele, que Deus é o tema central das suas reflexões e dos seus esforços. Ele parte “do tema da Igreja, que está presente em tudo”, “de modo que se abra uma perspectiva para Deus”, pois “a Igreja não tem um fim em si mesma, mas existe para que Deus seja visto”, como está expresso no livro-entrevista *Sal da Terra* (RATZINGER, 1997, p. 54) e como podemos constatar em outras obras, palestras e homilias. Ele sempre manifestou a sua preocupação como e de que maneira a mensagem cristã, a exemplo de Maria, deve ser recebida, meditada e anunciada, em vias da conformação cristológica, vislumbrando um horizonte de convivência pacífica entre os homens, no qual “o entrelaçamento entre a multiplicidade e a unidade” (RATZINGER, 2015, p. 26) prevaleça, como no evento de Pentecostes descrito nos Atos dos Apóstolos (At 2).

O que é bastante significativo, no pensamento de Ratzinger, é pensar com a fé da Igreja, pensar com os Santos Padres. Em *Lembranças da minha vida*, ele conta que desenvolveu sua teologia dialogando com Agostinho, porém, que foi difícil penetrar o pensamento de Tomás de Aquino. Registrou que com os grandes pensadores da fé, obteve uma “visão da teologia e da fé

<sup>8</sup> SESBOÛE, B., Os Sinais da Salvação, p. 484.

em sua totalidade” (RATZINGER, 2006, p. 70). Disse que foi o mergulhar cada vez mais profundo na liturgia que fez crescer a sua vocação para o sacerdócio, pois, “reconhecer a liturgia como ponto central e tentar entendê-la” (RATZINGER, 2017, p. 85), a partir das raízes históricas é fundamental para a sustentação da prática religiosa. Quanto à veneração a Maria, o amor à mãe de Deus, conta que sempre fez parte do seu sentimento religioso. As devoções marianas do mês de maio e as do tempo do Advento eram vivenciadas todos os anos. O Cardeal Ratzinger/Papa Bento XVI entende a teologia como uma fé refletida, raciocinada como ciência, uma perfeita combinação entre “conhecimento científico da teologia com a forma viva da fé” (LUDWIG, 2019, p. 19). Dessa maneira, ao caminharmos pelos escritos do Cardeal Ratzinger e do Papa Bento XVI, descobrimos a lucidez e sobriedade de um pastor, que estimula o seu rebanho a viver e anunciar o Reino de justiça e paz proposto pelo seguimento a Cristo, o caminho da beleza e da verdade crístico-trinitária, em que encontramos inserida Maria, o modelo perfeitíssimo, Mãe de Deus, e vemos destacado o seu papel ímpar na economia da salvação.

## 2 Escola de Maria de Nazaré

O perfil mariano dos ensinamentos de Bento XVI está presente em suas reflexões nas festas marianas. São textos com a precisão hermenêutica tão própria do Cardeal Bávaro, com uma clareza e narrativa que abraçam o pensamento eclesial. Expressa a verdade em perfeita sintonia com o magistério que o precede, explanando, de forma límpida, os conteúdos da fé, intimamente relacionados com o dado revelado e a Sagrada Escritura, na esteira do ensinamento do Concílio Vaticano II. Convida-nos a voltar o nosso olhar para o grande mistério da encarnação, contemplando a maternidade da Virgem Maria e a entender a festa da Assunção como um convite a ter confiança em Deus e a imitar Maria, a perfeita serva do Senhor, visando assumir a “boa administração desta parte do mundo e da história que nós somos, e assim contribuir para a justa edificação do mundo” (BENTO XVI, Homilia, 15.08.2006). Neste artigo, voltamo-nos, especificamente, para as solenidades da Assunção e da Mãe de Deus, procurando extrair um quadro daquilo que ele disse ser “um farol seguro para todo o coração inquieto à procura de Deus” (BENTO XVI, *Angelus*, 15.08.2005).

### 2.1 Escola de Maria de Nazaré, a Mãe de Deus

Nos *angelus* e nas homilias proferidas nessas solenidades, Bento XVI evidenciou a estreita e correta ligação que há “na contemplação da paz interior de Maria, que não se abala com acontecimentos que lhe superam” (BENTO XVI, Homilia, 01.01.2013), como forma e meio que ele nominou escola de

Maria de Nazaré, a Mãe de Deus<sup>9</sup>, para alcançar a paz. Na homilia de 2006, indicava-nos o caminho, ao dizer que somos convidados a colocar-nos “na escola da discípula fiel do Senhor, para que ela nos ensine a acolher na fé e na oração a salvação que Deus deseja derramar” (BENTO XVI, Homilia, 01.01.2006). Ora, na *Introdução ao Cristianismo*, Ratzinger já nos instrua que

ter fé significa decidir que no âmago da existência humana há um ponto que não pode ser alimentado e sustentado pelo que é visível e tangível, mas que toca na fímbria daquilo que não é visível, a ponto de este tornar tangível para ele revelando-se como algo indispensável à existência (RATZINGER, 2005, p. 239)

e que “a fé cristã não se preocupa apenas com o eterno” (RATZINGER, 2005, p. 42), mas que “tem a ver com o Deus que está dentro da história, com Deus como homem” (RATZINGER, 2005, p. 42), nascido de uma mulher. Pois graças a Maria o Filho de Deus pôde vir ao mundo como verdadeiro homem, na plenitude dos tempos e, ainda hoje, ressoa o convite para que caminhemos “com alegria rumo à luz do ‘sol que surge do alto’ (Lc 1,78), porque na perspectiva cristã, todo tempo é habitado por Deus, não há futuro que não seja em direção a Cristo e não existe plenitude fora de Cristo” (BENTO XVI, Homilia, 01.01.2011).

Assim, tece e entrelaça as vertentes que realçam “fatos e realidades messiânicas” (BENTO XVI, Homilia, 01.01.2007), que recordam a íntima ligação entre Maria e o Verbo feito homem, que entrou “no tempo próprio por meio de Maria”, Virgem mãe, “que com o seu assentimento, coopera de modo decisivo para a entrada do Eterno no tempo” (VD 27) e da qual “aprendemos a receber o Menino” (BENTO XVI, Homilia, 01.01.2008), considerando que “na escola de Maria podemos captar com o coração aquilo que os olhos e as mentes não conseguem compreender sozinhos, nem podem conter” (BENTO XVI, Homilia, 01.01.2008) e que negar ou recusar o elemento mariano conduz “à negação da Criação e da realidade da graça” (RATZINGER, 2013, p. 21).

O Pastor nos diz que devemos “percorrer o caminho do amor, que é um perder-nos, mas um perder-nos que, na realidade, é o único caminho para nos encontrarmos, verdadeiramente, a nós mesmos, para encontrarmos a verdadeira vida” (BENTO XVI, Homilia, 15.08.2007). “Na união a Cristo precede-nos e guia-nos a Virgem Maria [...], através dela, aprendemos a conhecer e a amar o mistério da Igreja que vive na história” (BENTO XVI, Discurso em Verona, 19.10.2006). Maria “recebeu o dom de Deus para o levar ao mundo” (BENTO XVI, Homilia, 01.01.2011) e “oferece continuamente a sua mediação ao Povo de Deus peregrinante na história rumo à eternidade” (BENTO XVI, Homilia, 01.01.2011), “é mãe e modelo da Igreja, que acolhe

9 BENTO XVI, Homilia, 01 de janeiro de 2006.

na fé a Palavra divina e oferece a Deus como ‘terra fecunda’ onde Ele pode continuar a cumprir o seu mistério de salvação” (BENTO XVI, Homilia, 01.01.2012). Receber Jesus Cristo é a via da oração e só preservando no coração, “ponderando e encontrando a unidade de tudo o que vivemos” (BENTO XVI, Homilia, 01.01.2008), como Maria, podemos aprofundar o sentido do Mistério para levar ao mundo “o Mistério de um Deus que por amor se fez homem e nos chama a segui-lo” (BENTO XVI, Homilia, 01.01.2008) e oferecer continuamente “aos homens a vida divina, que é o próprio Jesus e o seu Espírito Santo” (BENTO XVI, Homilia, 01.01.2011). “A divindade de Deus não se apresenta mais no poder do castigo, mas no caráter indestrutível e constante do seu amor” (RATZINGER, 2013, p. 17).

## 2.2 Escola de Maria de Nazaré, Assunta ao céu

O pensamento de Bento XVI sobre a Assunção de Maria é bastante claro para nossa reflexão teológico-pastoral. Em todas as oportunidades, ressaltou a alegria, como componente fundamental da festa, principalmente o fato de “que o amor é mais forte do que a morte. Que Deus tem a verdadeira força e a sua força é bondade e amor” (BENTO XVI, Homilia, 15.08.2005). O destino final de cada um de nós está inserido no contexto da reflexão. A afirmação “também para o corpo existe um lugar em Deus” (BENTO XVI, Homilia, 15.08.2005) é conclusiva, tornando concreta para nós a convicção de que “no céu temos uma Mãe” (BENTO XVI, Homilia, 15.08.2005), que nos precedeu. “O céu está aberto, o céu tem um coração” (BENTO XVI, Homilia, 15.08.2005), que almejamos alcançar. Assim, aproxima-se das suas ovelhas, conduzindo-as a compreender que a imersão na palavra de Deus, a familiaridade e o uso dela no dia a dia é a via para a verdadeira liberdade. Assertivamente, proclama que não nos tornamos livres quando nos afastamos de Deus, pois “onde desaparece Deus, o homem não se torna grande” (BENTO XVI, Homilia, 15.08.2005) e “somente se Deus é grande, o homem também é grande” (BENTO XVI, Homilia, 15.08.2005). Assim, “a nossa vida não é oprimida, mas elevada e alargada” (BENTO XVI, Homilia, 15.08.2005), porque não perdemos tempo se a oferecemos a Deus. A vida torna-se luminosa, o tempo se torna maior e mais rico. Passamos, se permitimos Deus entrar em nosso tempo, a ter “luz interior da sabedoria” (BENTO XVI, Homilia, 15.08.2005) e “critério como base para julgar, porque está com Deus e em Deus” (BENTO XVI, Homilia, 15.08.2005). Resistiremos ao mal e promoveremos o bem no mundo. Maria fala a nós e nos convida a conhecer esta Palavra.

Para a nossa assunção, para encontrarmos a vereda da felicidade, nos diz o Papa emérito, é preciso, como Maria, tornarmo-nos bem-aventurados, refletindo como verdadeiro espelho “a luz simples e multiforme de Deus” (BENTO XVI, Homilia, 15.08.2006), que se manifesta na sua variedade e riqueza, quando nos tornamos morada do Senhor, de corpo e alma e para

sempre. Orienta e indica-nos o crer como o primeiro e fundamental ato, para nos tornarmos morada de Deus. “Acreditar significa seguir as indicações que nos foram deixadas pela Palavra de Deus” (BENTO XVI, Homilia, 15.08.2006). “A Virgem Maria percorreu na fé todo o caminho do Redentor”, portanto, “não podia deixar de acompanhá-lo na sua glória final” (BENTO XVI, Homilia, 15.08.2006). “Ela precedeu-nos a caminho do céu” (BENTO XVI, Angelus, 15.08.2005), é “sinal de esperança segura e de consolação” (LG 68).

A continuidade a que aludimos entre o pensamento-perfil mariano dos escritos magisteriais de Bento XVI e os Padres da Igreja, pode ser colhida em asserções inseridas nos pronunciamentos. Por exemplo, a visão eclesiológica é perceptível em palavras fortes e claras, que nos iluminam, quando vê Maria como tipo da Igreja, como os santos Padres, e “sinal de esperança certa” (BENTO XVI, Angelus, 15.08.2005), pois a Igreja é chamada a tornar presente Cristo na história, prolongando o *fiat* mariano, “o sinal de reconciliação e da infinita bondade de Deus pelo mundo” (BENTO XVI, Angelus, 25.03.2012). Refere-se à Mãe de Deus de variadas formas, externando respeito, veneração e esperança, acentuando sempre o estreito vínculo entre a Mãe e o Senhor, pois a “verdadeira devoção à Virgem Maria aproxima-nos sempre de Jesus” (BENTO XVI, Angelus, 25.03.2012), nasce da fé e nos faz reconhecer a grandeza da Mãe de Deus e nos estimula a imitá-la em suas virtudes, reafirma, citando a LG 67. Recorre a Maria, “guia dos apóstolos, sustentáculo dos Mártires, luz dos Santos” (BENTO XVI, Angelus, 15.08.2010) para que “sentimentos de compreensão, vontade de entendimento e desejo de concórdia” (BENTO XVI, Angelus, 15.08.2006) sejam obtidos em benefício de todos. Disse-nos em 2007, precisamos sentir Maria como “mãe e irmã nas situações concretas da nossa existência” (BENTO XVI, Angelus, 15.08.2007).

### 3 Maria, Mãe de Deus, Carta do Pai

Há nos escritos do teólogo Ratzinger afirmações que demonstram a cristocentricidade do seu pensamento, bem como expressões indicativas, que nos permitem auferir o desenvolvimento da sua piedade e teologia mariana. Em vários momentos, Ratzinger disse que defender a maternidade divina é o melhor meio de sustentar a divindade de Jesus. Dessa forma, superam-se reducionismos, ao trazer para o centro da reflexão teológica a humanização de Deus. Ao referir-se à festa da Divina maternidade de Maria, no trono de Pedro, declarou

[...]ser uma festa mariana muito significativa, conserva um conteúdo fortemente cristológico, porque, poderíamos afirmar, antes de dizer respeito à Mãe, refere-se precisamente ao Filho, Jesus, verdadeiro Deus e verdadeiro homem (CANTALAMESSA, 2013, p. 5).

Não há como dissociar Maria de Cristo, eis que “toda a sua vida está

na luz do Senhor, no âmbito do nome e do rosto de Deus encarnado em Jesus” (BENTO XVI, Homilia, 01.01.2012). Essa indissociabilidade entre Maria e seu Filho é “o grande privilégio da Virgem” (BENTO XVI, Homilia, 01.01.2008), visto que “consiste precisamente em ser Mãe do Filho que é Deus” (BENTO XVI, Homilia, 01.01.2008), “enquanto concebeu na carne o Filho do Pai eterno” (BENTO XVI, Homilia, 01.01.2011), o que configura a estreita relação entre o mistério da encarnação e a divina maternidade de Maria, de onde advém o título de Mãe de Deus, “fundamento de todos os outros títulos com que Nossa Senhora foi venerada e continua a ser invocada de geração em geração” (BENTO XVI, Homilia, 01.01.2008).

A teologia católica afirma, com segurança, que não se reconhece o Mistério da Encarnação separado, ou mesmo distante, da concepção virginal de Maria, que “é a verdadeira Mãe de Deus precisamente em virtude da sua total relação com Cristo” (BENTO XVI, Homilia, 01.01.2011), “é Ele quem faz com que a maternidade de Maria seja qualificada como ‘divina’” (BENTO XVI, Homilia, 01.01.2011). Bento XVI nos ensina que para compreendermos e lermos corretamente o significado da Mãe de Deus, para a nossa história, é vital o auxílio do Espírito Santo, que escreveu nela “a Palavra”, o Verbo de Deus feito homem, que é espírito de vida (Jo 6) e a fez uma carta “escrita não com tinta, mas com o Espírito de Deus vivo, não em tábuas de pedra, mas em tábuas de carne” (2Cor 3, 2-3). Nesta linha, servimo-nos das palavras de Raniero Cantalamessa, ao comentar o mesmo trecho e afirmar que gostaria de ler essa “carta de Deus com o objetivo prático e ‘edificante’: o de traçar um caminho de santificação todo modelado na Mãe de Deus” (CANTALAMESSA, 2013, p. 5), pois a vida de Maria serve para “aumentar a nossa compreensão profunda da Palavra de Deus e dos problemas da Igreja” (CANTALAMESSA, 2013, p. 42). Na experiência de Maria, o lugar normal do encontro com o Divino é justamente o cotidiano, em meio às adversidades, servindo. Ela sabia viver de modo absolutamente extraordinário. Está presente em todo o transcurso da história da Salvação.

Na Exortação Apostólica *Verbum Domini*, o pontífice nos apontava que era “necessário olhar para uma pessoa em Quem a reciprocidade entre Palavra de Deus e fé foi perfeita”: a Virgem Maria. Afirmava que a realidade humana encontrava “a sua figura perfeita precisamente na fé obediente de Maria” e, por conseguinte, essa total disponibilidade para Deus é o modelo da fiel discípula a ser imitado por todos nós. Exortava, ainda, que ao mirarmos um tema à luz de Maria, colocamos a nossa inteligência da fé no centro mais íntimo da verdade cristã. Disse que “no nosso tempo, é preciso que os fiéis sejam ajudados a descobrir a ligação entre Maria de Nazaré e a escuta crente da Palavra divina” (VD 27), pois, “bem-aventurados todos os que ouvem a Palavra de Deus e a põem em prática” (Mc 3,35).

A preocupação do Pastor<sup>10</sup> com o destino das suas ovelhas aparece nas vezes em que alude à exemplaridade de Maria “sustento para todos os crentes”, e anima todos a enfrentar e vencer as dificuldades, vislumbrando as “coisas do alto” (Cl 3,2), de forma a não relegar e esquecer “a derradeira finalidade da existência humana”, o que é, verdadeiramente, essencial. Deixar-se emaranhar pelos problemas diários, por certo é desviar-se, nos alerta. Os percalços e dificuldades cotidianos serão suplantados quando “as realidades terrenas são vividas no seu justo valor” “iluminadas pela verdade eterna do amor divino”. Apresenta-nos a ponte salvífica, o único meio para saborear a alegria e a paz, ao convidar-nos a imitar a mãe do Senhor, maneira eficaz de palmilhar a estrada e alcançar “a meta imortal do Paraíso” (BENTO XVI, Angelus, 15.08.2007). “Imitemo-la no dócil seguimento de Cristo e no generoso serviço aos irmãos” (BENTO XVI, Angelus, 15.08.2006), exortou, chamando os cristãos a transformarem o mundo impulsionados pelo amor, para que “não falte no povo cristão servidores da alegria divina vivendo os conselhos evangélicos e dando testemunho profético” (BENTO XVI, Angelus, 15.08.2006).

#### 4 Mãe de Deus e Príncipe da Paz: eficácia da bênção

A mudança de mentalidade para que a paz seja plenamente alcançada necessita da adoção de novos estilos de vida, sendo “fundamental a educação: para aprender a respeitar a natureza; orientar-se cada vez mais para ‘construir a paz, a partir de opções clarividentes em nível pessoal, familiar, comunitário e político « (BENTO XVI, Angelus, 01.01.2010). Assertivamente, já exortava a comunidade cristã de que a paz é um desejo partilhável de todos e se “constitui uma meta à qual todos devemos aspirar e pela qual todos temos o dever de trabalhar” (BENTO XVI, Angelus, 01.01.2012), pois uma condição indispensável para a paz, é gerir com justiça e sabedoria os recursos naturais da Terra, “preocupados em não destruir o amor sobre o qual está depositada a nossa vida”.

“Se quiseres cultivar a paz, preserva a criação” nos dizia Bento, em janeiro de 2010, como hoje ouvimos, reiteradamente, o Papa Francisco admoestar, desde a *Evangelii Gaudium*, quando pediu “uma cultura do encontro numa harmonia pluriforme” (EG 220), privilegiando ações capazes de gerar novos dinamismos na sociedade e fazer surgir uma diversidade reconciliada<sup>11</sup>. Faz-se urgente lutar contra a avidez e o egocentrismo, que suscitam lutas e divisões e impedem a partilha, o acolhimento recíproco e a descoberta de que a sobriedade e a solidariedade reduzem o desnível entre quem desperdiça o supérfluo e quem não tem o necessário. Essa configuração existente é que ameaça a convivência pacífica e torna-se uma pobreza iníqua, a indignância

10 BENTO XVI, Angelus, 15 de agosto de 2006.

11 PAPA FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, 220-230.

que Deus não quer, que oprime e ameaça a paz<sup>12</sup>.

Maria foi a primeira a ser preenchida pela bênção divina. Ela sempre soube reconhecer no rosto do outro, uma pessoa; na necessidade do outro, a sua; pois foi capaz de resplandecer o rosto divino e dirigi-lo para o outro. “O rosto é a expressão por excelência da pessoa, que a torna reconhecível e do qual transparecem sentimentos, pensamentos e intenções do coração” (BENTO XVI, Homilia, 01.01.2010). A nossa cosmovisão e, particularmente, como olhamos e vemos os nossos semelhantes, necessitam do influxo vivificador do Espírito de Deus, para que consigamos reconhecer-nos no nosso irmão, “embora às vezes precisamente o rosto humano, marcado pela dureza da vida e do mal, possa ser difícil apreciar e de aceitar como epifania de Deus” (BENTO XVI, Homilia, 01.01.2010). Por isso, para caminhar pela senda da paz, precisamos ser iluminados pelo “rosto de Deus” e ser abençoados pelo seu “nome”<sup>13</sup>.

