

ARTIGO

*JOSEPH RATZINGER  
E O HISTORICISMO  
da crítica à elaboração de uma  
depuração antropológica*

CARLOS ROBERTO DE MELO ALMEIDA

Universidade do Vale do Rio dos Sinos  
São Leopoldo | Rio Grande do Sul | Brasil  
almeidacrm@hotmail.com  
orcid.org/0009-0003-0269-9206

GABRIEL FALCÃO MEIRELLES

Universidade Federal de Santa Catarina  
Florianópolis | Santa Catarina | Brasil  
gabrielfalcaomeirelles@gmail.com  
orcid.org/0009-0006-4383-3178

Durante muito tempo, a pesquisa acerca da teologia da história de Joseph Ratzinger concentrou-se em investigar as implicações soteriológicas da história, ou seja, a história como história da salvação. Contudo, apesar de algumas pesquisas admitirem certa importância do historicismo em sua reflexão teológica, pouco se tem observado que o Teólogo Bávaro não apenas critica tal paradigma, mas também o adota, propondo sua depuração. Assim, o presente trabalho busca propor uma síntese entre a reflexão teológica de Joseph Ratzinger e o paradigma Historicista. Os resultados obtidos a partir da análise dos textos do autor indicam que o historicismo foi recebido, criticado e assimilado em sua formação e produção intelectual a partir do problema da ruptura entre história e natureza, inserindo-se, assim, no contexto da crise do historicismo. Dessa forma, ao explorar a presença e a importância de tal paradigma na obra ratzingeriana, apontamos que, ao integrar elementos historicistas à sua antropologia bíblica, Ratzinger elabora uma resposta que compreende o relativismo como parte constitutiva da existência pessoal, entendendo o homem como ente da relatividade.

*Joseph Ratzinger – Historicismo – Natureza – Pessoa*

ARTICLE

*JOSEPH RATZINGER  
AND HISTORICISM  
from critique to the elaboration of  
an anthropological purification*

CARLOS ROBERTO DE MELO ALMEIDA

Universidade do Vale do Rio dos Sinos  
São Leopoldo | Rio Grande do Sul | Brasil  
almeidacrm@hotmail.com  
orcid.org/0009-0003-0269-9206

GABRIEL FALCÃO MEIRELLES

Universidade Federal de Santa Catarina  
Florianópolis | Santa Catarina | Brasil  
gabrielfalcaomeirelles@gmail.com  
orcid.org/0009-0006-4383-3178

For a long time, research on the theology of history by Joseph Ratzinger has focused on the soteriological implications of history, namely, history as the history of salvation. However, although some studies acknowledge a certain importance of historicism in his theological reflection, it has been little observed that the Bavarian theologian not only criticizes this paradigm but also adopts it, proposing its purification. Therefore, this work seeks to propose a synthesis between Joseph Ratzinger's theological reflection and the Historicist paradigm. The results of the analysis of the author's texts indicate that historicism was received, criticized, and assimilated in his formation and intellectual production through the problem of the rupture between history and nature, thus situating itself within the context of the crisis of historicism. In this way, by exploring the presence and importance of such a paradigm in Ratzinger's work, we point out that, by integrating historicist elements into his biblical anthropology, Ratzinger elaborates a response that understands relativism as a constitutive part of personal existence, conceiving man as a being of relativity.

*Joseph Ratzinger – Historicism – Nature – Person*

## INTRODUÇÃO

A teologia de Joseph Ratzinger (1927-2022) pode ser caracterizada pelo esforço de reflexão sobre a relação entre *pneuma* e *sarx*, isto é, entre espírito e carne, em outras palavras, fé e história (Ratzinger 2015, 146). Assim, sua teologia da história, elaborada desde a juventude, não se limita a refletir sobre o sentido do caminho histórico trilhado pelo homem, mas também sobre as implicações ontológicas, epistemológicas e antropológicas<sup>1</sup> da relação entre Teologia e História.

Dessa forma, a obra de Ratzinger oferece a possibilidade de diálogo entre História e Teologia, com destaque para as implicações filosóficas dessa relação, o que possibilitou uma ampla literatura secundária concentrada em sistematizar as contribuições ratzingerianas nesse aspecto. Tais pesquisas exploram a produção do Teólogo Bávaro em diferentes perspectivas: a) a partir do foco nos aspectos mais “apologéticos” e críticos do pensamento ratzingeriano em contraste com a modernidade, empreendeu-se uma tentativa de extrair sua teoria da história (Pursell 2008); b) no âmbito dos estudos ontológicos, o foco é a ação divina na história, que perpassa o projeto salvífico divino: Deus revelou-se na história em Jesus Cristo e a Igreja é a comunidade que acolhe historicamente essa revelação (Arce 2017; Polanco 2011; Weimer 2016); c) os estudos em teologia dogmática e fundamental frisam as consequências epistemológicas do confronto entre História e Revelação somado ao problema da historicidade dos dogmas, ou seja, o problema da verdade histórica (Sarto 2016); d) há ainda pesquisas acerca da noção de antropologia desenvolvida por Ratzinger como resultado das discussões sobre a ruptura entre História e Ontologia (Iribarren 2016).

Contudo, apesar de alguns estudos admitirem a importância do Historicismo<sup>2</sup> para as reflexões elaboradas por Joseph Ratzinger a partir de suas críticas à ruptura empreendida por esse paradigma historiográfico (Iribarren 2016; Sarto 2016), tem sido pouco observado que o Teólogo Bávaro não apenas critica o Historicismo, mas também o adota, propondo sua depuração para o serviço da Teologia. Assim sendo, a reflexão teórica tanto sobre a relação entre História e Teologia quanto acerca do Historicismo se enriqueceria com a exploração mais detalhada da proposta feita por Ratzinger em suas obras. Diante disso, e com o objetivo de melhor explorar a recepção ratzingeriana do Historicismo, coloca-se a seguinte questão: de que modo a reflexão teológica de Joseph Ratzinger se apropria do paradigma historicista ao mesmo tempo em que o critica, situando-se no contexto da chamada crise do historicismo?

Em primeiro lugar, é preciso salientar que, embora Ratzinger não seja habitualmente classificado entre os teóricos da história, sua reflexão sobre a relação entre historicidade, verdade e tradição situa-se no horizonte das discussões sobre a chamada “crise do historicismo”, tema central na filosofia e na teoria da história alemãs entre os séculos XIX e XX. A extensa literatura sobre o historicismo – desde as análises clássicas de Wilhelm Dilthey e

<sup>1</sup> O termo “antropologia” é empregado neste artigo em sentido filosófico-teológico, designando a reflexão sobre a condição humana elaborada por Ratzinger a partir de categorias bíblicas e metafísicas, e não a antropologia social ou cultural enquanto disciplina empírica.

<sup>2</sup> Para os fins deste trabalho, o historicismo será compreendido principalmente em seu sentido filosófico amplo, isto é, como posição que relativiza as pretensões de validade absoluta a partir de sua inserção histórica.

Friedrich Meinecke até discussões contemporâneas efetuadas por Georg Iggers (1983) e Friedrich Beiser (2011) – ultrapassa os limites deste estudo, que se concentra especificamente na análise da apropriação crítica do historicismo em Joseph Ratzinger, permitindo iluminar uma dimensão ainda pouco explorada do debate acerca das relações entre antropologia filosófica, teologia e consciência histórica. Por tal razão, é preciso tão somente destacar, nesse ponto, que o Historicismo se constitui como paradigma a partir do século XIX, quando ocorreu, na Alemanha, a chamada “crise de identidade da filosofia” (Schnädelbach 1983; Freuler 1997), a qual colocou em xeque o privilégio epistêmico da filosofia frente às outras áreas do conhecimento humano, de acordo com os pressupostos do Idealismo alemão (Beiser 2011). Nesse contexto, as ciências naturais e a história, enquanto disciplina acadêmica e método de acesso e construção do conhecimento sobre o passado humano, colocaram-se frente ao conhecimento à priori da filosofia, apresentando-se, assim, como meios privilegiados e mais seguros de acesso ao real. É nesse ínterim que o Historicismo, de acordo com a definição adotada para este artigo, se coloca como um desafio para as demais áreas do conhecimento, pois de à essência de todo conhecimento humano pertence um caráter relativo e histórico, a filosofia e a teologia perdem a justificação tradicional utilizada para suas identidades e posições no universo de conhecimento humano. Dito de outra forma, se tudo é relativo e histórico, não há mais espaço para o estabelecimento do universal – base do conceito idealista de filosofia (Freuler 1997) e, diríamos, de teologia.

