



## JESUS DE NAZARÉ: A FENOMENALIDADE DE DEUS COMO HISTÓRIA E SUA SIGNIFICAÇÃO UNIVERSAL

*(Jesus of Nazareth: The phenomenality of God as history and its significance universal)*

**Professor Me. Donizete José Xavier\***

Mestre em Teologia Dogmática, PUC-SP

E-mail: donixavier@uol.com.br

### RESUMO

A relevância deste artigo se deve ao fato de ser *a priori* uma leitura fenomenológica de Jesus, em sua história singular e universal. A temática do texto apresentado diz respeito às questões relacionadas com o pensamento teológico, no diálogo com a filosofia, enfatizando fenomenologicamente a historicidade de Jesus sob a perspectiva hermenêutica. Portanto, um horizonte analítico-filosófico se abre para a fenomenologia do corpo de Jesus, considerando toda história, do nascimento até seu conflito na cruz, como história de amor, doação e amizade, continuada fenomenologicamente em seu corpo doado.

**Palavras-chave:** Fenomenologia. Apofatismo. Singularidade.

### ABSTRACT

The relevance of this paper is due the fact of being *a priori* a reading phenomenological of Jesus, in your story singular and universal. The theme of the text submitted with respect to matters relating to the theological thought, in the dialogue with philosophy, emphasizing phenomenological the historicity of Jesus under the perspective hermeneutics. Therefore, a horizon analytical-philosophical opens to the phenomenology of the body of Jesus, considering the whole story, from birth to their conflict on the cross, as a story of love, donation and friendship, phenomenological continued in his donated body.

**Keywords:** Phenomenology. Apophatism. Singularity.

### INTRODUÇÃO

Falar de uma fenomenologia de Jesus, em sua singular e universal história e significação, toca diretamente os perímetros da cristologia e seu papel hermenêutico, isto porque servir-se de categorias novas e diferentes podem ajudar a objetivar a natureza e o conteúdo da fé, que finca suas raízes no acontecimento Jesus de Nazaré. A reflexão versa pensar fenomenologicamente uma relação pericorética, por isso dialógica entre filosofia e teologia. Recordar-se que ambas as ciências se ocupam de fenômenos de jurisdição que lhes são próprios, o que autoriza, no sentido moderno do termo, falar de uma fenomenologia de Jesus em termos de linguagem. No campo da reflexão teológica, a fenomenologia vem ganhando espaço como possibilidade de aproximação com a filosofia, garantindo uma superação da eventual aporia de linguagem não correspondente às exigências de uma exegese moderna.



O presente artigo se desenha sob o enfoque da escola fenomenológica de Jean-Luc Marion, teólogo e fenomenólogo contemporâneo que caracteriza sua fenomenologia na aproximação com o cristianismo, alternando obras filosóficas com leituras profundamente teológicas. A fenomenologia de Jean-Luc Marion perpassa implícita e explicitamente nos dois eixos deste artigo, como instrumentos de elucidação e desdobramento. A arquitetura do artigo persegue o pensar teológico de Emmanuel Durant na investigação do fenômeno e o fundamento de Jesus, homem singular e universal, articulando-se sistematicamente com o pensar filosófico de Emmanuel Falque que originalmente fala de uma filosofia do verbo e da carne. Tais reflexões, frutos do *cycle de conférences – Phénoménologie et théologie*<sup>1</sup>, inspiram a referente articulação e elucidação.

A relevância deste artigo encontra-se no orquestrar-se dialógico entre estas duas ciências ocidentais que se buscam e se complementam. Seu ponto neurálgico se constitui na evidencia de que todo pensamento humano tem sido assumido na história do cristianismo. A filosofia não pode ausentar-se, eximir-se de sua reflexão temas relevantes como a cristologia e seus fundamentos, bem como outros tratados que tocam existencialmente a questão de Deus e a questão do homem. Por outro lado, sabe-se que, cada vez mais, o pensar teológico permanecerá em si, deixando de cumprir sua tarefa de reflexivo se não enfrentar frente a frente às indagações e racionalidades, também, de filosofias seculares. Se a filosofia em instâncias múltiplas não pode desempenhar o que lhe é próprio, sem medir suas razões com as razões da teologia, também a teologia não pode permanecer indiferente aos temas essenciais e contundentes que tecem o pensamento moderno e caracterizam os sinais dos tempos com suas exigências.

As reflexões se alocam no campo da cristologia e tocam diretamente o ponto neurálgico da teologia fundamental, uma vez que se abrem novos caminhos para o reflexivo e o pertinente tema de uma fenomenologia da fé cristã, que se desdobra em perspectiva de credibilidade e de testemunho. Enfim, o artigo, perseguindo tal arquitetura, aponta para a questão da cristologia filosófica ao perguntar pela relação de Jesus com o ser, e a questão da cristologia estritamente teológica, ao perguntar pela relação de Jesus com Deus<sup>2</sup> e com os homens sob um enfoque fenomenológico.

## 1. A RELAÇÃO ENTRE A FENOMENOLOGIA E A TEOLOGIA, UMA DISCUSSÃO NECESSÁRIA

A relação entre a fenomenologia e a teologia, remete a indagações profundas dentro do contexto da atualidade reflexiva: entre a filosofia e teologia, pode-se crer na existência de um limite? Ou ainda, como reconhecer o pensamento filosófico e teológico, enquanto heranças do pensamento ocidental, em sua comunicação de racionalidades irredutíveis?

Estas questões abertas e atuais permitem aproximar a filosofia e a teologia numa perspectiva dialógica e frontal. Isso significa desenvolver uma reflexão contundente para o hoje da teologia e da filosofia, procurando situá-las não como distância, mas numa aproximação fenomênica, demonstrando o papel fecundante da fenomenologia e sua função eminente de apresentar-se como possibilidade dialógico-relacional, uma vez que ambas as ciências se ocupam de fenômenos de jurisdição que lhes são próprios.



É mister recordar que um fenômeno é o que sempre aparece mesmo que discretamente, mas que se constitui da percepção, da memória, da antecipação ou mesmo da imaginação.<sup>3</sup> Se a intencionalidade deste artigo é afrontar ao menos dois temas essenciais que tangem ao chamado *novo pensamento*, que caracterizam a construção do humano, em sua dinâmica filosófico-teológica, a relevância do mesmo se inscreve na inserção de uma fenomenologia da fé cristã que se apresenta como *conditio sine qua non*, de um discurso que versa refletir o pensamento ocidental, em sua herança filosófica e teológica, proveniente da fé em um Deus revelado e revelador que entra na aventura da história humana e como fenômeno se dá a conhecer.