“A paz verdadeira é, antes de tudo, dom divino que se deve implorar constantemente e, ao mesmo tempo, compromisso que se deve levar em frente com paciência, permanecendo sempre dóceis aos mandamentos do Senhor” (BENTO XVI, Homilia, 01.01.2012). A paz é, simultaneamente, alertou-nos o Papa emérito, um dom invocado com a oração, acolhido com docilidade e uma missão realizada com coragem e assumida como um compromisso de cada um de nós<sup>14</sup>. A paz “é a soma e a síntese de todas as bênçãos” (BENTO XVI, Homilia, 01.01.2012). O homem será capaz de construir um mundo de paz, isto é, um “mundo verdadeiramente mais humano para todos os homens” (GS 77), invocando-o através de Maria, mediadora e cooperadora de Cristo, na medida em que se deixar “iluminar pelo esplendor da verdade” explicitada pelo próprio Jesus, Príncipe da Paz, que afirmou ser ele “o caminho, a verdade e a vida” (Jo 14,6). “Como Maria, também a Igreja permanece em silêncio, para colher e conservar as ressonâncias interiores do Verbo que se fez carne e não dissolver o calor divino-humano, que emana da sua presença. Ele é a Bênção de Deus!” (BENTO XVI, Angelus, 01.01.2007). A eficácia da bênção é concretizada por parte de Deus, que nos protege e nos oferece a abundância da felicidade<sup>15</sup>.

## Considerações finais

A concretude histórica do nascimento de Jesus, em todo o seu alcance salvífico, torna-se bênção para todos nós<sup>16</sup>. O seu nascimento pobre é escola de vida para cada homem, pois é preciso compreender que Deus se fez pobre por nós, para nos enriquecer com a sua pobreza cheia de amor. Essa seiva de vida

12 BENTO XVI, Homilia, 01 de janeiro de 2009.

13 BENTO XVI, Homilia, 01 de janeiro de 2009.

14 BENTO XVI, Homilia, 01 de janeiro de 2007.

15 BENTO XVI, Homilia, 01 de janeiro de 2006.

16 BENTO XVI, Homilia, 01 de janeiro de 2009.

é o elemento crucial em nossa luta para difundir as condicionantes essenciais para o anúncio do Reino de amor, justiça e paz; onde o desprendimento, a sobriedade e confiança serão os sinais dos discípulos moldados na escola de Maria, “Virgem e nossa verdadeira paz!” (BENTO XVI, Homilia, 01.01.2010).

A graça não pode agir, quando falta a fé que a acolha. Precisamente nessa esteira, palmilhamos o caminho da paz, que é a via *amoris*, a vida trinitária por excelência, como afirmou no Ângelus, em 2011, o Papa emérito. “A paz é obra de consciências que se abrem à verdade e ao amor”. É preciso deixar-nos plasmar pela ação de Deus e voltar o nosso olhar para aprendermos de Maria como esse agir de Deus envolve a nossa liberdade e “na fé, a Palavra divina transforma-nos” (VD 28). “Acolhamos também nós Maria como a estrela da nossa vida, que nos introduz na grande família de Deus! Sim, quem crê nunca está sozinho” (BENTO XVI, Homilia Regensburg, 12.09.2006).

## Referências

BENTO XVI. *Exortação Apostólica pós-Sinodal Verbum Domini*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

\_\_\_\_\_. *Homilias na Solenidade de Maria Santíssima Mãe de Deus – 2006 a 2013*. Disponível em: [vatican.va/content/Benedict-xvi/pt/homilies](http://vatican.va/content/Benedict-xvi/pt/homilies). Acesso em: 03 set. 2020.

\_\_\_\_\_. *Homilias na Solenidade da Assunção de Maria – 2006 a 2012*. Castel Gandolfo Disponível em: [vatican.va/content/Benedict-xvi/pt/homilies](http://vatican.va/content/Benedict-xvi/pt/homilies). Acesso em 03 set. 2020.

\_\_\_\_\_. *Angelus na Solenidade de Maria Santíssima Mãe de Deus – 2006 a 2013*. Castel Gandolfo Disponível em: [vatican.va/content/Benedict-xvi/pt/angelus](http://vatican.va/content/Benedict-xvi/pt/angelus). Acesso em: 03 set. 2020.

\_\_\_\_\_. *Angelus na Solenidade da Assunção de Maria – 2006 a 2012*. Castel Gandolfo Disponível em: [vatican.va/content/Benedict-xvi/pt/angelus](http://vatican.va/content/Benedict-xvi/pt/angelus). Acesso em 03 set. 2020.

BIBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2006.

CANTALAMESSA, R. *Maria, um espelho para a Igreja*. Aparecida: Santuário, 2013.

CECCHIN, S., *L'Assunzione di Maria, Madre di Dio*. Roma: PAMI, 2000, p. 586.

CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA *GAUDIUM ET SPES*. *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 1997.

CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA *LUMEN GENTIUM*. *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 1997.

CONSTITUIÇÃO PASTORAL *GAUDIUM ET SPES*. *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 1997.

- DESINGER, H. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2007.
- FRANCISCO. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulinas, 2013.
- JOHNSON, E. *Nossa verdadeira irmã: teologia de Maria na comunhão dos santos*. São Paulo: Loyola, 2006.
- LUDWIG, G. *Teologia da Liturgia*. In: Prefácio do editor da edição alemã. Brasília: Edições CNBB, 2019.
- MEO, S. Mãe de Deus. In: FIORES, Stefano. MEO, Salvatore (Org). *Dicionário de Mariologia*. São Paulo: Paulus, 1995. p. 780-790.
- RATZINGER, J. *A filha de Sião. A devoção mariana na Igreja*. São Paulo: Paulus, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Compreender a Igreja hoje: vocação para a comunhão*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Introdução ao Cristianismo*. São Paulo: ed. Loyola, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Lembranças da minha vida*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- \_\_\_\_\_. *O Sal da Terra: o Cristianismo e a Igreja Católica no limiar do terceiro milênio: um diálogo com Peter Seewald*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Teologia da Liturgia*. Brasília: Edições CNBB, 2019.
- SESBOÛE, B. *Os sinais da salvação* (séculos XII-XX). Tomo 3. São Paulo: Loyola, 2005.
- SEEWALD, P. *O último testamento*. São Paulo: Planeta, 2017.
- SERRA, A. Assunção. In: FIORES, Stefano. MEO, Salvatore (Org). *Dicionário de Mariologia*. São Paulo: Paulus, 1995. p. 170-173.

Artigo recebido em 31/10/2020 e aprovado para publicação em 19/11/2020

ISSN online 2763-6992

ISSN impresso 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v20i39-2021-11>

### Como citar:

RESENDE, Joaquim Francisco Batista; FERREIRA, Antonio Luiz Catelan. Escola de Maria, Mãe de Deus, Ajuda Materna na Construção da Paz entre os Homens. *Coletânea: Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 39, p. 221-234, jan./jun. 2021. Disponível em: [www.revistacoletanea.com.br](http://www.revistacoletanea.com.br)

## **A Voz da Criação: Os Instrumentos Musicais como Expressão da Liturgia Cós mica em Joseph Ratzinger/Bento XVI**

*The Voice of Creation:  
Musical Instruments as an Expression of Cosmic Liturgy  
in Joseph Ratzinger/Benedict XVI*

FILIFE GONÇALVES MACÊDO\*

RODRIGO RÊMULO LEITE PEREIRA\*\*

RUDY ALBINO DE ASSUNÇÃO\*\*\*

**Resumo:** Joseph Ratzinger desenvolveu uma teologia litúrgica que engloba a dimensão histórica do culto, seu enraizamento na história da salvação e, é claro, sua dimensão escatológica. Mas ele não deixou de mostrar que a liturgia cristã engloba a matéria e a corporeidade. Neste artigo, portanto, busca-se uma aproximação da teologia da música sacra em Ratzinger, para evidenciar o *caráter cósmico* da celebração litúrgica, exemplificado pelo uso de instrumentos nela. Ou seja, os diversos instrumentos musicais – sobretudo o órgão – representam e exemplificam o quanto a música sacra está ligada à lógica da Encarnação – ao fato de que Logos se encarnou e, na ressurreição, assumiu e transformou a matéria – e com a natureza participam do louvor que a Igreja toda entoava em suas celebrações.

**Palavras-chave:** Joseph Ratzinger. Liturgia. Instrumentos musicais. Dimensão cósmica.

---

\* Filipe Gonçalves Macêdo fez o Curso Livre de Filosofia no Instituto Diocesano de Filosofia e Teologia - Seminário São José de Crato (Curso Livre) e é Bacharel em Teologia pelo Centro Universitário Católica de Quixadá (Unicatólica). E-mail: [filipe\\_aurora@hotmail.com](mailto:filipe_aurora@hotmail.com)

\*\* Rodrigo Rêmulos Leite Pereira fez o Curso Livre de Filosofia no Instituto Diocesano de Filosofia e Teologia (Seminário São José de Crato) e é Bacharel em Teologia pelo Centro Universitário Católica de Quixadá (Unicatólica). E-mail: [rodrigoremulus@gmail.com](mailto:rodrigoremulus@gmail.com)

\*\*\* Rudy Albino de Assunção é Doutor e Mestre em Sociologia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina com Pós-doutorado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e Bacharel em Filosofia pelo Centro Universitário de Brusque. E-mail: [contato@escolaratzinger.com.br](mailto:contato@escolaratzinger.com.br)

**Abstract:** Joseph Ratzinger developed a liturgical theology that encompasses the historical dimension of worship, its rootedness in salvation history, and, of course, its eschatological dimension. But he did not fail to show that Christian liturgy encompasses matter and corporeality. In this article, therefore, an approach to Ratzinger's theology of sacred music is sought to highlight the *cosmic character* of the liturgical celebration, exemplified by the use of *instruments* in it. That is, the various musical instruments – especially the organ – represent and exemplify how sacred music is connected to the logic of the Incarnation – to the fact that the Logos became incarnate and, in the resurrection, assumed and transformed matter – and, with nature, they participate in the praise that the whole Church intones in its celebrations.

**Keywords:** Joseph Ratzinger. Liturgy. Musical instruments. Cosmic dimension.

## Introdução

A dimensão cósmica da liturgia é um tema caro a Ratzinger/Bento XVI. Na sua teologia litúrgica, não descuidou de abordar também o tema da música sacra, no contexto da Revelação, testemunhada na Tradição viva da Igreja, e da reforma conciliar.

Quem celebra a liturgia cristã está acostumado ao acompanhamento de instrumentos musicais. Mas qual a função precisa deles no culto? E que ideia de liturgia evidenciam? Ratzinger ajuda-nos a responder a tais perguntas. Por isso, nesta exposição, será apresentada a relação entre os instrumentos musicais e o conceito de liturgia cósmica na visão do teólogo alemão.

Para facilitar a organização interna do texto, o conteúdo está dividido em três partes. Na primeira, tratar-se-á do caráter cósmico da liturgia, apresentando antes os fundamentos do culto cristão, partindo da experiência do Êxodo na Antiga Aliança, do qual emergem o culto e a criação como atos de adoração a Deus.

Na segunda parte, explicitar-se-á os fundamentos da música sacra na obra de Ratzinger. O teólogo alemão, desde muito cedo, experimentou a beleza da grande música cristã, sobretudo ao escutar a música de Mozart em sua igreja paroquial. Na revelação bíblica, encontrou o motivo fundante da admissão da música no culto cristão, pois o canto surge como experiência de salvação e louvor cósmico a Deus, de modo que ao canto se associam os instrumentos musicais para orquestrarem, qual voz da criação, a grandeza do Criador. Também tratar-se-á, neste tópico, das dificuldades da admissão da música ao culto cristão, em consequência da teologia da espiritualização.

Na terceira parte serão apresentados dois instrumentos específicos – o órgão e o oboé – como expressão do louvor do cosmos, partindo de alguns textos de Ratzinger/Bento XVI.

## 1 A dimensão cósmica da Liturgia

Para sedimentar as bases de seu pensamento, Ratzinger empreende um itinerário que, por meio de uma leitura bíblica e histórica, visa esclarecer a essência da liturgia e justificar a função necessária do culto cristão. Na primeira parte da *Introdução ao Espírito da Liturgia*, que trata da essência da liturgia, ele mostra que a finalidade do culto, mas também da criação, é a adoração de Deus, obtendo daí um conceito próprio de liturgia.

### 1.1 O culto e a adoração a Deus

Analisando os diversos aspectos e episódios que envolveram a saída de Israel do Egito, fica claro que há dois objetivos para o Êxodo. Primeiro, a chegada à Terra Prometida é o termo evidente da peregrinação, quando o povo, estabelecido como tal, toma posse da terra para viver de forma livre e independente. Contudo, há outro objetivo, que antecede a posse da terra em cronologia e primazia: os hebreus saem do Egito com a finalidade de prestar culto a Deus, o que está manifesto na ordem que o próprio Iahweh envia ao faraó: “Deixa o meu povo partir, para que me sirva no deserto!” (Ex 7,16)<sup>1</sup>. Esta expressão, que se repete nos diálogos com o faraó, mostra o mandado de Deus para que se lhe preste culto, nos moldes de sua ordem, segundo suas determinações rituais, sem que o povo se submeta às condições impostas pelo dominador.

Moisés, porém não pode negociar a modalidade do culto com o soberano estrangeiro, nem pode subordinar o culto a compromissos políticos: a forma do culto não é uma questão de concessão política; o culto possui a sua própria medida, e só pode ser regulado pela medida da revelação de Deus (RATZINGER, 2013, p. 13).

Ao sair do Egito, o povo não objetiva habitar outra terra nem se estabelecer como proprietário, mas o intuito inicial é unicamente adorar a Deus no deserto, chegar à montanha de Deus: “Em todas as negociações não se fala da Terra Prometida: o único objetivo do Êxodo parece ser a adoração, que só pode acontecer, segundo a medida de Deus, e que, por essa razão, foge das regras do jogo do compromisso político” (RATZINGER, 2013, p. 14).

Ao descer e se revelar a Israel no Sinai, Deus expressa sua vontade no Decálogo e firma uma aliança com Moisés: estabelece uma forma de culto minuciosamente regulamentado, o qual não pode ser perfeitamente prestado sem a íntima união entre o modo de viver e a vontade de Deus. Com a aliança sinaítica, Iahweh estabelece Israel como povo, pois este recebe, com as

1 BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

prescrições culturais, uma organização jurídica e uma regra de vida completas. Aqui está, enfim, o entrelaçamento da tríade fundamental do povo de Deus: culto, direito, ethos. “Somente porque Israel se constituiu como povo, graças à aliança e à lei de Deus que ela contém, somente porque recebeu a forma comunitária da vida reta, a terra poderá realmente tornar-se um dom para ele” (RATZINGER, 2013, p.16).

Pablo Blanco lembra que o próprio Deus é a fonte da prescrição cultural, oferecida à humanidade e ao cosmos como um dom:

... a liturgia surge do próprio Deus, mas se faz acessível à humanidade, integrando-se na história e no mundo. Assim, constitui também o centro da criação e do universo. Aqui é onde se relaciona com a condição humana e com os ritos que existem em outras religiões (SARTO, 2016, p. 46).

O escopo da posse da Terra Prometida se cumpre, desse modo, no culto prestado a Deus, no ritual e na vida, com a finalidade única de dar glória a Ele.

## 1.2 A adoração a Deus na criação

Para atestar a íntima união entre cosmos e liturgia, Ratzinger, ao examinar a teologia moderna, parte do pressuposto de que se estabeleceu sempre mais a distinção de orientação de dois ramos de religiões: nas religiões naturais e nas grandes religiões não teístas o culto foi orientado cosmicamente, ao passo que no Antigo Testamento e no cristianismo, ele foi situado historicamente. Pondera, entretanto, que esta percepção é válida desde que não conduza a uma oposição radical entre os dois grandes grupos.

Nas religiões do mundo, o culto e o cosmos nunca estão dissociados. A adoração dos deuses, antes de ser apenas um ato de socialização da comunidade, que ficaria consciente da recíproca pertença ao se autorreferenciar, estabelece-se como um sistema de trocas: por um lado, os deuses mantêm o mundo na existência, e os seres humanos, por sua vez, alimentam e mantêm os deuses com seus dons, numa dinâmica de interdependência. “Ainda que essa visão possa parecer simplista, percebe-se uma profunda consciência do destino da humanidade: o ser humano existe para Deus e, desse modo, serve ao todo” (RATZINGER, 2013, p. 22).

Já o Antigo Testamento, por seu turno, estabelece uma relação fundamental entre a criação e a adoração. A narrativa da criação se dirige para o sábado, entendido como ápice, pois nele o homem e a criação inteira tomam parte no repouso de Deus. Não se estabelece uma obrigação de culto, mas a santificação do sábado se dá quando, na liberdade, todas as relações de subordinação diminuem e o esforço do trabalho experimenta um repouso.

Esta profunda relação pode ser percebida na dinâmica que envolve o canto do *Triságio* que antecede a consagração dos dons na celebração eucarística:

O canto do *Sanctus* engloba não só os coros angelicais, mas o cosmos inteiro. Nele, céus e terra também são proclamadores da glória divina; eles integram a *schola cantorum* universal da liturgia. Por isso, nele encontramos evidentes “sinais de uma liturgia cósmica”. Evidenciar isso é uma das preocupações centrais da teologia litúrgica de Ratzinger. Recordemos que para ele a liturgia não é uma fabricação nem da comunidade nem de liturgistas. Nela o céu está aberto e as fronteiras entre céu e terra se desfazem quando a Igreja entoa a ação de graças de Jesus Cristo (ASSUNÇÃO, 2016, p. 180).

Este hino seráfico, situado no coração da oração eucarística, reflete a profunda conexão entre criação e adoração, que não pode ser desconsiderada. Tal conexão aponta também para a fonte comum da narrativa da criação e das prescrições sinaíticas sobre o sábado:

(...) devemos ler as leis sabáticas da Torá para compreender corretamente o significado da narração da criação. Fica claro, então, que o sábado é o sinal da aliança entre Deus e o homem, o que sintetiza muito bem a essência da aliança. A partir daí podemos, assim, definir a intenção das narrativas sobre a criação: a criação existe para que haja um lugar para a aliança que Deus quer selar com o ser humano. O objetivo da criação é a aliança, a história de amor entre Deus e o homem. A liberdade e a igualdade dos seres humanos, que o sábado realizará, não são uma visão puramente antropológica ou sociológica, mas trata-se de uma perspectiva que só é pensável teo logicamente: somente se está em aliança com Deus, o homem se torna livre, e somente assim se manifestam a igualdade e a dignidade de todos os seres humanos. Se, pois, tudo deve ser redirecionado para a aliança, então é importante reconhecer que a aliança é relação: é um doar-se de Deus ao homem, mas também um responder do homem a Deus. A resposta do ser humano a um Deus que é bom com ele chama-se “amor”, e amar a Deus significa adorá-lo. Se a criação é entendida como um espaço da aliança, lugar do encontro entre Deus e o ser humano, isso significa que é pensada também como lugar da adoração (RATZINGER, 2013, p. 22-23).

Ratzinger não deixa de enfatizar a íntima relação entre a criação e a aliança do Sinai. A legislação cultural, segundo o relato do livro do Êxodo, é estabelecida em estreito paralelismo com a narrativa da criação: por sete

vezes se diz que Moisés fez conforme a ordem do Senhor, repetição que faz a construção do santuário em sete dias figurar como uma imagem da criação também em sete dias. A imagem sabática se cumpre quando, concluído o trabalho, a nuvem envolveu a tenda do encontro e a glória do Senhor preencheu o Tabernáculo (Ex 40,33s). “A realização da tenda evoca a realização da criação: Deus faz sua morada no mundo, o céu e a terra se unem” (RATZINGER, 2013, p. 23). Assim, a história de Deus com o ser humano, iniciada na criação, encontra sua finalidade expressa no estabelecimento da aliança,

sem a qual o cosmos criado permanecerá uma caixa vazia. Criação e história, criação, história e culto, portanto, estão numa relação de interdependência: a criação espera a aliança, mas a aliança completa a criação e não lhe é indiferente. Se, porém, o culto – corretamente entendido – é a alma da aliança, então isso significa que não só ele salva o ser humano, mas tem de envolver a realidade inteira na comunhão com Deus (RATZINGER, 2013, p. 24).

Nessa esteira de entendimento do louvor de “todas as coisas visíveis e invisíveis” ao Deus Criador<sup>2</sup>, todo o mundo criado torna-se expressão do louvor e da adoração a Deus. Porque criados, os elementos da natureza encontram lugar no culto cristão, tais como a água, o óleo, o pão e o vinho, pois na liturgia unem-se o visível e o invisível, os sinais e as realidades mesmas às quais estes se referem<sup>3</sup>.

Para esclarecer a relação entre Deus e o homem ao longo da história da salvação, Ratzinger retoma a imagem de uma tradição antiga que identifica a dinâmica do cosmos em um movimento circular, cujos dois elementos direcionais basilares são chamados *exitus* e *reditus*, ou seja, partida e retorno.