Partindo da problemática apresentada, este estudo objetiva propor uma síntese entre a reflexão teológica de Joseph Ratzinger e o paradigma Historicista. Para tanto, procederemos do seguinte modo: em primeiro lugar, evidenciaremos a presença do Historicismo em sua formação; uma vez abordado este elemento, adentraremos a crítica levantada por nosso autor ao Historicismo e suas consequências antropológicas, partindo do problema da ruptura entre história e ontologia; por fim, sistematizaremos a depuração desse paradigma realizada pelo Teólogo Bávaro, ao apresentarmos sua antropologia historicizada, na qual se integra o relativo histórico e a estabilidade ontológica.

## O HISTORICISMO E A TEOLOGIA ALEMÃ OITOCENTISTA

Ao abordarmos as relações entre o Historicismo e a teologia no pensamento de Joseph Ratzinger, faz-se necessário um breve apontamento acerca do surgimento dessas relações no ambiente alemão nos séculos XIX e XX. Para tanto, descreveremos, sumariamente, o desenvolvimento da história como ciência e o surgimento do Historicismo, somados ao advento da teologia historicizada das Escolas de Tubinga e Munique.

## O HISTORICISMO

O percurso da história científica em solo germânico principia ainda no século XVIII, com o surgimento do moderno conceito alemão *Geschichte*, a partir da fusão de três significados, a saber, a) o fato acontecido, b) a narrativa sobre o fato e c) o conhecimento elaborado acerca do fato. Tal fusão no campo linguístico e conceitual fez surgir um conceito abrangente, supracientífico, que descreve a História<sup>3</sup> como conhecimento que tem a si mesmo como objeto (Koselleck *et al.* 2016).

Concomitantemente a tais transformações semânticas, floresceram as filosofias da história que, no caso germânico, incorporaram e articularam pressupostos iluministas em suas reflexões. Nesse sentido, a filosofia da história alemã, ao incorporar e, de forma crítica, articular as influências iluministas, forneceu as bases para a Escola Histórica Alemã do século XIX. Nesse mesmo contexto, deve-se fazer referência à ampla crise de identidade da filosofia, ocasionada pelo avanço das ciências naturais na Alemanha da segunda metade do século XIX, cujos resultados questionaram o método e o objeto da filosofia tal como era compreendida pelo Idealismo alemão, a saber, enquanto a atividade própria a demonstrar o fundamento do conhecimento humano a partir do método *a priori* (Schnädelbach 1983).

A partir dos resultados da química, da biologia, da fisiologia e, de modo especial, da psicologia experimental, o método indutivo ganhou prioridade epistêmica e a necessidade de fundamentar o conhecimento humano em algo além dos dados sensíveis pareceu dispensável, uma vez que o método científico se apresentava como garantia de si mesmo, sem necessidade de uma “ciência dos primeiros princípios”, como queriam os metafísicos, ou das condições *a priori* do conhecimento, como objetivava a *Crítica da Razão Pura*, de Kant. Foi nesse contexto histórico e racional que a história – a qual já havia conquistado papel de destaque no Idealismo absoluto de Hegel (Beiser 2005) – buscou o método das ciências naturais como modelo, afastando-se e emancipando-se da tutela da filosofia e, de certa forma, da teologia enquanto atividade *a priori*, isto é, independente da experiência sensível. Assim, a contingência, a probabilidade e a relatividade passaram a ganhar destaque frente à lógica hegeliana, de modo que as filosofias da história passaram a ser substituídas pela história enquanto ciência (Schnädelbach 1983, 49, itálicos do autor, tradução nossa):

A consciência geral do século XIX se emancipou do Idealismo em nome da ciência e da história. Para que isso fosse possível, foi preciso que “ciência” e “história” passassem por uma mudança de significado que colocou tais conceitos em oposição ao que significavam, por exemplo, em Hegel; formulado em poucas palavras, diz-se agora: “ciência, *no lugar de* um sistema filosófico” e “ciência histórica, *no lugar de* uma filosofia da história”.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> A guisa de esclarecimento conceitual, apontamos que, ao decorrer do trabalho, quando nos referirmos à História, como conceito que abarca não só a ciência histórica mas também sua dimensão totalizante e supracientífica, grafaremos a palavra com inicial maiúscula.

<sup>4</sup> No original, destaques do autor: “Das allgemeine Bewußtsein des 19. Jahrhunderts emanzipierte sich vom Idealismus im Namen der Wissenschaft und der Geschichte. Damit dies möglich war, mußten „Wissenschaft“ und „Geschichte“ eine Bedeutungsveränderung durchgemacht haben, die diese Begriffe in einen Gegensatz zu dem brachte, was sie z.B. bei Hegel bedeuteten; schlagwortartig formuliert heißt es jetzt: „Wissenschaft statt philosophisches System“, „Geschichtswissenschaft statt Geschichtsphilosophie“.

No mesmo sentido, o universalismo da razão – própria do *Aufklärung* – cede o lugar à crítica histórica da razão, colocando em destaque a facticidade e a relatividade da razão humana, sempre dada no tempo. Nesse contexto, em que a História se arroga o *status* de cientificidade, testemunhou-se o surgimento, em solo alemão, de um dos principais paradigmas que permearão a produção historiográfica na próxima centúria: o Historicismo<sup>5</sup>. Herdeiro de pensadores como Giambattista Vico (1668-1744), Johann Gottfried von Herder (1744-1803) e Johann Martin Chladenius (1710-1759), o Historicismo ergueu-se sobre três pilares, a saber, a) a relatividade do objeto histórico, b) a distinção entre o método matemático das Ciências da Natureza e o método das Ciências do Espírito ou da Cultura; e c) a subjetividade do historiador (Barros 2010; Beiser 2017).

Contudo, a identificação dos pilares sobre os quais o historicismo se estabeleceu não possibilita sua definição, uma vez que seu desenvolvimento ao longo do século XIX aponta uma gama de significações, abrangendo, ao menos, cinco vieses básicos: a) percepção do mundo humano como historicamente determinado; b) metafísica/teologia da história que busca apreender sua racionalidade e ordem; c) a visão glorificada, preservativa e estática do passado, defendidas pelo tradicionalismo e romantismo; d) objetivismo/positivismo que restringem a história a uma coleta de dados; e, e) a compreensão de que todos os valores são relativos e, portanto, mudam com o passar do tempo, representado pelo subjetivismo/relativismo (Scholtz 1995). Ainda na perspectiva de Scholtz (2011), esses significados do historicismo podem ser reduzidos a três formas de conceber a História: os historicismos *a* e *b* representam a concepção de que a história é divina e inteligível; o historicismo *c* compreende que somente o passado é inteligível; a inteligibilidade da história torna-se sua historicização, historicismos *d* e *e*. Temos, portanto, distintas compreensões de História que, buscando sua inteligibilidade, se pretendem abarcadoras de todas as dimensões da realidade.

Assim, tais concepções historicistas fazem com que a História, no contexto de sua emergência e seu estabelecimento científico na Alemanha oitocentista, se torne o conceito central da interpretação do mundo, exercendo poder determinante na identidade humana, social e científica (Beiser 2017; Koselleck *et al.* 2016). Esse movimento de absolutização da neonata ciência foi impulsionado pela descoberta de que “as instituições sociais e políticas eram produtos de um desenvolvimento longo e gradual e que a natureza humana é relativa, mudando com a sociedade e seus processos históricos” (Beiser 2017, 175), e a História como o novo grande problema para o homem moderno

<sup>5</sup> Segundo Herbert Schnädelbach (1991, p. 49-51), o historicismo pode ser compreendido em três sentidos diversos, mas interrelacionados, a saber: 1) Uma posição que defende o positivismo prático das ciências do espírito em busca da objetividade científica; 2) A justificação teórica da primeira posição, que consiste em uma posição filosófica que rejeita “qualquer pretensão de validade absoluta, seja científica, normativa ou estética”, baseando-se nas condições históricas, sempre relativas, e na variabilidade natural dos fenômenos naturais; 3) Por fim, por historicismo também se entende uma posição “essencialmente culturalista, oposta ao naturalismo”, o que coloca a história como princípio geral para a compreensão da totalidade dos fenômenos culturais. Para o nosso texto, o sentido central do termo está descrito no segundo ponto, uma vez que ele se coloca como a justificação teórica dos outros dois. Nesse sentido, decorre-se do historicismo enquanto posição filosófica a conclusão de que o relativismo deve ser “a última palavra de uma cultura que se considera científica” (Schnädelbach 1983, p. 50). A obra de Ratzinger recepciona o historicismo segundo essa acepção do termo.

(Kasper 1974). Assim, não é difícil entender o porquê de todas as ciências terem de se adaptar à nova forma de consciência histórica que emergia da historicização de todos os âmbitos da realidade.