## 1.1. A fenomenologia de Jean-Luc Marion

Ao tratar sobre uma fenomenologia de Jesus,<sup>4</sup> utiliza-se de reflexões oriundas da escola fenomenológica de M. Jean-Luc Marion cuja fenomenologia desenha-se desde o método husserliano da *conversão do olhar* e da insistência merleau-pontiana da objetividade de se olhar o sujeito.<sup>5</sup> Em termos desta metodologia, precisa-se considerar, num segundo momento, a significativa aproximação de M. Jean-Luc Marion à teologia negativa de Gregório de Nissa, com o seu acento ao apofatismo teológico compreendido fenomenologicamente. Recorda-se ainda que M. Jean-Luc Marion é um dos grandes expoentes da fenomenologia francesa, dedicando sua pesquisa a Husserl, Heidegger e a fenomenologia propriamente dita. Sua originalidade se configura no fato de orquestrar obras expressamente filosóficas, com leituras profundamente teológicas.<sup>6</sup>

## 1.2. Nos passos fenomenológicos de Jean-Luc Marion

Os temas norteadores deste artigo são: Jesus, *homme universel* de Emmanuel Durand e *Le verbe et la chair* de M. Emmanuel. O primeiro, como teólogo, desenvolve sua reflexão no campo da cristologia, buscando a singular e universal significação da pessoa de Jesus enquanto fenômeno; já o segundo, como filósofo, investiga originalmente o sentido fenomenológico do verbo e da carne, em perspectiva de uma nova compreensão filosófica e fenomenológica do corpo. Ambos os autores, membros do Institut Catholique de Paris e adeptos da escola fenomenológica de M. Jean-Luc Marion projetam uma arquitetura convidativa a aventurar-se no horizonte fenomenológico.

## 2. JESUS, HOMEM UNIVERSAL: DO FENÔMENO AO SEU FUNDAMENTO

Emmanuel Durant<sup>7</sup>, como pesquisador, tem dedicado parte de seu trabalho ao tema do singular e o universal dentro da cristologia e o fenômeno de sua interpretação. No desdobramento de sua pesquisa, percebe-se que o teólogo francês percorre um caminho de reconhecimento de certa aporia cristológica em relação à conjunção problemática da singularidade e da universalidade da figura concreta de Jesus Cristo. Recorrendo aos pressupostos cristológicos E. Durant, busca ter acesso ao testemunho evangélico que *de-per-si* não somente exige o reconhecimento da identidade filial de Jesus, mas também o fundamento do fenômeno de interpretação. Segundo E. Durant, a proclamação



querigmática sustenta a existência de Jesus Cristo como um ser acabado e que a totalidade de sua trajetória tem uma influência universal sobre o mundo.

Em suas pesquisas, E. Durant situa a questão neurálgica de sua cristologia, ou seja, seu ponto de partida é o *status quaestionis* cristológico, da pergunta sobre o sentido, da significação da pessoa de Jesus em sua singularidade e da universalidade de todos os homens, de todas as raças e épocas. Fazendo a pergunta sobre o significado universal do fato histórico Jesus de Nazaré a toda humanidade, evidencia a questão fenomenológica de sua carne, bem como toda a sua experiência de vida que se determina desde o seu nascimento até a sua morte de cruz.

## 2.1. A singularidade e a significação universal de Jesus

A teologia de E. Durant compreende a significação universal de Jesus de Nazaré, em perspectiva soteriológica, sendo assim, o caminho epistemológico é de continuidade, ou seja, da singularidade histórica de Jesus se chega à universalidade de Cristo, por isso como afirma Durant, *a confissão de Cristo exaltado não se separa da memória da passagem de Jesus de Nazaré entre os homens*. Este processo de continuidade de Jesus de Nazaré ao Cristo da fé projeta-se na ação do Espírito Santo e no testemunho dos que conviveram com ele.

Mas, E. Durant sinaliza uma tensão: *se a singularidade não se apresenta como um privilégio original, mas é de preferência adquirido por um processo, o benefício de um itinerário de apropriação e singularização; como pré-definir a universalização?* Dizer que tipo de universalidade se conjuga com a singularidade de Jesus Cristo, dentro dos perímetros cristológico, é a tentativa de Durant.

Primeiramente, E. Durant procura situar a aporia da universalidade e os excessos da descontinuidade, na compreensão cristológica, partindo epistemologicamente da fórmula de Calcedônia (451), com sua tentativa de definir a relação entre a divindade e a humanidade de Jesus Cristo, em sua afirmação dogmática de que Jesus Cristo é uno e idêntico; perfeito na divindade e perfeito na humanidade; verdadeiro Deus e verdadeiro homem. Utiliza a afirmação querigmática da comunidade primitiva, isto é, Jesus de Nazaré, padecido e morto, é o Cristo ressuscitado. Tal definição dogmática e querigmática não anulam, em nada, a particularidade de Jesus Nazaré, com sua história e sua vida desdobrada, ao contrário, exige que se coloque, em termos fenomenológicos, em debate, problema da singularidade e da universalidade da pessoa de Jesus Cristo.

E. Durant problematiza a questão das disjunções da descontinuidade entre Jesus terreno e o Cristo Celeste, chamando a atenção para *a particularidade terrena e a universalidade celeste, particularidade carnal e a universalidade divina e a particularidade crística e a universalidade pneumática*. Segundo o teólogo, estas disjunções da descontinuidade de Jesus terreno ao Cristo celeste, não são satisfatórias, nada dizem às perguntas que a própria dinâmica teológica suscita. A universalidade da singularidade de Jesus Cristo exige *de-per-si* categorias consistentes, capaz de responder a própria dinâmica inventiva da cristológica.



## 2.2. A condição do homem, entre sua variedade e suas convivências

E. Durand desenvolve a hipótese de uma proporção da singularidade e da universalidade de Cristo, como um processo de uma continuidade gradual da singularidade a uma universalização pascal. Para ele, a *universalidade do Ressuscitado seria agora idêntica a universalidade do Crucificado e a universalidade do Menino de Belém*. Este processo de identificação descendente, *apriori*, é uma continuidade universal que se desdobra e se difunde, pois aqui o acontecimento já contém uma configuração suscetível de universalidade. Para explicitar a universalidade, que se desdobra em toda a história de Jesus, é preciso identificá-lo como *o homem universal pela convivência única de sua singularidade que se faz sinal a todo homem singular*. Para E. Durand, a interpretação do factual é que permite a proclamação pascal e apostólica, mas *isto se dá a partir do itinerário singular de Jesus Cristo, de suas palavras e seus gestos, daquilo que completou e viveu*. Neste momento, a reflexão ganha um elemento fundamental para o seu enunciado. Se Jesus é o homem universal enquanto fenômeno, esta universalidade sinaliza que, em toda sua *vida vivida*, contém *a marca do seu futuro desdobramento pascal que restará a ele mesmo e é proporcional aos seus destinatários*.