2 A liturgia da Igreja está repleta de elementos cósmicos. Os dois grandes ciclos do ano litúrgico, por exemplo, estão relacionados ao ciclo lunar, pelo qual se calcula a data da Páscoa, e ao ciclo solar, na datação da celebração litúrgica do Natal do Senhor. O tempo é outro elemento fundamental na liturgia, como se percebe na semana centrada no domingo (*Dies Domini*) e nas horas canônicas, distribuídas ao longo do dia no Ofício Divino: na oração da manhã, ao nascer do sol, a Igreja louva o Senhor (*laudes*), ao cair da tarde, ao despontar da estrela *Vesper*, agradece o dia transcorrido e eleva súplicas a Deus por suas necessidades e pelas do mundo (*vésperas*), e ao fim do dia pede o perdão divino e prepara-se para o repouso noturno, entregando os projetos para o dia vindouro nas mãos do Senhor (*completas*).

3 O teólogo alemão Karl Adam expressou a relação entre os elementos da natureza presentes na liturgia e o louvor de Deus: “A natureza inteira – as flores dos campos, a cera das abelhas, os grãos de trigo, o sal, o incenso, o ouro e as pedras preciosas, como o simples linho – nada há que ela não empregue no serviço do Altíssimo, que ela não faça falar de Deus, em mil línguas diferentes. A natureza inteira, por meio dela, se torna um ‘Sursum Corda’, um ‘Corações para o alto’, um ‘Louvai ao Senhor’. ‘Por toda parte ela faz com que vejamos e sintamos Deus. Enche o mundo dos fiéis do seu encanto e seu fulgor’ (Niebergall). E ali onde não há igreja, estão pelo menos os seus filhos. Erguem eles, com mão inábil e tímida, mas com o fervor de uma piedade sincera, nos limites dos campos, e à beira dos caminhos da montanha, suas santas imagens, suas estátuas e suas cruzes. Levam o clarão e a bênção de Deus aos píncaros que dominam assim como às torrentes que espumam” (ADAM, Karl. *A essência da catolicismo*. Trad. Tasso da Silveira. Petrópolis: Editora Vozes, 1942, p. 186).

Para o pensamento cristão, o *exitus*, sendo um movimento positivo, é o livre ato criador do Criador, que deseja que a criatura lhe dirija uma resposta de liberdade e de amor. Baseando-se numa disposição de Deus, que é um ato bom e de liberdade, o ato essencial da criação comunica ao ser criado, desde a origem, o princípio da liberdade. O *exitus*, pois, visa ao *reditus*, por meio do qual a criatura, fundamentada na liberdade que lhe é intrínseca, responde ao amor de Deus e acolhe a criação como mandamento de amor. “Esse *reditus* é um ‘retorno à casa’, mas não liquida a criação, antes lhe confere a sua plena definitividade” (RATZINGER, 2013, p. 28).

A criatura, entretanto, dotada de liberdade, pode não assumir o *reditus*, o que resulta, pois, na sua queda, negando a sua dependência; o retorno não mais desejado revela, porém, a incapacidade de a criatura ascender com suas próprias forças. É aqui que o culto, resposta do homem a Deus, assume mais uma função, que é a cura da liberdade ferida, a expiação, a purificação e a libertação da alienação<sup>4</sup>. Para esta busca da redenção – necessária, mas livre – é imprescindível que haja o redentor: age, pois, o próprio *Logos*, Filho de Deus, que assume a natureza humana e, desse modo, traz de volta para casa a criatura homem.

Assim se torna possível o *reditus* que nos oferece a volta para casa. O sacrifício assume, então, a forma da cruz de Cristo, do amor que se doa na morte, a qual nada tem a ver com a destruição, mas é um ato de nova criação, que reconduz a criação a si mesma. Cada culto é agora participação nessa *Pessach* de Cristo, nessa sua “passagem” do divino para o humano, da morte para a vida, para a unidade de Deus e homem (RATZINGER, 2013, p. 29).

Chega-se, com Cristo, à plenitude da união entre cosmos e história, que oferece, por sua vez, o propósito definitivo e pleno do culto a Deus:

O círculo cósmico e o histórico são agora distintos: o elemento histórico recebe o seu peculiar e definitivo significado do dom da liberdade, como centro do existir divino e daquele criado, mas não será, por isso, separado do cósmico. Apesar de sua diferença, ambos os círculos permanecem, em última análise, dentro do único círculo do existir: a liturgia histórica do cristianismo é e permanece – de modo inseparável e inconfundível – cósmica, e só assim ela subsiste em toda a sua grandeza (RATZINGER, 2013, p. 29-30).

Com Cristo, fica patente a universalidade de sua oblação, unida à universalidade do culto a Deus:

4 Cf. RATZINGER, 2013, p. 29.

Mas o que sobressai na análise de nosso autor [Ratzinger] é justamente a dimensão da *universalidade* da Eucaristia e sua dimensão *cósmica*: a liturgia abarca céu e terra, passado, presente e futuro, vivos e mortos: “A Cruz de Cristo abriu o céu, é a ponte que entrelaça o tempo e a eternidade”. Ou seja, na Cruz o Senhor abarca tudo, agregando a Igreja toda no seu ato de entrega (ASSUNÇÃO, 2016, p. 58).

Neste esboço, percebe-se que Ratzinger compreende que a aliança sinaítica foi estabelecida para completar e cumprir a vocação da própria criação, estabelecendo Israel como povo ao lhe conceder culto, direito e regra de vida. Entretanto, é Cristo que realiza definitiva e perfeitamente a obra da redenção, oferecendo novo sentido e transformando a história e o cosmos. É Ele que estabelece a Igreja, “novo Povo de Deus”, dando-lhe o núcleo da celebração do culto a Deus fundamentado na sua Cruz e Ressurreição.

## 2 Fundamentos Teológicos da Música Litúrgica

Na vida de Ratzinger, música e teologia se tocam<sup>5</sup>. Partindo da Revelação, o teólogo encontra o lugar próprio da música na vida cristã. Entretanto, a própria história da Igreja mostra uma tensão entre liturgia (culto) e música sacra, sobretudo com alguns Padres e Santo Tomás. São exemplos dessa tensão os instrumentos musicais, tardiamente admitidos ao culto, por razões próprias da época. Estes são, na verdade, expressão de louvor cósmico ao Criador e Redentor do universo, cujo uso na liturgia, segundo Ratzinger, é legítimo. Esta parte aborda estes problemas à luz da reflexão teológica do autor.

### 2.1 Música e beleza

Bento XVI, formado na cultura europeia, crescendo nas proximidades de Salzburgo, terra natal de Mozart, sabe o valor da música. Mais do que tudo, para ele, a “beleza da música, linguagem espiritual e, portanto, universal” é “veículo muito oportuno para a compreensão e a união entre as pessoas e os povos” (BENTO XVI, 2009b). Mas Bento XVI vai muito além. A música não é apenas pura estética ou um produto e veículo de intercâmbio cultural. Ela tem um valor teológico e oracional: “A música, a grande música, aplaca o espírito, suscita sentimentos profundos e convida quase naturalmente a elevar a mente e o coração a Deus em todas as situações, tanto alegres como tristes, da existência humana. A música pode tornar-se oração” (BENTO XVI, 2009b).

A música sacra, para Ratzinger, não é apenas conteúdo de reflexão teológica, mas parte integrante de sua história pessoal e experiência de

5 Pra uma primeira aproximação da teologia da música de Ratzinger, cf. SAIZ-PARDO, 2013.

Deus. Educado num ambiente musical, compartilhou com seu irmão, Georg Ratzinger (músico de profissão que foi regente e mestre de coro da Catedral de Ratisbona), o gosto pela música sacra. O próprio Ratzinger expressou sua experiência ao escutar na infância a obra de Mozart, seu compositor preferido:

Quando se tocava, em nossa igreja paroquial de Traunstein nos dias de festa, uma missa de Mozart, para mim, criança pequena vinda do campo, era como se o céu se abrisse. Diante de mim, no santuário, formavam-se colunas de incenso nas quais se refratavam os raios do sol. Sobre o altar se realizava a ação sagrada que, como sabíamos, nos abria o céu acima de nós. E da tribuna soava uma música que não podia vir de outro lugar senão do céu. Uma música em que o júbilo dos anjos diante da beleza de Deus tornava-se manifesto.<sup>6</sup>

Além da experiência subjetiva diante do esplendor da música sacra, patrimônio artístico do ocidente, outro aspecto levou o teólogo bávaro a refletir sobre a música. Este aspecto é a beleza (*pulchritudo*) um dos pilares da obra de Ratzinger, pois, para ele, “o *pulchrum* nunca será um ‘transcendental esquecido’”, já que “razão e beleza se complementam, (...) contra um prolongado romantismo estético que quer reduzir o artístico ao campo dos sentidos e dos sentimentos” (SARTO, 2016, p. 57-58). A obra de arte, expressão da beleza, manifesta o ser e, conseqüentemente a sua harmonia transcendental: unidade, bondade e verdade, as quais resultam na beleza. Portanto, à música sacra e litúrgica (como obra de arte<sup>7</sup>), concede “um lugar de muito destaque, na qual a glória de Deus deve ser um objetivo central e prioritário” (SARTO, 2016, p. 58). A beleza é parte necessária do culto, enquanto via de acesso a Deus.<sup>8</sup>

Portanto, ao lado da *via veritatis* está a *via pulchritudinis*, um caminho para compreender e alcançar a Deus (COCO, 2016, p. 228-229). Tal aceção ficou evidente no discurso de Bento XVI, em 2008, ao clero de Bolzano-Bressanone:

Todas as grandes obras de arte, as catedrais – as catedrais góticas e as maravilhosas igrejas barrocas – todas constituem um sinal luminoso de Deus e, portanto, são verdadeiramente uma manifestação, uma epifania

6 BENTO XVI, Papa. *O espírito da música*. Trad. Felipe Lesage. Campinas: Ecclesiae, 2017, p. 189.

7 Em seu Motu-Proprio *Tra le sollicitudine*, São Pio X indica a arte verdadeira ou delicadeza de formas como característica fundamental da música sacra, juntamente com a santidade e universalidade. Os documentos do magistério referentes à música sacra foram citados conforme a edição: DOCUMENTOS SOBRE A MÚSICA LITÚRGICA. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2017.

8 Jordi-Augustí Piqué i Collado trata da referência à beleza como uma das bases teológicas da música litúrgica na teologia de Ratzinger. Afirma o autor: “Se a Igreja tem que converter o mundo, diz Ratzinger, como o fará se renuncia à experiência da beleza que fala de Deus? Diz concretamente: ‘Se a Igreja deve converter, melhorar, humanizar o mundo, como pode fazê-lo e renunciar ao mesmo tempo à beleza, que forma uma unidade com o amor e com ele é a verdadeira consolação, a máxima aproximação possível da ressurreição para o mundo?’” (PIQUÉ i COLLADO, 2005, p. 46-47).

de Deus. E no Cristianismo trata-se precisamente desta epifania: que Deus se tornou uma Epifania – oculta aparece e resplandece. Acabamos de ouvir o órgão em todo o seu esplendor, e na minha opinião a grande música que nasceu na Igreja consiste em tornar audível e perceptível a verdade da nossa fé: desde o gregoriano até à música das catedrais, e até Palestrina e à sua época, até Bach e portanto a Mozart e Bruckner, e assim por diante... Ouvindo todas estas obras – as Paixões de Bach, a sua Missa em Si bemol e as grandes composições espirituais da polifonia do século XVI, da escola vienense, de toda a música, inclusive daquela dos compositores menores – repentinamente sentimos: é verdade! Onde nascem realidades deste tipo existe a Verdade. Sem uma intuição que descubra o verdadeiro centro criativo do mundo, tal beleza não pode nascer (2008).

Entretanto, com essas observações preliminares ainda não se chega ao cerne da questão. O que de fato autoriza a música no culto cristão, na liturgia? Qual o seu fundamento teológico?

### 2.1.1 Louvando a Deus com arte

O princípio enunciado por Ratzinger que embasa a música sacra está no Sl 47(46), 8, que diz originalmente *zammeru maskil*; na Vulgata *psallite sapienter*. Para o teólogo alemão, isso significa a exigência de louvar a Deus “com arte”. Embora não exija instrumentos, a Septuaginta traduz *psallein* como dedilhar, tocar instrumento de corda (2019, p. 543-560). Ou seja, nossa prece e nosso canto devem ser articulados: exigem habilidade técnica e subordinação a um texto, a uma mensagem.

Exigem, antes, a fusão entre música e palavra, entre música e *Logos*. Mauro Gagliardi captou adequadamente esta relação. Ele bem recorda que, para Ratzinger, a liturgia é o culto conforme o *Logos* (*logiké latreia*), inspirando-se em Rm 12, 1. O culto cristão é mediado pela Palavra; é o sacrifício da Palavra-*Logos* por meio das palavras. Por isso mesmo “a música sacra compartilha da logicidade fundamental do Cristianismo”, tanto que nela “o texto é mais importante que a melodia, a qual está a serviço do texto” (2017, p. 29).

Mas *Logos* é palavra, mas também evento histórico. Ele se fez carne. “Para tocar e cantar com arte, é preciso arte. Mas esta arte no Cristianismo é lógica, está sujeita ao *Logos* criador e redentor. O ato criativo do artista cristão, conseqüentemente, deve tender a reproduzir aquilo que Deus mostrou como modelo” (2017, p. 29). Os modos de encarnação da palavra divina – como é o hinário bíblico, o Saltério – deve servir de inspiração para toda composição neste campo.

## 2.2 O *Logos* da música cristã

Aqui está um ponto fundamental: a música está na lógica da encarnação. A dimensão corpórea e a esfera dos sentidos não podem ficar de fora de uma liturgia, que celebra o Verbo, que assumiu a matéria e a dignificou, contra todo rebaixamento a que tenha sido submetida ao longo da história do pensamento. Disse Ratzinger, a respeito:

Tornar-se música da fé é uma parte da Encarnação do Verbo. Mas esse tornar-se música está, ao mesmo tempo, de modo totalmente extraordinário, vinculado àquele giro interno do evento da encarnação, a que antes tentei aludir: na cruz e na Ressurreição, o fazer-se carne da Palavra torna-se um fazer-se Palavra da carne. Ambos os processos se compenetraram. A encarnação não cessa, torna-se definitiva, somente no momento em que o movimento, por assim dizer, inverte-se: a própria carne “se faz *Logos*”. Porém, precisamente esse fazer-se Palavra da carne opera uma nova unidade de toda a realidade, uma unidade que Deus buscou com tanto empenho, que a pagou com a cruz do Filho.. O processo em que a Palavra se faz música é, de um lado, materialização, encarnação, atrair para si forças pré-rationais e suprarracionais, atrair para si o som oculto da criação, descoberta do canto que repousa no fundo das coisas. Mas esta conversão em música já é, em si mesma, também o giro do movimento: não é somente encarnação do Verbo, mas ao mesmo tempo espiritualização da carne. Da madeira e do metal se faz som, uma matéria privada de consciência e de liberdade torna-se som ordenado, pleno de significado. Desenvolve-se uma corporização, que é espiritualização e uma espiritualização, que é corporização. A corporização cristã está sempre junto também da espiritualização, e a espiritualização cristã é corporização, no corpo do *Logos* encarnado (2019, p. 502-503).

Em sua obra *Introdução ao Espírito da Liturgia*, Ratzinger dedica um capítulo à música. Neste texto, indica a íntima relação entre música e liturgia, pois: “Onde Deus entra em contato com o homem, a simples palavra não basta mais” (RATZINGER, 2013, p. 115). Ratzinger destaca que a música litúrgica situa-se no quadro da história da salvação, na experiência de Deus feita por Israel. A primeira menção ao canto, na Bíblia, dá-se no contexto da passagem do Mar Vermelho ou Mar dos Juncos (Ex 15, 1), no evento decisivo para a história do povo eleito, a Páscoa. A música na Bíblia, portanto, nasce da “tensão histórica” e anuncia os grandes feitos de Deus, desde o Êxodo até o triunfo definitivo do cordeiro, como indica o Ap 15,2s. Para os cristãos, é a ressurreição de Cristo que dá sentido ao júbilo da Igreja e assinala o cântico novo, entoado pelos redimidos.

O canto litúrgico, desse modo, fundamenta-se no próprio acontecimento salvífico e, por isso, é capaz de anunciar as obras de Deus e render-lhe o devido louvor. Partindo deste aspecto teológico, Ratzinger apresenta a realidade prática da música, invocando o testemunho do livro dos Salmos. Estes poemas, cuja reprodução musical não pode ser feita por causa da falta de uma notação musical, indicam o conteúdo da música de Israel, bem como os sentimentos que marcaram a sua composição: “Luto, lamento, até acusação, medo, esperança, confiança, gratidão, alegria – a vida inteira se reflete no momento em que se desdobra no diálogo com Deus” (RATZINGER, 2013, p. 117).

Os salmos tornam-se, posteriormente, a oração da Igreja peregrina, marcando decisivamente o modo de rezar cantando. No entanto, os salmos de Israel são interpretados a partir de Cristo, pois, ao rezar a Deus, Davi referia-se, no Espírito Santo, àquele “que devia ser seu filho e, ao mesmo tempo, Filho Unigênito de Deus” (RATZINGER, 2013, p. 118). Os salmos, dessa forma, adquirem uma interpretação trinitária: “o Espírito Santo, que tinha inspirado Davi a cantar e a rezar, faz com que ele fale de Cristo e se torne, antes, a sua voz. Por isso, nos Salmos falamos por meio de Cristo, ao Pai, no Espírito Santo” (RATZINGER, 2013, p. 118). Os salmos são a própria Palavra inspirada de Deus, que nos ensinam o modo próprio de dirigir-se a Ele, isto é, oramos a Deus com as suas palavras.<sup>9</sup> Como Piqué i Collado afirma na esteira do pensamento ratzingeriano: “A música da Igreja surge como ‘carisma’, como dom do Espírito. O Espírito Santo inspira o canto de Davi; Davi ensina o canto a Israel; Israel provê com o seu canto a nova Igreja” (PIQUÉ i COLLADO, 2004, p. 475)<sup>10</sup>. O mesmo autor mostrou como Ratzinger evidencia “... o fundamento bíblico da razão teológica da música dentro da liturgia. O Papa foi capaz de lançar as bases para este entendimento, ao ler os Salmos, o livro de música por excelência da Bíblia, e ao ler São Tomás de Aquino. A partir daqui ele expõe, como o canto e a música, dentro da liturgia, são elementos que levam a uma compreensão de Deus” (2006).

Partindo deste fundamento bíblico-teológico, Ratzinger indica os fundamentos interiores da música sacra cristã, partindo da relação desta com o *Logos*. Primeiramente, a música litúrgica refere-se aos acontecimentos da história da salvação, que prosseguem na Igreja, tendo como núcleo imutável, a Páscoa de Jesus Cristo (cruz, ressurreição e ascensão). Por se fundamentar

9 Bento XVI trata dos salmos em um ciclo de catequeses, referindo-se a eles como profecia retomada pelo Novo Testamento, ao abordar a figura messiânica de Davi, que encontra cumprimento em Jesus. Assim, o Saltério é, ao mesmo tempo, oração dirigida ao Pai e referente ao Filho (cf. BENTO XVI, 2014, p. 53-59).

10 O Catecismo da Igreja Católica também expressa a relação entre a oração de Cristo e a oração de Davi, como indica no n. 2579: “Nos Salmos, Davi, inspirado pelo Espírito Santo, é o primeiro profeta da oração judaica e cristã. A oração de Cristo, verdadeiro Messias e filho de Davi, revelará e realizará o sentido dessa oração” (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 2000). Tal relação também é abordada por ASSUNÇÃO, 2016, p. 109-110.

na fé bíblica, a música litúrgica apresenta “um claro domínio da palavra”, por isso “os textos bíblicos e litúrgicos são as palavras de referência, aquelas que dão os critérios aos quais deve orientar-se a música litúrgica, coisa que não se opõe à criação de ‘novos hinos’” (RATZINGER, 2013, p. 125), desde que sejam inspirados na Palavra de Deus.

Além disso, o canto que vai além da palavra é um dom do Espírito de Cristo, por isso, ao mesmo tempo em que o seu dom supera as palavras, refere-se à Palavra, Cristo. As palavras são superadas porque são passageiras, mas não a Palavra eterna de Deus, o *Logos*. O Espírito Santo conduz os crentes à Elevação do Coração (*Sursum corda*), fazendo-os experimentar a sua “sóbria embriaguez”, que nada tem de excessos e sensualismos.

Este canto, que vai além das palavras, é atestado pela tradição cristã. São os “gemidos inefáveis” do Espírito, é o júbilo que brota do coração, em forma de música pura, ou os vocalizes, sequências de notas sobre uma sílaba ou vogal, que prolongam sua intensidade. No gregoriano, esses vocalizes são muito presentes na sílaba final do Aleluia, quando o melisma se torna pura música e louvor. Santo Agostinho fala desse canto de jubilação:

Quem jubila não pronuncia palavras. O júbilo é um som alegre, sem palavras. É a voz da alma, transbordante de alegria, a exprimir quanto possível seu afeto, sem dar-lhe sentido preciso. O homem, com alegria e exultação inexprimíveis e ininteligíveis, deixa transbordar sua alegria, sem palavras. Demonstra na voz a alegria, mas repleto de excessivo gáudio, não o explica oralmente (AGOSTINHO apud GELINEAU, 2013, p. 33).<sup>11</sup>

A terceira referência ao *Logos* da música cristã consiste na realidade de que o *Logos* é a palavra criadora de Deus, da qual o universo é reflexo. Essa palavra conduz à comunhão dos santos, à superação do individualismo, pois a liturgia possui uma dimensão cósmica. “O *Logos* simbólico atinge a sua expressão sublime na música, porque une céu e terra, reunindo (unindo duplamente) as vozes da terra em torno da procura da eternidade” (VALENTE, 2015, p. 22). O prefácio da liturgia da missa convida a assembleia a associar-se aos querubins, aos serafins e aos coros angélicos, para cantarem a Deus, pois o “nosso canto é participação no canto e na oração da grande liturgia que abraça a criação inteira” (RATZINGER, 2013, p. 127).