### A TEOLOGIA HISTORICIZADA

Conforme visto, a historicização do conhecimento humano foi um dos resultados da ascensão da História como ciência independente. Por sua vez, as duas dimensões modernas da ciência foram fortemente submetidas a tal processo: no âmbito das ciências naturais, o conceito de evolução biológica foi o resultado do surgimento da história natural que substituiria a ideia de cosmos e concebia a natureza de maneira historicizada; do mesmo modo, o encontro entre a história e as demais ciências do espírito, durante o século XIX, resultou no surgimento de uma nova visão da realidade, a saber, a história é ela mesma a realidade, tudo é histórico e, portanto, uma multiplicidade sem unidade, resultando em um relativismo totalizante, no qual nada é estável. Nesse sentido, quando o assunto é o homem e a cultura, o historicismo se propõe uma nova antropologia baseada na diferença e no movimento, o ser é tempo (Barros 2014; Koselleck *et al.* 2016; Scholtz 2011).

Dito isso, a teologia, considerada uma ciência do espírito, não escapou à forte influência do historicismo ao longo do século XIX e no início do século XX (Scholtz 1995). No âmbito das mudanças que levaram ao entendimento do ser como tempo, pode-se afirmar que a História historicizou a teologia em diferentes níveis: em primeiro lugar, tal processo manifestou-se no surgimento da teologia histórica nos estudos acerca do desenvolvimento do dogma; em segundo lugar, na ênfase crescente no caráter progressivo da Revelação. Em algumas correntes, contudo, essa historicização levou também à negação da própria possibilidade do dogma, como ocorreu durante a crise modernista<sup>6</sup>.

Paralelamente, a história passou a assumir o papel central na compreensão da salvação, dando origem, especialmente no ambiente luterano, ao conceito de *Heilsgeschichte* (História da Salvação). Nesse contexto, a adoção do método histórico-crítico modificou profundamente a autocompreensão do cristianismo: ora questionando sua compatibilidade com a História, como as propostas de desmitologização, ora relativizando a diferença entre a história cristã e a história secular (Koselleck *et al.* 2016).

Assim sendo, ao pensarmos as relações entre o Historicismo e a Teologia, observa-se que cada uma das significações de historicismo apontadas acima influenciou de maneira distinta a teologia dos séculos XIX e XX. O historicismo entendido como visão histórica universal favoreceu o

<sup>6</sup> O surgimento da história científica no século XIX provocou reações no magistério pontifício. No *Syllabus* anexo à encíclica *Quanta Cura* (1864), Pio IX condena a tese de que a razão humana, apenas pelo estudo da história, poderia alcançar o verdadeiro conhecimento de todos os dogmas cristãos. De modo semelhante, no contexto das disputas historiográficas relacionadas à unificação italiana, Leão XIII denunciava na encíclica *Saepe numero considerantes* (1883) as tentativas de instrumentalização da história contra a Igreja, chegando a afirmar que a ciência histórica parecia, em certos casos, “uma conspiração humana contra a verdade”. Essas tensões atingiram seu ápice durante a chamada Crise Modernista, quando a incorporação de métodos históricos à teologia católica gerou fortes conflitos institucionais e doutrinários. Na encíclica *Pascendi Dominici Gregis* (1907), Pio X acusava os modernistas de submeter a história ou a crítica documental à filosofia evolucionista, fazendo com que o historiador fosse conduzido pelos pressupostos do filósofo. A crise modernista foi amplamente analisada pela historiografia contemporânea (cf. Poulat 1962).

desenvolvimento de uma teodiceia historicizada que, no âmbito da história das religiões, levou à conclusão de que todas as religiões poderiam ser compreendidas como caminhos legítimos para Deus. Por outro lado, essa mesma perspectiva também possibilitou a compreensão da história como lugar da revelação divina.

No historicismo metafísico ou teológico, a própria história passou a ser interpretada como revelação de Deus. Já a teologia vinculada ao historicismo romântico ou tradicionalista compreendeu a revelação como algo dado no passado, portanto, encerrado e fixo, perspectiva representada, no ambiente católico, pela neoescolástica e, no ambiente luterano, pelos *Alllutheraner*. Por sua vez, o positivismo histórico influenciou o surgimento do método histórico-crítico, que levou à compreensão fragmentada da Bíblia e sua desvinculação do dogma, bem como aos debates sobre a historicidade de Jesus Cristo, frequentemente expressos na distinção entre o “Jesus Histórico” e o “Jesus da Fé”. Por fim, o relativismo resultante da historicização da própria História reduziu a teologia à História e a fatos subjetivos, conduzindo à diluição da verdade, do dogma e da revelação (Scholtz 1995).

Tal encontro, considerado culturalmente irreversível (Beiser 2017; Scholtz 2011), é verificável de maneira mais sólida, em ambiente católico<sup>7</sup>, no surgimento das Escolas de Tubinga e, posteriormente, de Munique. Ambas foram essenciais para a recepção e maturação do pensar teológico historicizado e entendiam-se missionadas, no diálogo com as demandas de seu tempo, a encontrar a resolução do problema da História, e viam na teologia a resposta a essa demanda: a teologia deveria orientar-se historicamente em seus métodos e objetivos (Kasper 1974).

Enquanto a Escola de Tubinga se estrutura em resposta ao iluminismo católico alemão, cultivando uma conciliação da filosofia romântica – representada por Schelling (1775-1854), Schlegel (1772-1829) e Schleiermacher (1768-1834) – com a teologia católica a partir de uma abordagem da história como desdobramento da Revelação de Deus ao longo do tempo, na qual a Igreja seria a comunidade que, estendida temporalmente, receberia e transmitiria tal Revelação (Kaplan 2006; Kasper 1974); Munique, por sua vez, tornou-se um dos centros de recepção e desenvolvimento desse horizonte teológico no contexto católico alemão no final do século XIX e início do XX.

Nesse sentido, torna-se impossível evadir-se da influência historicista na teologia católica alemã que passa a entender o cristianismo não mais como uma “construção conceitual abstrata e atemporal”, mas como um processo histórico e orgânico e, portanto, como um fato vivo (Vilanova 1992). É nesse ambiente intelectual já profundamente marcado por esse legado que se formará, posteriormente, a reflexão teológica de Joseph Ratzinger.

<sup>7</sup> A brevidade e especificidade do tema abordado não nos permitem desenvolver a historicização da teologia nos ramos protestantes, porém, vale ressaltar que tal movimento foi anterior ao ocorrido na teologia católica.

## RATZINGER E A FORMAÇÃO HISTORICIZADA

A descoberta de que a verdade se manifesta historicamente, resguardando sua identidade através do tempo, foi o grande mote da teologia católica na Alemanha oitocentista. Seja com a produção de Johann Sebastian Drey (1777– 1853) e Johann Adam Möhler (1796-1838), na Escola de Tubinga, seja a obra de John Henry Newman (1801-1890), em Oxford, a ideia de que há uma historicidade na doutrina e, para além disso, na teologia como um todo, dominou a especulação teológica na Alemanha dos séculos XIX e XX.

A historicização da teologia, na época em que o jovem Joseph Ratzinger inicia seus estudos teológicos, em 1947/48, era amplamente palpável, pois, como testemunha em autobiografia: “a teologia que aprendíamos estava em alto grau dominada pelo pensamento histórico” (Ratzinger 2006, 66). Seus professores de teologia fundamental, Gottlieb Söhngen (1892-1971), e de teologia dogmática, Michael Schmaus (1897-1993), realçavam fortemente a importância da História na teologia católica, sobretudo nos estudos acerca dos Padres da Igreja e dos mestres medievais. Nesse sentido, é possível observar que, através de Söhngen, Ratzinger tem contato com uma teologia influenciada por ideais rastreáveis à Escola de Tubinga:

Era característica de Söhngen, sobretudo, partir sempre das próprias fontes, a começar por Aristóteles e Platão, passando por Clemente de Alexandria e Agostinho, Anselmo, Boaventura e Tomás até Lutero e finalmente, *os teólogos de Tubinga do século XIX*. Também Pascal e Newton estavam entre seus autores prediletos (Ratzinger 2006, 64).

Soma-se a esse contato com a teologia de Tubinga, o acesso à doutrina do desenvolvimento do dogma, elaborada pelo Cardeal Newman:

Ainda mais profundamente agiu em mim o contributo que Heinrich Fries publicou por ocasião do Jubileu de Calcedónia: nele tive o acesso à doutrina de Newman sobre o desenvolvimento do dogma, que considero ser, com a doutrina sobre a consciência, o seu contributo decisivo para a renovação da teologia. Com isto ele pôs nas nossas mãos a chave para inserir na teologia um pensamento histórico, ou melhor: ele ensinou-nos a pensar historicamente a teologia, e precisamente desta forma, a reconhecer a identidade da fé em todas as mutações (Ratzinger 1990).