E. Durand desenvolve uma reflexão sobre a amplitude do humano como possibilidade de uma convivência universal. Neste ponto, desdobra a idéia do homem universal e, para tanto, recorre à reflexão filosófica de P. Magnard, em suas obras: *Questions à humanisme; La dignité de l'homme*. Perseguindo este caminho, E. Durant afirma que *o homem singular revela-se em empatia com os outros e submisso as variações de sua condição*. É evidente que toda a história singular e universal de Jesus está determinada pela dinâmica do existir. Os dramas e as tramas da vida humana tecem o existir de cada homem, tecem igualmente o existir histórico do Cristo e apontam para a sua universalização e significação.

A questão que agora se desdobra é se a universalidade humana como desígnio é verificável enquanto prioridade por via da realização, ou pelo risco da acumulação, ou ainda, preferencialmente pela via da humildade, ou do benefício da disponibilidade, bem como pelo risco da vulnerabilidade. No bojo da história existencial de Cristo, com seus dramas e tramas experimentadas, emerge uma questão filosófica: *o homem singular segue agora sua essência, a forma de humanidade, marca de um índice ontológico determinante. Como animal racional ocupa a fronteira entre o mundo sensível e o mundo espiritual*.

Ao tratar sobre a condição do homem, entre sua variedade e suas convivências E. Durand retoma o pensamento de P. Magnard afirmando a continuidade do mesmo ao pensamento de Montaigne e de Pascal. Para estes o homem é indefinível no que lhe é próprio e distintivo. Neste sentido, a humanidade *não está determinada pelo alinhamento sobre uma natureza ou uma verificação de critérios seguros, mas sobre a forma de um reconhecimento e de uma convivência dos diferentes*.



## 2.3. Deus fala aos homens, como amigo: a fenomenologia do amor

Com o que foi dito até o presente momento, pode-se dizer que é próprio da fenomenalidade de Deus falar aos homens como amigo,<sup>8</sup> revelando-os sua amabilidade, dando-se como fenômeno, fazendo sentir-se como presença e encontro entre os diferentes. E. Durant introduz na dinâmica interna da convivência dos diferentes, o conceito e a experiência da amizade como categoria de ilustração do reconhecimento e da afinidade das singularidades. Nesta dinâmica de amizade um homem único e universal une a afinidade com a singularidade de todos os homens e lhes oferece a possibilidade de se reconhecerem nele. O acontecimento relacional de amizade vem marcado por uma precisão fenomenológica, aquela da eloquência do amor e da sua credibilidade, isto porque a fenomenalidade do amor e a fenomenalidade do credível inferem no que é perceptível. Parece que aqui a significação universal do homem singular toca a realidade de todos os homens, em sua possibilidade de aceitação e de configuração a amabilidade de Deus. Se Jesus, em sua singularidade e universalidade, manifesta o imensurável amor de Deus, ele o faz em total assimetria, porque experimenta este mesmo amor-total manifestado em sua plena e singular liberdade, tornando paradigma da condição fenomenológica de todos os homens. Sendo assim, ele como o visível amor manifestado permite que eloqüentemente apareça o Amor inventivo de Deus.

## 2.4. A *kénosis* como desdobramento da vida: da encarnação à morte de cruz

Nesta visibilidade e percepção do inventivo Amor de Deus, E. Durand denota uma grande atenção à condição do homem perfeito dotado de grande variedade de qualidade, como catalisador de uma síntese imediata e equilibrada. Este homem perfeito é a condição paradigmática da forma inteira da humana condição, que se realiza em proporção de uma disponibilidade sem limites e de uma vulnerabilidade suscetível de um extremo rebaixamento. Parece que se encontra aqui o tema da *kénosis*, devido à intensidade, que se dá no movimento de condescendência e abaixamento, *a interpretação e a vulnerabilidade dos portadores do universal os expõem a cristalizar não somente o reconhecimento, mas também a exasperação, a rejeição ou a morte*. E. Durand afirma: para que haja *uma plena inteligência do fenômeno Jesus é preciso objetivar o parâmetro divino que autoriza a eficabilidade salvífica das convivências humanas estáveis ao reconhecimento de Cristo*.

E. Durant chama atenção para a interpretação gradual de Jesus Cristo, considerando sua infância e crucifixão, partindo da hipótese da continuidade gradual das diversas fases do mistério da vida de Cristo, em razão da sua unidade e missão salvífica. Neste sentido, a infância e a crucifixão apontam para a economia histórica. A infância de Jesus para E. Durand é compreendida como condição comum e epifania indireta. Isto significa que toda a história de Jesus, do nascimento ao desdobramento de sua infância, está marcada por um movimento de pessoas que ocorrem a ele pela simples evidência de sua irradiação e testemunho dos que se achegaram e reconheceram-no fenomenologi-



camente como *salus carnis*. A particularidade da condição comum de Jesus criança é observável enquanto sua identidade singular e sua vocação universal são reveladas e testemunhadas.

Já a interpretação universal do crucificado exige *de-per-si* assumir uma história de abaixamento e de abandono experimentado por Jesus, lida em continuidade com a história dos filhos de Israel. *Jesus assume inteiramente a fraqueza de nossa carne, a posição do justo sitiado e torturado*. Experimenta a morte como dramaticidade e realidade condição comum de todos os homens, mas a experimenta como homem-Deus, como homem universal que tocou até o fim o drama humano. Neste sentido a presença do centurião diante desta morte de cruz, em seu reconhecimento e verificação da filiação divina de Jesus, testemunha o fenômeno desta morte. No efeito, um centurião romano sempre se situa *apriori* ao lado dos carrascos e torturados. Neste sentido, a confissão, aqui presente, que *verdadeiramente este homem era filho de Deus*, revela uma história de abandonos, aquele que experimenta o abandono de todos, até do seu Deus, é capaz de abandonar-se em Deus. Morrer assim, neste total abandono e confiabilidade, morrer nesta entrega e nesta fidelidade, tem que ser o filho de Deus.

Por fim, o fundamento divino da universalidade singular do homem Jesus recoloca, em termos soteriológico, o significado da humanidade concreta de Jesus e sua missão escatológica e universal, porque o desígnio amoroso de Deus, manifestado em sua pessoa, revela que desde o início a carne e a história humana estão marcadas cristologicamente, em vista da recapitulação de todas as coisas (Cl 1,15-20; Ef 1,3-14).