Até aqui, pudemos constatar que a música, tendo como fundamento a Palavra, conduz à experiência de Deus, liberta o homem do individualismo e insere-o na ordem cósmica, onde todas as criaturas, em harmonia, louvam

11 Ratzinger faz referência a esta citação de Santo Agostinho, em sua obra, *Dogma e anúncio*, quando se refere ao *Aleluia* como canto de jubilação, que não precisa de palavras (2007, p. 295-296).

o Criador. Porém, um problema se impõe a partir daqui: a relação entre o primado da Palavra, na música cristã e o uso dos instrumentos, na liturgia. Poderia dessa forma a música instrumental expressar de algum modo a Palavra de Deus e o louvor do Criador?

### 2.3 O louvor de Deus e os instrumentos musicais

A Igreja primitiva mostrou-se muito reticente quanto ao uso dos instrumentos no seu culto, admitindo-os apenas no século VIII. As razões são diversas: o sensualismo dos sentidos, a possível recaída no culto judaico e, sobretudo, a associação ao culto pagão e aos costumes imorais da antiguidade: “A flauta e o oboé, por exemplo, lembravam as festas eróticas pagãs; o trompete, as guerras sangrentas e as batalhas; o órgão era instrumento dos histriões” (FONSECA; WEBER, 2015, p. 19). Os espetáculos circenses do Coliseu, combates de gladiadores e execução dos mártires, frequentes nos primeiros séculos, eram precedidos do toque de instrumentos de percussão. Os cristãos, portanto, eram chamados a renunciar a estas práticas, evocadas pelos instrumentos.

Ratzinger atenta para o problema da admissão dos instrumentos no culto, apresentando as objeções por parte das *auctoritates*, isto é, dos Padres da Igreja, conforme o pensamento de Santo Tomás. Há muitos textos dos Padres hostis à música. Isso se deve à concepção espiritualista da relação entre Antigo e Novo Testamento, entre a Lei e o Evangelho. Segundo essa concepção, o Antigo Testamento é interpretado, espiritualmente, pelo Novo. Ratzinger destaca, porém, que “a cristianização do Antigo Testamento não é simplesmente uma espiritualização: ela significa, também, encarnação” (RATZINGER, 2019, p. 475-476).

No âmbito musical, a espiritualização significa que o louvor sonoro de que se fala na Antiga Aliança deve ser interpretado alegoricamente, isto é, indica o louvor do coração, que de fato é o mais importante. “Dado que, no entanto, a expressão oral do louvor a Deus e o canto litúrgico existem como fato, tais manifestações devem ser colocadas, por assim dizer, em um nível secundário” (RATZINGER, 2019, p. 478). Exemplo desse dilema é o próprio Agostinho:

(...) cuja sensibilidade musical se transforma para ele em um tormento sob o domínio de uma teologia espiritualística que deve atribuir o sensível ao Antigo Testamento, ao homem velho, ao mundo velho: ele teme “pecar gravemente”, se “o canto o comove mais que a realidade cantada” – nesse caso ele “preferiria não ouvir cantar” (RATZINGER, 2019, p. 478).

Agostinho, porém, lembra-se de sua experiência na catedral milanesa, quando foi tocado pelos belos cânticos ali entoados, como testemunha em

suas *Confissões*<sup>12</sup>. Por isso, admite à música um valor pedagógico, ainda que secundário: “inclino-me a aprovar o costume de cantar na igreja, para que os espíritos mais fracos possam, através do prazer dos ouvidos, elevar-se na devoção” (AGOSTINHO, 1984, p. 305)<sup>13</sup>. Santo Tomás, por sua vez, segue nessa linha, aceitando a música sacra “a fim de que a alma dos fracos seja incitada em maior medida à piedade”<sup>14</sup>. Assim, conclui Ratzinger, “a música sacra é colocada sob o plano da utilidade pedagógica e, praticamente, colocada sob o critério do ‘utilizável’” (RATZINGER, 2019, p. 479). Nessa perspectiva, a música não possui valor em si mesma, seria uma espécie de mal necessário.

O Aquinate apresenta também argumentos contrários à música instrumental, pois esta seria uma recaída nas práticas judaicas, de tal modo que a Igreja não poderia admiti-la. Todavia, a limitação à música vocal manifestava a continuidade entre a Igreja e o judaísmo primitivo, pois os fariseus, por causa de seu puritanismo, recusavam a música instrumental. Esta restringia-se ao domínio do sensorial e, por isso, deveria ser abandonada, em favor unicamente da palavra.

Porém, o canto litúrgico desenvolveu-se a partir da sinagoga. Os salmos, cantados pelos cristãos em sentido cristológico, inspiraram o surgimento dos hinos e cantos, presentes em muitos lugares no Novo Testamento, pois a prece de Israel continua atual na Igreja. Por isso, Santo Tomás, comentando o salmo 33, reconhece a importância do louvor de Deus, para além da teoria ou da espiritualização. O reconhecimento da grandeza de Deus leva o crente a tomar consciência de que “Ele é digno de tal louvor que se justifica por si mesmo, além de qualquer teoria” (RATZINGER, 2019, p. 481). O louvor, entretanto, é necessário não por causa de Deus, mas do homem que louva<sup>15</sup>.

A grandeza de Deus, testemunhada pela criação inteira, exige um louvor cósmico, solene, que ultrapassa a simples música vocal:

Frente a uma teoria do anúncio, estreitamente, racionalista, teria que remeter àquela ideia cósmica do anúncio que se exprime no *Sl 19[18]*: “Os céus proclamam a glória de Deus”. A glória do Criador não pode ser expressa apenas com a palavra; deve sê-lo também na linguagem da música da criação e na transformação espiritual dela por meio do homem que crê e contempla (...). “Glorificação” é a razão central por

12 “Quantas lágrimas verti, de profunda comoção, ao mavioso ressoar de teus hinos e cânticos em tua igreja! Aquelas vozes penetravam nos meus ouvidos e destilavam a verdade em meu coração, inflamando-o de doce piedade, enquanto corria meu pranto e eu sentia um grande bem-estar” (1984, p. 243).

13 Extraído de RATZINGER, Joseph. *Teologia da Liturgia: o fundamento sacramental da existência cristã*, p. 478.

14 “Et ideo salubriter fuit institutum ut divinitas laudes cantus assumeretur, ut animi infirmorum magis provocarentur ad devotionem” (*Summa Theologiae*, I-I, q. 91.1,2 resp.).

15 “Et ideo necessaria est laus oris, non quidem propter Deum, sed propter ipsum laudantem, cuius affectus excitatur in Deum ex laude ipsius: secundum illud Ps. 49,23” (*Summa Theologiae*, I-I, q. 91a. 1 resp.).

que a liturgia cristã deve ser uma liturgia cósmica; deve, por assim dizer, fazer ressoar, harmonicamente, o mistério de Cristo por meio das vozes da criação (RATZINGER, 2019, p. 481-482).

A dignidade da música instrumental é, dessa forma, reconhecida, superando a espiritualização, com sua importância própria, mas alargando-a ao horizonte total da fé, que contempla a criação e a encarnação. O louvor eleva o homem a Deus<sup>16</sup> e, nessa subida, liberta o homem daquilo que é contrário ao projeto originário do Criador.

### 3 Os instrumentos e a Liturgia cósmica

A presença dos instrumentos na liturgia é, segundo Ratzinger, um modo que a criação tem para participar do louvor de Deus, manifestando a finalidade de sua existência. É assim que se compreende sua participação junto à voz do homem, o mais excelente dos instrumentos musicais. Deve-se salientar, ainda, que, dentre tantos instrumentos, alguns expressam com maior perfeição a sacralidade do culto a Deus.

#### 3.1 O louvor cósmico dos instrumentos

Os instrumentos musicais estão presentes em larga escala nos diversos cultos religiosos. Na Grécia e na Roma antigas, eram usados para honrar os deuses e abrir os espetáculos públicos. Em Israel, também estavam presentes, sobretudo no culto do templo. Davi, o grande compositor de salmos, tocava cítara. No saltério, encontram-se alguns salmos, com indicação de execução, na qual se nomeia o instrumento que deve acompanhá-los<sup>17</sup>. Entre eles, o Salmo 150, que conclui o saltério, indicando a diversidade musical do templo, através dos instrumentos que compunham a “orquestra” do santuário<sup>18</sup>.

A voz é, sem dúvida, o principal instrumento à disposição do homem. Todavia, para enriquecer o canto e expressar melhor os sentimentos do seu coração, o homem construiu vários instrumentos ao longo dos séculos, com imensa variedade, como se vê, por exemplo, numa orquestra sinfônica. Tomando por matéria-prima os elementos da criação, o homem foi capaz de produzir som que imitasse a natureza, por isso, essas expressões artísticas encontram um lugar legítimo no culto cristão, pois se tornam expressão de louvor cósmico a Deus.

16 “(...) *homo per divinam laudem affectu ascendit in Deum*” - o homem, através do louvor divino, eleva-se a Deus pelo afeto (*Summa Theologiae*, q. 91, a. 1, resp.).

17 O primeiro versículo do salmo 55(54), por exemplo, acrescenta: “Do mestre do canto. Com instrumentos de corda. Poema. De Davi”.

18 São nomeados: cítara, harpa, tambor, cordas, flauta e címbalos.

Se o homem encontra na sua voz o instrumento musical mais próximo do seu coração, ao mesmo tempo que um companheiro constante de suas penas e alegrias, encontrou todavia o meio mais poderoso e sutil de agir no mundo sonoro criado pelo seu espírito. Numa natureza secretamente conforme à sua, ele encontrou um canção mais dócil ao seu sopro, corda mais flexível a seus dedos e amparo mais sensível para seus conflitos. Tornou-a mais humana que ele próprio, capaz de chorar e rir, de compreender e amar, e enfim orar e adorar (GELINEAU, 2013, p. 33.).

A Igreja, portanto, com muitas ressalvas, foi admitindo à sua liturgia os instrumentos musicais, sobretudo o órgão, que goza de primazia entre os demais<sup>19</sup>. Depois do órgão, segue-se o violino e demais instrumentos de arco, conforme indicação de Pio XII, em sua encíclica *Musicae sacrae disciplina* (n. 29). A constituição *Sacrosanctum Concilium*, sobre a sagrada liturgia do Concílio Vaticano II, reafirma a primazia do órgão, mas permite a utilização de outros instrumentos, conforme a autoridade territorial competente, contanto que “sejam adequados ao uso sacro, ou possam a ele se adaptar, condigam com a dignidade do templo e favoreçam realmente a edificação dos fiéis” (n. 120).

Os instrumentos, usados adequadamente, não são rivais da voz humana nem dela concorrentes, mas a sustentam e embelezam, auxiliando-a através da harmonia dos sons<sup>20</sup>. Podem inclusive intervir em solo na liturgia<sup>21</sup>. Não se pode esquecer a importância da orquestra para a Música Sacra, que constitui um verdadeiro patrimônio e tesouro da música cristã ocidental<sup>22</sup>. Em várias ocasiões, Bento XVI manifestou seu apreço pelos instrumentos musicais e a sua importância para o louvor de Deus, principalmente o órgão.

19 Todos os documentos que tratam da música litúrgica enaltecem o órgão e indicam sua precedência (*Tra le sollicitudine, Sacrosanctum Concilium, Musicam Sacram etc.*). O órgão simples ou de tubos pode ser abençoado conforme o Ritual de Bênçãos, indicando assim a destinação especial deste instrumento ao louvor de Deus, no culto. A *Instrução da Sagrada Congregação dos Ritos* (1958) permitiu o uso do harmônio e do órgão de imitação (eletrofônico), este, porém, com a licença do ordinário local.

20 Ratzinger (2019, p. 541): “não deveria tratar-se de um vazio estímulo para os ouvidos, mas deve conservar a compreensibilidade da palavra, de modo que os corações dos ouvintes sejam arrebatados (*rapiantur*) no desejo da harmonia celeste e pela percepção da alegria dos bem-aventurados”.

21 Cf. *Musicam Sacram*, nn. 62 e 65. Os instrumentos podem tocar em solo antes, no meio ou depois do canto, ou seja, um prelúdio, interlúdio ou poslúdio, respectivamente.

22 Depois do fim do seu pontificado, o Papa emérito Bento XVI ainda indicava a importância do ambiente no qual nasceu, através do qual lhe chegou o apreço pela música: “(...) em nenhum outro âmbito cultural existe uma música de igual grandeza como aquela nascida no âmbito da fé cristã: desde Palestrina a Bach, de Händel até Mozart, Beethoven e Bruckner. A música ocidental é única, não tem igual em outras culturas. Isto nos deve fazer pensar. É certo que a música ocidental supera em muito o âmbito religioso e eclesial. E, no entanto, encontra sua fonte mais profunda na liturgia e no encontro com Deus” (BENEDETTO XVI, Papa Emerito. *Parole di ringraziamento di Benedetto XVI*, 2015).

### 3.2 Os instrumentos na liturgia: o órgão e o oboé

A admissão do órgão na liturgia tem razões históricas e teológicas, às quais Bento XVI alude. Outrora chamado de “o instrumento” (por excelência, em comparação aos demais), o *organon* já era considerado um instrumento teológico cuja origem remontava ao culto imperial no Oriente. O seu toque estava reservado unicamente a acompanhar o discurso do imperador de Bizâncio, evidenciando que, à voz do imperador-deus, o cosmos ressoava: “O seu discurso, enquanto discurso divino, é o ressoar de todas as vozes, do cosmos. O *organon* é o instrumento cósmico e, como tal, a voz do soberano do mundo, do imperador” (RATZINGER, 2019, p. 539).

A este costume, Roma respondeu com a cristologia cósmica e a função cósmica do vigário de Cristo, transportando para o Papa aquilo que convinha ao imperador. Assim, ao se entender que a dimensão cósmica da fé se distingue e supera a política, implementou-se o uso do órgão na liturgia pontifical. Posteriormente, este uso romano se estendeu também a bispos e padres.

Esta nota histórica, que demonstra o alcance teológico do “instrumento”, é o ponto de partida para a tese de Ratzinger de que o órgão revela a essência da liturgia:

a música sacra com pretensão artística não está em contraste com a essência da liturgia cristã, mas é uma necessária forma expressiva da fé, na glória universal de Jesus Cristo. A liturgia da Igreja tem, como tarefa obrigatória, revelar a glorificação de Deus escondida no cosmos e de fazê-la ressoar. Isto é, pois, essencial à liturgia: transpor o cosmos, espiritualizá-lo no gesto do canto de louvor e, assim, redimi-lo; humanizar o mundo (RATZINGER, 2019, p. 540).

Em meio aos diversos instrumentos musicais que o gênio humano desenvolveu, o órgão é considerado o rei, pois ele contém a totalidade dos sons da criação e, ao mesmo tempo, consegue exprimir a plenitude dos sentimentos humanos.

Além disso, como toda a música de qualidade, ao transcender a esfera simplesmente humana, remete para o divino. A grande variedade dos timbres do órgão, do piano até ao fortíssimo arrebatador, faz dele um instrumento superior a todos os outros. Ele é capaz de dar ressonância a todos os aspectos da existência humana. De qualquer modo, as múltiplas possibilidades do órgão recordam-nos a imensidade e a magnificência de Deus (BENTO XVI, 2006).

É assim que o órgão exprime de modo eminente aquela capacidade que a música traz em sua essência de criatura: “A música, a grande música, aplaca o

espírito, suscita sentimentos profundos e convida quase naturalmente a elevar a mente e o coração a Deus em todas as situações, tanto alegres como tristes, da existência humana. A música pode tornar-se oração.” (BENTO XVI, 2009a).

O caráter de plenitude que o órgão possui, e que Ratzinger exalta, é de fato o aspecto preponderante que coloca este instrumento acima dos demais, razão que se explica não apenas pelo seu sentido teórico ou teológico, mas se manifesta também em sua composição física, com seus diversos tubos e registros<sup>23</sup>.

Este entendimento está manifestado com clareza, nos documentos da Igreja, sobretudo naqueles emanados em meio ao movimento litúrgico, no início do século XX, quando a importância do órgão foi sendo reafirmada. Não obstante declarar-se que a voz humana é o instrumento musical de maior relevância<sup>24</sup>, reafirma-se, com insistência, a primazia do órgão sobre os demais instrumentos, pois ele mais se adéqua aos cantos e ritos sagrados, confere esplendor e magnificência às cerimônias, conduz o espírito, a alma e a mente dos fiéis a Deus e às realidades supremas<sup>25</sup>. Esta é, pois, a manifestação de que a teologia da música é o norte das normas e prática litúrgicas<sup>26</sup>.

23 O espectro sonoro do órgão é o mais amplo de todos os instrumentos, podendo ter grande variação de timbre, de altura do som e de amplitude sonora (volume). Os diversos timbres são divididos de acordo com filas e são controlados pelos registros. A articulação do teclado permite criar variados efeitos. Uma característica peculiar é o fato de qualquer nota se manter ininterrupta, enquanto se pressiona sua tecla correspondente, não se extinguindo. O órgão tem ainda a capacidade de, simultaneamente, proporcionar uma base harmônica à parte cantada (abaixo do registro vocal), reforçar e sustentar a parte cantada (registro) e aumentar o brilho harmônico acima do registro vocal. Estes múltiplos recursos fazem do órgão o substituinte da composição de uma orquestra.

24 “Posto que a música própria da Igreja é a música meramente vocal (...)” (*Tra le sollicitudini*, n. 14); “(...) mais do que os instrumentos, é a própria voz que deve ressoar nos templos sagrados: a voz do clero, dos cantores e do povo. Nem se pense que a Igreja obste ao incremento da arte musical, antepondo a voz humana a qualquer instrumento; pois, com efeito, nenhum instrumento, por mais exímio e perfeito que seja, pode superar a voz humana ao exprimir os sentimentos da alma, e isto ainda menos quando a alma se utiliza da voz para elevar preces e louvores ao Deus Onipotente” (*Divini Cultus*, n. 14); a primazia da voz humana é revelada também pela determinação de que o som dos instrumentos nunca deverá cobrir as vozes, além de que eles devem se calar quando o sacerdote ou o ministro pronunciam em voz alta algum texto (cf. *Musiam Sacram*, n. 64). A música instrumental constitui um gênero próprio da música sacra: “Sob o nome de *música sacra* se inclui: o canto gregoriano, a polifonia sacra antiga e moderna em seus diversos gêneros, **a música sacra para órgão e outros instrumentos aprovados**, e o canto popular sacro ou litúrgico e religioso” (*Musiam Sacram*, n. 4, b, grifo nosso).

25 Cf. *Tra le sollicitudini*, nn. 14-17; *Divini Cultus*, n. 15; *Musicae Sacrae Disciplina*, n. 28; *Instrução da Sagrada Congregação dos Ritos sobre a Música Sacra e a Sagrada Liturgia*, nn. 61-67; *Sacrosanctum Concilium*, n. 120; *Musiam Sacram*, n. 62; *Quirógrafo do Sumo Pontífice João Paulo II*, n. 14.

26 A excelência do órgão como instrumento musical mais apto à liturgia manifesta-se, entre outras coisas, pelo rito de bênção do órgão no Ritual Romano. A oração de bênção expressa a dimensão do louvor cósmico das criaturas: “Senhor Deus, que sois beleza sempre antiga e sempre nova, cuja sabedoria governa o mundo e o ornamenta com bondade, as ordens angélicas vos louvam, obsequiosas, ao vosso aceno; todos os astros vos cantam, ao ritmo dos vossos preceitos; e todos os libertos da redenção de Cristo vos proclamam santo, celebrando-vos com a voz, o coração e a vida em alegria e exultação. E nós, vosso povo santo, reunidos neste lugar, desejamos juntar-nos ao concerto universal. E, para que suba até vós, mais dignamente, o hino do nosso louvor, oferecemos este órgão à vossa bênção, com

Não obstante a primazia dos instrumentos litúrgicos esteja com o órgão, conforme ficou patente, outros instrumentos são permitidos pelos documentos da Igreja, ao uso no culto<sup>27</sup>, e sobre alguns destes também se expressa Ratzinger. Seu pensamento parte sempre da revelação divina por meio da criação, sendo, por isso, possível, chegar ao Criador através dos elementos que Ele chamou à existência.

É assim que o teólogo alemão entende os instrumentos musicais de modo geral, e aplica este entendimento ao oboé:

Foi comovedor observar como, de um pedaço de madeira, deste instrumento, flui todo um universo de música: o insondável e o jubiloso, o sério e o facetado, o grandioso e o humilde, o diálogo interior das melodias. Pensei: como é magnífico que num pequeno pedaço criativo se esconda tal promessa, que o mestre pode libertar. E isto significa que toda a criação está repleta de promessas e que o homem recebe o dom de folhear este livro de promessas, pelo menos por um pouco (BENTO XVI, 2009a).