Outro momento importante de sua formação que ilustra a forte presença historicista se dá no contexto da produção de sua habilitação para livre-docência, defendida em 1957:

Na Alemanha daquela época, o pensamento histórico exercia domínio absoluto, e seria impossível obter um doutorado em Teologia sem uma dissertação histórica. Portanto, era absolutamente essencial escrever uma tese sobre um tema patrístico, um tema medieval ou talvez um tema do início da era moderna — em qualquer caso, no máximo até a Revolução Francesa. Por essas razões, escrevi minha primeira dissertação sobre Santo Agostinho e, posteriormente, sobre São Boaventura (Ratzinger 1998, 52)<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> No original: En la Alemania de aquel tiempo había una dominación absoluta del pensamiento histórico, y hubiera sido imposible acceder al Doctorado en Teología sin un trabajo histórico. Por esto, era absolutamente indispensable hacer un tema patrístico, o un tema medieval, o eventualmente de la primera época de la modernidad, no posterior, en

Tais testemunhos evidenciam que Ratzinger foi um teólogo formado a pensar historicamente a teologia. Assim, suas obras indicam um benéfico mutualismo entre História e teologia, demonstrável em seu elaborado método teológico no qual o exame filológico e histórico das fontes, textuais ou não, possui marcada centralidade (Iribarren 2016, 399).

Contudo, seu período formativo foi marcado pela complexidade que a recepção da História requeria, pois, apesar dos contatos com a teologia histórica de Tubinga e com a doutrina de Newman, que frisavam a ideia de um desenvolvimento histórico de maneira orgânica e vital, havia no professor Söhngen e nos demais professores de Munique uma forte tendência que, no contexto da proclamação do dogma da Assunção, manifestava “uma maneira de pensar não apenas histórica, mas historicista” (Ratzinger 2006, 66-67) que entendia a Tradição como algo rigidamente estático, transmitindo conteúdos e textos. Tal posicionamento manifesta um historicismo matizado entre tradicionalismo e positivismo (Scholtz 1995).

Dessa forma, é possível constatar um quadro complexo da absorção da História na teologia alemã do pós-guerra. De um lado, a tradição de Tubinga e Newman, amplamente influentes nesse contexto, apresenta uma historicização da teologia que compreende o mundo humano e a Revelação de Deus como historicamente determinados. De outro, permanece forte um apego tradicionalista ao passado, segundo o qual apenas os documentos e o passado são inteligíveis. Nessa perspectiva, caberia aos teólogos extrair desses testemunhos os conteúdos transmitidos e resguardá-los.

Acerca disso, Tracey Rowland (2013, 22) comenta o quadro geral deste período comparando a teologia neoescolástica de Roma, “(...) que não cedia muito espaço para o uso de estruturas conceituais construídas sobre outras categorias que não fossem escolásticas”, com a teologia romântica alemã, que “buscava compreender como a graça era situada na história”. Dentro do contexto da heresia modernista, “de forma caricaturesca, poder-se-ia dizer que os modernistas queriam história sem tradição, enquanto a Escola Romana pretendia uma tradição sem história” (Rowland 2013, 22).

Portanto, o que estava em jogo era a tentativa de harmonização entre História e Ontologia dentro da Teologia. A crise modernista pode ser compreendida como uma nova manifestação da longa tensão entre *economia* (aquilo que Deus faz fora de si para a salvação do homem) e *teologia* (aquilo que se refere à vida intratrinitária)<sup>9</sup>; tal complexidade se torna ainda mais presente no contexto de sua habilitação para a livre-docência, pois a pesquisa sobre a revelação e o conceito de história da salvação em São Boaventura levou-o a receber profundas críticas de Michael Schmaus, que o acusava de modernismo por não adotar um conceito de revelação positiva e fixa, conforme os moldes da neoescolástica (Ratzinger 2006). Ora, nessa época o jovem professor de

cualquier caso, a la revolución francesa. Por estas razones hice mi primer trabajo sobre San Agustín y después sobre San Buenaventura.

<sup>9</sup> Ao comentar essa tensão no contexto do Concílio Vaticano II, Evangelista Vilanova observa que o problema remonta já à teologia patristica, quando se delineou a distinção entre “economia” e “teologia”. Desde então, as tentativas de expressar o conteúdo da revelação cristã em categorias da metafísica grega geraram conflitos duradouros entre reflexão filosófica e compreensão histórica da revelação. Segundo o autor, a teologia do século XX procurou superar tanto o objetivismo metafísico quanto certas formas de existencialismo teológico, propondo uma abordagem mais fiel à revelação, na qual o “em si” de Deus só pode ser conhecido em seu “para nós”, isto é, no interior da história da salvação (Vilanova 1992, 971-973).

teologia entendia que a Revelação precede a Escritura e é guardada nela, mas não é idêntica a ela, isto é, a Revelação é sempre maior do que aquilo que foi escrito (Ratzinger 2006, 83). Por essa razão, a história teologicamente entendida não se resume à coleta de dados, mas à compreensão de um ato relacional e orgânico ocorrido temporalmente. A partir daqui, podemos observar como Ratzinger começa a delinear seu posicionamento frente ao historicismo acadêmico de seu tempo, marcadamente tradicionalista e positivista.

Portanto, segundo Rowland (2013, 28), o jovem teólogo teria assumido um posicionamento que buscava responder aos problemas e interesses levantados pelo ideal romântico de teologia: a história, a tradição, a beleza, o individualismo e o autodesenvolvimento. Sendo assim, cabe clarificar que durante sua formação teológica, o historicismo se apresentou como um problema a ser resolvido, e de certa forma criticado, mas também como o húmus sobre o qual ele pode desenvolver sua teologia. Enquanto problema, observamos, a partir de suas memórias de juventude, a rejeição do posicionamento que vê a história como um fim em si mesma, feita apenas para conhecer o passado e resguardá-lo (Bento XVI 2007); enquanto fundamento de seu trabalho teológico, que não se pode fazer boa teologia sem um profundo e pessoal conhecimento histórico (Ratzinger 1998, 52).

#### RATZINGER E O PROBLEMA HISTORICISTA

A questão de como a modernidade lida com o cristianismo é um aspecto importante da reflexão ratzingeriana. Em suas obras, Ratzinger questiona as origens do limite da compreensão moderna de realidade e qual o lugar da fé nessa compreensão e chega à conclusão de que o ponto focal de tal limitação está em dois momentos históricos: primeiro, na substituição da antiga filosofia do ser por uma filosofia do tempo e desta para uma filosofia da práxis (Ratzinger 2015, 44-51); a segunda, provocada por Martinho Lutero (1483-1546), ao expulsar a filosofia da teologia (Ratzinger 2008, 17). Essas mudanças, certamente graduais, iniciaram aquele que Ratzinger aponta como o principal problema da modernidade, a saber, a mediação entre História e Natureza (Ratzinger 1985, 188).

Assim, segundo a análise ratzingeriana, para os antigos e os medievais a realidade era compreensível a partir do ser, ou seja, da metafísica:

Essa filosofia era uma filosofia do espaço, não do tempo. “Cosmos” é um conceito espacial, a ordem perfeita das esferas que, em sua relação mútua, revelam o sistema do ser. O conceito platônico da ideia é transformado em Aristóteles no de forma; novamente, é um conceito espacial e a concretização do pensamento espacial na existência concreta: o que dá ser é a forma definidora e permanente, que limita uma coisa e a coloca dentro da estrutura ordenada do espaço. O próprio ser é forma, é espaço. O tempo, que se manifesta na rotação constante das esferas, é secundário, “acidental”, por assim dizer, a essa concepção espacial do cosmos; o tempo não se origina do ser, mas da matéria, portanto da parte do não-ser com a qual o ser aparece misturado sob o imóvel, o atemporal, o divino, que é forma pura. O tempo, como provém do não-ser, é eterno, desordenado, informe e, portanto, sem sentido, ilógico: a história não pode ser uma ciência porque a mera sequência de eventos não tem sentido algum. O sentido é encontrado apenas na permanência, na forma; Isso implica ordem e limite. (Ratzinger 1972, 75, tradução nossa)<sup>10</sup>.

Essa, portanto, seria a orientação a partir da qual o homem se colocava diante de si mesmo, do mundo e de Deus. Contudo, isso começa a se alterar com René Descartes (1596-1650) e, mais objetivamente, com Giambattista Vico (1688-1744) que opera a mudança de paradigma do ser para o *factum*: O ser humano só pode conhecer aquilo que ele mesmo fez, sua obra, e nada mais. Essa reviravolta operada por Vico resultará no pensamento científico baseado no conhecimento do *factum*, isto é, daquilo que foi feito pelo homem. Daí, a importância dada às ciências matemáticas e históricas. A História, que foi relegada ao ostracismo pela antiguidade e pelo medievo, torna-se, então, o verdadeiro e novo paradigma do conhecimento humano (Ratzinger 2015, 45-47).