### **3. ENCARNAÇÃO E INCORPORAÇÃO: POR UMA FILOSOFIA DO CORPO DE CRISTO – EMMANUEL FALQUE<sup>9</sup>**

E. Falque toca em uns dos temas cadentes da teologia e da fenomenologia, a do corpo de Cristo em seu processo de continuidade da singularidade a universalidade e sua dimensão de pascoalidade. Sua proposta encontra-se numa perspectiva filosófica do corpo de Cristo desdobrada enquanto fenomenologia de Jesus, inscrevendo-se no quadro da teologia pós-conciliar. Metodologicamente, E. Falque arquiteta sua reflexão a partir do contundente tema da carne e do corpo, como nova concepção em discussão, em detrimento ao antigo dualismo alma e corpo do gnosticismo dos primeiros séculos.

#### **3.1. O primado da carne**

Hoje, a partir de uma nova concepção e da busca da compreensão do conceito de corpo e corporeidade, se coloca, em termos filosóficos e fenomenológicos, a questão do primado da carne e, em termos teológicos, a difícil objetividade do corpo ressuscitado. Estes dois pontos incandescentes levam a reafirmar a importância de uma filosofia do corpo, que se pergunta pelo organismo enquanto tecido de sua existência, bem como, a importância de uma teologia a definir fenomenologicamente o sofrimento, a morte e a ressurreição como metamorfose da maneira de ser e pensar o corpo humano.



No confronto da fenomenologia do primado da carne com a dimensão teológica da ressurreição, o filósofo propõe um novo conceito a ser investigado, o do resíduo do corpo. Paradigma deste enunciado é a interpretação da mulher hemorrágica de Mc 5,30. E. Falque apresenta dois simples encantos, o tocante e o toque. *Quem me tocou?* Com a pergunta do tocado, talvez se aventure a dizer no campo da fenomenologia da percepção que a mulher hemorrágica é a metáfora do resíduo do corpo. Todavia, aquele corpo tocante, propõe novamente e somente a subjetividade da corporeidade. Mas ao mesmo tempo, coloca-se um desafio, ao do apelo intermediário e fronteiro de um corpo, ou seja, o da carne subjetiva da fenomenologia e do corpo objetivo do científico, aquele da matéria orgânica. Então, pode-se dizer que a noção de carne diz respeito aquele *locus* sensível e irreduzível de especialidade objetiva. Por outro lado, permanece um *status quaestionis*: o que dizer e encontrar nesta fronteira entre a carne o corpo?

### 3.2. A questão do discurso do pão da vida

E. Falque constrói um caminho significativo, percorrendo um itinerário que vai da filosofia à teologia para desdobrar a questão da entrega de Jesus na última ceia como *conditio sine qua non* de seu pensamento. A realidade emblemática configura-se na fenomenologia do corpo de Jesus, presente no discurso do pão da vida do Quarto Evangelho. Quando Jesus diz *este é o meu corpo*, desencadeia-se a questão fenomenológica, *como pode este homem dar-nos a sua carne a comer?* (Jo 6,52). Seria esta a questão basilar para uma filosofia da eucaristia? Nos termos de E. Falque, na eucaristia não se procura a carne molecular sobre o pão e nem hemoglobina sobre o vinho. Há uma nova reivindicação tanto filosófica como teológica, não deter-se meramente ao campo do puro simbolismo para encontrar uma razão fenomenológica sobre o corpo e a eucaristia.

Sendo assim, dentro do quadro de uma filosofia da eucaristia, o valor semântico do *eu sou um corpo* engloba o *eu sou meu corpo*. A passagem do corpo que tenho ao corpo que sou marca a primeira etapa do Deus que se doa a si mesmo, *Isto é o meu corpo*. É lícito recordar a observação do teólogo M. Kehl, quando diz: *corpo representa aqui claramente toda a pessoa de Jesus, a qual se entrega a Deus e aos homens, representa toda a sua vida e morte a serviço do Reino de Deus.*<sup>10</sup> E. Falque, perseguindo este caminho, afirma que nesta palavra *isto é o meu corpo*, esconde-se progressivamente dentro de si, a carne, o dia da paixão, a condição que a carne expressa diante de uma crise experimentada no confronto com a sua morte. É evidente que no pão eucarístico não se encontra Jesus físico com as suas proteínas humanas,<sup>11</sup> a carne molecular e a hemoglobina do seu sangue, mas Cristo que continua a agir como fez em sua vida terrena diante de Deus e dos homens. Na característica deste pão eucarístico, encontra-se a mesma afirmação presente no corpo vivente de Jesus, assim como sua humanidade serviu de instrumento para sua divindade, o pão eucarístico torna-se instrumento de sua divindade,<sup>12</sup> enquanto corpo fenomênico.





### 3.3. O corpo fenomênico de Jesus

Se esta é a questão fenomenológica que marca o pensamento de E. Falque, cabe ainda refletir, em sua linguagem, que *o espaço corpóreo inscrito entre o viver e o morrer de Jesus é o dar-se ultimamente válido de uma verdade de Deus que, por ser tal, deseja ser só na efetividade de sua manifestação*.<sup>13</sup> O teólogo Jacques Guillet escreve, *a hora de Jesus, a chamada e tida como sua, e na qual ele é totalmente ele mesmo, entregando-se inteiramente, esta hora vai da última ceia ao último suspiro*.<sup>14</sup> E Jesus expirou, relata o texto de Mc 15,34, sua palavra se cala e ao mesmo tempo diz: *eu sou todo inteiro corpo. Este é meu corpo*, aquele que se encontra na eucaristia, o corpo do sacrifício da vida aceito por Deus. O corpo fenomênico da eucaristia não pode ser dado sem o corpo real de Cristo. Neste sentido, é mister recordar que na tradição bíblica, *corpo* (soma) significa o ser humano inteiro, considerado em relação com o mundo e com os outros seres humanos.<sup>15</sup> Corpo é muito mais que puramente o substrato biológico do organismo, é uma realidade fenomenológica que engloba toda a biografia humana de uma pessoa.

### 3.4. O corpo doado como imperativo hipotético e categórico

Persiste ainda outra análise deste pressuposto reflexivo quando E. Falque, recordando o imperativo eucarístico da liturgia *isto é meu corpo*, aplica analogicamente ao imperativo referido a dissociação kantiana do imperativo hipotético e do imperativo categórico, sendo que o primeiro fustiga o objeto e o deprecia para outros fins e o segundo libera a pessoa a fim incondicional e universal. Segundo nosso expoente, imperativo eucarístico contém, ao menos que paradoxalmente, ambas categorias kantianas. Jesus por ser livre entra livremente no mistério de sua paixão. Sua liberdade concatena-se ao campo analítico destes imperativos. O imperativo categórico *este é meu corpo doado por vós* é o imperativo eucarístico. Nos termos de Jacques Guillet, recorda-se que Jesus, no momento de sua entrega, *excede a manifestação de sua liberdade, partilhando o pão e o vinho com seus apóstolos, recomendando-lhes tomar assim seu corpo e seu sangue*.<sup>16</sup> Oferecendo-se livremente, vai ao extremo de si mesmo, doando toda a sua vida em seu corpo e sangue.