Apesar de se referir à execução do oboé após a apresentação de um concerto, esta compreensão do instrumento, como meio que reverbera a harmonia da criação, pode igualmente ser aplicada à liturgia, já que os instrumentos de orquestra foram também admitidos ao uso litúrgico. “Por conseguinte, uma solene música sacra com coro, órgão, orquestra e canto do povo não é um acréscimo que emoldura e torna agradável a Liturgia, mas é um modo importante de participação ativa no evento cultural” (BENTO XVI, 2006). A realidade que a música instrumental comunica está em sintonia com a presença divina, e por meio dela se contempla e ouve o Paraíso, a beleza incorrupta e o bem da criação. “Não é uma fuga da miséria deste mundo e da cotidianidade, porque só podemos continuar a contrastar o mal e as trevas, se nós mesmos acreditarmos no bem, e só podemos acreditar no bem, se o experimentarmos e vivermos como realidade.” (BENTO XVI, 2009a).

## Considerações finais

A expressão do cosmos no louvor ao Criador, tema tão caro à teologia litúrgica de Joseph Ratzinger, se desdobra nos vários aspectos do culto cristão, encontrando, pois, lugar também na música ritual.

---

a intenção de vos entoar, ao seu som, harmoniosamente, os vossos louvores e as nossas preces. Por Cristo, nosso Senhor. Amém” (RITUAL ROMANO, 2003, p. 390-391).

27 Cf. *Tra le sollecitudini*, n. 14; *Musicae Sacrae Disciplina*, n. 29; *Instrução da Sagrada Congregação dos Ritos sobre a Música Sacra e a Sagrada Liturgia*, nn. 60, 63, 38, 70; *Sacrosanctum Concilium*, n. 120; *Musica Sacram*, n. 62-67; *Quirógrafo do Sumo Pontífice João Paulo II*, n. 14.

Ao conceber o universo criado, Deus, da mesma forma que lhe comunicou a existência, dotou-o da capacidade/necessidade de voltar-se ao próprio Deus, desejo inscrito de modo racional no homem. Assim, a imagem da Terra Prometida aos hebreus evoca a ideia de que o cosmos é o lugar escolhido por Deus para o encontro com seus filhos e para a adoração e o culto ao Criador, com os meios e contingências, limites e possibilidades que as próprias coisas criadas carregam e oferecem consigo. Por meio da criação, Deus estabelece uma Aliança com o homem, e, com ela, a relação de culto e adoração.

Transpondo esse entendimento para a música litúrgica, Ratzinger percebe que este canto fundamenta-se no próprio acontecimento salvífico, carregando, assim, a possibilidade de anunciar as obras de Deus e render-lhe louvor. Isto porque a música sacra está, essencialmente, relacionada ao *Logos*, ao Cristo, à Palavra feita carne, e, apesar de este ter a primazia no canto, impõe-se, sem contradições, que o louvor a Deus se estabeleça, não apenas pela voz humana, o instrumento supremo, mas pelos sons de toda a criação. Este louvor cósmico, que ultrapassa a música vocal, manifesta com mais dignidade a grandeza de Deus.

É assim que o teólogo bávaro justifica a admissão dos instrumentos ao culto cristão, dando a primazia, entre tantos, ao órgão. Chamado de “o instrumento”, ele é o que expressa da melhor forma a plenitude da música, dada a completude de sua composição e suas possibilidades de execução. Além do órgão, também encontram espaço no culto outros instrumentos (entre os quais o oboé), unidos ou não em orquestra, cujas execuções manifestam, particularmente, a glória do Criador. Percebe-se, pois, que a reflexão ratzingeriana está em profunda sintonia com a norma da Igreja, como atestam os diversos documentos emitidos desde o início do movimento litúrgico.

A perspectiva litúrgica de Ratzinger acerca da música elucida de modo harmônico, dessa forma, os vários fundamentos que envolvem o universo criado, a finalidade e o sentido da vida, a primazia do *Logos* no culto cristão e o louvor cósmico, desembocando na música dos instrumentos, como expressão da glória universal do Criador. Os instrumentos são, em suma, o meio pelo qual a voz da criação entra no coro do céu e da terra que louva e adora. Na liturgia, a natureza canta, sobretudo quando é transformada em meio de glorificação do próprio homem.

## Referências

ADAM, Karl. *A essência do catolicismo*. Trad. Tasso da Silveira. Petrópolis: Editora Vozes, 1942.

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1984.

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

ASSUNÇÃO, Rudy Albino de. *O Sacrifício da Palavra: a liturgia da Missa segundo Bento XVI*. Campinas: Ecclesiae, 2016.

BENEDETTO XVI, Papa Emerito. Parole di ringraziamento di Benedetto XVI, Papa emerito, in occasione del conferimento del dottorato “honoris causa” da parte della Pontificia Università “Giovanni Paolo II” di Cracovia e dell’Accademia di Musica di Cracovia (Polonia), 04.07.2015. Disponível em: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/07/04/0533/01162.html#ita>. Acesso em 4 dez. 2021.

BENTO XVI, Papa. Discurso do Santo Padre no final da cerimônia para a bênção do novo órgão da “Alte Kapelle”, Regensburg, 13.09.2006. Disponível em: [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060913\\_alte-kapelle-regensburg.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060913_alte-kapelle-regensburg.html). Acesso em: 20 nov. 2019.

\_\_\_\_\_. Encontro com o clero de Bolzano-Bressanone, 06.08. 2008. Disponível em: [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008/august/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20080806\\_clero-bressanone.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20080806_clero-bressanone.html). Acesso em: 05.05.21.

\_\_\_\_\_. Saudação do Papa Bento XVI no final do concerto em sua honra no Palácio Pontifício de Castel Gandolfo, 02.08.2009a. Disponível em: [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2009/august/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20090802\\_concerto.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2009/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20090802_concerto.html). Acesso em: 18 nov. 2019.

\_\_\_\_\_. Discurso no final do concerto oferecido pela Academia Pianística de Ímola, 17.10.2009b. Disponível em: [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2009/october/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20091017\\_concerto-imola.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2009/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20091017_concerto-imola.html). Acesso em: 05.05.2021.

\_\_\_\_\_. *Escola de Oração: a vida interior e a elevação da alma*. Trad. Libreria Editrice Vaticana. Campinas: Ecclesiae, 2014.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

COCO, Lucio. Por uma teologia da arte. In: ASSUNÇÃO, Rudy Albino de; HOHEMBERGER, Gilcemar (org.). *O Primado do Amor e da Verdade. O patrimônio espiritual de Joseph Ratzinger-Bento XVI*. São Paulo: Fons Sapientiae, 2016, p. 22-231.

DOCUMENTOS SOBRE A MÚSICA LITÚRGICA. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2017.

FONSECA, Joaquim; WEBER, José. *A música litúrgica no Brasil 50 anos depois do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015.

GAGLIARDI, Mauro. La musica sacra nel pensiero di Benedetto XVI. In: PORFIRI, Aurelio (a cura di). *Le due vite di Benedetto XVI*. Un itinerario possibile a Papa Ratzinger. Hong Kong: Chorabooks, 2017.

GELINEAU, Joseph. *Os cantos da missa no seu enraizamento ritual*. São Paulo: Paulus, 2013.

PIQUÉ i COLLADO, Jordi-Agustí. La música como lenguaje que abre a la experiencia de Dios. Entrevista al beneditino Jordi-Agustí Piqué Collado, 08.05.2006. Disponível em: <https://es.zenit.org/2006/10/08/la-musica-como-lenguaje-que-abre-a-la-experiencia-de-dios/>. Acesso em: 08 de dez. 2020.

PIQUÉ i COLLADO, Jordi-Agustí. La música en la teología de Joseph Ratzinger (I), *Liturgia y Espiritualidad*: Instituto Superior de Liturgia de Barcelona/ Facultad de Teología de Catalunya, Año 4, v. 35, 2004.

\_\_\_\_\_. La música en la teología en Joseph Ratzinger (2). *Liturgia y Espiritualidad*: Instituto Superior de Liturgia de Barcelona/ Facultad de Teología de Catalunya, Año 5, v. XXXVI, 2005.

RATZINGER, Joseph. *Dogma e anúncio*. São Paulo: Loyola, 2007.

\_\_\_\_\_. *Introdução ao espírito da liturgia*. Trad. Silva Debbeto C. Reis. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

\_\_\_\_\_. *Teologia da Liturgia: o fundamento sacramental da existência cristã*. Brasília: Edições CNBB, 2019. (Obras Completas, v. XI)

RITUAL ROMANO. *Ritual de Bênçãos*. São Paulo: Paulus, 2003.

SAIZ-PARDO, Ramón. Joseph Ratzinger: il luogo della musica liturgica. In: ADDAMIANO, Antonio; LUISI, Francesco (a cura di). *Atti del Congresso Internazionale di Musica Sacra*. In occasione del centenario del PIMS, Roma, 26 maggio – 1 giugno 2011. Città del Vaticano: LEV, 2013, p. 107-121.

SARTO, Pablo Blanco. *Bento XVI: um mapa de suas ideias*. São Paulo: Molokai, 2016.

VALENTE, Joel Pedro Silva. *A música ao serviço da fé: estudo sobre o pensamento de Joseph Ratzinger/Bento XVI*. Dissertação de Mestrado Integrado de Teologia, Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa, Braga, 2015.

Artigo recebido em 20/04/2021 e aprovado para publicação em 23/04/2021

ISSN online 2763-6992

ISSN impresso 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v20i39-2021-12>

**Como citar:**

MACÊDO, Filipe Gonçalves; PEREIRA, Rodrigo Rêmulô Leite; ASSUNÇÃO, Rudy Albino de. A Voz da Criação: Os Instrumentos Musicais como Expressão da Liturgia Cós mica em Joseph Ratzinger/Bento XVI. *Coletânea: Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 39, p. 235-258, jan./jun. 2021. Disponível em: [www.revistacoletanea.com.br](http://www.revistacoletanea.com.br)

## **Relações Episcopado-primado: a Autoridade a Serviço da Comunhão**

*Episcopal-primacy Relationships:  
The Authority at the Service of Communion*

RAFAEL CERQUEIRA FORNASIER\*

JORGE RICARDO VALOIS\*\*

**Resumo:** O presente artigo tem como tema as relações episcopado-primado. Trata-se de um estudo cujo objetivo é aprofundar, a partir dos fundamentos bíblicos, históricos e teológicos, como deve ser sistematizado e entendido o exercício do ministério petrino em relação ao exercício do ministério episcopal. Para tanto, foi utilizado o método da pesquisa explicativa, a partir de levantamento bibliográfico. Desta maneira, pode-se afirmar que o exercício do ministério petrino só pode ser compreendido a partir da colegialidade episcopal, como cabeça do colégio dos bispos, mas também como garante o potencializador da atuação do corpo episcopal, no seu conjunto e singularmente. Portanto, primado e colégio não são entidades justapostas ou em contraposição, mas complementares e integradas, realizando-se por meio da comunhão episcopal.

**Palavras-chave:** Episcopado. Ministério Petrino. Comunhão. Colegialidade.

**Abstract:** The present scientific article's theme is the relations between the pope ante the bishops. It aims to reflect, through the biblical, historical and theological arguments, how the exercise of the Petrine ministry and its repercussions in the episcopal ministry should be systematized and understood. For this purpose, the explicative research method was applied,

---

\* Rafael Cerqueira Fornasier é Doutor em Teologia, Afiliado a Universidade Católica do Salvador-BA, Pontifício Instituto Teológico João Paulo II para as Ciências do Matrimônio e da Família, Instituto de Filosofia e Teologia do Seminário São José da Arquidiocese de Niterói-RJ. Contato: [rafael.fornasier@ucsal.br](mailto:rafael.fornasier@ucsal.br)

\*\* Jorge Ricardo Valois é Graduado em Teologia pela Universidade Católica do Salvador. Contato: [jorge.valois@ucsal.edu.br](mailto:jorge.valois@ucsal.edu.br)

together with bibliographical study. Thus, the exercise of the Petrine ministry can be understood only from the episcopal collegiality, being the head of the college of bishops, but also as promoter of the action of the episcopal body, singularly or as a whole. Therefore, primacy and college are not juxtaposed or dichotomized entities, but complementary and integrated dimensions, made possible by episcopal communion.

**Keywords:** Episcopate. Petrine Ministry. Communion. Collegiality.

## Introdução

A reflexão eclesiológica sobre a natureza, a forma como a Igreja se coloca no mundo e como ela se compreende a si mesma apresenta-se, no âmbito eclesial, como uma das questões fundamentais na atualidade. De fato, diante de um contexto de acentuado pluralismo, a presença da Igreja só poderá ser cada vez mais qualificada e dialogante, desde que ela aprofunde a sua identidade e missão.

Para tanto, várias questões precisam ser estudadas, entre as quais, destacamos o exercício do ministério ordenado na Igreja, especialmente o episcopado. Com efeito, o Concílio Vaticano II, na sua exposição eclesiológica, buscou resgatar o conceito de eclesiologia de comunhão, que possui, como um de seus alicerces, a figura e o ministério do bispo, como fator e agente de comunhão, no âmbito de sua Igreja particular, mas também para toda a Igreja universal.

E a fim de compreender com profundidade a instituição episcopal, é necessário entender de que maneira, sob o ponto de vista eclesiológico, devem ser compreendidas as relações entre os Bispos e o Papa. Assim, o presente artigo aborda a temática das relações episcopado e primado petrino. Tal tema, apesar de não ser uma reflexão recente na história da Teologia, ainda proporciona muitas reflexões e debates, especialmente por estar vinculado ao exercício do poder eclesial de direção e governo, face às exigências evangélicas e espirituais da comunidade de fé.

Portanto, o questionamento central do presente estudo concentra-se sobre a maneira pela qual devem ser sistematizadas as relações entre ministério episcopal e ministério petrino, considerando a legítima autonomia episcopal e, a partir da consciência de que o exercício do ministério petrino abrange a totalidade das Igrejas particulares, aqui incluídos os seus respectivos bispos. Assim, quer ser um estudo sobre as relações episcopado-primado, à luz dos referenciais bíblicos e históricos, e apresentando os principais contornos do debate teológico atual, cujas balizas foram fornecidas pela eclesiologia de comunhão, revisitada pelo Vaticano II.

A escolha por um estudo sobre a referida questão é fruto da inquietação

dos autores para compreender o ministério episcopal, na condição de sucessor do ministério apostólico, e as afirmações feitas por muitos cristãos orientais de que, na Igreja latina, os bispos são meros vigários do papa. Assim, surgiu o interesse de estudar melhor a razão de ser do ministério papal e a correta compreensão de quais implicações decorrem de tal instituto, no exercício da jurisdição própria dos bispos.

Para atingimento do objetivo proposto, foi utilizado o método da pesquisa explicativa, a partir de levantamento bibliográfico, valendo-se do encadeamento dedutivo, recolhendo as perspectivas dos diversos estudiosos sobre o tema e sintetizando-as, no presente trabalho. Assim, foram buscados nos autores os suportes teóricos que respondessem e fundamentassem o questionamento principal desta pesquisa.

A primeira parte deste artigo traz uma reflexão sobre as referências bíblicas sobre o ministério de Pedro, apontando a concepção que as primeiras comunidades cristãs possuíam do papel que o referido apóstolo exerceu na Igreja. Em sequência, apresenta o desenvolvimento histórico do ministério petrino, a partir das fontes patrísticas até o Concílio Vaticano I.

Já, na segunda parte, aborda-se o status teológico da questão na atualidade, apresentando as reflexões de importantes teólogos contemporâneos sobre as relações ministério episcopal e ministério petrino, também considerando os ensinamentos conciliares do Vaticano II.

## 1 Escorço Bíblico-histórico do Exercício do Ministério Petrino

O primado do Bispo de Roma encontra seu fundamento na prolongação do ministério de Pedro, o qual, por sua vez, encontra contornos significativos a partir dos escritos do Novo Testamento.

De fato, durante o ministério histórico de Jesus, Pedro desempenha um papel relevante. É o apóstolo mais citado (cerca de 144 vezes) e é o primeiro nome que aparece nas listas com os nomes dos apóstolos (Mt 10,2). Além disso, foi testemunha privilegiada em eventos de especial importância, como a ressurreição da filha de Jairo e a transfiguração do Senhor (Mc 5,2-43 e 9,2-10), atuando ainda como uma espécie de porta-voz do grupo (Mc 1,36; 8,27-30 e 11,21).

Interessante que essas citações a Pedro adquirem caráter de veracidade e, quase certamente, não configurariam uma espécie de panegírico ao apóstolo, como é comum em muitas figuras bíblicas, pois muitos outros trechos trazem também as debilidades de Pedro, como a negação de Jesus quando preso (Mc 14,66-72; Lc 22,54-62 e Jo 18,15-18), ou o afundar nas águas, indo ao encontro de Cristo ressuscitado (Mt 14,30-31).

Além disso, não pode deixar de ser destacada a sua mudança de nome (Mt 16,18), que, na tradição judaica, indica a identidade de uma pessoa. Simão

passa a ser chamado Pedro (Cefas), que não quer dizer apenas pedra, mas também grutas rochosas, que oferecem abrigo em lugares desertos. Destaca, assim, a sua missão de guiar a Igreja na comunhão e ser fundamento da unidade entre os irmãos.

No período pós-pascal, Pedro assume papel relevante nas aparições de Jesus, sendo o seu primeiro destinatário (Lc 24,34 e 1Cor 15,5). Aparece como primeira testemunha (Jo 20,3-10) e fator de unificação e referência dos apóstolos, em Jerusalém. Novamente, aparece o seu protagonismo em Pentecostes (At 2, 14ss), e ator principal na substituição de Judas por Matias (At 1,15ss).

Ademais, em importante ministério eclesiológico, aparece Pedro confirmando a comunhão com as comunidades da Samaria (At 8,14) e atuando na admissão dos gentios à Igreja (At 10, 34-38). No Concílio de Jerusalém, foi fundamental no discernimento do conflito com os judaizantes (At 15 e Gal 2,9). O texto de Jo 21, fruto da tradição das comunidades joaninas, também resguarda a Pedro a sua função peculiar, visto que, apesar de terem sido fundadas por João, reconhecem a primazia de Pedro.

Além de relatar a importância do nome, Mt 16,16-18 traz ainda dois elementos fundamentais: o poder das chaves e o de atar e desatar. Significam a autoridade que lhe foi conferida, a atividade de decisão, de legislação e a capacidade para incluir na comunidade ou reintegrar nela.

Uma boa síntese sobre a perspectiva neotestamentária da figura e missão de Pedro é fornecida por McBrien (2008, p. 116):

Scholars point to a significant trajectory of images relating to Peter and his ministry as an independent basis for the primatial claims. He is spoken of as the fisherman (Luke 5:10; John 21:1-14), an occupation that, in fact, he and his brother Andrew had practiced, as the shepherd of Christ's sheep (John 21:15-17), as the Christian martyr (John 13:36; 1Pet 5:1), as an elder who addresses other elders (1Pet 5:1), as a proclaimer of faith in Jesus as the Son of God (Matt. 16:16-17), as the receiver of a special revelation (Mark 9:2-8; 2Pet 1:16-18; Acts 1:9-16; 5:1-11; 10:9-16; 12:7-9), as the guardian of the true faith against false teaching and misunderstanding (2Pet 1:20-21; 3:15-16), and, of course, as the rock on which the Church is to be built (Matt. 16:18).<sup>1</sup>

1 Especialistas apresentam uma significativa trajetória de imagens relacionadas a Pedro e seu ministério, como uma base para fundamentar a teoria do primado. O apóstolo é apresentado como pescador (Lc 5,10; Jo 21,1-14), uma profissão que, de fato, ele e seu irmão André exerciam; como pastor das ovelhas de Cristo (Jo 21, 15-17); como um mártir cristão (Jo 13,36; 1Pd 5,1); como um presbítero que escreve a outros presbíteros (1Pd 5,1); como um proclamador da fé em Jesus como Filho de Deus (Mt 16,16-17); como receptor de uma revelação especial (Mc 9,2-8; 2Pd 1,16-18; At 1,9-16; 5, 1-11; 10,9-16; 12,7-9); como guardião da verdadeira fé contra os falsos ensinamentos e doutrinas (2Pd 1,20-21; 3,15-16), e, obviamente, como rocha na qual a Igreja é construída (Mt 16,18) (tradução nossa).

A importância do ministério petrino é confirmada na praxe da Igreja primitiva. Aparecem, de acordo com Papias, vários apócrifos com seu nome, como o Apocalipse de Pedro e Atos de Pedro. Clemente de Alexandria o chama de bem-aventurado, eleito e proeminente e primeiro dos discípulos.