Nesse cenário, Ratzinger entende que o Historicismo, herdeiro de Vico, foi a primeira fase desse rompimento filosófico moderno, propondo a historicização das demais ciências que, a partir de agora, se estruturam dentro de um esquema de processos históricos. A História absorve todo o universo científico: a filosofia, em Friedrich Hegel (1770-1831) e Auguste Comte (1798-1857), torna-se uma questão histórica; a biologia em Charles Darwin (1809-1882), torna-se evolução histórica; em Karl Marx (1818-1883), a economia se torna uma sucessão de processos históricos; já a teologia enfrenta a imposição de que a verdade cristã não passaria de uma aparência que se dissolveria no processo de formação histórica, portanto, os dogmas estariam “presos” aos contextos históricos e sociais da época em que foram declarados e formulados, não correspondendo às demandas do presente (Ratzinger 1972, 94). Soma-se a isso a exegese bíblica que se torna cada vez mais condicionada ao

<sup>10</sup> No original: Esta filosofía era una filosofía del espacio, no del tiempo. «Cosmos» es un concepto espacial, el perfecto orden de las esferas que en su relación mutua muestran el sistema del ser. El concepto platónico de la idea se transforma en Aristóteles en el de la forma; de nuevo es un concepto espacial y la concreción del pensamiento espacial al existente concreto: lo que da el ser es la forma acuñante y permanente, que limita una cosa y la coloca en la estructura ordenada del espacio. El ser propio es forma, es espacio. El tiempo, que se manifiesta en el permanente giro de las esferas, es secundario, «accidental» por así decir, a esta concepción espacial del cosmos; el tiempo no proviene del ser, sino de la materia, por tanto de la parte del no-ser, con la que el ser aparece mezclado debajo de lo inmóvil, intemporal, divino, que es pura forma. El tiempo pro viene del no-ser, es eterno, desordenado, informe y, por tanto, sin sentido propio, ilógico: la historia no puede ser ciencia, porque la mera secuencia de la sucesión no tiene sentido alguno. El sentido se encuentra sólo en lo permanente, en la forma, implica orden y límite.

conhecimento histórico com a emergência do método histórico-crítico (Ratzinger 2015, 47; 2022, 293-314).

Portanto, negada a solidez da antiga metafísica, chega-se à crise do Historicismo que Ratzinger define como a falta de credibilidade acerca da certeza inabalável do *factum*, que também “encerra sempre interpretação e ambiguidade” (Ratzinger 2015, 49). Contudo, com o fim do século XIX, o mundo viu surgir uma nova fase na qual o *factum* foi substituído pelo que deve ser feito: o *faciendum*. Surge, então, a sociedade da técnica e das utopias futurísticas do progresso em que não há mais sentido no passado, naquilo que foi feito, pois o objetivo agora é o progresso pelo progresso, ou seja, o futuro. Assim, a constatação da ambiguidade do *factum*, ou seja, da historicização da própria História<sup>11</sup>, resultou na consciência de que “a história é uma multiplicidade sem unidade e um devir sem ser” (Scholtz 2011, 46), diante disso, o homem deve construir e alterar a realidade como um todo, inclusive a si mesmo<sup>12</sup>, tornando-se um produto.

Nesse sentido, comenta Scholtz (2011, 46), a crise do historicismo levou à tomada de dois posicionamentos diante da realidade: um posicionamento relativista que, frente à constatação da fluidez das instituições, do homem e da verdade, resolve aceitar a incapacidade de se alcançar a estabilidade; e, diante da coleta incomensurável de informações sobre o passado, busca-se a ordem positivista: se a história, o passado, apresenta-se como uma coletânea infinita de dados sem sentido, o homem construirá, através da práxis do presente, o sentido pleno do futuro (Ratzinger 2015, 49).

Sendo assim, o resultado da ruptura operada pela modernidade acerca da mediação entre História e Natureza foi, para o Teólogo Bávaro, o Relativismo e Tecnicismo. Ambas as posturas são sintetizadas por Ratzinger como um tipo de ditadura, a “Ditadura do Relativismo”, que “nada reconhece como definitivo e que deixa como última medida apenas o próprio eu e as suas vontades” (Ratzinger 2005). O então Cardeal reflete que a contemporânea necessidade de estabilidade levou à avalanche de doutrinas e pluralismos, resultando na descoberta de muitas normas e, diante disso, malfadadamente concluiu-se que não há um sistema estável, mas a multiplicidade de sistemas culturais: não há a verdade, não há o ser, não há o estável, não há sentido (Scholtz 2011, 50). Portanto, “A história permanece indecifrável, incompreensível. Ninguém consegue lê-la” (Bento XVI 2006). Assim, a modernidade que se historiciza rápida e profundamente, por fim, termina negando a própria História (Kasper 1974, 20).

Entretanto, Ratzinger argumenta que a ruptura entre História e Ontologia, operada na modernidade, também é rastreável até o paradigma da Descontinuidade, ou seja, a expulsão da filosofia da teologia operada por Martinho Lutero, que entendia a dita “helenização” do cristianismo como uma

<sup>11</sup> Isto é, exatamente, o que caracteriza a crise do Historicismo: o problema de como lidar com o historiador enquanto parte da própria história e, correlativamente, de como lidar com a História enquanto realidade que também se encontra inserida em processos históricos. Diante disso, Beiser (2017, 157) conclui que “o triunfo da história – ao mostrar que tudo é produto de processos históricos – torna-se o colapso da própria história”.

<sup>12</sup> Segundo Ginocchio (2023), para Ratzinger, a história não pode ser alterada por um evento interno e temporário; pelo contrário, ela precisa ser redimida. Assim, seu alerta é, talvez, contra uma concepção técnica da essência humana. Isto é, a ideia equivocada da humanidade como um “dispositivo técnico” que pode ser intrinsecamente aprimorado. Em sua essência, esse erro envolve uma compreensão falha da liberdade, que, por sua vez, projeta a ação humana não como algo que ocorre dentro da história, mas como algo que possui a história.

decadência e um desvirtuamento da Igreja Primitiva, inaugurando uma nova consciência histórica totalmente contrária à anterior (Ratzinger 1985, 185-186). Dessa maneira, o protestantismo, desde o século XVI, teologicamente entendia a história como um “progresso decadente”: a história da Igreja é a sucessão de decadências por afastamento da Era de Ouro da Igreja Primitiva; todavia, a teologia católica, por enfatizar a imutabilidade daquilo que foi transmitido eclesialmente, possuía um posicionamento marcadamente a-histórico: tudo está igual ao começo (Ratzinger 1972, 99). A ruptura está feita, restaria à teologia buscar meios de reverter isso na reflexão sobre a fé.

### DA ADAPTAÇÃO À RUPTURA

Nesse contexto, nosso autor constata que a Teologia do século XX, chamada a responder a essas orientações humanas de compreensão da realidade, recorre aos conceitos de “História da Salvação” e de “Teologia política”<sup>13</sup> como formas de resgatar o antigo conflito teológico acerca do papel da metafísica e da história na teologia. Contudo, tais abordagens teológicas acabaram por transferir a fé cristã ao mesmo plano dos problemas que buscavam solucionar (Ratzinger 2015, 51), uma vez que a apresentação da “História da Salvação” como resposta ao historicismo, a teologia cristã afirmou que a Revelação bíblica está alicerçada em declarações historicamente factuais e não metafísicas, reconfigurando a fé como história. A esse respeito, Ratzinger comenta:

A teologia tentara enfrentar a problemática do historicismo, ou seja, a redução da verdade ao *factum*, reconstruindo a própria fé como história. À primeira vista até poderia sentir-se satisfeita com a manobra, já que a fé cristã, em seu conteúdo, está essencialmente relacionada com a história; as declarações da Bíblia não têm caráter metafísico e sim factual. Por isso parecia que a teologia podia dar-se por satisfeita quando chegou a hora de a metafísica ser substituída pela história: parecia-lhe até ter chegado finalmente a sua verdadeira hora, ou, quem sabe, podia atribuir o resultado dessa nova evolução ao seu próprio ponto de partida (Ratzinger 2015, 50-51).

Contudo, a “História da Salvação” não conseguiu operar a mediação a que se propunha, pois a rápida mudança do *factum* para o *faciendum* fez surgir a “Teologia Política” que, segundo Ratzinger, interpretou a fé “como um instrumento de transformação do mundo” (Ratzinger 2015, 50-51) e se constitui como uma “teologia da revolução” que aborda a história da salvação distanciando-se da fé, vivendo de “reflexões eminentemente políticas” (Ratzinger 1985, 188). Assim, a História se torna a salvação no cristianismo: ou salvação enquanto *factum* passado, ou enquanto *faciendum* futuro.

<sup>13</sup> Ratzinger desenvolve críticas mais extensas a essa teologia e a aos seus pressupostos históricos em diversas obras, analisando suas raízes na esperança escatológica judaica e cristã, bem como seus desdobramentos na teologia liberal, na teologia da esperança de Jürgen Moltmann e nas formulações marxistas da teologia da libertação. Para tal, ver especialmente *Escatologia* e *Teoria de los principios teológicos*. O presente estudo, contudo, concentra-se exclusivamente na dimensão teórico-conceitual da reflexão ratzingeriana sobre história e antropologia, não abordando as implicações eclesiológicas ou institucionais dessas controvérsias.