Partindo desta reflexão do corpo, entregue na última Ceia, esta teoria moderna e fenomenológica não se trata meramente de uma simbologia, mas a continuação do processo de encarnação divina, começada por Jesus em sua história e que prossegue kenoticamente até os fins dos séculos. Aqui a reflexão fenomenológica de E. Falque tange o ponto neurálgico da hermenêutica da Eucaristia, pois refletir a passagem do corpo ao pão e do pão ao corpo, abre concomitantemente uma reflexão da passagem do corpo à carne configurada no horizonte da ressurreição de Cristo. Segundo E. Falque, quando se percorre este caminho do corpo à carne sob a via da ressurreição, retorna-se da carne ao corpo dentro da realidade viática da Eucaristia. A trajetória é a mesma enquanto processo de continuidade, pois no pão consagrado está o corpo vivente de Cristo.



Nestes termos, o corpo entregue insere-se no quadro da fenomenologia de Jesus, perguntando-se pela perceptibilidade desta entrega que vai da Ceia ao Calvário, percorrendo sem delonga e sem interrupção até a sua presencialidade, na carne eucarística. Cabe aqui resgatar a dimensão apofática da fenomenologia de J. L. Marion com seu jogo lingüístico que não só pretende dizer o inexprimível, mas de fenomenalizá-lo e permitir que se faça a experiência do inexprimível.<sup>17</sup> Sendo assim, compreende-se que o caminho da carne ao corpo e do corpo à carne, englobam apofaticamente a pascoalidade de Jesus inserindo-se por via fenomenológica a plena configuração realizada na passagem da ressurreição ao pão e vinho, transsubstanciados em corpo e sangue de Cristo. A Eucaristia é ação de sua carne ressuscitada, deste modo, teológica e fenomenologicamente a carne eucarística é a carne ressuscitada. Então, enquanto corpo fenomênico e real a eucaristia é a expressividade do *Todo que se oferece no fragmento*,<sup>18</sup> é a eloqüência do ocultamento de sua substância sobre um pão e um vinho.

### 3.5. O percurso teológico e fenomenológico

Reafirmando este pressuposto fenomenológico da passagem da substância do corpo ressuscitado, do poderio da ressurreição ao fragmento do pão e do vinho, analisado sob o enfoque *kenótico*, E. Falque desenvolve outro enunciado, o da assimilação e incorporação de Deus através do qual se faz corpo em sua encarnação, e radicalmente se faz fragmento num processo de ocultação que se realiza definitivamente naquela Ceia em que se entrega livremente. Neste ponto, E. Falque assume explicitamente a idéia de que a Eucaristia realiza um modo de *kénosis* de Deus e no bojo do seu mistério, o homem incorpora-se em Deus. A Eucaristia é a radicalidade da *kénosis* de Deus que se doa e se esconde no fragmento do pão e do vinho.

É na busca de uma fenomenologia do corpo de Deus que E. Falque assume a idéia *kenótica* de Deus na perspectiva do seu total *escondimento* e ocultamento na Eucaristia, como perfeito movimento da encarnação do Verbo. Desta feita, a questão basilar que agora se apresenta é a compreensão deste mistério de incorporação e assimilação da fenomenologia do corpo de Deus, pois afirmar que a eucaristia é *comida* remete-nos a uma dinâmica de duplo sentido, o fato de engolir e digerir aquilo que se come. Assim se expressa E. Falque, *não se alimenta de Deus somente, mas, todavia, nesta condição se alimenta através de Deus*. Um percurso teológico e fenomenológico se realiza; o homem *antropófago* se descobre nesta condição de assimilação e incorporação como *teófago*. Mas é preciso evidenciar, segundo E. Falque, que o modelo de assimilação exige *de-per-si* o primado de Deus, é ele que vem ao encontro do homem e este, na *condição de comensal*, pode ingerir e digerir o aspecto alimentar e nutricional do sacrifício eucarístico oferecido.

### 3.6. O corpo e o sangue de Cristo fortificam e consolidam a substância de nossa carne

Este percurso fenomenológico dá o que pensar. Recorrendo a Irineu de Lyon, E. Falque reafirma que *o corpo e o sangue de Cristo fortificam e consolidam a substância de*



*nossa carne*. Com esta citação de irineriana, E. Falque toca em um ponto ético e emergente da teologia prática; recorda que a conversão eucarística é uma das realidades mais antiga da fé cristã e através do corpo e do sangue de Cristo se fortifica e se alimenta a substância da carne humana. Perseguindo a teologia irineriana, E. Falque evidencia teologicamente a antecipação escatológica que se realiza no mistério da Eucaristia. *Do mesmo pão que vem da terra, não mais pão ordinário, mas eucarístico [...] no corpo que participamos na eucaristia não somos mais corruptíveis, porque nela participamos da ressurreição*. O desdobramento deste pressuposto irineriano, em perspectiva fenomenológica, autoriza reafirmar que o trajeto do alimento que se derrama até nossas veias e ao corpo inteiro seja suficiente, portanto, para sublinhar que, para a assimilação da vida de Deus em nossos corpos corruptíveis, faz com que tais corpos tornem-se incorruptíveis, realizando-se, assim, fenômeno da assimilação.

Para elucidar o processo de incorporação, E. Falque reincide que o movimento é outro, de preferência inverso. *Incorporamo-nos paradoxalmente Àquele mesmo que comemos, de sorte que o sacrifício eucarístico marca um modo de 'anti-digestão' ao invés de uma simples capacidade de ingurgitação*. Para E. Falque, o comungante da carne de Cristo, em sua unificação ao verdadeiro corpo do Ressuscitado engloba a verdadeira história de Jesus de Nazaré. Isto significa possuir a vida do ressuscitado, desdobrada e continuada desde a sua singularidade à sua universalidade marcada dentro do seu contexto de alteridade.

No contexto de incorporação ao fenômeno do ato de comungar a carne de Cristo, E. Falque inferiu a dinâmica escatológica da nossa carne na carne de Cristo, conduzida ao mistério da imortalidade e da in-corrupção. A analogia ao Verbo encarnado em sua natureza assumida é paradigma para este ultimato do homem. E. Falque, citando Paschase Radbert, assume esta dinâmica paradigmática. *A carne de Cristo torna-se transformadora, afim de que a substância de Cristo que se encontra em nossa carne, evidencie que nele se encontra nossa substância inserida em sua divindade*.