Sobre tal questão, assim se expressa Henri de Lubac (1974, p. 112):

Lo que nosotros podemos reconstruir de los primeros siglos nos muestra al obispo de Roma en su doble función de centro y árbitro. [...] las diversas iglesias particulares, conscientes de su propia unidad, sentían la preocupación de mantener relaciones entre ellas: las cartas de Ignacio de Antioquía nos ofrecen de ello un primer ejemplo. La práctica de las “cartas de comunión”, ocasionales o regulares, terminó por organizarse. [...] Ahora bien, Roma era el centro de esta red. Las cartas llegaban al obispo de Roma y éste las difundía.<sup>2</sup>

No Concílio de Niceia, em 325, estabeleceu-se, na normativa canônica, o conceito de primado, não apenas atribuído à sede romana, mas também à Alexandria e a Antioquia. Este instituto, nos usos antigos, competia às chamadas Igrejas principais, que serviam de regulação da colegialidade e garantiam a comunhão com a Igreja universal. Para as três sedes primaciais, foi feita uma conexão com Pedro, afirmando que tinham sido fundadas pelo apóstolo (RATZINGER, 1972).

Ressalte-se que o presente conceito de primado não possui um caráter administrativo em sentido estrito, mas se apresentava como uma significação normativa para a unidade da fé na Igreja. Por sua vez, os aspectos normativos da unidade eram garantidos pela unidade dos primados, sob a presidência de Roma e, desde o século IV, por concílios ecumênicos de escala universal.

Roma, porém, pretendia um primado entre os primados, mas não sob o argumento de que o seu bispo era sucessor do apóstolo Pedro e seria herdeira das prerrogativas de Mt 16,17ss, mas fundamentando-se nos seguintes aspectos: unanimidade sobre o fato de que Roma se havia mantido livre de heresias e era o lugar de uma tradição conservada intacta e, portanto, garantia da reta fé.

Além disso, a Sé romana foi a sede dos apóstolos Pedro e Paulo e encontrava-se em uma tradição apostólica imediata e particularmente forte, sendo, pois, *sedes apostolica* em sentido eminente. Isso não significa, contudo,

2 O que nós podemos reconstruir dos primeiros séculos nos mostra o Bispo de Roma em sua dupla função de centro e árbitro. [...] as diversas igrejas particulares, conscientes de sua própria unidade, sentiam a preocupação de manter relações entre elas: as cartas de Inácio de Antioquia nos oferecem um primeiro exemplo disso. A prática das “cartas de comunhão”, ocasionais ou regulares, foi se tornando uma praxe consolidada. [...] Roma se tornou o centro dessa rede. As cartas chegavam ao Bispo de Roma e este as difundia (tradução nossa).

que ao Bispo de Roma era atribuído um ofício distinto dos outros bispos. Desta forma, a preeminência não radicava sobre o bispo, mas sobre a Igreja de Roma, que possuía uma importância singular para a totalidade das Igrejas.

Ainda de acordo com Ratzinger (1972), existem muitos indícios de que a situação particular da Igreja romana não se fundava na sucessão petrina do seu bispo, mas se considerava fortemente relacionada com o fato de a comunidade romana ser sucessora da comunidade de Jerusalém, o que tinha íntima conexão com a estadia de Pedro e Paulo ali.

Com efeito, a permanência de Pedro e Paulo, na urbe romana, significou, aos olhos da Igreja nascente, o passo definitivo da igreja dos judeus para a igreja dos gentios. Dessa maneira, Roma assume o papel de representação e síntese do orbe, do mundo das nações, à guisa de Jerusalém, para Israel.

Por exemplo, o conflito acerca da data da Páscoa (séc. IV) mostrou a importância do Bispo de Roma, na resolução da questão, confirmando a primazia que exercia sobre todas as Igrejas. Assim, a igreja romana, sem perder o seu caráter de diocese local, passou a desempenhar uma responsabilidade universal e participava, ativamente, de questões de caráter geral, como na problemática ariana e na confirmação de concílios provinciais.

Cristaliza-se, assim, a ideia de sucessão de Pedro e a ideia da preeminência, não apenas da Sé romana, mas também do Bispo de Roma, que desempenharia um ofício que estaria acima do de outros bispos (RATZINGER, 1972).

Congar (1965) explica as três zonas de exercício da *potestas* papal, recordando o poder essencial do primado e as suas modalidades de exercício. De fato, essas modalidades não apenas mudaram com o tempo, mas também variaram, segundo as regiões geográficas de atuação.

Na Itália, o Bispo de Roma desempenhava o papel que seria mais tarde, no Oriente, o dos patriarcas: sua jurisdição era metropolitana e estendida, primeiramente, por toda a Itália e, depois, apenas às chamadas regiões suburbicárias ou, efetivamente, mais próximas a Roma. Exercia, nesse território, atividades de administração direta e autoridade imediata, quase monárquica.

Mais além dessa primeira zona, uma segunda região compreendia todo o Ocidente, inclusive a África. Ali, a autoridade da Sé Apostólica era exercida de maneira menos direta, pois essas igrejas tinham o seu bispo metropolitano e seus concílios provinciais próprios. Assim, a Igreja romana assumia um papel de juiz nas causas maiores e funcionava como árbitro da comunhão eclesial.

Já a terceira zona era representada pelo Oriente. A *potestas* papal era exercida em condições habitualmente, menos rigorosas que no Ocidente. Em meio às vicissitudes das heresias, como o arianismo e o cesaropapismo, Roma sempre reivindicou sua atuação e o Oriente, por muitas vezes, consentiu ao poder romano intervir, ainda que de modo distante, mas eficaz.

Roma era el nudo, la guardiana y el criterio. Las relaciones entre Roma y Oriente se regulan, en esta comunión, de una manera más flexible que las de Roma con Occidente y, a fortiori, que las de Roma con las diócesis suburbicarias [...] Existía, para la Iglesia romana, más que una preeminencia de honor y, bajo una forma en extremo discreta, un verdadero poder jerárquico fundado [...] (CONGAR, 1965, p. 471).<sup>3</sup>

Progressivamente, Roma passa por um processo de valorização crescente de sua sede. Autodesigna-se *sedes apostolica e vicarius Petri*, reivindicando, assim, uma autoridade única. A recepção por Roma dos concílios é considerada elemento fundamental para reconhecer a sua validade e foi sendo considerada instância última de apelação.

O bispo romano passou a ser o representante do Ocidente e foi a única força permanente que unia o passado ao futuro, depois da desintegração do Império Romano do Ocidente. A união do Papa com os carolíngios deu origem a um império ocidental, sendo que a vinculação com as formas e usos da igreja local de Roma se torna o meio para assegurar a unidade do império.

A Santa Sé passou a assumir, de forma mais proeminente, a função de árbitro em toda a sorte de negócios. De todas as províncias, comprova Inocêncio I (séc. V), ainda que mais distantes, com as quais era difícil comunicação epistolar, chegavam consultas e também eram enviadas respostas (DE LUBAC, 1974).

São Avito (450-526), Bispo de Vienne, confirma essa praxe, um pouco mais tarde:

Vos lo sabéis - escribe a Senarius -, es una de nuestras leyes sinodales que en las cosas que atañen a la situación de la Iglesia, si surge alguna duda, nosotros recurrimos al gran obispo de la Iglesia romana, como los miembros se someten a la cabeza. (*apud* De Lubac, 1974, p. 113).<sup>4</sup>

Na Idade Média, a Igreja de Roma chegou a uma posição muito mais vantajosa do que a daquela prefigurada no início. De fato, já configurada a ruptura política e eclesial com o Oriente, e perdida a África do Norte, que exercia importante papel de ligação com o mundo cristão oriental, para o Islã, restavam apenas as Igrejas da Itália, Gália e Hispânia, que eram províncias romanas.

3 Roma era o nó, a guardiã e o critério. As relações entre Roma e o Oriente se regulam, nessa comunhão, de uma maneira mais flexível que as de Roma com o Ocidente e, a fortiori, que as de Roma com as dioceses sufragâneas [...] Existia, para a Igreja romana, mais que uma preeminência de honrar e, sob uma forma muito discreta, um verdadeiro poder hierárquico fundado [...] (tradução nossa).

4 Vós o sabeis – escreve a Senário –, é uma de nossas leis sinodais que, nas coisas que se referem à situação da Igreja, se surge alguma dúvida, nós recorremos ao grande Bispo da Igreja romana, como os membros se submetem à cabeça (tradução nossa).

Desde el punto de vista eclesiástico, esa vinculación significa (aunque sólo se imponga lentamente) la inclusión de todo el occidente en la liturgia romana y, con ello, la incipiente inclusión de las iglesias locales particulares en la iglesia local de Roma; de suerte que, a ojos vistas, no hay ya un plural de *ecclesiae*, sino que la comunidad ciudadana de Roma incorpora a todo el *orbis latino* en el escaso espacio de su *urbis*. Todo el occidente es, por decirlo así, sólo una iglesia local única y comienza a perder más y más la antigua estructura de la unidad en la variedad, hasta que acaba por desaparecer por completo. (RATZINGER, 1972, p. 153).<sup>5</sup>

Não obstante, durante todo o período medieval, o episcopado nunca deixou de ser uma força independente na Igreja ocidental. A comoção do Papa, por ocasião da reforma protestante, demonstrou tal fato com muita clareza.

Em contraposição ao conciliarismo e papalismo, aborda-se, pela primeira vez, o problema primado-episcopado. Os resultados mais importantes desse debate estão presentes nos decretos *Haec sancta e Frequens*, do Concílio de Constança (1414-1418), que dão grande destaque à dimensão sinodal do episcopado, apesar de não ter conseguido grandes avanços na prática.

A situação permanece quase inalterada, até o Concílio Vaticano I, com alguns matizes a favor de uma centralização papal mais acentuada ou em períodos em que tendências conciliaristas ganharam maior impulso. Não se pode minimizar que contribuíram para essas flexões inúmeros fatores históricos, como a relação, nem sempre harmônica, do papa com reis e imperadores civis, a qual, por vezes, configurou-se em uma disputa por poder e influência política.

Por sua vez, no Concílio Vaticano I, os padres conciliares definiram solenemente o caráter primacial da jurisdição exercida por Roma, afirmando que apenas a Simão Pedro dirigiu o Senhor as palavras “Tu és Pedro... e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja” (Mt 16,18), conferindo-lhe, depois da ressurreição, a jurisdição de pastor e reitor supremo sobre todo o rebanho (DS 3053).

Continua ainda o texto conciliar, ensinando que, aquele que sucede a Pedro em sua cátedra, obtém, de acordo com a instrução de Cristo, o primado petrino sobre a Igreja universal (DS 3056-3057). Assim, pode-se considerar que o primado é um serviço à unidade de todo o povo de Deus, não significando

5 Do ponto de vista eclesiástico, essa vinculação significa (ainda que apenas se imponha lentamente), a inclusão de todo o Ocidente na liturgia romana e, com isso, a incipiente inclusão das igrejas locais particulares na igreja local de Roma; de sorte que, a olhos vistos, não há apenas um plural de *ecclesiae*, mas uma incorporação pela comunidade de Roma de todo o *orbis latino*, no escasso espaço de sua *urbis*. Todo o Ocidente é, por assim dizer, apenas uma igreja local e começa a perder mais e mais a antiga estrutura de unidade na variedade, até que acaba por desaparecer por completo (tradução nossa).

que o Papa seria o bispo dos bispos, anulando, assim, a autoridade episcopal local, mas sendo agente da comunhão.

Não significa, ademais, que o Papa permanece apenas como um observador distante da vida das igrejas ou centro puramente espiritual simbólico da unidade, mas pode, exercendo tarefa que lhe é própria, intervir em qualquer igreja, pois sua jurisdição é imediata e ordinária (cf. Código de Direito Canônico, cân. 331).

Möhler *apud* De Lubac (1974, p. 103) expressa uma opinião muito ajustada, quando descreve o papel do ministério petrino como centro de unidade:

Si el episcopado debe formar una verdadera unidad para unir a los fieles y realizar así la gran vida comunitaria, tal como la Iglesia católica la reclama, tiene necesidad él mismo de un centro que, por su presencia activa, reúna compacta y sólidamente a toda la Iglesia.<sup>6</sup>

Saliente-se, outrossim, que o Papa é bispo como os demais bispos, à guisa de Pedro que formava parte do grupo dos Doze. Ele não pode ser considerado à margem ou fora do colégio episcopal, da mesma maneira que o colégio dos bispos não pode ser considerado fora ou à margem do ministério universal da unidade exercido pelo Sumo Pontífice.

## 2 O Debate Teológico Atual

A Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, do Concílio Vaticano II, ensina que todos os bispos são sucessores dos apóstolos e todos juntos constituem o fundamento da Igreja universal e se encontram no cume do ministério, atuando como chefes da Igreja e como vigários e legados de Cristo (LG, 1964, n. 19; 21 e 27).

Consoante ao ensino conciliar, já se expressava São Jerônimo (*apud* FUENTE, 1998) que a Igreja está edificada sobre Pedro, mas também não se deve desprezar o ministério dos outros apóstolos, pois todos recebem as chaves do Reino dos Céus e todos asseguram, com igual solidez, a Igreja. No entanto, apenas um é eleito como cabeça, a fim de repelir qualquer ocasião de discórdia.

Em vista do exposto, pode-se definir, com Fuente (1998), qual é o sujeito último de poder na Igreja, que é a potestade suprema, de caráter colegial, que pode ser exercida de diversos modos: pelo Papa, pessoalmente, ou pelo colégio, em comunhão com Ele. Pois o Papa é cabeça do colégio episcopal e atua sempre como chefe do colégio, como uma manifestação concreta do corpo episcopal.

6 Se o episcopado deve formar uma verdadeira unidade para unir os fiéis e realizar assim a grande vida comunitária, tal como a Igreja católica deseja, tem necessidade, ele mesmo, de um centro que, por sua presença ativa, reúna compacta e solidamente toda a Igreja (tradução nossa).

As suas ações nunca serão compreendidas a partir de um sujeito isolado, mas a partir de um sujeito que é cabeça do colégio e centro de unidade das igrejas. Não se supõe, assim, que o Papa tenha recebido mandato jurídico dos bispos para atuar como tal, não obstante a sua capacidade de personificar a colegialidade e de expressá-la.

Ademais, de acordo com Rahner (1965), a vontade do Papa encontra um limite no episcopado, que, por vontade de Deus, é parte da constituição da Igreja. O Sumo Pontífice não pode abolir essa instituição, a qual, caso extinta, tornaria até mesmo inviável o exercício do ministério petrino na Igreja universal. E ainda mais, porque os bispos não são um corpo de funcionários criados pelo Papa, de quem ele poderia dispor livremente, extinguindo postos, de forma arbitrária.

Assim, podem ser entendidos os limites da constituição monárquica da Igreja, concluindo que é inadequado dizer que, na instituição eclesial, vigê uma monarquia absoluta. Caso a relação papa-bispo fosse entendida analogamente à relação chefe-subordinado, desconfigurar-se-iam o episcopado e a constituição da própria Igreja.

O Concílio Vaticano I, que consagrou o dogma da infalibilidade papal, estabelece que os bispos não são meros instrumentos do Papa, como que funcionários pontifícios, sem responsabilidade própria, mas, estabelecidos pelo Espírito Santo, ocupam o lugar dos apóstolos, apascentando e regendo, como verdadeiros pastores, a grei a eles confiada (DS 3061).

O ato de um funcionário, de fato, apenas pode manifestar a iniciativa de seu chefe, sendo derivado deste. Tal não ocorre com o episcopado, pois os bispos são, no âmbito de sua diocese, representantes imediatos de Cristo e da Igreja universal, naquele lugar. Por isso, devem ser solícitos com a unidade da Igreja difusa, representada pelo Papa, mantendo-se em paz e comunhão com a sede apostólica.

Em vista disso, os bispos não são meros executores da vontade pontifícia, mas também canais eficazes para a ação do Espírito Santo, exercendo um carisma e uma dimensão carismática própria e peculiar, na Igreja, pois por meio deles, o Espírito age, fazendo com que seja realidade tudo o que se realize naquele ponto concreto da Igreja (RAHNER, 1965).

Os episcopos, com efeito, são uma instituição de direito divino, conforme ensina o Concílio de Trento e o Vaticano I. Além disso, Leão XIII, em sua encíclica *Satis cognitum*, afirma que os bispos não são vigários do Papa, já que possuem potestade própria, de modo que apascentam o rebanho a eles confiado, não em nome do Papa, mas em nome de Cristo, por disposição divina, pois são sucessores dos apóstolos. Consoante tal ensinamento, manifestou-se Pio XII, na *Mystici Corporis*.

Assim, de acordo com De Lubac (1974), a vitalidade do corpo da Igreja, como a de toda sociedade bem ordenada, exige que a cabeça não abarque todas as funções e todas as decisões, mas que deixe a cada um dos membros aquilo que pode fazer por si mesmo.

Porquanto, deve-se aplicar, no exercício do ministério pontifício, pelo menos na maior parte de sua extensão, o princípio da subsidiariedade, por meio do qual o Papa só agiria, quando a autoridade local e legítima, o Bispo, não agisse ou não tivesse condições de fazê-lo. Resguardadas, porém, as atribuições do Sumo Pontífice, no que tange à especificidade de seu ministério, em suas ações propriamente, ditas, de caráter universal.

Desta forma, quando o conjunto dos pastores exercer o seu ofício de mestre da doutrina e guardiões da fé, com a assiduidade e a solicitude desejadas, quando as iniciativas locais se adéquam à realidade, para assegurar as adaptações necessárias e conservar a vitalidade cristã, através das condições variantes de cada lugar e contexto, o pastor universal terá menos matéria para intervir.

No entanto, deve o Papa exercer sobre o Bispo particular uma potestade normal de jurisdição, duradoura e oficial, pois a “Igreja do Bispo” é membro da Igreja universal. Neste sentido estrito, na visão de Rahner (1965), o Bispo assume a função de órgão executivo da vontade pontifícia.

[...] la plena potestad de jurisdicción del papa sobre la Iglesia entera y sobre todos sus miembros es la paráfrasis y exposición de lo que (en el ordenamiento concreto) se entiende por “cabeza del colegio episcopal”; y como potestad forma parte del contenido intrínseco del hecho mismo de “ser cabeza del colegio episcopal”, no queda propiamente limitada por la dicha “restricción” o, mejor dicho, exacta determinación que está implicada en la función del cabeza del colegio episcopal. (RAHNER, 1965, p. 108).<sup>7</sup>

Assim, segundo Ratzinger (1972) e Fuente (1998), primado e colégio episcopal não aparecem como entidades justapostas ou em contraposição, mas são complementares e integradas por meio da comunhão episcopal. Com efeito, o primado necessita do episcopado e o episcopado, do primado.

A articulação da colegialidade episcopal e do ministério petrino deve ser feita de tal forma, que a ação do pastor supremo e universal potencialize a dignidade e a consistência do ministério dos bispos, como conjunto. Assim, o colégio episcopal pode ser visto como ícone da comunhão trinitária.

Com efeito, a Igreja Católica é uma comunhão de igrejas e deve expressar, de modo visível, a unidade que constitui. O Colégio dos Bispos exige um centro de unidade que possa expressar e garantir a comunhão. Porquanto,

7 A plena potestade de jurisdição do Papa sobre toda a Igreja e sobre os seus membros é a paráfrase e exposição do que (no ordenamento concreto) se entende por “cabeça do colégio episcopal”; e como potestade, forma parte do conteúdo intrínseco do fato mesmo de “ser cabeça do colégio episcopal”, não fica propriamente limitada pela dita “restricção” ou, melhor dito, exata determinação que está implicada na função da cabeça do colégio episcopal (tradução nossa).

a constituição hierárquica da Igreja é colegial e primacial. O primado é o organismo eclesial que expressa e garante a unidade das igrejas e dos bispos.

Nesse ponto, reside, de acordo com Madrigal (2017), o núcleo teológico da doutrina do primado: o papado representa na Igreja um ministério a serviço da unidade de fé e da comunhão, sendo garantia da unidade dos bispos, a fim de que o episcopado seja uno e indiviso.

Além disso, é necessário aprofundar as relações entre episcopado e primado, a partir de uma fenomenologia da estrutura hierárquica da Igreja. Os bispos possuem relação e são instituídos pelo Papa e não delegados. Portanto, a relação bispo-papa é de instituição e não de delegação.

De acordo com Rahner (1965), se fosse uma relação de delegação, os bispos seriam equiparados ao corpo executivo do Papa, fruto de sua autoridade monárquica. Portanto, poderia ser abolida a instituição episcopal, desde que esta fosse a vontade do Sumo Pontífice.

Pelo contrário, sendo uma relação de instituição, recebem do Papa autoridade, que não se confunde com parte da autoridade papal, que seria compartilhada com os bispos, mas uma autoridade que, por vontade divina de Cristo, tem sua origem nele e não no poder pontifício em si, é distinta da do Papa, ainda que seja subordinada à vontade papal. A entidade episcopal é, portanto, irredutível, mas não independente.

Assim, se o Papa exerce uma jurisdição episcopal universal, suprema e imediata sobre toda a Igreja e sobre todos os bispos, pode-se considerar que o poder dos episcopos, considerado em sua objetividade e na subordinação à jurisdição superior do Papa, não é distinto, em muitos aspectos, do poder pontifício.

É por isso que o Concílio Vaticano I recorre ao conceito de episcopal, para descrever a potestade do Papa. Em outras palavras, podemos afirmar que nada podem os bispos que não possa o Papa, dentro do âmbito da sua diocese, que é a de Roma (RAHNER, 1965).