Entretanto, apesar de observar os aspectos negativos e, portanto, insuficientes de resolver os problemas levantados pela ruptura, Ratzinger constata que nem tudo está perdido, já que

revela-se em ambas um aspecto essencial que tinha recebido pouca atenção em outras circunstâncias. A fé cristã tem realmente a ver com o "*factum*", uma vez que tem, de modo específico, o seu lugar no nível da história, e não foi por acaso que historicismo e história em geral tenham se desenvolvido justamente no âmbito da fé cristã. E é certo também que a fé tem a ver com a transformação do mundo, com a conformação do mundo, com o protesto contra a inércia das instituições humanas e contra aqueles que disso se aproveitam. (...) Desse ponto de vista é indiscutível que se manifestam, em ambos os casos, aspectos da verdadeira visão da fé cristã que antes tinham permanecido excessivamente ocultos. A fé cristã está profundamente ligada às forças propulsoras essenciais dos Tempos Modernos. O nosso momento histórico se apresenta realmente como uma oportunidade de compreendermos a partir dele de uma maneira completamente nova a estrutura da fé entre *factum* e *faciendum*; cabe à teologia aceitar esse apelo e essa possibilidade, para descobrir e preencher as lacunas deixadas por tempos idos (Ratzinger 2015, 51).

Assim sendo, Ratzinger observa que, apesar de as abordagens não conseguirem sanar os problemas da ruptura evidenciando problemas mais graves, deixaram abertas possibilidades de resolução. Por esse motivo, a acrítica recepção das doutrinas oriundas do relativismo e do tecnicismo resultou em uma desconfiguração antropológica e acentuou a ruptura. Porém, o problema da mediação entre História e Natureza precisa ser resolvido no campo antropológico, já que a mudança da antiga ontologia para o *factum* e, depois, o *faciendum* proporcionou um desvirtuamento na concepção do que seja o homem e, concomitantemente, a sua salvação.

### A RESPOSTA RATZINGERIANA AO HISTORICISMO

O resultado imediato da impossibilidade do estável (relativismo) e da multiplicidade sem sentido (positivismo) foi a negação da natureza humana. Sendo assim, na visão ratzingeriana, a resposta à ruptura entre História e Natureza está na correta concepção do que seja o homem, isto é, numa antropologia<sup>14</sup>. Nessa direção, Ratzinger (2005) afirmou, humanisticamente: “(...) a única coisa que permanece eternamente, é a alma humana, o homem criado por Deus para a eternidade”, sem esquecer que o historicismo proporcionou a experiência quase física da relatividade de todos os atos humanos e de todas as formas históricas, evidenciando a unidade do propriamente humano (Ratzinger 1972, 401). Por isso, o então Cardeal compreende que a saída não é negá-lo e rechaçá-lo como pura heresia

<sup>14</sup> Scholtz (2011, 51) concluiu que, diante do relativismo historicista, as ciências do espírito (incluindo a teologia) buscaram “algo de fixo, de estável e sólido, sobretudo normas que sejam permanentes e válidas. Esta solidez, este ser na mudança, se encontra (a) na natureza humana, mediante a antropologia (...). (b) em valores suprahistóricos (...). (c) uma tradição específica e tomá-la como segura e coerente (...). Finalmente, busca-se (d) uma norma formal (...)”. Sendo assim, a solução antropológica proposta por Ratzinger ao problema historicista não é totalmente inovadora por si mesma, contudo, aponta perspectivas relevantes quando o assunto é o diálogo entre teologia e história.

modernista, senão que, a partir de um diálogo, deve-se buscar a depuração deste paradigma a partir da integração do relativo e do estável, dito de outra maneira, desfazer a ruptura entre História e Natureza.

### O HOMEM É RELAÇÃO

Embora nosso autor não tenha sistematizado sua antropologia, não é difícil encontrar as linhas gerais desse tema em seus escritos. Iribarren (2016) resume essa antropologia ao dizer que Ratzinger pensa o homem biblicamente, isto é, desenvolve sua concepção de ser humano a partir da referencialidade deste a Deus, conforme a *imago Dei* genesíaca. Assim, para nosso autor, se a pessoa em Deus “é a pura relatividade do estar voltado um para o outro, (...) no nível dialógico, da relatividade recíproca”, numa “entrega em conhecimento e amor” (Ratzinger 2013, 182), ser imagem de Deus implica relacionalidade (Ratzinger 2009, 48): o homem é uma natureza aberta e, ao mesmo tempo, imutável porque, é capaz de transcender-se a si mesma numa livre abertura (Ratzinger 2013, 157) correspondendo ao seu Criador, do qual é objeto de conhecimento e amor (Ratzinger 2013, 182).

Aqui, parece-nos, está a chave para a compreensão da resposta de Ratzinger ao problema colocado pelo desenvolvimento do Historicismo à teologia. Para bem compreendê-la, é preciso, no entanto, apontar com mais clareza alguns de seus aspectos. Inicialmente, destaca-se que, segundo o autor, a *imago Dei* pressupõe um começo temporal, o que implica dizer que a visão bíblica indica a origem do homem na liberdade criadora, a qual incluiu a temporalidade ao ser humano, realizando a história como essencialidade e não apenas como um acidente: somos no tempo. Pois este

não representa meramente uma qualidade física do homem, a qual o afetaria de modo puramente externo; ele o afeta precisamente em sua condição de ser humano, que, como tal, é temporal: no caminho do conhecimento, do amor, da corrupção e do amadurecimento. Seu modo especial de temporalidade procede, não por último, de sua relacionalidade, ou seja, do fato de que ele só se torna ele mesmo em seu ser-com-outrem e para outrem: no amor e também na recusa de amar, ele se vincula ao outro e à sua temporalidade especial, a seu antes e depois. A rede da co-humanidade é também, ao mesmo tempo, uma rede de co-temporalidade (Ratzinger 2022, 206).

Portanto, a narrativa bíblica, apesar de evidenciar a natureza humana como permanente (Ratzinger 2009, 46), não exclui a historicidade da pessoa, pois a permanência se dá temporalmente, é mediada historicamente na relação estabelecida<sup>15</sup> com o Criador.

Nesse sentido, a categoria da relacionalidade é a chave para a correta compreensão do que seja o homem (e, portanto, a história) em Ratzinger. Sendo assim, o Teólogo Bávaro entende que a pessoa, como essência, existe

<sup>15</sup>Adão é descrito no relato bíblico como um ser dependente de Deus, recebendo dEle sua forma material e o sopro vital, bem como o jardim como um dom (Gn 2,7-8). Para além disso, Deus constitui Adão como um ser que não pode estar só, precisa do outro para ser completado, plenificado em quanto indivíduo (Gn 2,18.21-24). Outro ponto que marca a profundamente o aspecto relacional da pessoa humana, conforme a perspectiva bíblica é a transcendentalidade de Adão que, não só foi criado por Deus, mas é chamado por Ele, é convidado a uma abertura dialógica e livre (Gn 2,16-17): Deus “gostava” de descer para caminhar no jardim com Adão (Gn 3,8).

como relação (Ratzinger 2013, 182): um *ser-para*<sup>16</sup>, portanto, não subsistente só em si mesma. Dessa forma, Ratzinger aborda o problema desde uma perspectiva existencial, afirmando que “a pessoa, em sentido teológico, não está no plano da essência mas no da existência”<sup>17</sup>. Portanto, aquilo que é próprio ao homem, que lhe é “estável”, é sua relatividade, ou seja, seu *estar-voltado-para*. Assim, o homem só pode ser determinado e realizado plenamente no estar referenciado a outro: “o ser [humano] é tanto mais ele mesmo quanto mais aberto e relacional ele é (...) o homem é um ser aberto à totalidade e ao fundamento do ser [isto é, Deus], e de que isso é justamente o que faz dele ‘eu’, uma pessoa” (Ratzinger 2022, 177).

### O HOMEM É SARX E PNEUMA

Nesse contexto, sendo o homem a totalidade do ser pessoa que se manifesta em uma vida corporal (Ratzinger 2022, 180), sua relacionalidade manifesta-se tanto espiritualmente, quanto corporalmente. Assim, Ratzinger (2015, 182-183) explica que a transcendentalidade da pessoa está marcada historicamente, pois,

o nosso ser em forma de corporeidade implica necessariamente também história e comunidade; o puro espírito poderia ser imaginado como um ser existente em si mesmo, mas a corporalidade exige ascendência: os seres humanos vivem uns dos outros num sentido muito concreto e complexo (...) para aquele que é espírito só no corpo e como corpo, o próprio espírito (ou seja, o ser humano individual e inteiro) também está profundamente marcado pelo todo da humanidade.