Com ousadia científica, E. Falque propôs uma filosofia do corpo de Jesus alicerçada em dois pilares: a encarnação e a incorporação, demonstrando que ambas as realidades se relacionam mutuamente, constituindo assim o seu tecido fenomenológico enquanto corpo de Cristo, onde se conjugam a secreta esperança do homem e a busca filosófica do lugar onde transcendência e história, eternidade e temporalidade, idealidade e carnalidade, homem e Deus se unem<sup>19</sup> pericoreticamente. Se no quadro do desígnio amoroso de Deus o homem se descobre como: *homo capax Dei* é porque Deus se revela como verdadeiro Deus dos homens e de sua história como: *Deus capax hominis*.

## 4. O CONTRIBUTO DE EMMANUEL DURANT

O desdobramento do enunciado teológico, *Jésus, homme universel* de E. Durant expõe metodicamente a questão da conjunção problemática da cristologia que se dá entre a singularidade e universalidade de Jesus. Recorrer a cristologia para reconhecer a identidade de Jesus é o fundamento basilar de sua pesquisa, como fundamento para o reconhecimento do fenômeno de interpretação da singularidade e universalidade de Jesus. A questão central que norteia o desdobramento de sua pesquisa incidiu na



pergunta que se levanta pelo tipo de universalidade que se conjuga com a singularidade de Jesus dentro dos perímetros cristológicos e concomitantemente a questão fenomenológica do seu corpo. E. Durant apela para uma consciência gradual de Jesus Cristo evidenciando a importância da interpretação deste acontecimento.

O contributo de E. Durant faz pensar duas questões basilares, a interpretação da comunidade original sobre o acontecimento Jesus de Nazaré e o resgate da categoria do *universale concretum*, no campo da teologia fundamental. O primeiro se constitui pela dimensão testemunhal, também compreendido como realidade fenomenológica e via empírica da credibilidade da comunidade de fé. Cabe, nestes termos, lembrar que a categoria testemunho possui dinamicamente um sentido ético-antropológico e um sentido teológico. Neste sentido, o referimento de P. Ricoeur é fonte elucidativa, pois ao perguntar-se pelo testemunho enquanto problema filosófico, conclui que ele o é, à medida que seu vocábulo se refere à totalidade das realidades constituintes do tecido da existência humana, enquanto mediação e categoria ontológica aberta ao Absoluto. Da mesma forma, o pensamento de K. Rahner elucidava explicitamente a dimensão teológica do testemunho, enquanto comunicação generosa e serviçal para o outro.<sup>20</sup>

Neste vocábulo se contempla as realidades existenciais que atestam, no coração da história, uma intenção, uma inspiração, uma idéia que vai além da experiência da história.<sup>21</sup> O segundo, a utilização da categoria *universale concretum*, oriunda de N. de Cusa e posteriormente utilizada por Hegel e recuperada para a teologia católica por von Balthasar, ao contemplar a singularidade de Jesus como a idéia universal da história<sup>22</sup> e utilizada por K. Rahner,<sup>23</sup> ao ler toda a história concreta de Jesus de Nazaré como demonstração deste significado universal, bem como, a dimensão cósmica deste acontecimento.

Todo conteúdo de E. Durant, analisado no horizonte da fenomenologia, reafirma um dos pontos fundamentais da cristologia, a relação de Cristo com o ser, com o cosmo e com a história, considerando que a singularidade e a universalidade de Jesus devem ser lidas em consonância com sua realidade de perenidade, formando assim uma tríade consistente dentro dos quatros analíticos e epistemológicos da cristologia, isto porque, a teologia tem evidenciado estes três níveis da vida de Jesus como perímetros cristológicos.<sup>24</sup> Do diálogo da fenomenologia com a teologia emerge um discurso específico sobre Cristo. Por fim, o fundamento divino da universalidade singular do homem Jesus recoloca, em termos soteriológico, o significado da humanidade concreta de Jesus e sua missão escatológica e universal. Neste ponto, o confronto entre a teologia e a filosofia construído fenomenologicamente como foi referido, permite uma elucidação e umnexo complementar.

## 5. O CONTRIBUTO DE EMMANUEL FALQUE

Se a cristologia de E. Durant procura demonstrar os fundamentos do evento de Jesus de Nazaré enquanto fenômeno, assim o faz na conjugação da particularidade e universalidade de sua existência, deixando em aberto um caminho que se complementa, com a reflexão filosófica de E. Falque, quando elucidada de maneira contundente e



original a questão da encarnação e incorporação como possibilidade a uma filosofia da eucaristia.

Percebe-se cada vez mais que a teologia busca continuamente uma filosofia mais respeitosa para com a complexidade do homem, inferindo a sua condição apriorística de abertura e transcendência ao mistério que lhe toca, por outro lado, a filosofia cada vez mais tem desempenhado sua tarefa própria em diálogo com mediações teológicas.<sup>25</sup> Neste confronto e aproximação das duas ciências se enquadra o significativo enunciado desdobrado por E. Falque, na busca da compreensão do que se encontra no ponto fronteiro entre a carne o corpo no horizonte de uma filosofia da eucaristia. Primeiramente, nosso autor fala do resíduo da carne, porque este diz respeito ao *locus* sensível e irreduzível da própria existência, em outras palavras, pode-se dizer que E. Falque aproxima a percepção ao significado existencial e o faz na perspectiva da alteridade. Neste sentido, é paradigmática a escolha do texto de Mc 5,30, onde a experiência da mulher hemorrágica é a metáfora da percepção em seu caráter existencial.<sup>26</sup>

E. Falque, perseguindo a idéia da percepção, centraliza o tema fenomenológico do corpo de Jesus no horizonte da ressurreição e do seu escondimento total, no fragmento do pão e do vinho. *Este é meu corpo*, imperativo eucarístico que permite o ponto de vista fenomenológico, percorrer um caminho do corpo à carne, via a ressurreição e via a eucaristia. Aqui se confrontam a teologia e a filosofia, uma vez que ao falar fenomenologicamente do corpo de Cristo, requer que este seja percebido como: a identificação irreversível de Deus com a contingência e a determinação do seu viver e morrer; a credibilidade do reconhecimento da manifestação de Deus<sup>27</sup> na sua *verdade que neste corpo, definitivamente e perfeitamente coincidente com o destino da história comuns dos homens*.<sup>28</sup> Então, a noção de E. Falque ao afirmar fenomenologicamente um caminho que vai do corpo à carne como trajetória de continuidade, se compreende na perspectiva de continuidade e de extensão deste mistério próprio da vida de Jesus Cristo. Paradigmaticamente, afirma M. Neri:<sup>29</sup> *O espaço corpóreo inscrito entre o viver e o morrer de Jesus é o dar-se ultimamente válido de uma verdade de Deus que, por ser tal, deseja ser só na efetividade da sua manifestação*.<sup>30</sup> Cabe, nestes termos, dizer que corpo fenomênico é a extensão da singularidade e universalidade de Jesus no seu complemento, significação e perenidade.