Também há de distinguir, de acordo com o eminente teólogo alemão, a relação papa-bispo daquela papa-colégio episcopal, pois o direito do Papa, frente ao conjunto do episcopado, não se confunde com uma simples soma dos seus direitos frente aos bispos particulares.

De fato, é reconhecido ao colégio dos bispos ser uma instituição de direito divino. No entanto, o exercício desses direitos, por parte do colegiado, só é legítimo e *iure divino*, quando em comunhão plena com o Papa, que é parte do mesmo colégio, mas na condição de cabeça.

Uma outra maneira de entender a relação primado-episcopado pode ser feita a partir da relação entre Igreja universal e Igreja particular. De fato, a Igreja particular não é apenas uma circunscrição administrativa da Igreja universal, mas entre a Igreja universal e a particular existe uma relação singular e irrepetível.

O Novo Testamento chama Igreja tanto a Igreja universal, como as comunidades particulares: a Igreja que Cristo redimiu com o seu sangue é a Igreja universal, mas também a comunidade particular, em um determinado lugar, como as Igrejas nomeadas no Apocalipse: Esmirna, Éfeso, Tiatira, Sardes... (Ap 2-3) ou, então, as comunidades-destino das cartas apostólicas.

Estas comunidades específicas não devem ser consideradas apenas como partes do todo, mas como um todo que está presente nas partes. Consequentemente, de acordo com Rahner (1965), essa “parte total” pode atuar plenamente. Esta forma teológica de pensar já estava presente na teologia judaica pré-cristã, que apesar de constituir uma comunidade particular de irmãos, na qual se vivia verdadeiramente a fé israelita e a obediência à Lei, subsistia ali todo o Israel.

Assim, no âmbito eclesial, pode-se dizer que, quando a Igreja como um todo vem a ser um acontecimento, no seu sentido mais pleno (enquanto perceptibilidade histórica e espaço-temporal), ela é, precisamente, a Igreja local, pois é na Igreja local que a Igreja inteira se apresenta tangível.

Com efeito, em sua essência mais profunda, a Igreja é a presença histórica permanente, no mundo, do Verbo de Deus feito carne. Por isso, a Igreja, enquanto acontecimento, está presente onde, por meio das palavras da consagração, proferidas pelo ministro legítimo de Cristo, se faz presente no meio de sua comunidade, dispensando a salvação ao seu povo. A celebração da Eucaristia é, portanto, o mais intenso acontecimento ou atualização da Igreja (RAHNER, 1965).

A Igreja é e se mantém a si mesma, inclusive como Igreja local, porque constantemente atua no único e completo acontecimento ou realização de si mesma, na Eucaristia. Porquanto, a comunidade eclesial local não é uma filial da Igreja universal una, mas é o acontecimento ou realização plena dessa mesma Igreja universal.

No entanto, se a Igreja fosse reduzida a uma única comunidade local com sede episcopal, seu legítimo pastor seria também Papa de Roma e, em tal comunidade, aconteceria o mesmo que ocorre na Igreja universal, como atualização de seu ser.

A comunidade local, com efeito, não surge de uma divisão atomizante da Igreja universal, mas por meio da concentração da Igreja, a partir do seu caráter próprio de acontecimento. Assim, a mais primitiva Igreja local era episcopal, pois continha os elementos eclesiológicos essenciais de instituição divina: a comunidade de fiéis e o apóstolo ou seu sucessor, que preside essa comunidade, como cabeça (RAHNER, 1965).

Essa relação Igreja universal e Igreja local é a chave para compreender a relação episcopado-primado. A Igreja possui um primado, em vista da sua unidade e por ser constituição historicamente perceptível. E possui um episcopado, porque a Igreja una e total manifesta-se em lugares particulares e

alcança ali um nível pleno de atualização, por meio da celebração da Eucaristia e dos sacramentos.

Assim, esse episcopado deve possuir, por direito divino, todos os direitos e poderes de que necessita para reger a Igreja a ele confiada e para que nela se manifeste e aconteça, em sua plenitude, como Igreja total, que não se deve confundir com a Igreja toda (Igreja universal).

Por isso, para a teologia de Rahner (1965), no sentido e na medida em que a Igreja inteira se encontra inteiramente na Igreja local, encontra-se inteiramente com o bispo local a potestade de jurisdição e de ordem da Igreja. Assim, a potestade papal, neste sentido, não é mais ampla, porém o é, no sentido de que o Papa representa a unidade da Igreja inteira, como totalidade das Igrejas locais.

Ademais, o que acontece na diocese, dirigida pelo Bispo, permanece em comunhão com a Igreja universal e pode ser ainda ponto de partida para um impulso divino, para a Igreja inteira. Bispos como Ambrósio de Milão, Antanásio e Agostinho foram exímios pastores para as suas igrejas locais, mas também exerceram um influxo insubstituível e fundamental para a Igreja inteira. Porém, não teriam exercido tal influência, na medida em que a exerceram, se não tivessem sido Bispos (RAHNER, 1965).

Por isso, a função carismática característica do ministério episcopal não diminui ou coloca em xeque o ministério petrino. Pelo contrário, muitos Papas afirmaram, como São Gregório Magno, que a sua glória era o sólido vigor dos Bispos (DS 1828).

Argumenta ainda Rahner (1965) que não é possível estabelecer uma delimitação materialmente fixa, entre as faculdades do Papa e as dos Bispos, visto que o Sumo Pontífice possui a plenitude da potestade. Porquanto, ainda que o episcopado exista por direito divino, pode o Papa retirar qualquer faculdade outorgada ao episcopado.

Tampouco existe na Igreja uma instância material jurídica que regule as relações e estabeleça os limites entre um organismo e outro (Papa e Bispo), enquanto delimitador de competências. Há, contudo, a assistência do Espírito Santo, que é a última decisiva garantia de que existe, na Igreja, o equilíbrio adequado para ambos os poderes, de modo que não predomine um exagerado centralismo ou uma desagregação episcopal na Igreja.

Ratzinger (1965), por sua vez, chama atenção para uma Declaração Coletiva do Episcopado Alemão, em 1875, sobre as relações episcopado-primado, que aclaram bem essa questão. Ressalte-se que tais entendimentos obtiveram uma aprovação enérgica e sem reservas do Papa Pio IX.

São assertivas que detalham bem a questão: o Papa não pode reivindicar para si os direitos dos Bispos, nem substituir o poder deles pelo seu. Essa assertiva expressa a ideia do episcopado como *iuris divini*, pois garante ao episcopado a sua autonomia existencial frente ao Papa. Com efeito, o episcopado não possui sua origem no direito pontifício, mas no direito divino.

A jurisdição episcopal não está absorvida pela jurisdição papal. Esse princípio é também corolário do *iuris divini* episcopal, pois o poder jurisdicional vem inato ao episcopal e é a ele aderente. Ressalte-se apenas, o caso do Bispo emérito, que, tendo em vista o caráter recebido da sagração episcopal, não perde o caráter de Bispo e, apesar de não estar exercendo um poder jurisdicional em sua plenitude, não o perdeu de todo, pois ainda pode exercer o múnus episcopal, desde que devidamente autorizado pelo episcopo exercente da função jurisdicional plena, em determinado território.

Esta reflexão dos Bispos alemães estava no contexto do pós-Vaticano I, cuja análise equivocada poderia sugerir uma tentativa de afirmação do poder pontifício, com tendências centralistas, especialmente diante do movimento de usurpação dos territórios pertencentes ao Estado Pontifício e da unificação italiana.

Por isso, os Bispos alemães refletiram acertadamente, ao dizer que não fora a intenção do Concílio Vaticano I dizer que apenas a plenitude da potestade episcopal cabe ao Papa. O Bispo, dentro dos limites de sua circunscrição, exerce também a plenitude do poder episcopal, que também se manifesta, não apenas na solicitude por sua Igreja, mas também por todas as Igrejas, e na busca da paz e comunhão entre os outros Bispos e Papa.

Também foi afirmado, como corolário, que não passou o Papa a ocupar o lugar de cada Bispo particular. De fato, o Bispo é sucessor dos apóstolos e possui uma missão e um carisma próprios na Igreja, não se apresentando como concorrente do Papa. Por isso, o lugar episcopal na Igreja é insubstituível e não poderia, de forma alguma, ser absorvido pelo Sumo Pontífice. Portanto, também foi asseverado pelo episcopado alemão que os Bispos não são tidos como instrumentos do Papa.

Contudo, aparece uma formulação um pouco controversa, de que o Papa não pode situar-se em cada momento, frente aos governos, no lugar do Bispo. Tal proposição é inadequada, quando se trata da representação política do Estado do Vaticano, que não é feita pelo Bispo, mas pela Nunciatura Apostólica, e é a representação diplomática, juridicamente respaldada para representar o Papa, na condição de chefe de Estado, junto ao governo estrangeiro.

Mas caso a afirmação do episcopado alemão se refira à representação não de caráter político, mas social, religiosa e até mesmo cultural, ou de assuntos de âmbito diocesano, como, por exemplo, preservação e restauração de bens eclesiais, então, estaria assegurada a legitimidade do Bispo, para colocar-se frente ao governo.

Por último, os Bispos alemães alegaram que não se colocam na posição de funcionários de um soberano estrangeiro (Papa). Tal afirmação contundente não foi compreendida por muitos governos, que viam os Bispos como uma forma de interferência estrangeira, podendo ser uma ameaça à soberania própria exercida dentro do seu território. Isso ocorreu sobretudo nos países

comunistas, como na República Popular da China, que tem dificuldades de reconhecer e aceitar nomeações episcopais feitas por Roma.

Também nos países eslavos, que possuem maioria ortodoxa, com Igrejas autocéfalas, não é interesse do governo desses países a união com Roma, também por esse fator político, já que historicamente, as Igrejas ortodoxas sofreram grande influência do poder civil, desde a época de Constantino.

Assim, a Igreja aparece, no dizer de Heribert Schauf (*apud* Ratzinger, 1965), não como um círculo com um único centro, mas como uma elipse com dois focos: primado e episcopado.

O episcopado, portanto, não pode ser sustentado apenas por uma questão funcional, como defendiam os papalistas medievais, os quais afirmavam que os Bispos são necessários apenas pelo fato de que o Papa não teria condições de exercer com todos os fiéis a função de pastor. Porquanto, para essa concepção, o Bispo seria um vigário do Papa, o que não pode ser admitido.

Consoante a teologia de *Ratzinger* (1965) sobre a questão, episcopado e primado são duas realidades da Igreja previamente dadas por Deus, não cabendo ao teólogo católico contrapor uma realidade à outra, mas compreender profundamente a vital reciprocidade de ambas.

Cabe ainda registrar a relação que existe entre a infalibilidade papal e a episcopal ou conciliar. Esta não poderia, em razão da sua própria natureza, opor-se àquela. Com efeito, um concílio que tomasse posição contra o Papa perderia o seu caráter de ecumênico, pois a ecumenicidade depende também da participação com a sede apostólica.

Uma razão numérica, de fato, não poderia ser critério aceitável para se sobrepor ao conceito teológico de tradição, pois o concílio nunca é um sujeito autônomo da infalibilidade ao lado do Papa e muito menos contra o Papa.

Além disso, o Papa é também um Bispo, e o episcopado não estaria completo sem ele. Logo, configura-se erro pensar o Papa como um ente fora do episcopado, mas, sim, como alguém a serviço da comunhão e da unidade da Igreja, exercendo uma função primacial.

Não poderia, por outro lado, o Papa colocar-se contra a *oikoumene* episcopal, pois, pela natureza mesma de sua infalibilidade, precisa do testemunho do conjunto dos Bispos. O Papa é ainda sinal da verdadeira comunhão, a qual o acredita como sinal dela mesma. Neste sentido, o ensino da Encíclica *Ut Unum Sint* (US, 1995, n. 94):

A missão do Bispo de Roma no grupo de todos os Pastores consiste precisamente em «vigiar» (*episkopein*) como uma sentinela, de modo que, graças aos Pastores, se ouça em todas as Igrejas particulares a verdadeira voz de Cristo-Pastor. Assim, em cada uma das Igrejas particulares a eles confiadas, realiza-se a *una, sancta, catholica et apostolica Ecclesia*. Todas

as Igrejas estão em comunhão plena e visível, porque todos os Pastores estão em comunhão com Pedro, e, desse modo, na unidade de Cristo.

No entender de Madrigal (2017), o Vaticano II faz uma importante afirmação, que completa a perspectiva do Vaticano I, ao enunciar que o corpo episcopal é também sujeito da potestade suprema e plena sobre a Igreja universal, junto com sua cabeça e nunca à parte dela. Com efeito, o texto conciliar é explícito em afirmar que a infalibilidade, prometida à Igreja, reside também no corpo dos Bispos, quando exercem o supremo magistério, juntamente com o sucessor de Pedro (LG, 1964, n. 25).

En conclusión: primado y episcopado no son dos magnitudes rivales, sino que pertenecen a la constitución esencial de la Iglesia de Jesucristo [...] La razón última reside en el hecho de que el primado del papa no ha sido descrito consecuentemente como centro del colegio, sino que se le atribuye también un rango “supra-colegial”, en la línea del Vaticano I. Con todo, la noción de “comunión jerárquica” debe abrir una línea de avance a la hora de interpretar la coexistencia de primado y colegialidad en el seno de la eclesiología de comunión. La fórmula “comunión jerárquica”, escribe S. Pié-Ninot, “no indica una pura relación de subordinación, sino una interrelación entre sujetos sacramentalmente iguales - obispos - que ejercen un ministerio diversificado - local, primacial, el obispo de Roma; solo local, el resto de los obispos”. Ahora bien, al interior del colegio, la del papa no es una voz entre tantas, sino aquella en torno a la cual se concita la unidad sinfónica del episcopado indiviso. En suma, “si ‘jerárquica’ dice subordinación de los obispos al papa, ‘comunión’, dice la esencial pertenencia del papa al cuerpo episcopal. (MADRIGAL, 2017, p. 341).<sup>8</sup>

Por isso, conclui Ratzinger (1965) que dizer católico equivale a afirmar a delimitação de um cristianismo de *sola scriptura* e significa reconhecer a autoridade da palavra viva, presente no ministério da sucessão apostólica.

8 À guisa de conclusão: primado e episcopado são duas magnitudes rivais, mas pertencem à constituição essencial da Igreja de Jesus Cristo [...] A razão última reside no fato de que o primado do Papa não tem sido descrito, consequentemente, como centro do colégio, mas que se lhe atribui também um nível “supra-colegial”, conforme o Vaticano I. Contudo, a noção de “comunhão hierárquica” deve abrir uma discussão mais aprofundada, na hora de interpretar a coexistência de primado e colegialidade. A fórmula “comunhão hierárquica”, escreve Pié-Ninot, “não indica uma pura relação de subordinação, mas uma inter-relação entre sujeitos, sacramentalmente, iguais – Bispos – que exercem um ministério diversificado – local, primacial, o Bispo de Roma; apenas local, o restante dos Bispos”. No entanto, no interior do colégio, a voz do Papa não é uma voz dentre tantas outras, mas aquela em torno da qual se concilia a unidade sinfônica do episcopado indiviso. Em suma, se ‘hierárquica’ entende-se subordinação dos Bispos ao Papa, ‘comunhão’, entende-se pela essencial pertença do Papa ao corpo episcopal (tradução nossa).

Dizer romano, por sua vez, significa reconhecer a potestade das chaves, dada ao sucessor de Pedro, na cidade de Roma, banhada no sangue dos apóstolos Pedro e Paulo.

Portanto, afirmar ser católico romano é expressão da rica e significativa dialética que existe entre episcopado e primado, na qual um não pode estar sem o outro. Uma Igreja sem Roma perde a sua catolicidade, da mesma forma que uma Igreja que queira ser apenas romana, sem ser católica, negaria a si mesma e seria convertida no nível de uma seita.

Por fim, não se pode entender o ministério petrino e suas relações com os outros bispos fora da eclesiologia de comunhão, da luz do Evangelho e da inteira Tradição (GROUP OF FARFA SABINA, 2014). Cede lugar, assim, a eclesiologia de cefalização, que deu azo a certas exacerbações, como a consideração do papado, como o exercício do supremo grau da ordem, desconsiderando a sacramentalidade do episcopado.

Inclusive, a instituição do colégio dos cardeais, nos moldes assumidos por uma eclesiologia de cefalização, que coloca a autoridade hierárquica como um privilégio e como totalizante do corpo eclesial, não contribui para a correta compreensão do ministério petrino. Referida instituição, ao contrário, foi criada, inclusive, para reforçar a eclesiologia de comunhão, pois eram os bispos suburbicários, presbíteros e diáconos da diocese romana que possuíam importantes funções e ajudavam o Papa, no seu governo pastoral (STROTMANN, 1964).

Essa constatação leva ao reconhecimento da primazia do Papa como *primatus communionis ecclesiarum*, rechaçando, assim, a absorção e fusão das diversas tradições eclesiais, valorizando a unidade, em detrimento da uniformidade. Assim, o ministério petrino nada perde de sua autenticidade e transparência (US, 1995, n. 93).

## Conclusão

Em vista dos argumentos apresentados, entendemos que o presente trabalho não possui a pretensão de oferecer uma conclusão definitiva e acabada sobre a importante questão das relações episcopado-primado, mas apontar um caminho de reflexão que permita o contínuo aprofundamento e estudo do tema.

Assim, respondendo ao questionamento central de toda a presente pesquisa, pode-se entender que o exercício do ministério petrino deve-se apresentar como uma autoridade a serviço da comunhão. É falsa a dicotomia entre primado e episcopado, pois uma existe em profunda relação com a outra.

O primado do Bispo de Roma encontra seu fundamento na prolongação do ministério de Pedro, abundantemente caracterizado, na Sagrada Escritura. A sua mudança de nome por Jesus; ter sido colocado como primeiro destinatário

e testemunha da ressurreição de Cristo, pela tradição paulina e joanina, e seu protagonismo, em Pentecostes, são relevantes indicativos de sua atuação precípua no cristianismo primitivo.

Além disso, a importância do ministério petrino é confirmada na praxe da Igreja primitiva, de acordo com escritores, como Pápias e Clemente de Alexandria. Depois, a partir do Concílio de Niceia, foi reconhecido a Roma o primado, não com um caráter administrativo em sentido estrito, mas como significação normativa para a unidade da Igreja.

No entanto, o episcopado sempre se manteve como uma força importante. Mesmo na Idade Média, quando houve um aumento significativo da importância da jurisdição papal e do seu prestígio, os Bispos sempre foram reconhecidos, em seu ministério, como sucessores dos apóstolos e, portanto, continuadores de sua missão, confiada pelo próprio Cristo. Inclusive, houve debates relevantes sobre a questão do conciliarismo, como no Concílio de Constança.

No Concílio Vaticano I, os padres conciliares definiram solenemente o caráter primacial da jurisdição exercida pelo Bispo de Roma, considerando o primado como um serviço à unidade de todo o povo de Deus, sem anular a autoridade episcopal local.

O Vaticano II, por sua vez, reconheceu que todos os Bispos são sucessores dos apóstolos e que, todos juntos, constituem o fundamento da Igreja universal. Com efeito, são reconhecidas, ao episcopo, a legitimidade e autonomia necessárias para o governo de sua Igreja particular. Porém, tal governo não é autossuficiente, pois sempre deve estar voltado para a comunhão com a Igreja universal. Por isso que o Bispo também tem a sua solicitude pastoral direcionada para as demandas da universalidade eclesial e seu ministério deve ser exercido como fortalecimento da identidade local, na condição de promotora de comunhão da catolicidade.

Assim, pode-se entender como se situa o exercício do ministério papal. Não se deve menoscular o fato de que o Papa é o Bispo de Roma. Portanto, também exerce as funções que são próprias do Bispo no território de sua diocese. Mas, seu ministério vai além, pois, além de Bispo, é Papa e atua como fator de comunhão e agregação de todas as Igrejas particulares, como referência de fé e de unidade.

Porquanto, as relações Bispo-Papa estão marcadas não por limites cartográficos e reducionistas, mas pelos princípios da comunhão e da colegialidade. O Papa não é um “superbispo”, nem os Bispos são seus vigários, mas cabeça do colégio episcopal e, portanto, membro dele. Assim, quando o Sumo Pontífice atua, age na condição de chefe do colégio e como manifestação concreta do corpo episcopal.

Reconhece-se, dessa maneira, a constituição *iure divino* do episcopado, que não pode ser abolida pelo Papa, também porque incorreria na inviabilidade

do exercício do ministério petrino. Por isso, no contexto dessas relações episcopo-papa, para além das atribuições que são próprias do Sumo Pontífice, no governo universal da Igreja, o princípio da subsidiariedade possui grande importância, pois estabelece que o Papa só agiria quando o Bispo, autoridade local e legítima, não agisse, segundo o seu dever, ou não tivesse a condição de fazê-lo.

Portanto, primado e colégio não são entidades justapostas ou em contraposição, mas complementares e integradas, realizando-se por meio da comunhão episcopal. O ministério petrino, como atuação do pastor supremo e universal, potencializa a dignidade e a consistência do episcopado, como colégio, mas também na atuação singular, como apóstolo e pastor local.