Como se vê, para o autor, a *sarx* (o ser carne, a corporalidade) é a base, a princípio, para a historicidade humana e a divina (Ratzinger 2022, 210). Assim, o homem só é homem porque, pelo seu ser espírito no corpo, vive relativamente aberto à totalidade do passado, que lhe constitui, e do futuro, que lhe confere propósito. Somos o que somos na trama da história (Ratzinger 2015, 184).

Nesse sentido, cabe perguntar como a história se relaciona com a morte corporal, haja vista que Ratzinger entende a corporalidade como princípio para a historicidade, em outras palavras: a história acaba quando morremos? O Teólogo Bávaro entende que não: “o homem que morre sai da história – ela está, para ele, encerrada (provisoriamente!) –, mas não perde sua relação com ela, porque a rede de relacionalidade humana faz parte da própria essência do homem” (Ratzinger 2022, 207), e ainda, “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 2022, 212). Isso ocorre porque, para Ratzinger, o homem enquanto composto corpo-alma não existe em si mesmo e fora de si, existe também nos outros: nada é isolado.

<sup>16</sup> Dada a falta de espaço, não podemos desenvolver as dimensões cristológicas do conceito ratzingeriano de pessoa. Remetemos o leitor aos textos: Dogma e anúncio, 176-192; Introdução ao Cristianismo, 145-200.

<sup>17</sup> Ratzinger afirma isto ao comentar a definição de pessoa formulada por Ricardo de São Vitor, a saber, “*spiritualis naturae incommunicabilis existens*” (a existência incommunicável de natureza espiritual), Cf. Dogma e anúncio, 186.

## *O HOMEM EM TRADIÇÃO E COMUNIDADE*

Ao considerar esse dado, entra em jogo o conceito ratzingeriano de “forma histórica”. O homem, enquanto pessoa, desenvolve-se de maneira histórica inserido numa comunidade que lhe possibilita a plenipotência da relacionalidade, isto é, a história fornece a forma existencial da comunidade humana, possibilitando, por gerações, sua ordem, segurança e liberdade (Ratzinger 1985, 181). Ou seja, a forma histórica é o substrato do humano, local temporal no qual ele desenvolve sua identidade ao pertencer e permanecer numa cultura, num culto, portanto, numa comunidade historicamente estabelecida relacionada ao passado e ao futuro, no presente. Nesse sentido, para Ratzinger, a história é entendida como salvação enquanto oferece abrigo à existência pessoal (Ratzinger 1985, 181-183).

A tradição e a história evidenciam a impossibilidade da completa individualidade, “o homem é o ente da relatividade” (Ratzinger 2013, 189), nasce inserido numa comunidade historicamente coesa. A comunidade é “o sujeito histórico no qual nossa origem está inserida, de tal forma que inevitavelmente compartilhamos os êxitos e infortúnios de uma história específica e determinada.” (Ratzinger 1985, 103)<sup>18</sup>. Assim, a comunidade é responsável por fornecer a forma histórica, isto é, a mediação entre passado, presente e futuro, na qual a pessoa poderá realizar-se como relatividade (Ratzinger 1985, 102). Portanto, a historicidade, esse pertencimento a uma forma histórica, é a categoria fundamental sob a qual a pessoa aprende a entender-se a si mesma como o ente da relatividade.

Por isso, a tradição possui papel fundamental para a pessoa, tanto a nível individual quanto comunitário, pois “O espírito humano cria a história, e a história molda a existência humana” (Ratzinger 1985, 100)<sup>19</sup>, isto é, o homem ao transmitir – via tradição – os frutos de seu trabalho inventivo, de seu espírito livre, cria a história enquanto mediadora da existência de seus pósteros. Assim, a tradição torna-se memória fundamentadora, unidade da fundamental conexão entre as gerações passadas e as futuras, haja vista que o homem procede inteiramente do passado, o leva consigo e é, contudo, por natureza, distinto do passado. Sendo assim, somos relativamente abertos tanto ao passado quanto ao futuro, pois a tradição é um desdobramento do ser pessoal a ambas as direções: só se descobre o passado como algo a preservar, onde se contempla o futuro como tarefa (Ratzinger 1972; 1985).

A tradição, portanto, é o fundamento do humano, condiciona sua existência tanto benéfica quanto maleficamente: a tradição também pode ser uma ameaça, pois destruí-la é destruí-lo (Ratzinger 2009). Nesse sentido, o pecado de Adão é entendido por Ratzinger como um marco fundamental na inserção da pessoa num “corpo histórico”, o único Adão. Assim, somos inseridos numa espécie de consciência histórica de que pertencemos a uma sociedade e a uma comunidade que abrange o passado, o presente e o futuro (Ratzinger 2009). Esse “corpo histórico” adâmico deve tornar-se Corpo de Cristo, porque é impossível uma história que prescindia do fato de que Deus se fez carne, de modo que o “é” de Calcedônia não pode ser ignorado, a

<sup>18</sup> No original: El sujeto histórico en el que se inserta nuestro origen, de tal suerte que compartimos inevitablemente las venturas y desventuras de una historia concreta y determinada.

<sup>19</sup> No original: El espíritu humano crea historia y la historia condiciona a la existencia humana.

implicação dessa renúncia é, inevitavelmente, a negação do homem, de sua natureza chagada e redimida.

Portanto, História e Natureza são reunificadas por Ratzinger no homem que é essencialmente relatividade, isto é, o ser que permanece o mesmo na transformação. Essa é, inclusive, a definição de história proposta por nosso autor: a história é a identidade do que, na transformação, permanece idêntico (Ratzinger 1972). Nesse sentido, a história não é apenas o progresso ou desenvolvimento por si mesmo, tampouco o mero acúmulo de fatos desconexos, bem como não é a mera identidade que permanece a mesma, sólida e fria, mas aquilo que permanece aberto ao outro na relatividade entre passado, presente e futuro: em outras palavras, a história é a “presença transmitida de forma confiável por meio do *continuum* da tradição” (Ratzinger 2022, 310). Dessa forma, para nosso autor, o grande problema da ruptura e do historicismo está em isolar a história do homem, tornando-a uma destiladora do passado, colocando o sujeito vivo, pessoal, fora da tradição. Na busca por distanciar-se da ontologia, da natureza, o historicismo isola o homem da história, fazendo-o relativizar tudo sem se relacionar com nada, por isso, Ratzinger vê na relacionalidade a resposta a esse problema.

Em suma, é possível extrair a seguinte síntese:

a) O Historicismo absorveu as ciências humanas, incluindo a teologia, dentro da historicização da realidade, levando ao relativismo e ao tradicionalismo;

b) Ratzinger entende que o Historicismo é resultado de um problema maior, a saber, a ruptura entre história e natureza.

c) Tal ruptura resulta, por seu relativismo, numa postura de negação do homem em si mesmo e, portanto, em uma má (ou inexistente) compreensão de Deus.

d) Ratzinger defende que, sendo o historicismo algo irreversível, não se pode tratá-lo como mera heresia, negando-o, mas depurá-lo numa concepção de homem que unifique a ruptura entre história e natureza.

e) Joseph Ratzinger, integrando elementos historicistas à sua antropologia bíblica, elabora uma resposta à ruptura entendendo o relativismo como parte constitutiva da existência pessoal, ao conceber o homem como ente da relatividade.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na mesma linha de Iribarren, concordamos que a resposta de Joseph Ratzinger ao Historicismo é desenvolvida a partir de uma antropologia relacional, ou seja, que a referencialidade do ser humano a Deus é aquilo que o faz ser o que é. Contudo, para além da concepção soteriológica, os achados desta pesquisa mostram que Ratzinger propõe uma concepção de homem na qual a relatividade é integrada ao homem naquilo que lhe é próprio, não apenas no sentido salvífico da história. Tem-se, assim, uma concepção de que a historicidade do humano não lhe é algo externo, mas algo que lhe constitui enquanto pessoa.

Paradoxalmente à posição de Sarto (2016), que percebe em Ratzinger uma aceitação de que o homem é ser-na-história e que, portanto, a história seria apenas um ponto de referência inevitável para sua existência não podendo ser absolutizada, pois não poderia oferecer salvação já que não é compatível com a eternidade, essa pesquisa propõe a leitura de que, de fato, o Teólogo Bávaro não absolutiza a história, mas a inclui como parte constitutiva do humano, apoiado no entendimento de que a pessoa é relatividade que se manifesta num composto corpo-alma. Sendo assim, a história não seria apenas um ponto de referência à existência humana, mas sua condição e, como tal, não seria anulada na eternidade.