No centro da fenomenologia apresentada por E. Falque emerge o pensamento de S. Irineu como fonte e possibilidade reflexiva. Neste sentido, o acento dado à teologia da *kénosis*, demonstra que na eucaristia se realiza um modo de despojamento de Deus e concomitantemente sua incorporação ao se faz corpo em sua encarnação, mas também *coisa*, em seu escondimento no fragmento do pão. E. Falque acrescenta nesta fenomenologia da eucaristia a idéia da assimilação, ou seja, o comungante da carne de Cristo torna-se, por assimilação, portador da vida do ressuscitado dentro do seu mistério de alteridade.

O contributo de E. Falque à teologia fundamental faz pensar ao menos em duas questões basilares: a possibilidade de uma cristologia filosófica que seja ao mesmo tempo, especulativa e espiritual e reúna *tudo o que a cristologia oferece de sublime, sem perder*



de vista a revelação histórica de Jesus Cristo, e salienta a analogia de fé melhor do que qualquer outro modo de abordagem teológica<sup>31</sup>. Uma cristologia filosófica torna-se de fato fronteira para a teologia fundamental, uma vez em que seu rigor filosófico supõe a fundamental a mesma questão epistemológica que caracteriza o fundamento da Teologia. Por outro lado, a fenomenologia do corpo de Deus aponta para a questão central da teologia, a encarnação, a carne e o corpo humano. O teólogo S. Piè-Ninot, afirma que *ante a mirada fenomenológica contemporânea as grandes questões de sempre da filosofia [...] encontram-se na 'carne' não somente sua base senão também sua razão e fonte*.<sup>32</sup> Neste sentido, é pertinente uma análise filosófica e fenomenológica do binômio Verbo/carne. Cabe aqui em termos de teologia fundamental levantar aquelas duas questões neurálgicas do fenomenólogo francês M. Henry: O que deve ser a carne para ser revelação? Que deve ser a revelação para realizar-se na carne?<sup>33</sup> A proposta de E. Falque, também se perguntando pela carne, utilizando-se de uma filosofia da eucaristia, abre-nos horizontes para se pensar filosoficamente o fenômeno da carne de Cristo e a nossa carne, em sua potencialidade escatológica.

## CONCLUSÃO

A relação entre filosofia e teologia enquanto duas ciências que se buscam e de alguma forma se complementam, tem fundamental importância para o desdobramento do pensamento científico contemporâneo, afrontando temas essenciais que tocam o existir humano. Neste sentido, a relação entre estas duas ciências, analisada sob o enfoque fenomenológico, explicita de alguma forma a complementaridade possível e necessária, para que a produção de ambos os campos científicos amadureçam e dêem frutos. É mister recordar que a fenomenologia pode oferecer um contributo à reflexão teológica, permitindo que se abram portas para eventuais e futuras pesquisas a temas contundentes que começam a florir.

A fenomenologia aqui apresentada favorece uma aventura teológica pertinente, porque a mesma se apresenta com suas marcas de um pensamento filosófico atento ao tema da alteridade e com incidência na teologia contemporânea. Diante disto, objetiva-se o confronto apresentado, ressaltando os pontos pertinentes que explicitam uma arquitetura teológica convidativa e atraente.

Refletir a fenomenologia do corpo, a partir das reflexões *Jésus, homme universel* e *Le verbe et la chair*, permitiu ainda que periféricamente, perseguir a intencionalidade da teologia contemporânea que no resgate do sentido cristão de corpo, procura designá-lo como *um modo particular da existência e se refere a uma intencionalidade específica que se nos oferece como uma determinação particular possível entre muitas outras determinações*.<sup>34</sup> Nestes termos, uma reflexão fenomenológica que analise o corpo, não somente como objeto, mas também como sujeito,<sup>35</sup> é de total pertinência teológica.

Por fim, a questão hermenêutica que se apresenta neste artigo, buscando ressaltar a fenomenologia do corpo de Jesus, não se compreende como uma tentativa de transformar a substância da fé professada pela Igreja aponta apenas para a exigente necessidade de uma hermenêutica da linguagem capaz de responder às indagações de uma exegese moderna em vigor.



## BIBLIOGRAFIA

- CARDEDAL, Olegario González. *Fundamentos de Cristología*, Madrid, 2006.
- DEPRAZ, Natalie. *Comprendre la phénoménologie, une pratique concrète*. Paris: Cursus, 2011.
- DUQUE, João. *Homo Credens*, para uma teologia da fé. Lisboa: UCE, 2004.
- DURANT, Emmanuel. *Jésus, homme universel*. Cycle de conférences. *Phénoménologie et Théologie*. Roma: Università Gregoriana, 2010/2011.
- FALQUE, Emmanuel M. *Le verbe et la chair*. Cycle de conférences. *Phénoménologie et Théologie*. Roma: Università Gregoriana, 2010/2011.
- GUILLET, Jacques. *Jesus Cristo e sua fé*. São Paulo: Loyola, 1992.
- HENRY, Michel. *Filosofía y Fenomenología del cuerpo*. Salamanca: Síguime, 2007.
- KEHL, Medard. *Escatologia*. Salamanca: Sígueme, 2003.
- KEHL, Medard. *O que vem depois do fim?* São Paulo: Loyola, 2001.
- LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2004.
- LACOSTE, Jean-Yves. *La phénoménalité de Dieu*, neuf études. Paris: Cerf, 2008.
- LATOURELLE, René; COLLINS, Geraldo. *Problemas e Perspectivas de Teologia Fundamental*. São Paulo: Loyola, 1993.
- MARION, Jean-Luc. *Il Visibile e il Rivelato*. Milano: Jaca Book, 2007.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia della percezione*. Milano: Studi Bompiani, 2005.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Il visibile e l'invisibile*. Milano: Studi Bompiani, 2009.
- NERI, Marcello. *Il Corpo di Dio*. Dire Gesù nella cultura contemporânea. Bologna: EDB, 2010.
- PAULO VI, Papa. *Constituição Dogmática Dei Verbum sobre a Revelação Divina*. In: *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 1997.
- PÉREZ, Ángel Cordovilla. *Gramática de la encarnación*. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar. Madrid: Comillas, 2004.
- PIÉ-NINOT, Salvador. *La Teología Fundamental*. Dar razón de la esperanza (1Pe 3,15). Salamanca: Secretariado Trinitário, 2006.
- REZZA, Dario. *Un uomo chiamato Gesù*. Roma: Edizioni Studio, 2009.
- RICOEUR, Paul. *Fe y filosofía*. Problemas del lenguaje religioso. Buenos Aires: Prometeo Libros, 1992.



## NOTAS

\* Padre Donizete José Xavier é doutorando pela Pontifícia Faculdade Gregoriana de Roma.

<sup>1</sup> Cycle de conférences – *Phénoménologie et Théologie*, Centre Culturel Saint Louis de France et Pontificia Università Gregoriana, octobre 2010/ mai 2011.

<sup>2</sup> CARDEDAL, O. G. *Fundamentos de Cristologia II*, p. 205.

<sup>3</sup> LACOSTE, J. Y. *La phénoménalité de Dieu – Neuf études*, p. 9.

<sup>4</sup> Este tema de uma fenomenologia de Jesus, que se inscreve na teologia pós-conciliar, é tratado com toda propriedade na obra *Il corpo di Dio. Dire Gesù nella cultura contemporanea*. No capítulo 4, intitulado: *Abbozzi per una fenomenologia di Gesù*, p. 93, o autor afirma: “Uma fenomenologia de Jesus permanece um capítulo a escrever-se na teologia pós-concílio. Por um longo período do século XX o trabalho da fé concentrou-se ao redor do evento da manifestação cristã de Deus, a razão, sua hermenêutica. Esta é percebida como o instrumento mais adequado a transtornar a rigidez do sistema metafísico com o qual a teologia escolar havia neutralizado a vitalidade e efetividade do Deus cristão; restituindo o nexos, desejado e procurado da fé”.

<sup>5</sup> DEPRAZ, N. *Comprendre la phénoménologie, une pratique concrète*, p. 36.

<sup>6</sup> DEPRAZ, N. *Comprendre la phénoménologie, une pratique concrète*, p. 36.

<sup>7</sup> Emmanuel Durand, professor e pesquisador do Institut Catholique de Paris. Temas de pesquisas: Explosão e avaliação de diversos tipos de teologias trinitárias; As dimensões éticas e antropológicas da fé trinitária; A singular e o universal dentro do campo da cristologia; As vias e os modelos de compreensão da ação de Deus dentro do mundo. Suas principais obras publicadas: *Les réalisations du renouveau trinitaire au XXe siècle. Le Père, Alpha et Oméga de la vie trinitaire. La périchorèse des personnes divines. Immanence mutuelle, reciprocité et communion*.

<sup>8</sup> “[...] Em virtude desta Revelação, Deus invisível (cf. Cl 1,15; 1Tm 1,17), no seu imenso amor, fala aos homens como amigos (cf. 33,11; Jo 15,14-15) e conversa com eles (cf. Br 3,38), para os convidar e admitir a participarem da sua comunhão [...]”. *Dei Verbum*, n. 2.

<sup>9</sup> Emmanuel Falque, teólogo e professor da Faculdade de Filosofia e membro do Comitê Científico do Institut Catholique de Paris. Membro do Comitê de redação da revista de ciências filosóficas e teológicas do Centre d'études du Saulchoir. Suas principais obras: *Les noes de l'Agneau. Essai philosophique sur le corps et l'eucharistie; Dieu, la chair, et l'autre, D'irénée à Duns Scot; Philosophie et théologie en dialogue; Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection; Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie. La Somme théologique du Breviloquium; Le Passeur de Gethsémani. Angoisse souffrance et mort: lecture existentielle et phénoménologique*.

<sup>10</sup> KEHL, M. *O que vem depois do fim?* p. 130.

<sup>11</sup> REZZA, D. *Um uomo chiamato Gesù*, p. 124.

<sup>12</sup> REZZA, D. *Un uomo chiamato Gesù*, p. 125.

<sup>13</sup> NERI, M. *Il Corpo di Dio, dire Gesù nella cultura contemporanea*, p. 97.

<sup>14</sup> GUILLET, J. *Jesus Cristo e sua fé*, p. 93.

<sup>15</sup> KEHL, M. *Escatologia*, p. 276.

<sup>16</sup> GUILLET, J. *Jesus Cristo e sua fé*, p. 94.

<sup>17</sup> MARION, J. L. *Il visibile e il rivelato*, p. 108.

<sup>18</sup> FORTE, B. *L'essenza del cristianesimo*, p. 150.

<sup>19</sup> FORTE, B. *L'essenza del cristianesimo*, p. 206-207.

<sup>20</sup> PIÉ-NINOT, Salvador. *La Teología Fundamental*. “Dar razón de la esperanza” (1Pe 3,15), p. 639.





- 
- <sup>21</sup> RICOUER, Paul. *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religiosa*, p. 109.
- <sup>22</sup> PIÉ-NINOT, S. *La teología fundamental*. “Dar razón de la esperanza” (1Pe 3,15), p. 270.
- <sup>23</sup> PÉREZ, A. C. *Gramática de la encarnación – La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans von Balthasar*, p. 202-205.
- <sup>24</sup> CARDEDAL, O. G. *Fundamentos de Cristologia II*, p. 35.
- <sup>25</sup> “Que a teologia não possa cumprir sua tarefa eclesial sem enfrentar também racionalidades de filosofias seculares, isso não é duvidoso. Porém mais importante é o fato de filosofias que parecem não mais poder desempenhar-se de sua tarefa própria sem medir suas razões com as razões da teologia”. LACOSTE, J. Y. *Dicionário crítico de teologia*, p. 748.
- <sup>26</sup> “A percepção tem um caráter existencial pelo fato que já que emerge da inteiração sujeito e mundo começando segundo um senso interno ao sujeito”. PONTY, M. M. *Fenomenologia della percezione*, p. 185.
- <sup>27</sup> NERI, M. *Il corpo di Dio, dire Gesù nella cultura contemporanea*, p. 97.
- <sup>28</sup> NERI, M. *Il corpo di Dio, dire Gesù nella cultura contemporanea*, p. 97.
- <sup>29</sup> MARCELLO, N. é teólogo e pesquisador do Instituto de teologia fundamental da Universidade de Graz na Áustria e professor de teologia sistemática da Faculdade de Teologia da Emilia Romagna e professor convidado da Universidade de Viena.
- <sup>30</sup> NERI, M. *il corpo di Dio, dire Gesù nella cultura contemporanea*, p. 97.
- <sup>31</sup> TILLIETTE, X. É possível uma cristologia filosófica? In: RENÉ Latourelle e COLLINS, Geraldo (org.). *Problemas e perspectivas de Teologia Fundamental*, p.146.
- <sup>32</sup> PIE-NINOT, S. *La Teología Fundamental*. “Dar razón de la esperanza” (1Pe 3,15), p. 461.
- <sup>33</sup> PIE-NINOT, S. *La Teología Fundamental*. “Dar razón de la esperanza” (1Pe 3,15), p. 462.
- <sup>34</sup> HENRY, M. *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, p. 283.
- <sup>35</sup> Conforme expressão de Damiele Donegà em sua obra intitulada: L’intenzionalità erótica e l’azione del corpo in Maurice Merlau-Ponty.

Artigo recebido em 17/10/2011  
Artigo aprovado em 06/12/2011