Devido às limitações próprias de um artigo, muitas questões vinculadas à temática não puderam ser abordadas, especialmente aquelas ligadas ao tema da colegialidade, da atuação das conferências episcopais e de como Concílios e Sínodos podem ser estudados como formas para compreender melhor as relações episcopado-primado. Assim, a presente questão não foi esgotada, estando aberta para posteriores análises e aprofundamentos.

Por fim, espera-se que esse trabalho possa ser uma contribuição para a reflexão teológica sobre a teologia do episcopado e ajude os pesquisadores e estudantes de Teologia, especialmente de língua portuguesa, pela existência de escasso material escrito sobre o tema.

Mas, sobretudo, espera-se que o presente trabalho contribua para a implantação, aprofundamento e entendimento dos ensinamentos transmitidos pelo Concílio Vaticano II, responsável por reconduzir a Igreja às fontes cristalinas da fé cristã, fazendo com que ela possa ser, de fato, sinal eficaz de salvação para todos os povos.

## Referências

ANTON, Angel. *Primado y Colegialidad - sus Relaciones a Luz del Primer Sínodo*.

Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1970.

ARNAU-GARCÍA, Ramon. *Orden y Ministerios*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.

BETTI, Umberto. *La dottrina sull'episcopato del concilio Vaticano II. Il capitolo III della Costituzione dommatica*. Roma: Lumen Gentium, 1984.

BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

CONCÍLIO VATICANO II. *Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos e declarações*. Petrópolis: Vozes, 1968.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *O Primado do Sucessor de Pedro no Mistério da Igreja*. Disponível em: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19981031\\_primato-successore-pietro\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19981031_primato-successore-pietro_po.html). Acesso em 16 jul. 2020.

DE LUBAC, Henri. *Las Iglesias Particulares en la Iglesia Universal*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974.

DENZINGER, Hünemann. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2007.

FUENTE, Eloy Bueno De La. *Eclesiología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1998.

GROUP OF FARFA SABINA. *Communion of Churches and Petrine Ministry*. Michigan/Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 2014.

JOÃO PAULO II, papa. *Carta Encíclica Ut Unum Sint* (sobre o Empenho Ecumênico). Disponível em: [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_25051995\\_ut-unum-sint.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html). Acesso em: 09 jul. 2020.

\_\_\_\_\_. *Exortação Apostólica Pós-sinodal Pastores Gregis* (sobre o bispo servidor do Evangelho de Jesus Cristo para a esperança do mundo). Disponível em: [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_20031016\\_pastores-gregis.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20031016_pastores-gregis.html). Acesso em: 14 dez. 2020.

LEÃO XIII, papa. *Carta Encíclica Satis Cognitum* (sobre a unidade da Igreja). Disponível em: [https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_29061896\\_satis-cognitum.html](https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_29061896_satis-cognitum.html). Acesso em: 07 jul. 2020.

MADRIGAL, Santiago. *El Giro Eclesiológico en la Recepción del Vaticano II*. Maliaño: Editorial Sal Terrae, 2017.

MCBRIEN, Richard P. *The Church: The Evolution of Catholicism*. New York: HarperCollins, 2008.

PIO XII, papa. *Carta Encíclica Mystici Corporis* (O Corpo Místico de Jesus Cristo e nossa União Nele com Cristo). Disponível em: [http://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_29061943\\_mystici-corporis-christi.html](http://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html). Acesso em: 08 jul. 2020.

RAHNER, Karl e RATZINGER, Joseph. *Episcopado y Primado*. Barcelona: Herder, 1965.

RATZINGER, Joseph. *El Nuevo Pueblo de Dios*. Barcelona: Herder, 1972.

STROTMANN, D. T. Primauté et Céphalisation. *Irénikon*, Chevetogne, n. 38, 1964.

Artigo recebido em 27/04/2021 e aprovado para publicação em 05/05/2021

ISSN online 2763-6992

ISSN impresso 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v20i39-2021-13>

### Como citar:

FORNASIER, Rafael Cerqueira; VALOIS, Jorge Ricardo. Relações Episcopado-primado: a Autoridade a Serviço da Comunhão. *Coletânea: Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 39, p. 259-280, jan./jun. 2021. Disponível em: [www.revistacoletanea.com.br](http://www.revistacoletanea.com.br)

# REVISTAS EM PERMUTA

---

Para intercâmbio de revistas entre em contato com a Biblioteca da FSB-RJ

Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro – Biblioteca  
Rua Dom Gerardo, 68 – Centro  
20090-030 – Rio de Janeiro – RJ – Brasil

Telefone: 55 21 2206-8286

E-mail: biblioteca@corporativo.fsdrrj.edu.br

*Pede-se permuta / We ask for exchange / Pidesse cambio / On demande l'échange /  
Si richiede lo scambio*

## TÍTULOS NACIONAIS

---

### 1. **Atualidade Teológica**

Pontifícia Universidade Católica – PUC.  
Rio de Janeiro (Quadrimestral)

### 2. **Batista Pioneira**

Faculdade Batista Pioneira  
Ijuí – RS (Semestral)

### 3. **Beneditina**

Mosteiro da Santa Cruz – Monjas  
Beneditinas. Juiz de Fora – MG  
(Bimestral)

### 4. **Caminhando – UMESP**

Universidade Metodista de São Paulo  
São Bernardo do Campo – SP  
(Semestral)

### 5. **Caminhando com o ITEPA**

Instituto de Teologia e Pastoral  
Passo Fundo – RS (Trimestral)

### 6. **Encontros Teológicos**

Revista do Instituto Teológico de Santa  
Catarina – ITESC (Quadrimestral)

### 7. **Espaços - ITESP**

Instituto São Paulo de Estudos  
Superiores. São Paulo - SP (Semestral)

### 8. **Estudos Bíblicos**

Editora Vozes. Petrópolis – Rio de  
Janeiro (Quadrimestral)

### 9. **Estudos Teológicos**

Escola Superior de Teologia  
São Leopoldo – RS (Semestral)

### 10. **Fides Reformata**

Instituto Presbiteriano Mackenzie  
Centro Presbiteriano de Pós-graduação  
Andrew Jumper. São Paulo – SP  
(Semestral)

**11. Horizonte Teológico**

Instituto Santo Tomás de Aquino  
Belo Horizonte - MG. (Semestral)

**12. ITAICI**

Revista de Espiritualidade Inaciana  
Indaiatuba - SP (Mensal)

**13. Kairós**

Instituto Teológico Pastoral  
Fortaleza - CE (Semestral)

**14. Litterarius**

Faculdade Palotina - FAPAS  
Santa Maria - RS (Semestral)

**15. Logos**

Faculdade Diocesana São José -  
FADISI. Rio Branco - Acre (Semestral)

**16. Lumen Veritatis**

Revista de Inspiração Tomista  
Faculdade Arautos do Evangelho  
São Paulo (Trimestral)

**17. O Mensageiro de Santo Antônio**

Associação Antoniana dos Frades  
Menores Conventuais. Santo André -  
SP (Mensal)

**18. Paulus: Revista de Comunicação da FAPCOM**

- Faculdade Paulus  
de Comunicação - FAPCOM. Vila  
Mariana - São Paulo (Semestral)

**19. Perspectiva Teológica**

Faculdade Jesuíta de Filosofia e  
Teologia. Belo Horizonte - MG  
(Quadrimestral)

**20. Remhu**

Revista Interdisciplinar da Mobilidade  
Humana. Centro Scalabriniano de  
Estudos. Brasília - DF (Semestral)

**21. Revista de Catequese**

Instituto Salesiano Pio XI  
São Paulo - SP (Trimestral)

**22. Sapientia Crucis**

Ordem dos Cônegos Regulares da Santa  
Cruz. Anápolis - GO (Anual)

**23. Scientia Canonica**

Instituto Superior de Direito Canônico  
Santa Catarina - ISDCSC  
Florianópolis - SC (Semestral)

**24. Síntese**

Centro de Estudos Superiores da  
Companhia de Jesus. Belo Horizonte -  
MG (Quadrimestral)

**25. Studium: Revista de Teologia**

Faculdade Claretiana de Teologia  
Curitiba - PR (Semestral)

**26. Suprema Lex**

Instituto de Direito Canônico Pe. Dr.  
Giuseppe Pegoraro  
São Paulo - SP (Semestral)

**27. Trans/Form/Ação**

Faculdade de Filosofia e Ciências -  
UNESP. Assis - SP (Semestral)

**28. Ultimato**

Editora Ultimato Ltda.  
Viçosa - MG (Bimestral)

**29. Vox Scripturae**

Faculdade Luterana de Teologia  
São Bento do Sul - Santa Catarina  
(Semestral)

## TÍTULOS ESTRANGEIROS

- 1. Agustiniãna**  
Agustinos de Castilla. Madri – Espanha  
(Quadrimestral)
- 3. Alpha Omega**  
Pontifício Regina Apostolorum  
Roma – Itália (Quadrimestral)
- 7. Asprenas**  
Campania Notizie Srl. Napoli – Itália  
(Trimestral)
- 8. Carthaginiensia**  
Revista da Universidade de Murcia  
Uruguai (Semestral)
- 9. La Ciudad de Dios**  
Real Monasterio del Escorial. Madrid –  
Espanha (Quadrimestral)
- 12. Compostellanum**  
Archidióceses de Santiago de  
Compostela. Santiago de Compostela –  
Espanha (Semestral)
- 13. Credere Oggi**  
Massagero di S. Antonio.  
Padova – Itália (Bimestral)
- 14. DavarLogos**  
Universidad Adventista del Plata  
Entre Rios – Argentina (Semestral)
- 15. Didaskalia**  
Faculdade de Teologia de Lisboa  
Palma de Cima – Lisboa (Semestral)
- 16. Eboresia**  
Instituto Superior de Évora  
Évora – Portugal (Semestral)
- 17. Efemérides Mexicana**  
Universidad Pontificia de México  
D.F. México (Trimestral)
- 19. Estudio Agustiniãno**  
Publicacione Periódicas de Losa  
Agustinos de Espana – Valladolid –  
Espanha (Quadrimestral)
- 20. Estudios Eclesiásticos**  
Faculdades de Teologia de La Compañia  
de Jesús em Espana  
Madrid – Espanha (Trimestral)
- 21. Fórum Canonicum**  
Revista do Instituto Superior de Direito  
Canônico. Universidade Católica  
Portuguesa – Portugal (Semestral)
- 22. Igreja Luterana**  
Revista Semestral de Teologia  
Seminária Concórdia (Semestral)
- 23. Isidorianum**  
Centro de Estudos Teológicos de  
Sevilla. Sevilla – Espanha (Semestral)
- 25. Mayéutica**  
Los Agustiniãnos Recoletos  
Madrid – Espanha (Semestral)
- 26. Old Testament Abstracts**  
Catholic University of America  
Washinton, DC – USA (Mensal)
- 27. Proyección**  
Facultad de Teologia de Granada  
Granada – Espanha (Trimestral)
- 28. Rivista Storica Dei Cappuccini Di Napoli**  
Dell'Istituto Meridionale di  
Francescanesimo. Napoli – Itália  
(Anual)
- 30. Selecciones De Teologia**  
Facultad de Teologia de Cataluya  
Barcelona – Espanha (Trimestral)

**31. Stromata**

Faculdades de Filosofia Y Teologia  
Universidade del Salvador  
San Miguel – Argentina (Semestral)

**32. Studia Moralia**

Editiones Academiae Alfonsianae  
Roma – Itália (Semestral)

**33. Studia Patavina**

Facoltà Teológica del Triveneto  
Padova – Itália (Quadrimestral)

**34. Studium – Filosofia y Teologia -  
Argentina**

Centro de Estudios de la Orden  
Predicadores. Buenos Aires – Argentina  
(Semestral) (**Online**)

**35. Studium - Espanha**

Institutos Pontíficos de Filosofia y  
Teología de Madrid. La Universidad  
de Santo Tomás de Manila. Madrid –  
Espanha (Quadrimestral)

**36. Stvdia Cordvbensia**

Revista de Teología y Ciencias  
Religiosas. Centros académicos de la  
Diócesis de Córdoba (Anual)

**38. Teologia – Italia Settentrionale**

Facoltà Teologica dell'Italia  
Settentrionale. Milano – Itália  
(Trimestral)

# DIRETRIZES PARA AUTORES

---

A revista Coletânea publica apenas trabalhos de professores doutores. Entretanto, exceções poderão ser avaliadas e indicadas, excepcionalmente, para publicação pelo Conselho Editorial. As submissões serão analisadas por dois “pareceristas” e, então, submetidas ao Conselho Editorial. Os autores serão notificados sobre os trabalhos que não estiverem de acordo com as normas para publicação. Como parte do processo de submissão de artigos, resenhas e traduções, os autores devem verificar a conformidade com todos os itens listados abaixo:

1. A colaboração (artigo, resenha ou tradução) deverá ser inédita e não estar sendo submetida à avaliação para publicação em outro periódico.
2. As submissões deverão ser das áreas de Filosofia, Teologia ou áreas afins.
3. Os artigos deverão ter de 10 a 20 páginas e as resenhas e resenhas, de 2 a 6 páginas. Exceções poderão ser avaliadas pelo Conselho Editorial.
4. As submissões deverão ser enviadas como anexos, no Word, para o e-mail **revista.coletanea@corporativo.fsbrj.edu.br**. O arquivo contendo a submissão não deverá trazer identificação de autoria, para evitar a identificação pelos pareceristas. No mesmo e-mail da submissão, em um anexo separado, o autor deverá informar sua titulação acadêmica, filiação institucional, produção recente, e-mail, telefone e endereço. O e-mail informado será divulgado junto com o artigo, em caso de aprovação.
5. A revista Coletânea também aceita submissões através do portal SEER, onde está indexada: **<http://www.revistacoletanea.com.br>**
6. A indicação de um endereço postal será confirmada posteriormente, para envio gratuito ao autor de 3 exemplares da revista impressa, se a submissão for aprovada.
7. Os artigos deverão ser apresentados na fonte Times New Roman, tamanho 12 para o texto e 10 para as notas de rodapé, em folha A4, com margens superior, inferior e laterais de 2,5 cm, espaço interlinear 1,5 cm. Parágrafos iniciando a 1,5 cm da margem, sem espaços suplementares antes ou depois. Títulos e subtítulos em **negrito**, não em caixa alta.
8. Na parte superior do artigo devem constar o título em português e em inglês, o resumo em português e em inglês (abstract) e três a cinco palavras-chave em português e em inglês (keywords).
9. O resumo deve ter entre 100 e 250 palavras. Deve ser apresentado em parágrafo único e ser composto de uma sequência de frases concisas, afirmativas e não de enumeração de tópicos. O objetivo deve ressaltar o

- método, os resultados e as conclusões do trabalho. A ordem e a extensão desses itens dependem do tratamento que cada um recebe no documento original.
10. As palavras-chave devem figurar logo abaixo do resumo, separadas entre si por ponto e finalizadas também por ponto. É importante ressaltar a utilidade das palavras-chave para a indexação dos artigos, pois o acesso online é facilitado pela precisão dos termos indicados.
  11. Imagens e tabelas devem ser inseridas no texto e não no final do artigo.
  12. Caso o artigo requeira fontes especiais, estas deverão ser encaminhadas por e-mail, em arquivo anexo.
  13. Traduções deverão vir acompanhadas de autorização para publicação das partes devidas.
  14. Aceitam-se artigos em espanhol.
  15. Os textos aceitos para publicação sofrem um tratamento editorial e são submetidos aos respectivos autores para sua aprovação final.
  16. Notas de rodapé devem ser utilizadas apenas para indicações, observações e comentários que não possam ser incluídos no texto.
  17. Citação direta, de até três linhas, deve estar no texto contida entre aspas. As referências da citação devem vir entre parênteses, imediatamente após as aspas. Devem constar entre parênteses: o sobrenome do autor em caixa alta, o ano da publicação e a página.

Exemplos:

“Apesar das aparências, a desconstrução do logocentrismo não é uma psicanálise da filosofia [...]” (DERRIDA, 1967, p. 293).

A ironia seria assim uma forma implícita de heterogeneidade mostrada, conforme a classificação proposta por Authier-Reiriz (1982)

A produção de lítio começa em Searles Lake, Califórnia, em 1928 (MUMFORD, 1949, p. 513).

Oliveira e Leonardos (1943, p. 146) dizem que a “[...] relação da série São Roque com os granitos porfiróides pequenos é muito clara.”

Meyer parte de uma passagem da crônica de “14 de maio”, de A Semana: “Houve sol, e grande sol, naquele domingo de 1888, em que o Senado votou a lei, que a regente sancionou [...]” (ASSIS, 1994, v. 3, p. 583).

Barbour (1971, p. 35) descreve: “O estudo da morfologia dos terrenos [...] ativos [...]”

“Não se mova, faça de conta que está morta.” (CLARAC; BONNIN, 1985, p. 72).

Segundo Sá (1995, p. 27): “[...] por meio da mesma ‘arte de conversação’ que abrange tão extensa e significativa parte da nossa existência cotidiana [...]”

18. Citação direta, com mais de três linhas deve vir destacada do texto, com fonte tamanho 11, recuo de 1,5 cm da margem esquerda, espaço simples entre linhas e sem aspas. As referências devem constar entre parênteses, ao final da citação destacada. Dentro dos parênteses, o sobrenome do autor deve vir em caixa alta, seguido do ano da publicação e da página (AUTOR, ano, p. 0).
19. Citação em outro idioma deve constar no original no corpo do artigo, e a tradução em nota de rodapé, acompanhada da expressão ‘tradução nossa’ entre parênteses, conforme o exemplo abaixo:

The liturgical entity consists rather of the united body of the faithful as such – the Church – a body which infinitely outnumbers the mere congregation. The liturgy is the Church’s public and lawful act of worship, and it is performed and conducted by the officials whom the Church herself has designated for the post – her priests (GUARDINI, 1998, p. 19).<sup>1</sup>

Tradução do autor do artigo em nota de rodapé:

1. A entidade litúrgica consiste, ao invés disso, no corpo unido dos fiéis como tal – a Igreja – um corpo que, infinitamente, supera a mera assembleia. A liturgia é o ato público e legítimo de adoração da Igreja, e é executado e conduzido pelos oficiais a quem a própria Igreja designou para essa função – seus sacerdotes (tradução nossa).

20. Ao final do artigo, em seção intitulada **Referências** devem vir especificadas as referências bibliográficas completas, bem como as obras consultadas on-line. Todas as obras citadas ou mencionadas ao longo do artigo devem constar nas Referências.
21. Para as indicações das referências sigam-se as normas da ABNT. A ABNT fixou com a norma NBR 6023 as informações essenciais e complementares que devem fazer parte da identificação de uma obra. São informações essenciais: autor; título da obra; edição; local da publicação; editora e ano da publicação. Além disso, grifa-se (em *itálico*) apenas o título da obra. Lembrando que no caso de artigos de revista, grifa-se o nome da revista e não o título do artigo. Subtítulos são separados por dois pontos e não têm grifo. Consultar também a NBR 10520 que contém as indicações para fazer citações em documentos.

## EXEMPLOS DE REFERÊNCIAS

**Livro**

GOMES, Cirilo Folch. *Riquezas da mensagem cristã*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1983.

**Parte de livro**

SCHABERT, Joseph. Inspiração. Bíblia, palavra de Deus. In: \_\_\_\_\_. *Introdução à Sagrada Escritura*. Petrópolis: Vozes, 1983. p. 113-130.

**Artigo de periódico**

SCHALL, James V. Sobre os limites da preocupação social: A encíclica Sollicitudo Rei Socialis de João Paulo II. *Communio: Revista Internacional de Teologia e Cultura*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 3, p. 649-680, set./dez. 2007.

**Texto em meio eletrônico**

Obras consultadas online devem trazer a indicação do endereço eletrônico precedido da expressão Disponível em: e a data de acesso ao documento, precedida da expressão Acesso em:

Exemplo:

ROCHA, João Cezar de Castro. O avesso do avesso: as mazelas da endogamia. *Topoi*. Revista de História, Rio de Janeiro, v. 15, n. 28, p. 374-381, jan./jun. 2014. Disponível em: [www.revistatopoi.org](http://www.revistatopoi.org). Acesso em: 10 nov. 2015.

**Verbetes de dicionário**

CAYGILL, H. Juízo Sintético. In: CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1980. p. 47-49.

**Artigo de jornal**

LEAL, L. N. MP fiscaliza com autonomia total. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, p. 3, 25 abr. 1999.

## DECLARAÇÃO DE DIREITO AUTORAL

Os autores mantêm os direitos autorais e concedem à revista o direito de primeira publicação, com o trabalho simultaneamente licenciado sob a Licença Creative Commons Attribution que permite o compartilhamento do trabalho com reconhecimento da autoria e publicação inicial nesta revista. As publicações deste periódico poderão ser reproduzidas desde que devidamente referenciadas, conforme a licença adotada.





Envie o pedido de ASSINATURA da revista Coletânea, com as informações indicadas no verso desta folha, para o e-mail [revista.coletanea@corporativo.fsbrj.edu.br](mailto:revista.coletanea@corporativo.fsbrj.edu.br) ou acesse o site da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro: [www.faculdadesaobento.org.br](http://www.faculdadesaobento.org.br)