Dessa maneira, este trabalho buscou evidenciar que, segundo o pensamento de Joseph Ratzinger, a crise do historicismo relativista, inserida no problema da ruptura entre história e ontologia, é respondida a partir de uma antropologia que concebe o homem como “ente da relatividade”, isto é, o ser que permanece o mesmo na transformação. Portanto, o contexto em que o historicismo surge e os resultados antropológicos desse paradigma são integrados por Ratzinger em uma abordagem dialógica com a teologia. Tal perspectiva de leitura nos mostra que a influência historicista, recebida em sua formação inicial, perpassou toda sua obra teológica: Ratzinger não só criticou o historicismo, mas o assimilou e o depurou em uma antropologia teológica historicizada. Desse modo, a principal contribuição deste estudo consiste em evidenciar que Joseph Ratzinger não se limita a formular uma crítica ao historicismo, mas o assimila criticamente, integrando seus pressupostos no interior de uma antropologia teológica na qual a historicidade se apresenta como dimensão constitutiva da existência humana.

Sendo assim, o texto objetivou não só explicar o posicionamento do autor diante do problema historicista, mas evidenciar que certos posicionamentos teóricos e metodológicos de Ratzinger estão inseridos no paradigma historicista – como sua abordagem hermenêutica marcadamente relacionada com a ideia de empatia, comum no pensamento da Escola Histórica Alemã – o que pode contribuir para uma melhor análise de suas obras histórico-teológicas e de seus posicionamentos de crítica ao relativismo e à modernidade.

## REFERÊNCIAS

- ARCE, J. P. E. Algunas claves para considerar la relación entre teología e historia en el pensamiento de Joseph Ratzinger. *Cuestiones Teológicas*, p. 95–115, 2017.
- BARROS, J. D. Escolas Históricas – discussão de um conceito a partir de dois exemplos principais: a “Escola Histórica Alemã” e a “Escola dos Annales”. *Esboços: histórias em contextos globais*, v. 17, n. 24, p. 7–36, 17 dez. 2010.
- BARROS, J. D. *Teoria da História: os primeiros paradigmas: positivismo e historicismo*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. v. II.
- BÍBLIA. Português. A Bíblia. São Paulo: Paulinas, 2023. 1984 p.
- BEISER, F. C. *Hegel*. Routledge: New York, 2005.
- BEISER, F. C. Provações e tribulações de Clio. Em: *Depois de Hegel: a filosofia alemã de 1840 a 1900*. Tradução: Gabriel Ferreira. São Leopoldo: UNISINOS, 2017. p. 145–169.
- BEISER, F. C. *The german historicist tradition*. Oxford University Press: Nova York, 2011.

- BENTO XVI. *Aos membros do Pontifício Comitê de Ciências Históricas (7 de março de 2008)* | Bento XVI. Disponível em: <[https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008/march/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20080307\\_scienze-storiche.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20080307_scienze-storiche.html)>. Acesso em: 29 jan. 2025a.
- BENTO XVI. *Audiência Geral de 13 de junho de 2007: Eusébio, Bispo de Cesaréia* | Bento XVI. Disponível em: <[https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2007/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20070613.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20070613.html)>. Acesso em: 7 fev. 2025b.
- BENTO XVI. *Audiência Geral, 23 de agosto de 2006: João, “o Vidente de Patmos”* | BENTO XVI. Disponível em: <[https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2006/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20060823.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2006/documents/hf_ben-xvi_aud_20060823.html)>. Acesso em: 7 fev. 2025c.
- FREULER, Léo. *La crise de la philosophie au XIXe siècle*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1997.
- GINOCCHIO, D. G. Buenaventura de Bagnoregio: Metafísica de la historia. Em: SADA, A.; ROWLAND, T.; ASSUNÇÃO, R. A. DE (Eds.). *Ratzinger y los filósofos: De Platón a Vattimo*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2023. p. sem paginação.
- IRIBARREN, I. T. L’antropologia ratzingeriana dell’Imago Dei come via di uscita dallo storicismo teologico. Em: *Storia e Mistero: Una chiave di accesso alla teologia di Joseph Ratzinger e Jean Daniélou*. Ricerche di ontologia relazionale. Roma: EDUSC, 2016. p. 399–411.
- KAPLAN, G. The Catholic Tübingen School. Em: *Answering the Enlightenment: the Catholic recovery of historical revelation*. Nova Iorque: Herder and Herder, 2006. p. 95–110.
- KASPER, W. *Fe e Historia*. Salamanca: Sígueme, 1974. v. 36.
- KOSELLECK, R. et al. *O Conceito de História*. Tradução: René E. Gertz. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- POLANCO, R. Ontología e historia en el pensamiento de Joseph Ratzinger. *Teología y Vida*, v. 52, n. 3, p. 479–501, 30 set. 2011.
- POULAT, Émile. *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*. Tournai: Casterman, 1962.
- RATZINGER, J. *El cardenal Ratzinger en la Universidad de Navarra: discursos, coloquios y encuentros*. Pamplona: Facultad de Teología, Universidad de Navarra, 1998.
- RATZINGER, J. *El nuevo pueblo de Dios*. Barcelona: Herder, 1972b. v. 101.
- RATZINGER, J. *Teología e historia: notas sobre el dinamismo histórico de la fe*. Salamanca: Sígueme, 1972a. v. 22.
- RATZINGER, J. *Teoría de los principios teológicos: materiales para una teología fundamental*. Barcelona: Herder, 1985. v. 178.
- RATZINGER, J. *Lembranças da minha vida*. Tradução: Frederico Stein. São Paulo: Paulinas, 2006.
- RATZINGER, J. *Natureza e missão da teologia*. Tradução: Carlos A. Pereira. Petrópolis: Vozes, 2008.
- RATZINGER, J. *No princípio Deus criou o céu e a terra*. Cascais: Lucerna, 2009.
- RATZINGER, J. *Dogma e Anúncio*. Tradução: Antônio Steffen. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- RATZINGER, J. *Introdução ao Cristianismo: preleções sobre o símbolo apostólico*. Tradução: Alfred J. Keller. 8. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- RATZINGER, J. *Escatologia: morte e vida eterna*. Tradução: Rubens Enderle. 3. ed. São Paulo: Molokai, 2022.

- RATZINGER, J. *Centenário da morte do cardeal Newman*. Disponível em: <[https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19900428\\_ratzinger-newman\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19900428_ratzinger-newman_po.html)>. Acesso em: 29 jan. 2025a.
- RATZINGER, J. *Missa Pro Eligendo Pontífice*. Disponível em: <[https://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice\\_20050418\\_po.html](https://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_po.html)>. Acesso em: 29 jan. 2025b.
- ROWLAND, T. *A fé de Ratzinger: a teologia do Papa Bento XVI*. Tradução: Carlos P. Alonso. 1. ed. Campinas: Ecclesiae/Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, 2013.
- SARTO, P. B. Essere e tempo. Verità, storia e teologia nel pensiero di Joseph Ratzinger. Em: *Storia e Mistero: Una chiave di accesso alla teologia di Joseph Ratzinger e Jean Daniélou*. Ricerche di ontologia relazionale. Roma: EDUSC, 2016. p. 175–201.
- SCHOLTZ, G. THE NOTION OF HISTORICISM AND 19TH CENTURY THEOLOGY. Em: *Biblical Studies and the Shifting of Paradigms, 1850-1914*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995. p. 149–167.
- SCHOLTZ, G. O problema do historicismo e as ciências do espírito no século XX. *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*, v. 4, n. 6, p. 42–63, 2011.
- SCHNADELBACH, Herbert. *Philosophie in Deutschland 1831–1933*. Suhrkamp Verlag, 1983.
- VILANOVA, E. *Historia de la teología Cristiana: siglos XVIII, XIX y XX*. Barcelona: Herder, 1992. v. III
- WEIMER, L. Il mistero della storia secondo Joseph Ratzinger. Em: *Storia e Mistero: Una chiave di accesso alla teologia di Joseph Ratzinger e Jean Daniélou*. Ricerche di ontologia relazionale. Roma: EDUSC, 2016. p. 153–174.
- WOŹNIAK, R. J. “Lasalvezza attraverso la Storia”: Ontologia e storia nella teologia di Joseph Ratzinger. Em: *Storia e Mistero: Una chiave di accesso alla teologia di Joseph Ratzinger e Jean Daniélou*. Ricerche di ontologia relazionale. [s.l.] EDUSC, 2016. p. 97–114.
- WRIGHT, N. T. *História e escatologia: Jesus e a promessa da teologia natural*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2021. p. 178–191.

JOSEPH RATZINGER E O HISTORICISMO:  
DA CRÍTICA À ELABORAÇÃO DE UMA DEPURAÇÃO ANTROPOLÓGICA  
Artigo recebido em 20/04/2025 • Aceito em 20/03/2026  
DOI | 10.5216/rth.v28i1.82400  
Revista de Teoria da História | issn 2175-5892



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença *Creative Commons Attribution*, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado